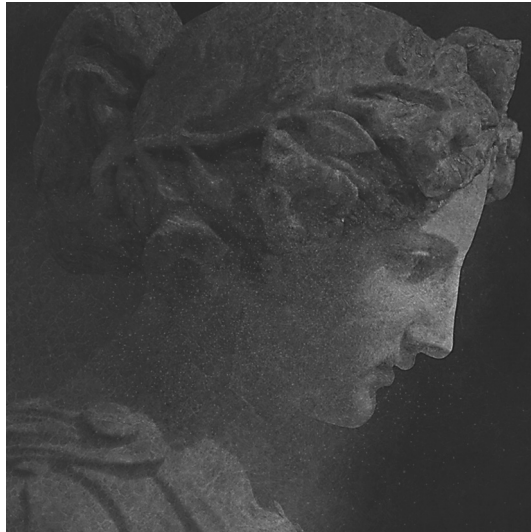


PEITHO

— E X A M I N A A N T I Q U A —

PEITHO

— E X A M I N A A N T I Q U A —



1 (1) / 2010

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA

Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM

 *Wydawnictwo
Naukowe
IF UAM*

RADA NAUKOWA

GEORGE ARABATZIS / *Ateny* / SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /
GABRIELE CORNELLI / *Brasília* / DOBROCHNA DEMBIŃSKA-SIURY / *Warszawa* /
MICHAEL ERLER / *Würzburg* / DANILO FACCA / *Warszawa* /
CHRISTOPH JEDAN / *Groningen* / ANNA KELESSIDOU / *Ateny* /
AGNIESZKA KIJEWSKA / *Lublin* / ANDRÉ MOTTE / *Liège* /
CHRISTOF RAPP / *Monachium* / LIVIO ROSSETTI / *Perugia* /
ALONSO TORDESILLAS / *Aix-en-Provence* / ALESSANDRO STAVRU / *Neapol* /
PIOTR PAWEŁ WALLA / *Kijów* / WITOLD WRÓBLEWSKI / *Toruń* /

REDAKTOR NACZELNY

MARIAN WESOŁY

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

KRYSTYNA BARTOL / JERZY DANIELEWICZ
ELŻBIETA WESOŁOWSKA / MIKOŁAJ DOMARADZKI / *sekretarz redakcji* /

PROJEKT GRAFICZNY

KRZYSZTOF DOMARADZKI / PIOTR BUCZKOWSKI

SKŁAD

EMANUEL KULCZYCKI



WYDAWCA

Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C
60-569 Poznań

ADRES REDAKCJI

PEITHO / Examina Antiqua
Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Filozofii UAM

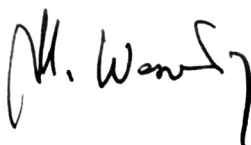
ul. Szamarzewskiego 89 C
60-569 Poznań

Email: peitho@amu.edu.pl

Commentarius PEITHO / Examina Antiqua in Instituto Philosophiae Universitatis Studiorum Mickiewiczianae Posnaniensis conditus id spectat, ut in notissimis toto orbe linguis, lingua quoque Latina et nostra lingua Polona minime exclusa, antiquorum philosophorum opera atque cogitationes nec non earum apud posteros memoria longe lateque propagentur. Non exstitit adhuc in Polonia commentarius, quem docta societas internationalis legeret; at nostra magnopere interest gravissimas philosophiae antiquae quaestiones, cultui atque humanitati totius Europae fundamentales, communiter considerari, solvi divulgarique posse. Namque philosophia, Graecorum et Romanorum maximi momenti hereditas, hodie novis scientiarum rationibus et viis adhibitis ab integro est nobis omni ex parte meditanda et disputanda.

Itaque caractere internationali commentarius hic variarum terrarum et gentium hominibus doctis permittet, ut credimus, cogitationes, investigationes, laborum effectus magno cum fructu commutare et instrumentum doctorum fiet utilissimum ad se invicem persuadendum, ut antiquus id suggerit titulus (Latine Suada), quem scripto nostro dedimus. Sed commentarius hic late patefactus est quoque omnibus rebus, quae philosophiae sunt propincae et affines, quae ad temporum antiquorum atque Byzantinorum culturam lato sensu pertinent, quae eiusdem denique philosophiae fortunam aetate renascentium litterarum tractant. In nostra PEITHO praeter commentationes scientificas doctae disputationes quoque et controversiae atque novorum librorum censurae locum suum invenient. Itaque omnes, qui philosophiae favent, toto exhortamur animo et invitamus, ut nostri propositi participes esse dignentur.

MARIAN WESOŁY



MIKOŁAJ DOMARADZKI



SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

LIVIO ROSSETTI	Socrate, questo sconosciuto	13
CHRISTOPH JEDAN	Sokrates und die deliberative Demokratie. Zum sokratischen Politikverständnis in Platons <i>Apologie</i> , <i>Kriton</i> und <i>Gorgias</i>	31
KOSTAS E. BEYS	Prawny, filozoficzny, polityczny i religijny wymiar procesu i stracenia Sokratesa	45
THOMAS A. SZLEZÁK	O zwykłej niechęci wobec <i>agrapha dogmata</i>	57
IULIUS DOMAŃSKI	ΔΙΑ ΤΙ ΦΙΛΟΣΟΦΩΤΕΡΟΝ ΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙΟΤΕΡΟΝ ΠΟΙΗΣΙΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΕΣΤΙΝ; In Aristotelis <i>Poetico-</i> <i>rum</i> libellum adnotatiuncula	75
ARTUR PACEWICZ	<i>Tablica Kebesa</i> jako przykład alegorycznej popularyzacji etyki w starożytności	83

GEORGE ARABATZIS	Le «montage» par Michel Psellos du commentaire d’Hermias sur le <i>Phèdre</i> de Platon	111
KATELIS VIGLAS	Zarys historyczny filozofii bizantyńskiej i jej podstawowe zagadnienia	121
ANNA BIALAS	Wokół sporu papieża i cesarza o władzę — Marsyliusza z Padwy <i>Defensor pacis</i>	145

RECENZJE

FRANCESCA PENTASSUGLIO	Kolejny tom studiów nad Sokratesem [L. Rossetti, A. Stavru (eds.), <i>Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature</i> , Bari 2010]	163
MARIAN WESOLY	Protagoras wydobyty z <i>Teajteta</i> [Z. Nerczuk, <i>Miarą jest każdy z nas. Projekt zwolenników zmienności rzeczy w Platońskim „Teajtecie” na tle myśli sofistycznej</i> , Toruń 2009]	169
PAWEŁ BLEJA	De Cicerone poeta — sine ira et studio [K. Marciniak, <i>Pro Cicerone poeta. Poezja Marka Tulliusza Cyncerona na przestrzeni stuleci</i> , Warszawa 2008]	175

CONTENTS

ARTICLES

LIVIO ROSSETTI	The Unknown Socrates	13
CHRISTOPH JEDAN	Socrates and Deliberative Democracy. On Socrates' Conception of Politics in Plato's <i>Apology</i> , <i>Crito</i> and <i>Gorgias</i>	31
KOSTAS E. BEYS	The Legal, Political, Philosophical and Religious Dimension of Socrates' Trial and Execution	45
THOMAS A. SZLEZÁK	On the Standard Aversion to the <i>Agrapha Dogmata</i>	57
IULIUS DOMAŃSKI	ΔΙΑ ΤΙ ΦΙΛΟΣΟΦΩΤΕΡΟΝ ΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙΟΤΕΡΟΝ ΠΟΙΗΣΙΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΕΣΤΙΝ; Some Remarks On Aristotle's <i>Poetics</i>	75
ARTUR PACEWICZ	<i>The Tabula of Cebes</i> as an Example of Allego- rical Popularization of Ethics in Antiquity	83

GEORGE ARABATZIS	Michael Psellos' 'Arrangement' of Hermias' Commentary on Plato's <i>Phaedrus</i>	111
KATELIS VIGLAS	A Historical Outline of Byzantine Philosophy and Its Basic Subjects	121
ANNA BIALAS	Controversy over the Power Between the Papacy and the Empire in the light of Marsilius' of Padua <i>Defensor pacis</i>	145

REVIEWS

FRANCESCA PENTASSUGLIO	Another Volume of Socratic Studies [L. Rossetti, A. Stavru (eds.), <i>Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature</i> , Bari 2010]	163
MARIAN WESOLY	The Protagoras of Plato's <i>Theaetetus</i> [Z. Nerczuk, Miarą jest każdy z nas. <i>Projekt zwolenników zmienności rzeczy w Platoniskim „Teajtecie” na tle myśli sofistycznej</i> , Toruń 2009]	169
PAWEŁ BLEJA	De Cicerone poeta — sine ira et studio [K. Marciniak, <i>Pro Cicerone poeta. Poezja Marka Tulliusza Cyncerona na przestrzeni stuleci</i> , Warszawa 2008]	175

ARTYKUŁY

Socrate, questo sconosciuto

LIVIO ROSSETTI / *Perugia* /

Mentre la prima rivista polacca di filosofia antica inizia le pubblicazioni, è per me un onore e una sfida riprendere, sulle sue pagine, il tema Socrate e fare ancora un tentativo per capire chi realmente egli fu. Quaranta anni di studi sull'argomento mi hanno, invero, fornito molteplici stimoli e strumenti per indagare e cercar di capire qualcosa intorno a un personaggio comunemente ritenuto sfuggente come pochi. In questo contributo, partendo dalle considerazioni proposte in un altro articolo recente¹, provo a individuare due facce del personaggio: da un lato il suo dialogare e il senso che questo suo dialogare poté avere nell'orizzonte delle invenzioni letterarie del V secolo, dall'altro le potenti innovazioni di cui Socrate sembra essere stato portatore nel campo dello stile di vita, dell'ottimismo etico e dell'impegno. Il titolo del mio scritto è provocatorio, ma quantomeno aderisce alla convinzione che la sua figura abbia bisogno di essere profondamente ripensata.

1. Mettere Socrate in prospettiva

1.1. — Nel caso di Socrate, una lunga — e discutibile — tradizione storiografica ha indirizzato innumerevoli interpreti a ricercare delle dottrine², come se avessimo a che fare con un qualunque autore di trattati *Peri Physeos*, ma chi può mai seriamente pretendere che Socrate sia stato un mero propugnatore di dottrine? Il fatto, ben noto, che i suoi allievi abbiano coltivato con tanta passione il genere dialogico e si siano dedicati a rappresentarci un personaggio che agisce, che pilota la conversazione, che ottiene di esercitare una grande influenza sugli altri mediante scambi di idee apparentemente improvvisati

¹ Si tratta di Rossetti 2010 (in effetti, alcuni passaggi vengono qui ripresi *verbatim*).

² Tra i molti testi rappresentativi di una simile impostazione posso forse ricordare Santas 1979, Vlastos 1991, Benson 1992, Karasmanis 2004 e Judson — Karasmanis 2006.

non dovrebbe forse invitare a pensare che abbiamo a che fare con un personaggio dotato di assai scarsa attitudine ad esprimere il meglio di sé in alcune dottrine formalmente enunciate? Del resto, non è forse lo stesso Platone che ‘si nasconde’ tanto volentieri dietro allo stesso Socrate e ad altri personaggi dei suoi dialoghi? In queste condizioni è pur sempre agevole individuare, nei dialoghi platonici, dei nuclei dottrinali che non possono non essere ricondotti a Platone, ma sulla precisa determinazione di questi nuclei dottrinali grava l’irrisolta difficoltà del raccordo tra di loro, data la presenza, ben nota, di sistematici scarti tra dialogo e dialogo: scarti che furono verosimilmente introdotti di proposito, e che rendono arduo ogni tentativo di identificare con precisione gli insegnamenti platonici. In effetti, per Platone come per Socrate e per altri, vale il principio secondo cui l’esigenza di fissare in qualche modo le proprie idee, se uno intende insegnare delle dottrine assumendone la paternità, dovrebbe (avrebbe dovuto) tradursi in una ricerca, da effettuarsi a cura dei diretti interessati, di modi plausibili con cui significare la paternità delle proprie idee e tutelarle dal rischio dell’alterazione progressiva. Questo, naturalmente, non in nome di un principio astratto che abbia la pretesa di avere valore universale, ma perché il contesto è dato da Atene, dove avevano scritto Senofonte e Tucidide³, i tragici e i comici, e dove si scrissero opere (le storie di Erodoto) in cui compare non meno di mille volte il pronome *egō* oppure il verbo alla prima persona singolare. Mi sembra, anzi, doveroso aggiungere — sembra una ovvietà — che Atene, a sua volta, fa parte di quell’Ellade dove già Omero faceva molto spazio alla soggettività (a partire dall’*egō* che compare già al v. 26, canto I, dell’*Iliade*), dove la firma sui vasi è attestata fin dal VII secolo (mentre in ambiente mesopotamico — e altrove — continuava a vigere il più rigoroso anonimato), dove è iniziata molto per tempo la preservazione del ricordo degli arconti eponimi, così come dei campioni olimpici, nonché l’interesse per i *prōtoi heurētai* (quando altrove si ricordavano, semmai, i sovrani), dove i poeti volentieri cantano in prima persona, dove si pubblicarono non meno di quindici scritti *Peri Physeos* caratterizzati da evidente cura nel fissare il proprio pensiero, dove Eraclito ha saputo fare riferimento, in tono più o meno polemico, a non meno di dieci personalità (poeti, intellettuali ed altri contemporanei) e dove Erodoto è stato capace di delineare la prima, memorabile “storia della critica” nel caso della discussione sulle piene periodiche del Nilo (II 20—23). Ricordare questi dati universalmente noti serve appunto a fornire una prima premessa per argomentare che anche Socrate, se avesse desiderato identificare con qualche precisione il suo insegnamento, molto probabilmente l’avrebbe fatto perché la cultura del suo tempo gli indicava molti modi per farlo.

Osservo inoltre — ed è un’altra ovvietà di cui debbo forse scusarmi — che, indipendentemente dall’eventualità che il testo sia corredato da *sphragis*, la scrittura è una risorsa così duttile e, al tempo stesso, così complessa da favorire molte forme di riconoscimento della “mano” di chi scrive e dell’eventuale intervento di un’altra “mano”. Senonché il nostro filosofo si è completamente disinteressato della fissazione e salvaguardia delle

³ Ricordo le diciannove occorrenze della notissima clausola: «finiva così il * anno di questa guerra di cui Tucidide ha composto e scritto (*xunegraphen*) la storia».

sue proprie dottrine. Se in cima ai pensieri di Socrate ci fossero state la teoria — faccio solo un esempio — dell'unità delle virtù e la teoria dell'intellettualismo etico, come spiegare la sua estrema trascuratezza, il suo non fare nulla, proprio nulla, allo scopo di identificare con ragionevole precisione il proprio pensiero e proteggerlo da possibili contraffazioni? Da una così evidente negligenza, per giunta nella cornice di una società già ampiamente educata a 'firmare' composizioni e teorie, non dovrebbe scaturire una indicazione su ciò che per Socrate era davvero importante, su ciò che gli altri apprezzavano o detestavano in lui, e a maggior ragione sugli insegnamenti, se fossero stati così importanti per lui? A mio sommo modo di vedere, abbiamo qui un indizio potentissimo (oserei dire: irresistibile) per pensare che lo stesso Socrate, oltre a confessare volentieri di non avere idee precise su determinati argomenti, fosse decisamente refrattario a configurare la sua eredità come corpo dottrinale.

1.2. — Un'altra circostanza andrebbe ora chiamata in causa, la natura degli opuscoli — o dei brevi testi — paradossali che vennero prodotti da quasi tutti i sofisti e anche da qualche altro loro contemporaneo. Questi intellettuali innovarono rispetto ai molti autori di trattati *Peri Phyeos* per il fatto di profondere energie anche nella ideazione di scritti brevi e intensi, dai quali fosse estremamente difficile estrarre il punto di vista dell'autore. Essi infatti si proposero di dimostrare tesi manifestamente assurde o, in alternativa, di delineare situazioni complesse dalle quali *non* emergesse una conclusione univoca ed esplicita⁴. Qui mi basti fare due esempi: il *Peri tou me ontos* di Gorgia e le *Tetralogie* di Antifonte. Il primo ha preteso di dimostrarci, *i.a.*, che nulla esiste e di comunicarci — con successo — che ogni tentativo di comunicazione è destinato al fallimento; il secondo ci ha proposto tesi e antitesi (accusa e difesa), rilancio della tesi e rilancio dell'antitesi per poi fermarsi. In ambedue i casi il lettore è lasciato nella più totale perplessità in quanto tutto lascia pensare che, ben diversamente da ciò che accade nel caso degli enigmi, semplicemente non ci sia una risposta univoca che gli autori di questi ed altri testi consimili sarebbero stati disposti ad approvare.

Quale distanza rispetto ai consueti trattati *Peri Phyeos*! Accanto a quel tipo di sapere, il V secolo aveva saputo distillare ex nihilo anche un altro tipo di sapere, e precisamente un sapere che nemmeno si potrebbe chiamare propriamente "sapere" in quanto non dà luogo all'identificazione di enunciati che si presume siano veridici. Quella cultura seppe dunque trovare alternative credibili al sapere inteso come insieme di cognizioni più o meno ben raccordate e congruenti, oltre che mediamente competenti! Si tratta di una innovazione assolutamente strepitosa, che è straordinaria anche per l'obiettivo

⁴ Si delineano, in effetti, due sottoclassi. Un denominatore comune particolarmente vistoso — la contrapposizione di due punti di vista tra i quali l'autore *non* sceglie — abbraccia le *Antilogie* di Protagora e le *Tetralogie* di Antifonte, l'*Elena* e il *Palamede* di Gorgia, l'*Eracle al bivio* di Prodicco, il memorabile dibattito Ateniesi—Meli in Tucidide (V 85—113), l'*Ulisse* e l'*Aiace* di Antistene, e inoltre la generalità degli agoni comici e tragici, ma non anche i *Dissoi logoi* anonimi in quanto l'autore di questi ultimi ha tesi piuttosto precise da sostenere. Ne ho discusso, in particolare, in Rossetti 2008a. Un altro sottogruppo è costituito dai paradossi di Zenone e dal *Peri tou me ontos* di Gorgia, opere in cui l'autore sembra pronunciarsi, ma in realtà si guarda bene dal dare voce alla sua opinione o convinzione. Nel caso di questo secondo gruppo lo schema non è di tipo strettamente antilogico.

difficoltà di dare un nome a ciò che costituisce la specificità di antilogie, agoni drammatici e altri testi paradossali coevi⁵.

Torniamo ora a Socrate. La specificità di questo filone letterario del V secolo è inequivocabile, io credo, nel dimostrare che tanto Socrate quanto i Socratici della prima generazione si sono formati — ed affermati — in un contesto culturale già fortemente segnato dalla ricerca di alternative al sapere che si insegna e alle tesi che si difendono più o meno strenuamente. L'avanguardia culturale dell'epoca, la cerchia dei Sofisti nella quale Socrate potrebbe ben essersi inizialmente riconosciuto (e alla quale fu chiaramente assimilato da Aristofane) è stata caratterizzata proprio da una ricerca nella cui direzione anch'egli si è mosso trovando una sua strada peculiare. Non per nulla l'idea che Socrate si sia distinto da altri maestri per il fatto di evitare l'offerta di un sapere già pronto è familiare alla nostra cultura da tempo memorabile. Questo Socrate che non scrive, che provoca e destabilizza⁶, che si lascia guidare dal *logos* (*Resp.* III 394 d), che mette l'altro in condizione di improvvisare delle risposte mentre egli stesso si dispone ad improvvisare delle domande e dei contro-esempi⁷, è anche quel Socrate che, come ha dimostrato il Roustang in un libro recente, nemmeno i suoi allievi sanno incasellare 'decentemente'⁸.

Osservo inoltre che, a giudicare da come si esprime Alcibiade nel famoso monologo del *Simposio* platonico, una rappresentazione di Socrate in azione e del suo mondo mentale è di buona qualità se riesce a far rivivere una situazione di tensione spirituale o inquietudine e, dunque, a provocare un'effettiva mobilitazione delle energie interiori che non lascia indifferenti nemmeno gli ascoltatori (e, rispettivamente, i lettori). Ora ciò equivale a delineare un tratto identificante, nel senso che abbiamo motivo di dubitare della genuinità della rievocazione di Socrate se *non* prende forma una qualche tensione e quando non viene fuori la componente psicagogica⁹.

⁵ Trovo che un nome pertinente sia ravvisabile nella nozione di metacognitività. Sull'argomento posso ricordare, in particolare, Rossetti 2006.

⁶ È questa l'idea guida che ispira il mio recente *Le dialogue socratique* (2011).

⁷ Ho sviluppato questi temi in particolare nell'introduzione all'*Eutifrone* (1995), che ora costituisce il cap. IV di *Le dialogue socratique*.

⁸ Cf. Roustang 2009. In effetti perfino Platone, se da un lato rappresenta l'eccentricità del personaggio con una vivacità unica, dall'altro ne fa il portavoce di teorie che lui non riesce a far sentire come incarnate dal filosofo. Per esempio nel *Simposio* si cercherebbe invano una connessione importante tra la proposta dottrinale (arrivare alle idee attraverso l'amore) e il comportamento del filosofo in guerra (a Potidea) così come a letto (con il bell'Alcibiade). Ugualmente nel primo libro della *Repubblica* le poderose schermaglie con Trasimaco, se paragonate alla vasta costruzione dottrinale che segue, si sciolgono in una sorta di irrilevante prologo o messa in scena. Ma, per l'appunto, è soprattutto in questi passaggi formalmente irrilevanti che la personalità di Socrate salta fuori e diventa semplicemente inconfondibile. Di conseguenza, è come se Platone avesse voluto comunque dare un'idea di chi è stato quell'uomo eccezionale, anche se lo fa solo a margine dei nuclei teorici che gli stavano veramente a cuore, anche se questi excursus che presentavano il filosofo 'in azione' non erano poi tanto funzionali per svolgere e accreditare un determinato giro di pensieri. Analogamente a Senofonte accade di fare affermazioni di carattere generale sulla pietà, la continenza e la sottomissione di Socrate alle leggi ma poi, quando va a 'dimostrare' queste cose, finisce per riferire situazioni in cui l'eccentricità del filosofo salta fuori di nuovo e ottiene non tanto di confermare quanto di smentire le sue affermazioni di carattere generale. E così di seguito. Ogni volta è la rappresentazione di Socrate in azione che puntualmente eccede la descrizione effettuata per mezzo di aggettivi e altre astrazioni. Sottoscrivo, pertanto, a questa chiarificatrice idea di Roustang.

⁹ Mi esprimevo all'incirca in questi termini già in Rossetti 1991: 31.

1.3. — Se questa è la cornice, quali che siano le differenze residue tra lui e i Sofisti, come possiamo poi trasformare la ricerca su Socrate nel tentativo di identificare i suoi insegnamenti positivi, le teorie da lui sostenute e gli argomenti con cui egli le avrebbe difese? A me sembra che tutto ciò sia grandemente improbabile, per non dire inverosimile. Troppi indizi invitano a immaginare che l'eredità socratica non sia stata di tipo strettamente dottrinale e che la ricerca non possa in alcun modo concentrarsi sulle sole tracce di alcune dottrine. Questi stessi indizi dissuadono anche dal supporre che, se si riscontrano — come in effetti si riscontrano — divergenze tra le dottrine professate da singoli allievi diretti, allora interviene un ostacolo insormontabile a impedirci di 'risalire' al pensiero del loro comune maestro. Infatti non sarebbe giustificato dire questo, perché la varietà delle dottrine non determina una parallela variazione nei comportamenti rappresentati. Si osserva anzi una significativa alternanza tra rappresentazione del personaggio e offerta di dottrine: la rappresentazione del personaggio che agisce 'in carattere' (primato della situazione, comunicazione spiazzante da parte di Socrate, relativa imprevedibilità delle dichiarazioni di ciascun personaggio) non si presta a far posto alla fissazione di uno o più punti di dottrina e viceversa, per cui quando ha luogo l'una cosa non ha luogo l'altra. Per esempio nel *Fedone* o nel *Simposio* platonici, quando inizia la 'lezione' di Diotima o il tentativo di provare che l'anima è immortale, cessano le schermaglie, si sospende l'*elenchos*, viene meno la stessa *atopia* di Socrate. Per di più la rappresentazione del personaggio che agisce 'in carattere' è tale da rendere Socrate riconoscibile, e riconoscibile perché inconfondibile, mentre tale non è forse mai il personaggio che espone e argomenta opinioni delle quali si professa convinto¹⁰. In effetti nella varietà dei dialoghi e perfino in non pochi aneddoti¹¹ ritroviamo un personaggio dai modi di fare caratteristici, uno stile, in definitiva una personalità di Socrate, dotata di nitida identità, che è certamente difficile da descrivere e da etichettare, ma che ha qualcosa di intuitivo e di inconfondibile¹².

Al riguardo è chiarificante una osservazione scaturita anni fa dall'incontro con il Prof. Juliusz Domański¹³. Si tratta della fondamentale differenza che si osserva nel modo in cui Socrate ci viene presentato a seconda che chi parla di lui abbia o non abbia accesso a qualche dialogo. Se questi *non* ha accesso a nessun dialogo (come è accaduto per secoli nell'occidente di lingua latina durante il Medioevo), parlerà del filosofo *more doxographico*: attribuendogli massime, sentenze, spunti dottrinali fra loro disconnessi, frammenti di un mosaico che l'autore non prova nemmeno a ricomporre. Ma non appena si ebbe accesso ai dialoghi (nella Firenze di fine Quattrocento) il quadro è cambiato e Socrate

¹⁰ In effetti, dai dialoghi non emergono differenze particolarmente vistose finché si tratta di rappresentare il filosofo in azione (dunque i suoi tipici modi di fare). Le differenze si profilano, invece, quando l'attenzione si sposta sulle elaborazioni teoriche associate alla sua figura.

¹¹ Ricordo che non pochi aneddoti sono riconducibili a dialoghi non pervenuti. Sull'argomento v. *Le dialogue socratique*, cap. I, p. 45—49 e Rossetti 1971, spec. p. 175—187.

¹² Un Socrate alternativo emerge semmai dalle *Nuvole*, mentre il personaggio rimane ampiamente riconoscibile anche negli aneddoti di epoca posteriore (che non di rado recano la traccia di dialoghi non pervenuti).

¹³ A Poznań nel 2001, in occasione del convegno che venne organizzato per celebrare i 2400 anni dalla morte di Socrate.

è tornato ad essere, *immediatamente*, un personaggio abbastanza preciso, rappresentabile, mediamente credibile e soprattutto inconfondibile: il personaggio dei dialoghi.

Anche questa circostanza — che non posso non ritenere oltremodo istruttiva — incoraggia a indirizzare la ricerca su Socrate su binari diversi dalla mera identificazione di alcuni punti di dottrina perché Socrate è stato, prima di tutto, un *personaggio*, un personaggio mille volte rappresentato, ma rappresentato quasi sempre in modi riconoscibili. Ciò significa che gli autori di dialoghi socratici si trovarono sostanzialmente d'accordo nell'accreditare la medesima immagine del loro maestro (della sua personalità e dei suoi modi tipici; ripeto che non si può dire la stessa cosa delle sue supposte dottrine), e anche questa circostanza vorrà pur dire qualcosa. Se infatti ci fissiamo sulle dottrine, ci perdiamo, ma le cose cambiano nel modo più netto se ci interessiamo alla personalità del filosofo.

Sussiste dunque un'ampia area di convergenza tra le fonti dalle quali è pur possibile ripartire, e non si tratta delle dottrine attribuite al filosofo, ma di ciò che molteplici fonti narrative ci dicono sul conto di come egli era solito interagire con gli interlocutori e di che cosa sapeva fare con le parole (*things done with words*, per echeggiare il titolo di un famoso libro di John L. Austin). Si delinea, con ciò, una concreta opportunità di attraversare il filtro costituito dall'insieme dei dialoghi¹⁴ e cominciare a capire chi fu veramente Socrate.

2. Non solo interazione dialogica

2.1. — Partendo da queste premesse è in effetti possibile sviluppare feconde indagini sul valore relazionale del dialogare socratico, sul tipo di situazioni che egli seppe (o che amò) istituire e sull'effetto che i problematici scambi con il filosofo poterono esercitare sugli interlocutori. Avendo dedicato all'argomento un recentissimo volume¹⁵ e ritenendo che la figura di Socrate trascenda perfino la dimensione relazionale della sua personalità culturale, per quanto creativa essa sia, propongo ora di guardare a Socrate da un'ottica completamente differente: in termini di effetti, di influenza esercitata sul modo di pensare dei suoi contemporanei. Infatti, come ho avuto occasione di osservare in precedenti lavori¹⁶, sussistono concrete opportunità di fare un uso prudente del *post hoc, ergo propter hoc* per individuare i non pochi modi in cui Socrate ha verosimilmente esercitato un'influenza di rilievo addirittura sulla forma mentis di generazioni di filosofi, innescando svolte di lungo corso che includono quella a suo tempo individuata da Nietzsche.

In tempi ragionevolmente vicini è stato il Sarri¹⁷ a riprendere le indagini diacroniche volte a stabilire cosa può essere cambiato con il passaggio (cioè per effetto del passaggio)

¹⁴ Rossetti 2004.

¹⁵ Si tratta del già citato *Le dialogue socratique*.

¹⁶ Rossetti 2008b e Idem 2008c.

¹⁷ Sarri 1975.

della meteora Socrate. Indagando sulla nozione di *psychē*, Sarri ha osservato che l'idea del primato dell'anima e della cura dell'anima è così vistosamente assente prima di Socrate quanto è vistosamente presente tra i suoi allievi, quale idea ben assestata e già familiare ai loro occhi. Ne ha quindi dedotto — correttamente, a mio avviso — che, al di fuori di Socrate, non si saprebbe a chi altri attribuire il merito di aver introdotto una simile idea in ambiente attico e di averle conferito credibilità, ottenendo che gli allievi la vivessero e la presentassero come un'idea ormai ben stabilita. In effetti, mentre Democrito in un famoso frammento (peraltro isolato) proponeva di fare l'anima responsabile della cura del corpo, Socrate ha ripetutamente puntato a teorizzare il primato dell'anima sul corpo, la sua maggiore importanza, quindi l'irragionevolezza insita nel preoccuparsi del corpo più che dell'anima. Dopotutto l'immagine che noi abbiamo del corpo di Socrate è l'immagine di un corpo non curato, anzi trascurato, e pertanto comprensibilmente segnato da vistosi inestetismi (in primis il ventre prominente). Ora questa idea di cura (*thērapeia*) non è solo attribuita a Socrate da Platone in un famoso passo dell'*Apologia* connotato dall'iteratività (è in 29 d6 che leggiamo: λέγων οἷάπερ εἴωστα)¹⁸, non costituisce soltanto l'idea centrale del *Clitofonte* (e, più in generale, di un *logos protreptikos* che svariate fonti associano alla figura di Socrate e a nessun'altra), non trova soltanto un preciso riscontro nella significativa esemplificazione offerta dal *De elocutione* dello Pseudo-Demetrio¹⁹, ma ha dalla sua un argomento che trascende l'esplorazione delle testimonianze dirette: la totale assenza di precedenti. Pertanto, non è stravagante ipotizzare che Socrate abbia potuto incidere addirittura sulla mentalità collettiva. Si deve infatti considerare lo straordinario impatto che i dialoghi di Platone e, più in generale, la letteratura socratica antica hanno verosimilmente avuto nell'amplificare ed accreditare alcuni atteggiamenti di base del maestro, anche indipendentemente dai tentativi di tradurli in insegnamenti o dottrine.

Ma anche le indagini diacroniche a suo tempo condotte da Kierkegaard e Nietzsche vanno nella stessa direzione. I due si concentrarono proprio sul lato rivoluzionario dell'insegnamento di Socrate e sul formidabile influsso che esso seppe esercitare. Qui mi basti ricordare che il primo ebbe modo di affermare che, mentre lo "stadio estetico" è da interpretare come una forma di disperazione e lo "stadio religioso" è interpretabile come espressione di una concezione tragica dell'esistenza (l'uomo è, sarebbe perduto, se non fosse salvato dalla fede), lo "stadio etico", emblematicamente associabile alla figura di Socrate, è portatore di un eccesso di ottimismo, come se, per riuscire a vivere bene, si richiedesse unicamente un po' di buona volontà. Socrate — così ragionava Kierkegaard — non conobbe l'idea di peccato e questo lo rese sostanzialmente superficiale.

in effetti avrebbe senso aggiungere che Socrate introdusse tra i filosofi e nel costume una tensione etica e, in particolare, delle aspettative sui benefici che tale tensione poteva dare, che non trovano precedenti di sorta nella grecoità anteriore. Quando si dedicava a seminare una punta di inquietudine negli ateniesi dicendo loro "non vi vergognate di curare tanto il vostro corpo, e tanto poco la vostra anima?", egli manifestamente

¹⁸ Per il tema delle testimonianze caratterizzate dall'iteratività non posso che rinviare a Capizzi 1970.

¹⁹ In proposito v. più avanti, sez. 2.3.

confidava di riuscire a intaccare un loro ben stabilito costume, e d'altra parte l'aneddoto di Zopiro, raccontato da Fedone nel dialogo omonimo, è piuttosto eloquente. Zopiro pretendeva di essere un buon fisionomico e, posto di fronte a un ritratto di Socrate, non esitò a dire che, a giudicare dai lineamenti, egli doveva essere un *libidinosus*, più precisamente un παιδεραστός. I socratici lo contestarono animatamente, Alcibiade avrebbe voluto addirittura picchiarlo; Zopiro, a sua volta, allo scopo di chiarire la sua posizione, chiese di incontrare Socrate, di vederlo. Si recarono tutti insieme dal maestro e Zopiro, non appena vide il filosofo, confermò senza esitazioni la sua diagnosi. Ricominciarono le manifestazioni di insofferenza dei socratici, ma il filosofo si sarebbe intromesso con queste parole: πύσασθε ἑταῖροι· εἰμί γαρ, ἐπέχω δέ, *id est* (così traduce Giovanni Cassiano in *Conlationes* XIII 5,3 = fr. 11 Rossetti²⁰) *quiescite, o sodales: etenim sum, sed contineo*. "Amici miei, calmatevi, deponete l'ira, perché questo forestiero di nome Zopiro ha proprio ragione. In effetti io sono il tipo d'uomo che lui dice, solo che mi contengo. È per questo motivo che non vi accorgete delle pulsioni che io sistematicamente reprimo".

A conferire immediatezza a quell'ottimismo della volontà al quale Kierkegaard guardava con comprensibile diffidenza sono, in particolare, due o tre aneddoti che riguardano Aristippo. Questi, viaggiando in nave, avrebbe avuto sentore di una congiura volta ad ucciderlo per potergli prendere il molto oro che portava con sé. Allora con grande enfasi Aristippo si sarebbe presentato sulla tolda della nave, vestito dei suoi abiti migliori e con il sacco delle monete d'oro in mano. In un attimo avrebbe preso e gettato il gruzzolo in mare, creando un prevedibile scompiglio tra i marinai. Spiegazione: il denaro lo apprezzo finché mi è utile per vivere ma, se mi deve causare la morte, me ne libero senza pensarci nemmeno un momento²¹! Ci viene altresì riferito che una volta Aristippo si avvicinò a Socrate e altri socratici vestito di una clamide preziosissima. Giunto il momento di sedersi, Socrate lo provocò, sputando sul sedile sul quale il ricco allievo avrebbe dovuto sedersi. Per i presenti fu logico chiedersi che cosa avrebbe fatto Aristippo. Ebbene, questi imperturbabile si sedette accanto al maestro accettando di sporcarsi, volendo mostrare che certamente apprezzava l'abito di gran lusso, ma apprezzava ancora di più la frequentazione del grande Socrate²².

Di nuovo, prende forma l'idea che sia tutto sommato facile essere virtuosi ed esercitare un efficiente controllo sulle passioni, e si ammetterà che si tratta di un'idea non documentata per epoche anteriori. Con riferimento a Kierkegaard è dunque pertinente osservare che questi ebbe ragione di ravvisare in Socrate un eccellente esempio dell'eccesso di ottimismo fondato sull'etica.

A sua volta Nietzsche fece di Socrate il campione dell'apollineo in quanto contrapposto al dionisiaco, della razionalità in quanto contrapposta alla spontaneità, del raziocinio in quanto contrapposto alle pulsioni emozionali non filtrate. Filtrare, razionaliz-

²⁰ Per lo *Zopiro* di Fedone si conviene di fare riferimento a Rossetti 1980 perché, sfortunatamente, molte unità testuali rilevanti non sono riportate in SSR.

²¹ Le fonti figurano in SSR IV A 50.

²² Le fonti figurano in SSR IV A 79.

zare, sottoporre a regole e controlli è un comportamento condannabile, argomentava Nietzsche, perché soffoca la libertà, la genuinità, la volontà di potenza (in ultima istanza, è espressione della congiura dei deboli contro i forti). Ora ciò che qui interessa è che Socrate venga considerato responsabile di una svolta di enorme portata, impressa non semplicemente agli ideali di vita, ma alla strutturazione delle dinamiche soggettive, alla fissazione dei valori e dei modelli di comportamento. Sarebbe stato Socrate a inculcare, con grande efficacia, l'idea che non vada bene permettersi qualsiasi libertà, che bisogna sapersi controllare, ed è da allora che l'idea ha messo radici, non senza produrre effetti (anche negativi!) addirittura per millenni.

Anche secondo Nietzsche, dunque, Socrate sarebbe stato portatore di una svolta storica di così grande portata da superare di slancio le perplessità storiografiche intorno alla divergenza tra le fonti. E anche a mio parere è degno di nota il fatto che, invece di indulgiare sulla possibilità di attribuire al filosofo l'intellettualismo etico o la tesi dell'unità delle virtù, ci sia la possibilità di individuare un certo numero di radicali 'modifiche' nella concezione dell'uomo, di autentiche svolte di civiltà da ricondurre al magistero socratico. Non casualmente, dunque, le tesi di Kierkegaard, Nietzsche e Sarri sono vistosamente affini. Se i primi due parlano di un moralismo fin troppo ottimistico, anzi ai limiti dell'ipocrisia, il terzo attribuisce a Socrate un'idea di anima che viene immediatamente impiegata per predicare l'*enkrateia*, il contrario dell'*akrasia*, il controllo di sé e in particolare delle passioni, il rigore nella condotta (non a caso Platone ha teorizzato, per esempio, l'attribuzione del potere politico a chi, in nome della ragione, sa, fra l'altro, tenere a freno desideri e iracondia). Fra le svolte che ognuno dei tre ha proposto di associare alla figura di Socrate è dunque riscontrabile una convergenza di prim'ordine (non segnalata da Sarri), e ne inferisco che su questa strada può ben esserci ancora un percorso da fare, qualcos'altro da scoprire.

2.2. — Un ulteriore input di rilievo ci viene da un altro libro degli anni settanta, il magistrale *Greek Popular Morality* di sir Kenneth J. Dover. C'è un'idea che quel libro ha imposto in modo molto convincente, l'idea che la Grecia classica abbia sviluppato una grande familiarità con i vizi del volere e svariati altri condizionamenti. Il capitolo più ampio di quel suo libro è per l'appunto il terzo, intitolato "Determinants of moral capacity", e qui si parla dei condizionamenti attribuiti alla natura umana, all'ereditarietà, al sesso, all'età, allo status (ricco/povero, di città/di campagna, libero/schiavo), alle facoltà intellettive e in particolare alla salute mentale, all'intervento divino e infine alla responsabilità morale, con paragrafi su come di responsabilità e vizi del volere si discuteva nei tribunali, sull'errore (*hamartēma*) e altri aspetti.

Bene, questo capitolo è oltremodo convincente, a mio avviso, nel farci capire che gli antichi greci avevano sviluppato una formidabile propensione — direi anzi una diffusa educazione — a riconoscere il peso dei condizionamenti più diversi, per cui l'agente poteva contare su un vasto campionario di possibili circostanze attenuanti alle quali appellarsi quasi in ogni momento. Si rileggano, infatti, gli esordi dell'*Odissea* alla luce della documentazione prodotta dal Dover. Lì, nel contesto del "concilio degli dei", è addirittura Zeus ad esordire affermando che i mortali "ci fanno torto allorché

φάσι κάκ' ἔμμεναι (allorché dicono che i mali vengono a loro da noi dei); infatti, se essi ἄλγ' ἔκουσιν, se a loro accade di soffrire, è per via delle loro stesse prevaricazioni ὑπὲρ μόρων. Ma i mortali θεοὺς αἰτιῶνται, accusano noi, le divinità olimpiche, in mala fede, se la prendono con noi per i loro mali, come se non sapessero che quei mali dipendono, in realtà, dalle loro stesse malefatte". Né il testo omerico rimase un caso isolato. Anche Solone ebbe occasione di scrivere (di cantare) che una delle forme di sconsideratezza deprecabile consiste appunto nell'imputare i propri mali agli dei. Questo stesso prendersela con gli dei in malafede ricompare, di nuovo, nell'*Elena* di Euripide, nelle *Nuvole* di Aristofane, ed anche in Democrito²³.

Ora è significativo che, come lo stesso Dover ha documentato tra i primi, le denunce della malafede con cui i mortali frequentemente scaricano la responsabilità delle loro azioni sugli dei non ha indotto gli oratori attici dei tempi di Platone ad astenersi dal fare appello a un espediente argomentativo che era stato oggetto di ripetute censure addirittura fin dai tempi di Omero. La circostanza induce a pensare che gli attacchi di Omero, Solone, Aristofane, Euripide e Democrito (ma, forse, anche di altri) non seppero scalfire un costume fin troppo ben stabilito. Dopotutto era lo stesso politeismo ad alimentare la propensione a postulare un intervento divino ogniqualvolta qualcosa appare inspiegabile. Ciò dipende dal fatto che le singole divinità venivano caratterizzate in base al tipo di fenomeni più o meno strani e sorprendenti (non necessariamente spiacevoli) che veniva di volta in volta individuato e per il quale si postulava una causalità sovrumana. A sua volta il termine *pathos* per sua natura evoca l'idea di passività, di cedimento di fronte a una forza preponderante e, di riflesso, incoraggia il rinvio a un qualche principio attivo esterno, magari difficile da identificare e, in ipotesi, irresistibile, che possa essere assimilato ai vizi del volere, ossia trattato come un fattore deresponsabilizzante. Posso del resto ricordare un caso classico: il νικόμαι κακοῖς, "il male mi vince" ammesso dalla Medea di Euripide: "Capisco che quel che mi accingo a fare è male", lei dice, "ma il θυμός è più forte dei miei βουλεύματα" (vv. 1077—1080). Di fronte alla violenza delle emozioni il ragionamento, i consigli e la voce del buon senso soccombono miseramente. Dietro alla diffusa familiarità dei greci con il tema dei vizi del volere c'era dunque il modo ellenico di intendere la religione olimpica.

Chi è invece colui che ha rovesciato, letteralmente rovesciato un simile schema? Colui che seppe dire εἰμί γὰρ, ἐπέχω δέ, *etenim sum, sed contineo*.

Al riguardo mi sembra di poter addurre tre tipi di evidenze.

2.2.1. — Consideriamo per un momento alcuni famosi elogi e auto—elogi d'epoca presocratica, elogi nei quali notiamo che manca del tutto l'enfasi sull'*enkrateia*. Un primo esempio ci viene offerto da Euripide nell'*Ippolito* (anno 428). L'eroe è ingiustamente accusato di aver avuto rapporti sessuali con la moglie di suo padre. Dovendo argomentare che egli non ha per nulla ceduto a tentazioni di sorta, Ippolito avrebbe potuto rivendicare di essere un uomo profondamente ἐγκρατής; invece, oltre a professare la sua completa verginità, si limita a rivendicare di essere assennato, controllato, moderato, *sophrōn*

²³ Una rassegna delle fonti figura in Rossetti 1991.

(v. 995; cf. τὸ σῶφρον τοῦμόν al v. 1008). Analogamente, allorché nelle *Supplici* (anno 423 o 422) Adrasto celebra le virtù degli eroi caduti in battaglia contro Creonte re di Tebe, egli ha modo di lodare Capaneo per la sua moderazione, Eteocle perché non è “aggiogato” alle ricchezze (ζευχθεῖς: v. 877), Ippomedonte perché “godeva delle virtù virili” (ἔχαιρε πρὸς τάνδρεϊον: v. 885), Partenopeo perché “stava attento a non far nulla di male” (ἐφρούρει μηδὲν ἔξαμαρτάνειν: v. 900), Tideo perché pieno di risorse e Meleagro perché uomo di fatti e non di parole.

Come si vede, un embrione di controllo delle passioni salta fuori (non poteva essere diversamente; dopotutto il mito presentava, se non altro, Eracle come modello di serena accettazione del *ponos*), ma è ben lungi dal ricevere una particolare enfasi. Si direbbe anzi che non sia ancora disponibile il concetto o, se si preferisce, il modello etico del controllo da esercitare su passioni, emozioni e pulsioni varie. Né la situazione cambia nel caso del *Palamede* di Gorgia. Nel significativo auto—elogio che figura al § 30, pressoché soltanto l’aggettivo ἀναμάρτητος, lett. “immune da passi falsi”, ha una qualche attitudine a richiamare, sia pure solo vagamente, l’idea di un saldo controllo delle passioni. Del resto già in Omero accade di incontrare il seguente proclama di Euriclea: “tu sai che il mio cuore è saldo e indomabile: sarò come una dura roccia, come un pezzo di ferro” (*Od.* XIX 493 s.).

Vengono dunque esaltate la forza d’animo, il coraggio degli eroi e forme diverse di moderazione e autocontrollo, ma cercheremmo invano qualcosa come il vanto di saper controllare, sottomettere, reprimere le passioni, o la determinazione di un Socrate nel criticare e quasi ridicolizzare chi non sa controllarle, sottometterle e reprimerle. Negli autori del V secolo non incontriamo nemmeno l’idea che questo sia possibile e che la presunzione di ingovernabilità delle passioni (la tesi dell’*acrasia*) sia inattendibile. Ed è significativo che, su questi temi, nemmeno Tucidide e Aristofane abbiano alcunché da dire.

2.2.2. — Malgrado sia disponibile anche un vasto insieme di evidenze dirette, per una volta vorrei affidarmi ad evidenze indirette. La pratica e l’esortazione all’*enkrateia* ha notoriamente impregnato il modello etico delineato da Antistene (e, come sembra da Fedone²⁴, nonché importanti tessere dell’etica di Senofonte). Il caso di Platone è un po’ diverso in quanto i modelli da lui utilizzati per dare un’idea della condizione umana fanno ancora ampio spazio all’idea, tradizionale in Grecia, della difficoltà di governare le passioni. Qui mi basti ricordare che l’anima è pensata, da Platone, come prigioniera di un corpo tutt’altro che docile ai suoi comandi, un corpo dal quale anela a liberarsi, o come un auriga impegnato a guidare un cavallo nero e un cavallo bianco che sono poco inclini a lasciarsi guidare: immagini che vanno dunque in altra direzione, verso una rappresentazione molto più sfumata del problema. Non dovremo dunque dire che è stato proprio l’ideale etico dell’*enkrateia* delineato da Socrate a dare il via a una vera e propria cultura del controllo delle passioni? Questa cultura ispirata all’*enkrateia*, che Platone ha nondimeno propagandato e Aristotele sostenuto, ha avuto ulteriore fortuna a partire dal momento in cui si sono affermati stoicismo ed epicureismo, per poi mettere solide

²⁴ In proposito v. in già segnalato Rossetti 1980.

radici nel Cristianesimo latino (ossia nel Cattolicesimo), al punto che, nell'Europa occidentale, la situazione è progressivamente cambiata solo a partire dall'avvento del Romanticismo, cioè solo in questi ultimi due secoli. Si tratta di una 'logica' che punta a costruire una personalità coesa e coerente, che esercita un controllo sulle scariche emotive non coordinate (un controllo che può essere blando o severo, tollerante o intollerante, ma che comunque è e sa di essere un controllo) ed afferma la sua razionalità, che per incidere sulle normali regole di condotta, stimolando il bisogno di impegnarsi nella *paideia* non meno che il bisogno di governare in particolar modo le emozioni tendenzialmente incontrollabili, abilmente innesca spinte endogene, così da instillare un condizionamento che ricorda la moderna nozione di autostima: la convinzione che non avrebbero potuto stimare se stessi se non avessero esercitato un efficace controllo sulle passioni. Nietzsche ha dunque combattuto Socrate per via di questa logica, da lui ritenuta perversa; in altre parole, per via degli equilibri etici che, secondo lui, Socrate aveva finito per scompaginare. E in effetti Socrate, con il *logos protreptikos*, ha cercato di delineare un tipo di condotta, ispirata al senso di responsabilità e a quello che noi chiamiamo 'impegno', e con ciò stesso si è scontrato con un tipo di condotta nella quale egli intravedeva esattamente il suo contrario: il disimpegno, l'attitudine a non sentirsi responsabili e ad autoassolversi.

2.2.3. — Un ulteriore indizio ci è offerto dalle commedie di Menandro, il cui successo è buon indizio di consonanza con delle attitudini etiche diffuse. Menandro rappresenta persone che sanno vergognarsi di determinate malefatte (come Cnemone), oppure persone generose (come Abrotono), dunque persone che non accampano scuse e non si appellano ai più diversi vizi del volere. Ora, fermo restando che fra il mondo morale di Socrate il mondo morale di Menandro sussistono pur sempre delle considerevoli differenze, come non notare che, dopo il ripetuto invito socratico a vergognarsi e impegnarsi a vivere più rettamente²⁵, compare *ora per la prima volta* la rappresentazione di persone che, di propria iniziativa, arrivano a fare qualcosa del genere? Quale migliore conferma, dunque, dell'affermarsi di una cultura etica del tutto dissonante da quella che Socrate ha cercato di scompaginare? Menandro si è accorto di (e ha 'cantato') l'apertura mentale a dei valori etici che, nella società greca, avevano fatto la loro primissima comparsa con Socrate e con l'immagine pubblica del filosofo, così come i suoi allievi la seppero rappresentare e far conoscere. Ciò significa, io credo, che certe idee riuscirono per davvero ad aprirsi una breccia importante nell'opinione pubblica. Menandro costituisce pertanto il testimone di una evoluzione della coscienza collettiva da ricondurre, come ho detto, al figlio di Sofronisco.

2.3. — Le evidenze ora passate in rapida rassegna inducono pertanto a ritenere che Socrate si sia mobilitato per invertire un elemento del costume e della forma mentis prevalente tra i Greci, la cultura dei vizi del volere e delle concause che, col loro inter-

²⁵ Al riguardo mi limiterò a ricordare una frase dell'*Apologia*, "non ti vergogni di occuparti delle ricchezze etc.", una frase del *Lachete*, "Socrate ci sottopone a una sorta di tortura, ma non è un male essere sollecitati a ricordare che cosa di disonesto abbiamo fatto o stiamo facendo", e una frase del *Simposio*, "solo di fronte a lui mi vergogno" (e vengo indotto a riconoscere che non va bene come vivo io): *Apol.* 29 d; sintesi di *Lach.* 187 a-b; sintesi di *Symp.* 216 b.

vento, diminuiscono la rilevanza di colpa e merito. A questa cultura egli sembra aver contrapposto proprio l'invito a non accampare scuse o pretesti, a sentirsi responsabili delle proprie azioni, quindi anche a sentirsi liberi e capaci di agire bene, e così pure capaci di imprimere una svolta alla propria vita. Egli sembra aver amplificato, inoltre, l'imbarazzo, il senso della vergogna, qualcosa come il pentimento per ciò che si è fatto in maniera impulsiva, irriflessa, irresponsabile; talvolta anche la somatizzazione dell'impressione di non poter continuare a vivere come prima. Ciò che si delinea è dunque una speciale attitudine a individuare un *stile di vita*, un modello o dei modelli ai quali ispirare la propria condotta e, ancora una volta, senza prescrivere o vietare comportamenti specifici perché il filosofo investe le sue energie, di preferenza, sulle motivazioni (anche sulle emozioni) che sono capaci di indirizzare la condotta. Si noti che la nozione stessa di stile di vita, o la nozione di *metanoia* sono nuove anche dal punto di vista tipologico: non risulta che ai tempi di Socrate o prima di lui altri avesse saputo e voluto indicare un criterio a cui ispirare la propria condotta. La serie delle innovazioni riconducibili a Socrate sembra dunque includere anche queste nozioni.

Certo, così facendo, Socrate ha finito per opporre semplificazione a semplificazione, unilateralità a unilateralità: ad esempio l'*autarcheia* e l'*enkrateia* all'evocazione di concause delle nostre decisioni, di condizionamenti e di fattori deresponsabilizzanti. Ma è interessante notare che ognuna di queste due dinamiche ha il potere di configurare una compiuta forma mentis, una logica peculiare che tende a proporsi come alternativa a (e incompatibile con) l'altra. Schematicamente possiamo parlare di moralismo e immoralismo (non senza tener presente che non si avrebbe immoralismo se non si avesse moralismo, e viceversa).

Se ne deduce che il nome di Socrate è legato a una svolta davvero epocale (e non univocamente positiva): l'invenzione non solo della filosofia²⁶, ma anche della morale, del rigorismo morale e dell'esortazione morale nelle sue varie forme.

Illuminante, da questo punto di vista, è il passo del *De elocutione* (di Ps.—Demetrio Falereo), 296—7, in cui vengono presentati tre modi di proporre la tipica esortazione socratica ad opera degli allievi diretti del maestro.

Nel trattare del medesimo argomento, c'è chi adotta una descrizione accusatrice dicendo: "Gli uomini lasciano in eredità delle ricchezze ai loro figli, ma non ci mettono insieme anche la scienza del servirsene". È così che viene denominata la maniera aristippea di esprimersi. Un altro presenterà la cosa sotto forma di principio, come fa per lo più Senofonte, per esempio in questi termini: "Ai propri figli, invero, non si devono lasciare in eredità soltanto dei beni, ma anche la scienza del servirsene". Invece la maniera più propriamente detta socratica — di cui si sono avvalsi, sembra, soprattutto Eschine e Platone — trasformerebbe l'argomento precedentemente formulato in un una serie di domande di questo tipo:

²⁶ Nightingale 1995 sostiene che sia stato Platone a 'inventare' la filosofia, ma penso che in realtà sia stato l'intero circolo dei socratici, magari a partire da qualche indicazione del loro comune maestro, ad innamorarsi per primi e in quanto gruppo dell'idea di filosofia e dell'eventualità di qualificarsi come filosofi. Con ciò accenno a un altro argomento sul quale ho appena cominciato a condurre delle indagini specifiche.

- Giovanotto, quante ricchezze ti ha lasciato tuo padre? Molte e difficili da valutare, vero?
- Sì, molte, Socrate.
- E dunque ti ha lasciato anche la scienza del servirsene, vero?

Con ciò stesso ha indirizzato il ragazzo verso l'aporia senza che questi se ne renda conto, gli ha ricordato che è privo di scienza e lo ha esortato a farsi educare, ma con moderazione e garbo, non certo, come si suol dire, alla maniera degli Sciti²⁷.

Dopodiché si presume che l'interlocutore provi un leggero senso di smarrimento perché, nel caso, suo padre avrebbe mancato di lasciargli proprio la cosa che ha decisiva importanza, e si sa che anche vasti patrimoni si sono talvolta dissolti proprio perché l'erede non li ha saputi ben amministrare.

La perspicace sintesi di ignoto autore d'epoca ellenistica ha notevoli pregi e la rappresentazione di modi diversi di elaborare e rielaborare il medesimo messaggio ci parla appunto di un tema ricorrente, quello stesso che prende forma nel passo già ricordato dell'*Apologia* platonica. Dal punto di vista della presente indagine, il passo in questione aiuta a capire che Socrate si sentì impegnato a incidere sul comportamento, molto più che a identificare e fissare un oggetto di conoscenza (enunciati e argomenti).

Se ora andiamo per un momento al cosiddetto intellettualismo etico e alla tesi dell'impossibilità dell'*akrasia*, vediamo abbastanza chiaramente che queste sono già delle teorie, degli oggetti di conoscenza. Essi possono prendere forma a condizione che una proposta di condotta sia stata tradotta in enunciati ed argomenti, ma sembra eccessivo presumere che Socrate abbia sia elaborato l'ideale etico sia provveduto egli stesso a tradurre quella proposta pragmatica in dottrina o teoria. È pur vero che la traduzione dell'esortazione socratica in dottrina costituisce una virtualità a portata di mano, ma perché non pensare che questo sia stato piuttosto l'apporto di Platone e di altri socratici? Dinamiche diverse presiedono, infatti, all'insegnamento inteso come esortazione, critica, indicazione di un diverso modo di regolare la condotta ("insegnamento morale") e all'insegnamento inteso come offerta di un sapere ben argomentato, di teorie, di dottrine. Fermo rimane, inoltre, che se Socrate avesse voluto fissare un suo insegnamento, si sarebbe adoperato per farlo e avrebbe trovato il modo di farlo.

²⁷ Il passo, che figura solo in parte in *SSR VI A 31* Giannantoni, suona così: οὕτως καὶ πρᾶγμα ταῦτόν ὁ μὲν τις ἀποφαινόμενος καὶ κατηγορῶν φησιν· οἱ δὲ ἄνθρωποι χρήματα μὲν ἀπολείπουσι τοῖς παισίν, ἐπιστήμην δὲ οὐ συναπολείπουσιν τὴν χρησομένην τοῖς ἀπολειφθεῖσι· τοῦτο δὲ τὸ εἶδος τοῦ λόγου Ἄριστίππειον λέγεται· ἕτερος δὲ ταῦτο ὑποθετικῶς προσίσεται, καθάπερ Ξενοφῶντος τὰ πολλά, οἷον ὅτι δεῖ γὰρ οὐ χρήματα μόνον ἀπολιπεῖν τοῖς ἑαυτῶν παισίν, ἀλλὰ καὶ ἐπιστήμην τὴν χρησομένην αὐτοῖς. Τὸ δὲ ἰδίως καλούμενον εἶδος Σωκρατικόν, ὁ μάλιστα δοκοῦσιν ζηλωσαὶ Αἰσχίνης καὶ Πλάτων, μεταρρυθμίσει ἂν τοῦτο τὸ πρᾶγμα τὸ προειρημένον εἰς ἐρώτησιν, ὡδὲ πως, οἷον· ὦ παῖ, πόσα σοι χρήματα ἀπέλιπεν ὁ πατήρ; ἢ πολλά τινα καὶ οὐκ εὐαρίθμητα; – πολλά, ὦ Σώκρατες – ἄρα οὖν καὶ ἐπιστήμην ἀπέλιπεν σοι τὴν χρησομένην αὐτοῖς; ἅμα γὰρ καὶ εἰς ἀπορίαν ἔβαλεν τὸν παῖδα λεληθότως, καὶ ἠνέμνησεν ὅτι ἀνεπιστήμων ἐστὶ, καὶ παιδεύεσθαι προετρέψατο· ταῦτα πάντα ἠθικῶς καὶ ἐμμελῶς, καὶ οὐχὶ δὴ τὸ λεγόμενον τοῦτο ἀπὸ Σκυθῶν.

3. Considerazioni conclusive

Così comincia a chiudersi il cerchio. Sul conto di Socrate non brancoliamo affatto nel buio. L'orientamento di pensiero da lui inaugurato ci parla di un ethos e di scelte comprensibili, di un modello di vita almeno abbozzato, di una grande capacità di instillare determinati atteggiamenti negli altri, di una speciale (e inedita) attitudine ad incidere sullo stile di vita.

Sarebbe invece eccessivo e, in definitiva, errato attribuire allo stesso Socrate anche la pretesa di individuare dei veri e propri insegnamenti, in altre parole un'offerta di dottrine, teorie, enunciati e argomenti coordinati, che gli si possano ascrivere. È vero che le innovazioni legate al magistero socratico (§ 2) hanno poi dato luogo anche a vere e proprie dottrine, ma si sono trasformate in dottrine grazie a un processo di sedimentazione che non ha prodotto i suoi frutti immediatamente, mentre egli era in vita, bensì — si può presumere — nei decenni successivi e anche nell'ambito di dialoghi ispirati al suo modo, quanto mai creativo, di “far cose con le parole”.

Ritengo, pertanto, che la passione socratica per il dialogo aperto, flessibile, che mette l'altro in creative difficoltà e apre sempre nuove prospettive, sia stata accompagnata dalla elaborazione di orientamenti, di propensione a pensare, di cura nel promuovere la condizione di un determinato modo di pensare, ma senza arrivare immediatamente alla individuazione di opinioni da insegnare, opinioni già irrigidite e configurate come dottrine. È pur vero che flessibilità e irrigidimento non sono posizioni assolute. Anche Socrate, non diversamente da ognuno di noi, probabilmente fu sia un po' flessibile sia un po' rigido, tuttavia il Socrate che ci viene presentato non è un personaggio che rimane fisso su determinate posizioni dottrinali. Semmai, egli rimane fisso nella concezione dei ruoli tra lui e l'interlocutore: per esempio, sembra desiderare che l'interlocutore giochi di rimessa, che si lasci guidare e mettere in difficoltà; non sembra disposto ad accettare una relazione veramente paritetica o che l'iniziativa venga stabilmente presa dal suo interlocutore. Inoltre, come ha acutamente osservato il Kohan²⁸, Socrate non ha attitudine a sviluppare un interesse significativo per le opinioni dell'altro e ad ascoltare. Egli tende sempre a prendere l'iniziativa e dirigere l'interscambio, e non ho certo bisogno di richiamare qui le evidenze sul filosofo che fa domande ma spesso si adopera per non dover rispondere. Socrate non è un santo e conosce anche lui dei limiti.

Un ulteriore indizio in tal senso affiora dal poco che sappiamo intorno alle grandi scariche emotive che talvolta portavano Socrate allo stato di trance, come a Potidea e prima di entrare in casa di Callia (come riferisce Platone nel *Simposio*), almeno nel senso di suggerire una propensione del filosofo a vivere e far vivere il dialogo con un massimo di intensità proprio con l'obiettivo di rimettere seriamente in discussione, nei suoi interlocutori, le abitudini di vita e, prima ancora, la propensione a pensare e ragionare in un certo modo. La propensione a dar vita a confronti personali e irripetibili (perché emotivamente intensi, perché profondamente turbatori) non è solo l'oggetto di una

²⁸ Kohan 2009.

preziosa testimonianza di Elio Aristide. Questi riporta anche due o tre frasi manifestamente ricavate dall'epilogo dell'*Alcibiade* di Eschine di Sfetto, epilogo nel corso del quale Socrate affermava tra l'altro:

Quanto a me, se avessi ritenuto di potermi rendere utile grazie a una qualche abilità, mi dovrei riconoscere affetto da autentica follia. Ma io ho creduto che a me fosse stata data una facoltà (o ispirazione) divina riferita ad Alcibiade... Anche molti malati, in effetti, guariscono in virtù di un'abilità umana, altri in virtù di una facoltà divina. Quelli guariti da abilità umana vengono curati dai medici ma, nel caso di quelli guariti per facoltà divina, è il desiderio che li indirizza verso ciò che è giovevole, e magari sentono il bisogno di vomitare, se questo è in grado di giovar loro, oppure di andare a caccia, se è la fatica fisica che può giovar loro²⁹.

Eschine rende a meraviglia l'idea dell'intensità di una relazione che arriva a produrre effetti straordinari (in un altro punto, per il quale siamo debitori allo stesso Elio Aristide, il suo Socrate parla addirittura di "latte e miele" tirato su da pozzi dai quali gli altri non riescono a estrarre nemmeno l'acqua) per effetto di qualcosa di impalpabile, ma profondamente diverso dall'abilità e dal ricorso a particolari espedienti (es. alla retorica intesa come una tecnica che si insegna e si apprende). Al tempo stesso questo brano ci dice che Socrate si esplicava essenzialmente nel dialogo, o infinitamente più nell'esercizio del dialogo che non nel tentativo di assestare certe sue intuizioni sul piano concettuale e astrattamente teorico, e poteva raggiungere forme anche alte di coinvolgimento emozionale. Non per nulla altre fonti si parlano perfino di un Socrate in stato di trance³⁰!

²⁹ Passo incluso in *SSR VI A 50*: 'Εγὼ δ' εἰ μὲν τι τεχνῆν ᾧμιεν δύνασθαι ὠφελῆσαι, πάνυ ἂν πολλὴν ἑμαυτοῦ μωρίαν κατεγίνωσκον· νῦν δὲ θεία μοῖρα ᾧμιεν μοι τοῦτο δεδόσθαι ἐπ' Ἀλκιβιάδην... πολλοὶ γὰρ καὶ τῶν καμνόντων ὑγιεῖς γίνονται οἱ μὲν ἀνθρωπίνη τεχνῆν, οἱ δὲ θεία μοῖρα. ὅσοι μὲν οὖν ἀνθρωπίνη τεχνῆν, ὑπὸ ἰατρῶν θεραπεύμενοι, ὅσοι δὲ θεία μοῖρα, ἐπιθυμία αὐτοὺς ἄγει ἐπὶ τὸ ὀνήσον· καὶ τότε ἐπεθύμησαν ἑμέσας, ὅποτε αὐτοῖς ἔμελλε συνοίσειν, καὶ τότε κυνηγετήσαι, ὅποτε συνοίσειν ἔμελλε πονήσαι.

³⁰ Accenno appena, con ciò, a un tema arduo, sul quale, di recente, ha scritto cose significative il Roustang (2009).

BIBLIOGRAFIA

- BENSON, H., 1992, *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford.
- CAPIZZI, A., 1970, *Socrate e i personaggi-filosofi in Platone*, Roma.
- DOVER, K.J., 1974, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford [trad. ital. Brescia 1983].
- JUDSON L., KARASMANIS V. (eds.), 2006, *Remembering Socrates. Philosophical Essays*, Oxford.
- KARASMANIS, V. (ed.), 2004, *Socrates 2400 Years after his Death*, Delphi.
- KOHAN, W.O., 2009, *Sócrates: el enigma de enseñar*, Buenos Aires.
- NIGHTINGALE, A.W., 1995, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge.
- ROSSETTI, L., 1971, „Recenti sviluppi della questione socratica”, *Proteus* 2 (6), pp. 161–187 [ripubblicato in tedesco: Idem, 1987, *Neueste Entwicklungen in der sokratische Frage*, in: A. Patzer (ed.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt, pp. 391–433.
- ROSSETTI, L., 1980, „Ricerche sui ‘dialoghi socratici’ di Fedone e di Euclide”, *Hermes* 108, pp. 183–200.
- ROSSETTI, L., 1991, „Se sia lecito incolpare gli dei (da Omero a Aristotele)”, in: *Studi di Filologia Classica in onore di Giusto Monaco*, vol. I, Palermo, pp. 37–53.
- ROSSETTI, L., 2004, “The *Sokratikoi Logoi* as a Literary Barrier. Toward the Identification of a Standard Socrates Through the Dialogues”, in: V. Karasmanis (ed.), *Socrates 2400 Years Since His Death*, Athens, pp. 81–94.
- ROSSETTI, L., 2006, „Oltre il demonstrandum. La dimensione metacognitiva dei testi paradossali nell’età dei Sofisti”, *Méthexis* 19, pp. 125–138.
- ROSSETTI, L., 2008a, „El ‘drama filosófico’, invención del s. V a.C. (Zenón y los Sofistas)”, *Revista de Filosofía de la Univ. de Costa Rica* 46, pp. 29–38.
- ROSSETTI, L., 2008b, „Socrate enkrates”, *Zbornik Matice srpske za klasicne studije* 10, pp. 65–79.
- ROSSETTI, L., 2008c, „Sócrates y la cultura del autocontrol”, *Limes* 20, pp. 39–52.
- ROSSETTI, L., 2008d, „Savoir imiter c’est connaître: le cas de *Mémorables* III, 8”, in: M. Narcy et A. Tordesillas (eds.), *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d’Aix-en-Provence*, Paris, pp. 111–127.
- ROSSETTI, L., 2010, „Socrate ha segnato un’epoca?”, in: C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja et M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, pp. 191–204.
- ROSSETTI, L., 2011, *Le dialogue socratique*, Paris.
- ROUSTANG, F., 2009, *Le secret de Socrate pour changer la vie*, Paris.
- SANTAS, G.X., 1979, *Socrates. Philosophy in Plato’s Early Dialogues*, London.
- SARRI, F., 1975, *Socrate e la genesi storica dell’idea occidentale di anima*, Roma.
- VLASTOS, G., 1991, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.

LIVIO ROSSETTI

/ Perugia /

A B S T R A C T

The Unknown Socrates

The first part of the present paper argues against any attempts to find a set of fixed points of a doctrine that could be ascribed to Socrates. The main thesis of the article has it that Socrates was part of a cultural movement that was marked by a tendency to rather raise questions than merely provide answers and boast about having a number of doctrines

or *doxai* of their own. The second part of the paper concentrates on a number of memorable innovations that eventually constituted Greek culture, e.g., the idea that it is possible and desirable to be in full control of oneself and, consequently, to shoulder responsibility for one's deeds rather than merely avoid and deny it. Thus, Socrates and ancient Socratic literature are shown here to be a probable source of numerous ideas that the western civilization has built on for centuries, these being, for instance, the idea of the limits of our powers. Hence, the conclusion of the article is that it would be a serious mistake to exclude Socrates from this major cultural development, even though the thinker did produce neither a theory nor a body of theories.

KEY WORDS

acrasia, elenchos, enkrateia, philosophy, communication, Kierkegaard, *logos protreptikos*, Menander, Nietzsche, Plato, Socrates, Sophists, Zopyrus

Sokrates und die deliberative Demokratie. Zum sokratischen Politikverständnis in Platons *Apologie*, *Kriton* und *Gorgias*

CHRISTOPH JEDAN / Groningen /

Die Figur des Sokrates, die uns in den frühen platonischen Dialogen entgegentritt, wird für eine Vielzahl heutiger politischer Theorien als Ahnherr reklamiert. Das Problem bei solchen Vereinnahmungsversuchen ist, dass sie den Blick auf das Sperrige, historisch Besondere und gar nicht zu unseren Erwartungen Passende des sokratischen Denkens verstellen. In diesem Artikel wende ich mich exemplarisch einer solchen Vereinnahmung von Sokrates für heutige politische Theorien zu, nämlich Versuchen, Sokrates zum Ahnherrn heutiger “deliberativer” Demokratiekonzeptionen zu erklären. Ich werde mithilfe einer stark kontextualisierenden Interpretation von drei frühen Platondialogen — der *Apologie*, dem *Kriton* und dem *Gorgias* — zeigen, dass solche Vereinnahmungsversuche den spezifischen *religiösen* Charakter von Sokrates’ “Berufung” aus dem Auge verlieren. Es ist diese religiöse Berufung, die Sokrates davon abhält, sich in einer für den athenischen “Mainstream” akzeptablen Weise in politische Diskurse einzubringen. Es wäre allerdings auch verkehrt, Sokrates zu einem im Grunde unpolitischen Denker zu erklären.¹ Ich werde zeigen, dass Sokrates’ Haltung durchaus politisch

¹ Vgl. etwa Saccarelli (2007), allerdings ohne Verwendung einer kontextualisierenden Interpretation, die den religiösen Aspekt von Sokrates’ Haltung ernstnähme. Für Saccarelli ist Sokrates im Grunde ein *Camus avant la lettre*: Sokrates’ Wahrheit sei eine fundamental inkommunikable, existentielle Wahrheit gewesen, die sich nicht auf dem Gebiet der Politik hätte ausdrücken lassen. Wenn ich im Folgenden u.a. auch gegen Saccarellis Sokrates-Interpretation argumentiere, so hat Saccarelli doch m.E. absolut Recht, gegen eine allzu schnelle Vereinnahmung von Sokrates als einem deliberativen Demokraten auf “un-” oder “antipolitische” Stellen wie Platon *Apol.* 31 c zu weisen, wo Sokrates sagt, er sei “niemals vor die Menge hingetreten, um der Stadt einen Rat zu erteilen” (δημοσίᾳ δὲ οὐ τολμῶ ἀναβαίῳν εἰς τὸ πλῆθος τὸ ὑμέτερον συμβουλεύειν τῇ πόλει).

zu verstehen ist. Sie repräsentiert eine Strömung im antiken griechischen politischen Denken, die der Perfektion der persönlichen ethischen Haltung einen absoluten Primat einräumt.

Dabei gehe ich wie folgt vor: Im ersten Abschnitt zeige ich kurz, auf welche Weise Sokrates für verschiedene deliberative Demokratiekonzeptionen vereinnahmt worden ist. Im zweiten Abschnitt biete ich eine Interpretation der *Apologie*, des *Kriton* und des *Gorgias*. Im dritten Abschnitt analysiere ich zusammenfassend das sokratische Politikverständnis.

1. Sokrates als Ahnherr deliberativer Demokratiekonzeptionen

In der politischen Theorie der letzten Jahre hat sich ein gewisses Unbehagen breitgemacht. Vielen Beobachtern scheint es, als ob das aktive Engagement in politischen Diskussionen bei großen Teilen der Bevölkerung einer Apathie und einem Zynismus Platz gemacht hätte. So hat etwa der Soziologe Paul Dekker (2005) ermittelt, dass „politisch aktiv sein“ nur von zwei Prozent der niederländischen Bevölkerung als wichtiger Aspekt guter Bürgerschaft aufgefasst wird. In einer Studie über Tugenden in Parteiprogrammen und in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit, die ich für das niederländische Innenministerium erarbeitet habe, zeigt sich ein ähnliches Bild: Aus eigener Initiative benennen die befragten Bürger praktisch keine Tugenden mit einem deutlich politischen Inhalt als „wichtig“, und dort, wo eine Tugend auch eine politische Relevanz haben könnte, wird diese von den Befragten nicht benannt. Es bleibt bei einem Ein-guter-Mensch-Sein in der privaten und sozialen Sphäre (Jedan und De Looijer 2010). In ihrer großen Mehrheit haben unsere Mitbürger also ein deutlich „apolitisches“ Bürgerschaftsverständnis.

Häufig wird für diese Apathie das heutige Modell einer repräsentativen Demokratie verantwortlich gemacht, das einem polarisierenden Clash von unvollständig diskutierten Meinungen Vorschub leiste und das die Bürger ab und zu einmal wählen lasse, sie aber nicht weiter einbinde. In diesem Modell repräsentativer Demokratie gehe es, so die Kritiker, um die bloße Aggregation von Stimmen, um Mehrheiten, aber nicht um die Suche nach einem Konsens auf der Basis der besten Argumente. Eliten werden austauschbar, das ist alles.

Gewissermaßen als ein Allheilmittel gegen die Apathie und den Zynismus der Bürger haben politische Philosophen immer wieder Konzeptionen einer deliberativen Demokratie ins Spiel gebracht. Diese Konzeptionen legen nicht so sehr den Nachdruck auf das Zählen von Stimmen, sondern beziehen die Bürger strukturell in demokratische Deliberationsprozesse ein.

Solche Konzeptionen deliberativer Demokratie greifen immer wieder auf Sokrates zurück. Sokrates — oder zumindest der Sokrates, der uns in den frühen platonischen Dialogen entgegentritt — gilt in diesen Konzeptionen als das Rollenmodell einer guten, deliberativen Bürgerlichkeit. Und vielleicht nicht zu Unrecht: War es nicht Sokrates, der

immer wieder auf den öffentlichen Plätzen die Bürger befragte, ihnen definitorische Festlegungen abverlangte und sie prüfte, und der diese Tätigkeit als so wichtig ansah, dass er sogar sein Leben für sie lassen wollte und tatsächlich gelassen hat?

An dieser Stelle sollte ich klarstellen, dass ich den Plural "Konzeptionen" bewusst verwendet habe. Tatsächlich gibt es eine ganze Spannweite deliberativ-demokratischer Konzeptionen, und Sokrates wird als Ahnherr einer ganzen Reihe sehr unterschiedlicher deliberativ-demokratischer Konzeptionen präsentiert. Zwar haben deliberative Demokratiekonzeptionen einen gemeinsamen Nenner, der darin liegt, dass in ihnen — im Gegensatz zu traditionellen Demokratietheorien — neben das Mehrheitssystem repräsentativer Demokratien eine konsensuelle Entscheidungsfindung tritt. In den Fragen aber, *welches Gewicht* dieser konsensuellen Entscheidungsfindung eingeräumt wird und *wie* diese Entscheidungsfindung genau aussehen sollte, unterscheiden sich deliberative Demokratiekonzeptionen ganz erheblich. Die Bandbreite dieser Konzeptionen könnte man etwa dadurch beschreiben, dass man sie in einem Spektrum ansiedelt, das angibt, welche Legitimitätsanforderungen für politische Entscheidungen die deliberativen Konzeptionen formulieren. Die Theorien reichen dann von "schwachen" Legitimitätsanforderungen im Sinne eines "Es ist gut, dass wir miteinander reden" (etwa als soziale Inklusion oder wegen des epistemischen Wertes von Deliberationen) bis zu "starken" Theorien, in denen die Legitimität getroffener politischer Entscheidung davon abhängt, ob diese Entscheidungen Resultat einer öffentlichen Deliberation gewesen sind.²

Sokrates wird nun — wie gesagt — von ganz verschiedenen deliberativen Demokratiekonzeptionen reklamiert. So wird Sokrates durch Gerald Mara (1997) und Adolf G. Gundersen (2000) an eine im oben genannten Sinne schwache deliberative Demokratiekonzeption gekoppelt: Aus Maras Sicht stand Sokrates persönlich zwischen Dogmatismus und Skepsis (1997: 24, 29); er habe die Diskussion unter Bürgern stimuliert und sei in diesem Sinne politisch aktiv gewesen, aber nicht im Sinne der politischen Konflikte seiner Zeit (Mara 1997: 16–19). Gundersen sieht in Sokrates die "Verkörperung der dyadischen Idealstruktur demokratischer Deliberation". Demgegenüber haben andere Interpretationen deutlich stärkere deliberative Konzeptionen im Visier (Villa 2001) oder versuchen gar, deliberative Theorien weiter anzuschärfen (Audard 2005). In unserem Zusammenhang besonders interessant dürfte Dana Villas Interpretation sein. Für Villa verkörpert Sokrates eine Bürgerschaft, die auf der Grundlage eines säkularen Gewissens in mäßiger Distanz zu den herrschenden Kräften der Zeit verbleibe und gegen die kontextgebundenen, partikularistischen Normen der eigenen Gesellschaft die heilsame Auflösungskraft des Nichtwissens und der skeptischen Kritik setze. Villa sieht in Sokrates den Idealfall einer gewissenvollen, mäßig entfremdeten Bürgerschaft ("conscientious, moderately alienated citizenship").³

² Zur Theorie der deliberativen Demokratie vgl. Fishkin (1991). Eine sehr einflussreiche, wenn auch im Sinne des obigen Spektrums nicht allzu starke Variante der deliberativen Demokratie bietet Habermas (1994). Eine interessante Kritik an deliberativen Demokratiekonzeptionen lässt sich etwa aus Tucker (2008) destillieren: Tucker weist auf die empirisch feststellbaren oligarchischen Tendenzen in deliberativen demokratischen Prozessen.

³ Villa 2001: 2.

Obwohl diese Interpretationen im Einzelnen sehr unterschiedlich sind — schon wegen dieser Uneinigkeit drängt sich die Wünschbarkeit einer erneuten Verortung der Position des Sokrates auf — gibt es doch eine gemeinsame Tendenz: Sie alle würdigen einen skeptischen Sokrates, einen Sokrates, der in einem Spektrum “dogmatisch — skeptisch” deutlich von der dogmatischen Seite weggehalten wird (wobei im Einzelnen umstritten bleibt, wie stark er der skeptischen Seite anzunähern ist).

Mir scheint gerade dies eine Einschätzung zu sein, die den Blick für das eigentümliche Profil von Sokrates’ politischer Haltung verstellt. Ich werde zeigen, dass der Sokrates, der uns in Platons frühen Dialogen entgegentritt, deutlich dogmatischer ist, als vielfach angenommen wird. Schon in der *Apologie* schreibt Platon Sokrates Überzeugungen zu, die wir im Rückblick als “proto-stoisch” bezeichnen könnten — ich nenne hier nur die Gleichgültigkeit außermoralischer Güter und die Annahme, dass die Tugend notwendig und hinreichend für die Eudämonie ist. Sokrates lässt nicht nur keinen Zweifel an diesen Überzeugungen, die — wie wir sehen werden — seine Haltung zur Politik seiner Zeit bestimmen, er fügt auch seine philosophische “Berufung” fraglos in den religiösen Kontext seiner Zeit ein und veranschlagt die Dignität dieser religiös interpretierten Berufung ganz zweifelsfrei höher als Forderungen, sich auf politische Normen und gesellschaftliche Usancen einzulassen. Diese Haltung könnte, wenn wir sie im Koordinatengefüge heutiger deliberativer Demokratiekonzepte beschreiben, leicht als unpolitisch oder gar antipolitisch erscheinen; aber ich will im Folgenden zeigen, dass eine solche Einschätzung unangemessen wäre.

Um dies zu zeigen, werde ich zunächst das relevante Textmaterial aus drei relativ frühen platonischen Dialogen analysieren, nämlich aus der *Apologie*, dem *Gorgias* und dem *Kriton*. Ich will vor allem versuchen, diese Texte in ihrem literarischen und historischen Kontext zu interpretieren.

2. Kontextualistische Interpretation von Platons *Apologie*, *Gorgias* und *Kriton*

Ich beginne meine Interpretation mit der *Apologie*. Bekanntlich wurde Sokrates offiziell angeklagt wegen naturphilosophischer und sophistischer Aktivitäten. Mit dieser Anklage wurde suggeriert, dass Sokrates’ Wirken eine Gefahr für die religiösen und gesellschaftlichen Fundamente der athenischen Demokratie darstellten. Gregory Vlastos hat argumentiert, dass diese Anklage motiviert gewesen sein muss durch die “Aggressivität” von Sokrates’ öffentlicher dialektischer Tätigkeit (vgl. Vlastos 1991: 293–297). In einer anderen Publikation bietet Vlastos eine weitere Erklärung für die negative Einstellung großer Teile der Bevölkerung gegenüber Sokrates, die ein wichtiger Faktor in seiner Verurteilung gewesen sein muss: Sokrates wurde weithin wahrgenommen als “Volkshasser” (μισόδημος). Er hatte Umgang mit Kritias, einem der Dreißig Tyrannen. Und auch der antidemokratische Alkibiades zählte zu den Menschen, mit denen Sokrates regelmäßig Umgang hatte. In der anti-oligarchischen Stimmung nach dem Fall der Dreißig Tyrannen

konnten solche Freunde nicht als Empfehlung gelten. Nun war aber im Jahr 403 v. Chr. eine Einigung zwischen den Anhängern und Gegnern der Dreißig Tyrannen erreicht worden, die beinhaltete, dass in Gerichtsverfahren kein *μνησικακεῖν*, keine Erinnerung an vergangenes Unrecht, stattfinden dürfe.⁴ Wegen seiner Kontakte mit Kritias hätten anti-oligarchisch eingestellte Bürger Sokrates wohl gerne eine Lektion erteilt, aber man konnte es nicht, aufgrund dieser Einigung — deswegen wohl die merkwürdige Anklage (Vlastos 1994: 88—90). Dass diese Interpretation viel für sich hat, zeigt sich schon an den geradezu verzweifelten Bemühungen Xenophons in seinen *Memorabilia*, das Bild des Sokrates als eines Volksfeindes zu entkräften und dagegen das Bild eines philosophisch weitgehend harmlosen, aber volksfreundlichen Sokrates zu setzen.⁵

Vlastos (1994: 99 ff.) argumentiert weiter — u. a. mit Bezug auf Platons *Kriton* — dass das öffentliche Bild von Sokrates als einem Volkshasser verkehrt gewesen sei und Sokrates im Gegenteil ein lupenreiner Demokrat war. Auf Vlastos' Argumentation komme ich im Folgenden zurück. Bleiben wir vorerst noch bei der *Apologie* und sehen wir uns die Verteidigung des Sokrates an. Sokrates erklärt, dass der Hass, der ihm entgegenschlage, auf seiner fragenden, das Nichtwissen seiner Gesprächspartner enthüllenden Tätigkeit beruhe. Er erläutert, dass seine prüfende Tätigkeit ihren Ursprung habe in einer Frage, die sein Freund Chairephon an das Delphische Orakel gerichtet habe. Ob irgendetwas weiser sei als Sokrates? Die Antwort ist verneinend. Sokrates ist überrascht. Er geht ganz selbstverständlich von der Wahrheit des Orakels aus (*Apol.* 21 b), aber er strebt eine Interpretation des Spruches an, die seiner eigenen Einschätzung, dass er selbst nicht weise ist und kein Wissen hat, entgegenkommt. Er prüft also diejenigen, die traditionell — und auch von ihm selbst — als weise oder kompetent angesehen werden: Staatsmänner, Dichter und Fachleute aller Art. Das Ergebnis enthüllt das Nichtwissen seiner Gesprächspartner. Sie meinen bloß, Wissende zu sein, aber sie sind es nicht. Sokrates, der nicht an dieser Selbstüberschätzung leidet, der davon überzeugt ist, nicht zu wissen, ist also gerade darum weiser als seine Gesprächspartner (21 c — 22 e).

Interessant ist nun, dass Sokrates seine Tätigkeit — die ja die Folge eines Orakelspruchs einerseits und seiner Interpretation dieses Spruches andererseits ist — als einen *göttlichen Auftrag* begreift, als eine *Ehrung Gottes*, die er höher stellt als die juristisch-politischen Urteile und Satzungen Athens. Auch wenn man ihm anbieten würde, ihn auf Bewährung freizulassen, unter der Bedingung, dass er seine prüfende Tätigkeit einstelle, würde er diesen Freispruch nicht annehmen können (29 c — 30 a). Er stellt also seine *religiös motivierte Pflicht* über den Volkswillen. Er stellt seine Pflicht auch über andere Erwartungen, die aus sozialen und familiären Kontexten an ihn herangetragen werden: Er habe sich nicht gekümmert um das, was der Masse wichtig sei — Geld verdienen, die Rolle als *pater familias*, militärische Dinge, Volksreden und die anderen Ämter und die Zusammenschwörungen und Spaltungen, die die Stadt erschüttert hätten — kurzum, er habe sich auf nichts von dem eingelassen, womit er weder seinen Mitbürgern noch

⁴ Arist. *Ath. pol.* 39. Vgl. auch OCD, s.v. "amnesty".

⁵ Vgl. Xen. *Mem.* I 56—62.

sich selbst wirklich nützlich hätte sein können (ὄφελος), und habe sich ausschließlich mit seinem überaus nützlichen und wichtigen Prüfungsauftrag beschäftigt (36 b — c).

Sokrates hat sich also nicht in einer traditionell verstandenen politischen Rolle betätigt. Und in der Tat, wenn man ein Bild politischer Aktivität zugrunde legt, wie es Thukydides in seiner Komposition der Grabrede des Perikles formuliert, fällt auf, wie weit Sokrates von dem dort formulierten Erwartungshorizont abweicht.⁶ Thukydides' Perikles stellt die demokratische Ordnung Athens als ein Vorbild für andere Städte dar; er rühmt ihre Freiheit und ihre politische Gleichheit: niemand, der das Talent besitze, müsse etwa aufgrund von Armut politisch inaktiv bleiben (Thuk. II 37). Die Teilnahme an öffentlichen politischen Deliberationen sei ein Kernelement des verfassungspatriotischen Ethos der Athener: "wir denken nicht, dass Worte und Taten inkompatibel sind; das Schlimmste ist, überhastet zu handeln, bevor die Konsequenzen gründlich diskutiert worden sind" (Thuk. II 40). Darum sei in Athen

ein jeder nicht bloß an den eigenen Angelegenheiten interessiert, sondern auch an der Politik (...) Ein Mann, der kein Interesse an der Politik hat, ist nicht etwa ein Mann, der sich mit seinen eigenen Sachen beschäftigt. Wir sagen: das ist ein Mann, der hier nichts zur Sache tut (Thuk. II 40).

Sokrates behauptet, dass es sein "Daimonion", eine innere göttliche Stimme gewesen sei, die ihn davon abgehalten habe, sich in die Politik einzumischen (*Apol.* 31 d). In diesem Kontext steht die bereits zitierte Bemerkung, er, Sokrates sei niemals vor die Menge hingetreten, um der Stadt einen Rat zu erteilen (31 c). Sokrates erklärt den Sinn des dämonischen Widerstands gewissermaßen konsequentialistisch: "Wenn ich politisch aktiv gewesen wäre, dann wäre ich schon längst umgekommen und wäre weder euch noch mir selbst nützlich gewesen (ὠφελήκη)".⁷ Dies ist zweifellos eine harte Kritik, wenn auch vielleicht nicht am demokratischen Ideal, so doch zumindest an der täglichen Praxis der athenischen Demokratie. Bemerkenswert ist, dass Sokrates wiederum seine *religiöse Verpflichtung* gegen ein Politikverständnis setzt, wie wir es in Perikles' Grabrede finden und von dem wir unterstellen können, dass es, auch wenn es eine idealtypische Überhöhung war, an ein breit getragenes Selbstverständnis der Athener Bevölkerung anschloss.

Gemessen an diesem Ideal politischer Partizipation bleibt Sokrates politisch unproduktiv. Sokrates hat zwar bekanntlich passiven Widerstand geleistet gegen zwei in seinen Augen ungerechte Beschlüsse, den einen von demokratischer, den anderen von oligarchischer Seite (*Apol.* 32 b — e). Aber diese Verweigerung ist keine aktive Einmischung, wie sie für den Perikles der Grabrede selbstverständlich gewesen wäre. Vielleicht dürfen wir die Position, die Thukydides in der Grabrede des Perikles artikuliert, als den Hintergrund ansehen, vor dem Platon seinen Sokrates positioniert. Der Sokrates aus der *Apolo-*

⁶ Der Gebrauch von Perikles' Grabrede als Kontrastfolie ist seit Vlastos Standard. Eine ausführliche, besonders gelungene Diskussion bietet Villa 2001: 6—12.

⁷ *Apol.* 31 d—e.

gie würde dann gewissermaßen einen Gegenentwurf verkörpern zu dem Demokratie- und Partizipationsmodell, das wir in der Grabrede finden.

Diese Vermutung lässt sich erhärten, wenn wir uns den Dialog *Gorgias* anschauen. Der Dialog beginnt mit einer Diskussion zwischen Sokrates und dem bekannten Sophisten Gorgias über die Rhetorik. Recht schnell tut Sokrates die Rhetorik als eine der Kochkunst verwandte Schmeichelbemühung ab, die nur ein Schattenbild eines Teiles der Politik sei. In zwei weitausgreifenden Gesprächen werden dann mit zwei anderen Diskussionspartnern, Polos und Kallikles, Prinzipien der wahren politischen Kunst herausgearbeitet. Ich konzentriere mich hier auf ein relativ kurzes Stück aus der Diskussion zwischen Sokrates und Kallikles. Kallikles, ein möglicherweise fiktiver Charakter, der von Platon als Prototyp eines populistischen Politikers gezeichnet wird, wirft Sokrates vor, mit seiner philosophischen Tätigkeit sein Leben zu verschwenden. Sokrates hocke “mit drei oder vier Knaben flüsternd in einer Ecke”, statt mit öffentlicher politischer Rhetorik groß herauszukommen (*Gorg.* 485 d – e). Als Paradigmen einer gelungenen politischen Aktivität nennt Kallikles vier berühmte Staatsmänner und Generäle der jüngeren athenischen Geschichte, die zum demokratischen historischen Kanon gehört haben dürften. Neben Themistokles, Kimon⁸ und Miltiades nennt er Perikles.⁹

Sokrates unterwirft die politische Aktivität dieser Staatsmänner dem folgenden Test: Ein guter Staatsmann ist derjenige, der nachweislich die Menschen — zumindest einen einzigen, egal ob Fremder oder Einheimischer, Sklave oder Freier — besser gemacht habe, d.h. einen, der vorher schlecht war, ungerecht, unbeherrscht und irrational, nachweislich in einen guten Menschen verwandelt habe (515 a). Sokrates kann es nicht lassen, Kallikles einzureiben, dass er, Kallikles, selber solche Taten nicht vorweisen könne. Danach arbeitet Sokrates die Liste von Kallikles’ kanonischen Staatsmännern ab. Es komme nicht auf das Bauen von Schiffen, Mauern und Werften an; das eigentliche Geschäft des Politikers sei vielmehr — wie gesagt — die Bürger besser zu machen. Gemessen an diesem Kriterium fallen alle vier paradigmatischen Staatsmänner des Kallikles durch.

Bemerkenswert ist nun, dass Sokrates, entgegen der Reihenfolge, in der Kallikles die vier Staatsmänner aufführt, zuerst und am allerlängsten Perikles diskutiert und schließlich verwirft. Das kann kein Zufall sein. Platons Sokrates übt mit dem Beiseiteschieben des Perikles Kritik an dem athenischen Demokratiemodell und formuliert vor diesem Hintergrund eine alternative Konzeption. Wie schon in der *Apologie* wird ein Nutzenkriterium nach vorne geschoben. Der Nutzen für anweisbare Einzelne ist das Kriterium, an dem sich politisches Handeln messen lassen muss. Genau wie in der *Apologie* gelten ihm allerdings “außermoralische” Güter nicht als wirklich wichtig. Wahrer Nutzen bemisst sich daher nicht an Erfolgen im Bereich “außermoralischer” Güter, wie gelungenen Bauprogrammen, sondern an dem erreichten *ethischen Niveau* der Bevölkerung. Im *Gorgias* identifiziert Sokrates das Nachstreben eines so verstandenen Nutzens mit dem, was er die “wahre politische Kunst und Praxis” nennt; er, Sokrates, sei einer der

⁸ Bei gewissen Spartasympathien gewiss kein Gegner der Demokratie — vgl. *OCD*, s.v. “Cimon”.

⁹ *Gorg.* 503 c, wiederholt 515 c–d.

wenigen Athener, so nicht der einzige, der dieser wahren politischen Kunst und Praxis nachstrebe (521 d: Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν).

Das bringt mich zu der Frage, wie Sokrates es wohl mit der Athener Demokratie gehalten hat. Ich hatte ja bereits ein Argument von Gregory Vlastos (1994: 90 ff.) angekündigt, das zeigen soll, dass Sokrates trotz seiner öffentlichen Reputation in Wahrheit ein entschiedener Anhänger der athenischen Demokratie war. Dieses Argument stützt sich auf eine Passage im *Kriton*. Dieser Dialog, der höchstwahrscheinlich früher als der *Gorgias* geschrieben wurde, präsentiert uns eine Szene zwei Tage vor der Hinrichtung des Sokrates. Kriton, ein Freund des Sokrates, besucht diesen im Gefängnis und will ihn überreden, aus Athen zu fliehen. Alles ist vorbereitet, Sokrates muss nur aufstehen und mitkommen. Sokrates weigert sich, auf das Angebot einzugehen. Für ihn unterliegt es keinem Zweifel, dass seine Flucht unrechtmäßig wäre und dass sie die Gesetze Athens und damit Athen selbst, *seine* Stadt, destabilisieren würde. Den Höhepunkt von Sokrates' Antwort bildet eine Passage am Ende des Dialogs, in der Sokrates die Gesetze als fingierte Personen auftreten lässt, die durch seine eventuelle Flucht geschädigt würden, und in der er diese personifizierten Gesetze Kriton und sich selbst als Dialogpartner gegenüberstellt (50 a – 54 d).

Die Gesetze betonen, dass sie, die Sokrates' Geborenwerden und Aufwachsen in Athen rechtlich Form gegeben haben, gewissermaßen eine väterliche Autorität über ihn ausüben. Wie bei einem Vater gebe es nur zwei adäquate Reaktionen gegenüber dieser Autorität: entweder man gehorche oder man versuche (wenn man nicht einverstanden sei), die anderen zu überzeugen (51 b). Sokrates sei aber einverstanden mit den athenischen Regelungen zur Ehe und zur Erziehung von Kindern (die sein eigenes Geborenwerden und Aufwachsen bestimmt hätten) und habe durch sein siebzugjähriges Leben in Athen und durch sein Handeln in dieser Zeit sein Einverständnis mit den Athener Gesetzen bewiesen (51 c – e). Wenn sie, die Gesetze, ihm nicht gefallen hätten, hätte er sich ihnen schon längst durch Emigration entziehen können (53 a). Dieses Einverständnis jetzt aufzukündigen, wo ihm von Menschen, aber nicht von den Gesetzen, Unrecht angetan werde, sei ungerecht (54 b – c). In dem Kontext des Arguments, Sokrates hätte ja emigrieren können, wenn ihm die Gesetze nicht gepasst hätten, stehen einige Zeilen, die Vlastos für sein Bild von Sokrates als einem lupenreinen Demokraten gebraucht: Die Gesetze nennen als Emigrationsorte, die Sokrates hätte wählen können, vier Orte, die alle mehr oder weniger oligarchische polische Strukturen hatten: Sparta, Kreta, Theben und Megara (52 e – 53 c). Die Gesetze sagen: "Du [Sokrates] aber hast weder Sparta vorgezogen noch Kreta, von denen du bei jeder Gelegenheit sagst, dass sie gut geordnet sind (εὐνομεῖσθαι)".¹⁰ Und in ähnlicher Weise sagen die Gesetze auch über Theben und Megara, dass sie gut geordnet sind (εὐνομοῦνται).¹¹ Die Frage ist, was "gut geordnet sein" (εὐνομεῖσθαι) in diesem Kontext zu bedeuten hat. Vlastos denkt nun, dass wir

¹⁰ *Kriton* 52 e; vgl. Vlastos 1994: 92 ff.

¹¹ *Kriton* 53 b.

εὐνομεῖσθαι hier so verstehen müssen, dass die vier Oligarchien einen viel höheren Grad an Gesetzestreue aufweisen als Athen. Wenn Sokrates trotz der an jenen Orten stringenteren Gesetzesobservanz bewusst in Athen geblieben sei, müsse man das so verstehen, dass Sokrates die Stadt Athen vorzieht wegen des *Inhalts* ihrer Gesetze, und das könne allein heißen: wegen ihrer demokratischen Verfassung.¹² Voilà: Sokrates, der Demokrat.

Ich möchte gegen Vlastos' Interpretation dieser Passage einwenden, dass sie dem Kontext nicht gerecht wird. Die personifizierten Gesetze sagen zuerst, dass Sokrates in der Vergangenheit nicht nach Sparta oder Kreta emigriert sei, von denen er doch immer wieder als "gut geordnet" gesprochen habe. Sodann diskutieren die Gesetze, wohin Sokrates denn überhaupt, gesetzt dass er es wolle, fliehen könne. In Theben und Megara, die gut geordnet seien, werde er als Unterwanderer von Gesetzen nicht mit offenen Armen empfangen werden. Was übrig blieben, seien bloß schlechte Optionen. Das ungeordnete und zügellose Thessalien etwa?¹³ Ein Leben dort könne Sokrates nicht ernsthaft anstreben.

Wir sehen, dass Platons Sokrates hier einen Kontrast aufbaut zwischen auf der einen Seite wohlgeordneten (wenn auch nicht notwendigerweise demokratischen) Gesellschaften, die stringente Gesetze haben und in denen es sich im Prinzip zu leben lohnt, und auf der anderen Seite ungeordneten, chaotischen und brutalen Gesellschaften, in denen es sich nicht zu leben lohnt. Das demokratische Athen, dessen Gesetze Sokrates mit den Beispielen des Familienrechts und der Erziehung gutheißt, bildet also zusammen mit den vier genannten Oligarchien eine Gruppe mehr oder weniger wohlgeordneter Gesellschaften; es wird, was das betrifft, kein Unterschied zwischen ihnen konstruiert.

Wenn wir auf diese Weise den Kontext berücksichtigen, wird deutlich, dass Sokrates sich gar nicht über die möglichen Vorzüge einer demokratischen politischen Ordnung im Vergleich zu einer oligarchischen Ordnung äußert, nicht einmal indirekt. Das von Sokrates genannte Kriterium einer guten gesetzlichen Ordnung übersteigt deutlich die Grenzen des Einteilungsschemas "demokratisch — oligarchisch", und wir können Sokrates nicht bei der Behauptung eines prinzipiellen Vorzugs demokratischer gegenüber oligarchischen politischen Ordnungen ertappen.

Die hier entfaltete Interpretation zeigt einen Sokrates, der den üblichen Erwartungen einer deliberativen politischen Aktivität keineswegs entspricht. Ich nenne beispielhaft zwei Faktoren, die eine Einvernahme des Sokrates für eine deliberative Demokratie unmöglich machen:

1. Sokrates tritt keineswegs für eine prinzipielle Überlegenheit der demokratischen Ordnung Athens ein. Wir können Sokrates nicht auf eine Stellungnahme in den politischen Parametern einer elitären, oligarchischen Ordnung einerseits oder

¹² Vgl. Vlastos (1994: 92): "εὐνομεῖσθαι... refers primarily to good observance of the laws (rather than to the possession of good laws as such)". Wenig überzeugend interpretiert Vlastos den folgenden Passus: "Du aber, [Sokrates,] wenn Du selbst in eine der nächstgelegenen Städte gehst, entweder nach Theben oder Megara — denn beide sind ja gut geordnet — so kommst Du als ein Feind ihrer Verfassung" (*Kriton* 53 b) als Stütze für diese Interpretation.

¹³ *Kriton* 53 d: ἀταξία καὶ ἀκολασία.

einer tendenziell egalitären, demokratischen Ordnung andererseits festlegen. Ein deliberatives Demokratiekonzept, in dem nicht der Glaube an die prinzipielle Überlegenheit des demokratischen Modells verankert ist, erscheint aber unmöglich.

2. Es ist eigentlich Thukydides' Grabrede des Perikles, die ein Ideal artikuliert, das unseren Erwartungen von einer deliberativen politischen Aktivität sehr nahe kommt. Im Sinne dieses Ideals war Sokrates politisch inaktiv. Er hat nie die Rednertribüne bestiegen, um politischen Rat zu erteilen. Was Sokrates als seinen Lebensweg gewählt hat, eine umfassende Prüfung seiner Zeitgenossen, ist gerade keine deliberative Tätigkeit, die sich auf den Gebrauch politischer Handlungsspielräume richtet. Dass diese Tätigkeit das Resultat einer als überragend wichtig gefühlten religiösen Verpflichtung präsentiert wird, macht eine Einvernahme von Sokrates, wenn schon nicht direkt für eine deliberative Demokratie, so doch für einen dem säkularen Gewissen verpflichteten kritischen Beitrag zur demokratischen Kultur, tief problematisch. Der Sokrates aus unseren drei Dialogen ist deutlich weniger säkular und deutlich weniger skeptisch als Dana Villa und — in etwas geringerem Maße — auch Gerald Mara wahrhaben wollen.

Wenn wir die Sache so betrachten, scheint es, als sei Sokrates ein apolitischer Denker. Diese Einschätzung wäre allerdings verkehrt. Wenn wir Platons *Gorgias* folgen, sehen wir einen Sokrates, der ganz bewusst ein eigenes Politikverständnis formuliert. Diesem sokratischen Politikverständnis werde ich im folgenden Abschnitt nachgehen.

3. Das sokratische Politikverständnis

Sokrates formuliert im *Gorgias* ein Politikverständnis, in dem es nicht um die ideale Form eines politischen Gemeinwesens geht. Er sieht die Rolle wahrer politischer Aktivität nicht darin, sich in direkter Weise einzumischen, sondern vielmehr darin, individuelle Menschen so gut wie möglich zu machen. Dies ist ein Auftrag, dessen Erfüllung für Sokrates ganz offensichtlich nicht in den Handlungsbereich einer "traditionell" verstandenen Politik gehört, die durch die Bereitstellung außermoralischer Güter — z.B. Wohlfahrtssteigerungen oder Verbesserungen der Infrastruktur — Nutzen für die Bürger zu realisieren versucht. Diese traditionell verstandene Politik ist für Sokrates keine Politik im eigentlichen Sinne. Politik im eigentlichen, vollen Sinne dieses Wortes zielt zwar ebenfalls ab auf einen Nutzen für die Bürger, aber sie sucht diesen Nutzen in einer Verbesserung von Menschen. Diese Verbesserung bemisst sich an Tugendkriterien, also an Kriterien, die laut Sokrates nichts mit außermoralischen Gütern zu tun haben.

Von diesem Gegenentwurf einer philosophischen Politik "im eigentlichen Sinne" aus gesehen, wird auch deutlich, warum wir Sokrates nicht auf eine Stellungnahme in den politischen Parametern einer elitären, oligarchischen Ordnung einerseits oder einer tendenziell egalitären, demokratischen Ordnung andererseits festlegen können. Wenn

das ethische Niveau der Bürger den Ansatzpunkt der Politik bildet, dann werden Organisationsmerkmale politischer Macht zu einer Nebensächlichkeit.

Dieses "ethisierte" Politikverständnis, das an konkreten Organisationsstrukturen politischer Macht vorbeigeht, finden wir in der antiken Philosophie übrigens nicht nur bei Sokrates. Es ist auch unter den Sokrates folgenden Bewegungen der hellenistischen Periode prominent, etwa den Skeptikern und den Epikureern, aber besonders ausgeprägt ist es bei den Stoikern. Genau wie Sokrates ging es den Stoikern auf der Basis einer religiösen Theorie um das Erreichen der Tugend.¹⁴ Die Tugend wurde von den Stoikern wie bei Sokrates als unabhängig von außermoralischen Gütern verstanden: Der Besitz der Tugend durch den Weisen, die Verkörperung des stoischen Tugendideals, ist unabhängig von äußeren Umständen. Auf der Basis dieses Motivs wird auch der Einfluss konkreter Organisationsstrukturen politischer Macht auf die Tugend des Handelnden abgestritten. Dieses Bild wird durch die Tatsache bestätigt, dass in den erhalten gebliebenen Fragmenten der Stoiker zwar eine Vielzahl politischer Metaphern und Äußerungen zu finden sind, dass diese Metaphern und Äußerungen aber keine spezifischen politischen Strukturen anempfehlen. Das Bild von der kosmischen Stadt als einer Gemeinschaft von Göttern und Menschen¹⁵ ist hierfür ebenso repräsentativ wie die Meinung Zenons, man dürfe nur die wirklich Tugendhaften als Mitbürger bezeichnen (Diog. Laert. VII 33).

Es kann mir im Kontext dieses Artikels nicht darum gehen, die hellenistischen und insbesondere stoischen Parallelen zu Sokrates' Politikverständnis detailliert nachzuzeichnen. Mir geht es vor allem darum, zu zeigen, dass Sokrates' Politikverständnis in der antiken Philosophie nicht isoliert vorkommt. Wir könnten vielmehr von einer "sokratischen Strömung" oder einer "sokratischen Tendenz" im antiken politischen Denken sprechen. Diese Strömung, die in einer ethischen Formung von Bürgern das eigentliche Ziel einer wahren Politik sieht und diesem Ziel gegenüber einem traditionell verstandenen, perikleischen Mitmachen in etablierten politischen Formen einen Primat zuerkennt, ist deutlich verschieden von dem Ideal einer deliberativen Demokratie, die Menschen vor allem dazu ansetzen will, in direkter Weise an politischen Beratschlagungen teilzunehmen. Sokrates' politisches Denken ist viel sperriger und passt viel weniger zu heutigen Erwartungen, als gutgemeinte Vereinnahmungsversuche deutlich werden lassen.

¹⁴ Vgl. meine Interpretation der stoischen Ethik in Jedan (2009).

¹⁵ Vgl. u.a. Arius Didymus *apud* Euseb. *Praep. ev.* XV 15. Exzellente Diskussion in Schofield (1999: Kap. 3).

BIBLIOGRAPHIE

- AUDARD, C., 2005, "Socratic Citizenship: The Limits of Deliberative Democracy", in: S. Tan (ed.), *Challenging Citizenship: Group Membership and Cultural Identity in a Global Age*, Aldershot, pp. 89–97.
- DEKKER, P., 2005, "Goed burgerschap in enquêtes", in: P. Dekker and J. de Hart (eds.), *De goede burger: Tien beschouwingen over een morele categorie*, Den Haag.
- FISHKIN, J., 1991, *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, New Haven CT.
- GUNDERSEN, A.G., 2000, *The Socratic Citizen: A Theory of Deliberative Democracy*, Lanham MD.
- HABERMAS, J., 1994, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt.
- JEDAN, C., 2009, *Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, London / New York.
- JEDAN, C. and DE LOOIJER, G., 2010, "Visies op goed burgerschap: Deugden in de programma's van Nederlandse politieke partijen en in de publieke perceptie", in: *Deugden en goed burgerschap*. Report Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, Den Haag.
- MARA, G., 1997, *Socrates' Discursive Democracy*, Albany NY.
- SACCARELLI, E., 2007, "Alone in the World: The Existential Socrates in the *Apology* and *Crito*", *Political Studies* 55, pp. 522–545.
- SCHOFIELD, M., 1999, *The Stoic Idea of the City*, Chicago / London.
- TUCKER, A., 2008, "Pre-emptive Democracy: Oligarchic Tendencies in Deliberative Democracy", in: *Political Studies* 56, pp. 127–147.
- VILLA, D., 2001, *Socratic Citizenship*, Princeton.
- VLASTOS, G., 1991, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.
- VLASTOS, G., 1994, *Socratic Studies*, Cambridge.

CHRISTOPH JEDAN

/ Groningen /

Socrates and Deliberative Democracy. On Socrates' Conception of Politics in Plato's *Apology*, *Crito* and *Gorgias*

ABSTRACT

The position of Socrates in Plato's earlier dialogues is often seen as an anticipation of contemporary political theories. This article takes issue with the claim that Socrates anticipated modern theories of deliberative democracy. It examines three early Platonic dialogues (the *Apology*, the *Crito* and the *Gorgias*) and argues that the Socrates presented in the dialogues is actually far more dogmatic in ethical as well as religious matters than such annexations of Socrates can acknowledge. Furthermore, Socrates does not develop a theory that would support Athenian democracy. Although politically inactive within the Athenian political framework, Socrates is nonetheless depicted in the *Gorgias* as formulating an "ethical" view of politics. According to this conception, true politics is always virtue-oriented. It is a matter of improving the characters of one's fellow citizens, and is detached from the ques-

tion of how political power should be distributed. Socrates' political outlook is echoed in several Hellenistic philosophical schools, the Stoics in particular.

KEYWORDS

deliberative democracy, politics, religion, Socrates, Plato

Prawny, polityczny, filozoficzny i religijny wymiar procesu i stracenia Sokratesa

KOSTAS E. BEYS / *Ateny* /

1. Sokrates wezwany na przesłuchanie w sprawie bezbożności i psucia młodzieży

1.1. Pewnego styczniowego poranka roku 399 przed Chr. Sokrates opuszcza swój dom w dawnym demie Alopeke (dziś demos Daphne) i udaje się w drogę na teren Lykejonu, znajdującego się obok dzisiejszej ulicy Rigillis, gdzie dociera po godzinie zlany potem. Warto dodać, że drogę tę przebywał boso zarówno latem, jak i zimą. Przybywszy tam, brał kąpiel, nacierał ciało oliwą¹, by następnie wykonywać ćwiczenia fizyczne jeszcze w wieku siedemdziesięciu lat². Po dokonaniu ponownych ablucji prowadził dysputy ze swymi towarzyszami, nie rezygnując przy tym z flirtów z przystojnymi chłopcami, którzy również tam trenowali. Miejscem wielu platońskich dialogów jest Lykejon i znajdujące się obok brzegu rzeki Ilissos, z pięknymi platanami, miejsce, w którym potrzeby dnia dzisiejszego zamieniły koryto rzeki Iliosos w asfaltową kołdrę nieustannego hałasu Alei Króla Konstantyna.

¹ Zob. Pl. *Tht.* 134 c.

² U Klaudiusza Eliana w *Opowiastkach rozmaitych* (13, 27) czytamy: „Powszechnie wiadomo, że ciało Sokratesa było wzorem porządku i umiarkowania, o czym świadczy następujący fakt. Podczas gdy w Atenach panowała epidemia i jedni konali, a inni już byli bliscy śmierci, Sokrates jako jedyny nie zachorował. Jakaż duszę — jak sądzicie — musiał mieć człowiek, który żył w takim ciele?” (tłum. M. Borowska).

Pomimo że owego dnia Sokrates był oczekiwany przez Archonta Króla³, który na podstawie oskarżenia Meletosa wezwał go na rozprawę⁴, prowadził filozof beztrzesko ważną dysputę z Teodorosem i młodym Teajtetem o istocie nauki jako metody poznania. Ta rozmowa nie została tego dnia zakończona. Jednakże swoim rozmówcom oznajmił jeszcze, iż

teraz muszę już iść, gdyż jestem oczekiwany w sali Królewskiej, w sprawie oskarżenia, które złożył na mnie Meletos. Lecz jutro wczesnym rankiem usiądziemy i wznowimy naszą rozmowę (Pl. *Tht.* 210 d).

1.2. Oskarżenie wniesione przeciwko Sokratesowi dotyczące lekceważenia bogów i psucia młodzieży wniesione zostało przez złożenie pisma (γραφή) ze strony jakiegoś bliżej nieznanego poety imieniem Meletos, który jako dodatkowych oskarżycieli (συνήγοροι) wymienił także Anytosa i Lykona. Według ówczesnego prawa procesowego Aten tego rodzaju oskarżenia wnoszone były przez osoby prywatne. Jednakże samemu oskarżycielowi groziły cięższe sankcje, w razie gdyby co najmniej jedna piąta sędziów nie głosowała zgodnie z oskarżeniem. Sankcje te nie dotyczyły jednak dodatkowych oskarżycieli. Co prawda w przypadku procesu Sokratesa oskarżycielem był Meletos, to jednak w rzeczywistości krył się za owym aktem oskarżenia Anytos, który szczerze nienawidził Sokratesa. Anytos był zamożnym Ateńczykiem, który przed epoką Trzydziestu Tyranów zajmował się garbarstwem. W roku 409 przed Chr. został wybrany przez miasto na przywódcę w ramach wojny peloponeskiej i zlecono mu wyprawę wojenną do Pylos. W czasie panowania Trzydziestu Tyranów uciekł na emigrację i tam brał udział w działalności, która miała na celu obalenie rządu Tyranów. W latach 402 i 401 przed Chr. został znowu wybrany na przywódcę i w roku 400 przed Chr. zaczął brać czynny udział w polityce. W dialogu platońskim *Menon* jest on rozmówcą Sokratesa, okazującym mu antypatię. Powodem owej antypatii miał być wpływ Sokratesa na Antemiona, syna Anytosa. Chłopiec wołał poświęcić się filozofii, mimo iż ojciec nalegał, by został raczej rzemieślnikiem i przyuczał się do zawodu garbarza. Siłą usunął on swego syna z kręgu słuchaczy Sokratesa. Wszelako wówczas Antemion pogrążył się w melancholii, pijąc wieczorami w tawernach. Sytuacja ta skłoniła wówczas Anytosa do podjęcia w roku 399 przed Chr. wysiłku prawnego usunięcia Sokratesa z Aten. W tym celu nakłonił Meletosa do wystąpienia w roli oskarżyciela, podczas gdy sam przyjął rolę oskarżyciela posiłkowego. Za kulisami więc Anytos pociągał za sznurki sprawy karnej przeciwko Sokratesowi, co prawda nie tyle z zamiarem stracenia Sokratesa, co raczej wygnania go. Aby osiągnąć swój cel, przekonuje najpierw Meletosa i Lykona, że Sokrates był zwolennikiem Trzydziestu Tyranów, w związku z czym stanowi zagrożenie dla młodej demokracji. Z racji jednak tego, iż zaraz

³ Król Archont był najwyższym kapłanem państwa (Lipsius 1908: 61) i miał pierwotnie, a także i później, za zadanie wdrożenie postępowania w sądzie Heliai przypadków bezbożności albo na Areopagu przypadków morderstwa (Arist. *Ath.* 57; por. III 5; Soud. 39,4). Ponadto przewodniczył on w procesach z tego zakresu.

⁴ Termin prawny *wstępnej śledztwa* (προανακρίβειν) stosuje Arystoteles (*Ath.* III 5). Por. też Xen. *Smp.* 5, 2 oraz Arist. *Ath.* 68, 5.

po obaleniu Trzydziestu Tyranów dla wszystkich sławnych i czynnych antydemokratycznych deliktów ogłoszona została amnestia, nie mógł Sokrates być prawnie ścigany za swoją antydemokratyczną postawę. Przyczyniło się to do tego, iż Meletos oskarżył Sokratesa za lekceważenie bogów i deprawowanie młodzieży.

1.3. Kiedy owego styczniowego dnia przed południem Sokrates opuszczał swych towarzyszy w Lykejonie, by odszukać Archonta Króla, obrał jak zwykle drogę prowadzącą na północ od Akropolis w stronę ulicy Panatenajskiej. Zwykle szedł ulicą rzeźbiarzy marmuru, stawał krótko przy owych pracowniach i sklepach i wplątywał ludzi w dyskusje, odgrywając przy tym rolę osoby niewiedzącej. Swój obchód kończył w sklepie Simona, gdzie prawdopodobnie jadał obiady. Simon, prosty szewc, wydawał się Sokratesowi jedynym wartościowym partnerem rozmów. Najprawdopodobniej Sokrates widział w Simonie jedynego naprawdę trudnego rozmówcę. Podobno Sokrates robił wręcz notatki z prowadzonych z nim rozmów (Gigon 1994: 66–77). Popołudnia spędzał natomiast Sokrates zazwyczaj na Agorze, w cieniu kolumnady (Zeusa Eleuteriosa), gdzie zbierali się wokół niego ci, którym schlebiali bycie jego uczniami. Sam Sokrates nie zaakceptował nigdy siebie w roli nauczyciela, zaś swej relacji z rozmówcami nigdy nie nazwałby nauczaniem.

1.4. Owego styczniowego dnia, kiedy przybył do sali królewskiej, spotkał kapłana Eutyfrona, z którym prowadził interesującą rozmowę na temat tego, jak należycie oddawać cześć bogom. Traktujący o owym zagadnieniu platoński dialog *Eutyfron*, uwypukla religijne aspekty procesu Sokratesa.

2. Podstawy prawne oskarżenia

2.1. Przez lekceważenie bogów rozumie Arystoteles zaniedbywanie obowiązków w stosunku do bogów, osób zmarłych, rodziców i ojczyzny (Arist. *De virt.* 1251 a 31–33). Tę samą definicję podaje także Polibiusz (Plb. XXXVI 9, 15). Dla królów ateńskich lekceważenie bogów było wykroczeniem przeciwko niepisanym nakazom prawnym, które było chronione przez kapłanów Eumolpidów w Eleusis i zawierało także odmienne kary. W czasach demokracji przeciwko przestępstwu nieszanowania bogów przed sądem ludowym Heliai zgłaszano postępowanie karne na podstawie oskarżenia wniesionego przez jednego z obywateli miasta.

W latach 432–431 przed Chr., gdy Ateny oblężone zostały przez Peloponezycyków, a domy znajdujące się poza murami miasta zrabowane i spalone do tego stopnia, iż mieszkańcy Attyki stłoczyli się w obręb murów miasta, powodując wybuch zarazy, wtedy to stronnictwo konserwatywne za przyczynę owych nieszczęść uznało nieszanowanie bogów. W tej atmosferze Diopethes przedstawił projekt ustawy, która nakazywała powoływanie zgromadzeń ludowych, w czasie których brak szacunku do bogów ścigany był na drodze publicznej. Po obaleniu Trzydziestu Tyranów, którzy rządili po trzydziestoletniej wojnie peloponeskiej, wraz z przywróceniem demokracji zrewido-

wano i skodyfikowano ustawodawstwo, przy czym instytucja prywatnego oskarżenia w sprawie nieszanowania bogów została ponownie przywrócona.

2.2. Obecnie nie mamy niestety żadnych informacji odnośnie do przestępstwa deprawowania młodzieży. Pewne jest jedynie to, że nie miało ono nic wspólnego z homoseksualizmem, które było wówczas w Atenach uznawane, podczas gdy w Sparcie i w Tebach w ramach pewnych organizacji żołnierskich było ono wręcz prawnie usankcjonowane przez państwo. Jest wielce prawdopodobne, że zarzut dotyczył raczej szczególnego przestępstwa, jakim miało być wykorzystywanie przez Sokratesa przywiązania młodzieży do podkopania ich zaufania do praw miasta, a także odmawiania posłuszeństwa autorytetowi ojców.

2.3. Sokrates został więc oficjalnie oskarżony o uprawianie propagandy skierowanej przeciw bogom miasta i prowokowanie młodzieży do nieposłuszeństwa wobec woli ojców, przy czym za sprawą amnestii nie mógł być oskarżony o zagrożenie demokracji.

3. System procesowy

3.1. Według ateńskiego ustawodawstwa, gdy ktoś u odpowiedniego Archonta (w przypadku Sokratesa był to Archont Król) składał tzw. „pismo” (pozew oskarżenia), wówczas ten nakazywał oskarżycielowi potwierdzić pod przysięgą złożone przezeń oskarżenie, podczas gdy sekretarz Archonta Króla spisywał stosowny protokół. Protokół ten spisany był piśmem lustrzanym poprzez wydrapywanie słów w płytce wosku. Następnie posypywano ją sproszkowanym węglem (grafitem) i przedrukowywano na płytę drewnianą, którą później przymocowywano na drewnianym płocie otaczającym pomnik Eponyma Herosa, tak aby każdy odwiedzający Agorę mógł przeczytać owo oskarżenie.

W dalszej kolejności Archont Król zarządzał śledztwo wstępne, przy czym terminy ustalane były losowo (Arist. *Ath.* 56, 8). Archont Król wzywał oskarżonego na śledztwo wstępne i nakazywał złożenie pisemnego, krótko i zwięźle spisane, pisma obronnego (apologii), w celu odwołania się od oskarżenia. Był to pisemny sprzeciw (ἀντιγραφή), a dotyczył względów materialnych⁵, które zawarte zostały w oskarżeniu. Natomiast zakwestionowanie legalności oskarżenia (παραγραφή) wydawane było wówczas, gdy oskarżony domagał się niedopuszczenia do oskarżenia z racji wyżej wymienionej amnestii⁶. Oskarżyciel wzywany był do przedstawienia swoich świadków i orędowników oraz do potwierdzenia pod przysięgą treści „pisma”; było to również ważne dla oskarżonego (w związku z jego repliką pisemną oraz jego παραγραφή), jak i dla jego świadków i orędowników (Lipsius 1908: 830). Do wykończenia repliki pisemnej Archont Król przyznawał oskarżonemu wystarczająco długi termin (Soud. 2364; por. także Lipsius 1908: 840). Wiemy, że przy oskarżeniu o morderstwo zachowywano termin do trzech miesięcy.

⁵ *Der Kleine Pauly*, hasło „Antigraphie”, I, szp. 382.

⁶ *Der Kleine Pauly*, hasło „Paragraphie”, IV, szp. 502.

Następnie Archont Król wzywał do siebie świadków i orędowników stron procesu na rozprawę wstępną.

3.2. Sokrates postanowił przeczekać termin rozprawy wstępnej bez przedłożenia repliki pisemnej, czy też *παράγραφῃ*. W Ksenofontowej *Apologii* Sokrates był wypytywany przez Hermogenesa, dlaczego spędza on nadal czas w Lykejonie, ćwicząc i dyskutując, zamiast zająć się pisaniem stosownej obrony. Na napomnienie Hermogenesa Sokrates odpowiada, że początkowo dwa razy próbował takie pismo zredagować, ale w końcu zarzucił tę próbę, gdyż powstrzymywał go od tego jego *δαιμόνιον* (Xen. *Ap.* 4).

3.3. Kiedy zamknięto rozprawę wstępną bez faktycznego w niej udziału ze strony Sokratesa, Archont Król określił termin rozprawy publicznej, po czym znowu decyzja została podjęta drogą losową.

3.4. Warto w tym miejscu wymienić podstawowe cechy ateńskiego systemu procesowego.

a. Sędziowie ówczesnego sądu Heliai nie byli ani potężnymi Archontami, ani zawodowymi prawnikami, lecz przynależeli do anonimowego ludu i mieli prawo do tzw. heliajskiego wynagrodzenia w wysokości trzech oboli za każdorazowe uczestnictwo w rozprawie (Mossé 1999: 98). Nazwisko każdego obywatela ateńskiego, który ukończył trzydziesty rok życia, poza tymi, którym politycznych praw obywatelskich odmówiono lub którzy byli dłużnikami gminy, składano w urnie do rozlosowania. Z urny wybierano następnie losowo sześć tysięcy obywateli (sześciuset na każde dziesięć gmin), którzy przy ponownym głosowaniu byli przydzielani do dziesięciu działów. Dotyczyło to każdej społeczności oddzielnie (Arist. *Ath.* 63). Sąd Heliai składał się z sześciuset sędziów: w każdym dziale formowało się pięciuset razem z kompetentnymi (wybranymi na jeden rok), Archontem jako przewodniczącym w procesie i Archontem Królem. Natomiast pozostałych stu funkcjonowało jako sędziowie rezerwowi na wypadek niemożności powołania solidnych sędziów. Zgromadzenie ludowe miało w znaczących przypadkach pełnomocnictwo do utworzenia sądu złożonego z podwyższonej liczby sędziów, a mianowicie z udziałem od dwóch do pięciu działów, tak że liczba sędziów dla konkretnego przypadku mogła wynosić między 1001 a 2501 osób.

b. Żaden proces, nawet taki, który dotyczyłby spraw publiczno-prawnych, a w szczególności proces karny, nie mógł zostać wytoczony z inicjatywy jednego tylko Archonta, czy nawet państwowego organu kolektywnego, lecz wyłącznie na podstawie pisemnego oskarżenia jednego z obywateli (Mossé 1999: 99). Podczas obejmowania swego urzędu sędziowie składali następującą przysięgę (Thür 2000: 32–33):

Swój głos będę oddawał zgodnie z przepisami prawnymi i postanowieniami zgromadzenia ludowego Ateńczyków i Rady Pięciuset, a tam gdzie nie ma wyraźnych przepisów prawnych poprzez przegłosowanie najbardziej sprawiedliwych wniosków, (...) nie oddawszy nikomu przysługi i nie będąc stronniczym (...); w związku z moimi obowiązkami sędziego nie będę przyjmował żadnych upominków ani bezpośrednio, ani pośrednio przekazywanych i nie będę

pozwalal na to, by inni za moją wiedzą na podstawie jakichś intryg lub zręcznych chwytów otrzymywali prezenty. Z wielką uwagą wysłucham zarówno oskarżycieli, jak i w szczególności oskarżonego, a głos swój będę oddawał wyłącznie w materii przeprowadzonego procesu (zob. Demosth. 149).

3.5. Ateńscy sędziowie nie byli więc zawodowymi prawnikami. Oddawanie głosów było tajne i dokonywało się bez uprzedniego doradztwa. W związku z tym wydawane przez nich wyroki nie podlegały zakwestionowaniu przez żadne dostępne środki prawne.

3.6. Strony, a w szczególności oskarżony, mieli prawo nieskrępowanej mowy w takim samym czasie (każdy w odstępie trzech godzin), który był mierzony zegarem wodnym. Mogli oni wyszydzac i zwymyślać sędziów, a przewodniczący nie był upoważniony do przerywania tych wywodów stronie przeciwnej; swoim oratorom i świadkom mogli stawiać pytania, przy czym przewodniczący czy inni sędziowie nie mieli prawa zabronić stawiania niewygodnych pytań stronom procesu.

4. Czy skazanie Sokratesa było niesprawiedliwe?

4.1. Powszechnie proces i skazanie Sokratesa na śmierć uważa się za parodię sprawiedliwego procesu karnego. Czy ten pogląd jest do utrzymania? Moim zdaniem pytanie to wymaga złożonej odpowiedzi.

4.2. Przede wszystkim mamy tutaj do czynienia z parodią rękojmi sądowniczej o tyle, o ile Sokratesa oskarżono o antydemokratyczny sposób myślenia. Można tutaj wskazać następujące racje.

Po pierwsze, ukryte powody oskarżenia nie mogły być przedmiotem procesu. Sędziowie Sokratesa przed zajęciem miejsc musieli złożyć wyżej przytoczoną przysięgę, która zawierała m.in. zapewnienie, że „głos swój będę oddawał wyłącznie w materii przeprowadzonego procesu”. Skazując go na śmierć, sędziowie złamali pod tym względem prawo, ponieważ filozof został skazany za *nieudowodnione* lekceważenie bogów i deprawowanie młodzieży, podczas gdy przyczyną *rzeczywistą* były krążące pogłoski o jego rzekomo antydemokratycznej postawie.

Na podstawie wspomnianej wyżej powszechnej amnestii niedopuszczalne było wniesienie postępowania karnego za postawę antydemokratyczną, gdyż amnestia wykluczała rozpatrywanie tego typu przypadków. W związku z tym takie ukryte zarzuty były całkowicie bezpodstawne.

Sokrates wierzył w konieczność równości prawnej wszystkich obywateli oraz w sankcjonowanie przepisów prawnych wyłącznie w oparciu o zaaprobowanie odnośnych postanowień przez większość. Jeśli jednak chodzi o konkretyzację i wdrożenie tych demokratycznych praw poprzez akty administracyjne i postanowienia sądowe, to nie wierzył on w powierzchowne opinie większości, lecz tylko w rozsądek mniejszości, która posiadała miarodajną wiedzę i wykorzystywała ją zgodnie ze swoim sumieniem w służbie znajdowania stosownych rozwiązań.

Gdy młody Alkibiades pierwszy raz miał wystąpić przed zgromadzeniem ludowym, wówczas Sokrates dodał mu otuchy w ten sposób, iż oprowadzając go po Agorze, przechodził od szewca do rzemieślnika robiącego namioty, pytając zarazem, czy boi się każdego z tych niewykształconych administratorów tego miasta. Kiedy Alkibiades zaprzeczył, Sokrates zauważył, że zgromadzenie ludowe Aten składa się głównie z takich niezdolnych obywateli (Claud. *Iol.* II 1).

Sokrates najzwyczajniej w świecie nie był zainteresowany bieżącymi interesami politycznymi, które w dużej mierze zdominowane zostały szkodliwym wpływem demagogów. Rządzili oni po śmierci wielkich i kierujących się rozumem mężów: Kimona i Peryklesa. Sokrates był przekonany, iż to nie dobro miasta było prawdziwym powodem sporów politycznych, lecz wyłącznie pragnienie bogactwa i władzy (Pl. *Resp.* 322 e).

4.3. Efektem wyznawanych przezeń poglądów było to, iż wielu mu nie ufało: tak wówczas, jak i dziś trudno było uważać go za przyjaciela demokracji, jakkolwiek z pewnością nie aprobował on rządów przemocy (Böhme 1998: 106).

4.4. Sokrates wierzył niewzruszenie w konieczność dojścia do konsensusu⁷ pod warunkiem, że przepisy prawne były sprawiedliwe (Xen. *Ap.* IV 4, 12–13). Z tekstów platońskich wyłania się żywo jego przywiązanie do praworządności, którą rozumie jako ustawodawstwo demokratyczne⁸ i uznaje za owoc konsensusu wszystkich obywateli w ramach powszechnej umowy społecznej (Pl. *Cri.* 52 d): obywatele podporządkowują się prawom państwowym, gdyż jak z jednej strony ustawy otrzymują szerokie wsparcie społeczeństwa, tak z drugiej — oferują one konkretne dobra prawne zorganizowanego życia społecznego, które tylko państwo może zapewnić.

4.5. Niestety prawdą jest oczywiście to, iż strony zawierające umowę społeczną nie zawsze dopełniały obopólnych zobowiązań. Wszelako odpowiedzialność za takie uchybienia ponoszą ci obywatele, którzy nie przyczynili się czynnie do polepszenia we właściwym czasie aktualnego ustawodawstwa. Jest to, jak wiadomo, główne przesłanie platońskiego *Kritona*.

4.6. W dialogu *Meneksenos* natomiast Sokrates opowiada o głoszonej przez Aspazję pochwalę demokratycznej konstytucji Ateńczyków, bez najmniejszego zaznaczenia własnego zdystansowania się od tej opinii. W tym dialogu za fundament równouprawnienia uznaje Sokrates narodziny wszystkich Ateńczyków: wszyscy są wolni od urodzenia i od urodzenia nikt nie może być narażany na żadną przemoc (Pl. *Mx* 238 e). Filozof konkluduje swój wywód konstatacją, iż najbardziej odpowiedni obywatele powinni być wybierani i rządzić w stosownych odstępach czasu tak, ażeby rządy sprawowane były przez ludzi obiektywnych i najlepszych, którzy cieszyliby się poparciem większości (Pl. *Mx* 238 d).

⁷ Również Platon, jakkolwiek niechętny demokracji, panowanie prawa stawiał zawsze ponad wszystko (zob. *List VIII* 355 e oraz 356 a–d).

⁸ Tak Atenajos (V 58, 20), pomimo swojej bezdusznej awersji do Sokratesa, wyraził się z uznaniem dla jego postawy jako zwierzchnika Prytanejonu, gdy chodziło o przeciwstawienie się doraźnemu procesowi wytoczonemu przeciw dowódcom w bitwie morskiej pod Arginuzami, którzy to nie wydobyli z wody ciał poległych.

4.7. Przez wielu demokratów przebywających na wygnaniu był Sokrates uważany za jednego z tych, którzy w trakcie panowania Trzydziestu Tyranów milczeli. Jednakże przekonanie to wynikało z niezajomości sytuacji spowodowanej długim przebywaniem poza miastem.

4.8. O mylności tego przekonania świadczą dobitnie przynajmniej trzy następujące wydarzenia.

a. Tyrani wezwali Sokratesa razem z czterema innymi obywatelami Aten do stawienia się w Tholos, gdzie nakazano im (jako przedstawicielom państwa ateńskiego) wyjazd na Salaminę oraz wydanie Leona z Salaminy, który w związku ze swymi demokratycznymi poglądami udał się dobrowolnie na emigrację. Sokrates nie podążył jednak razem z innymi wysłannikami, lecz ignorując rozkaz Tyranów, udał się do swego domu. Zwracając się do sędziów, Sokrates podkreślił w swej mowie obronnej, że za swoje nieposłuszeństwo wobec Tyranów byłby został od razu skazany, gdyby nie doszło do obalenia reżimu.

b. Kiedy Teramenes, jeden z Trzydziestu Tyranów, popadł w kłopoty związane z jego protestem przeciwko masowemu skazywaniu demokratów, został siłą zawleczony przed Boule pięciuset do Bouleuterion w pobliżu Tholos. Chociaż został on przez Boule uniewinniony, to jednak gdy opuszczał Bouleuterion, został zaatakowany przez przywódcę Trzydziestu, Kritiasa, oraz jego popleczników. Próbując zbiec, skoczył na ołtarz Hestii w Tholos, krzycząc, iż wybrał opiekę bogini nie po to, by w ten sposób się uratować, lecz by prześladowcy zabili go w miejscu, które wykazałoby ich lekceważenie bogini. Na to Sokrates wraz z dwoma towarzyszami skoczył na ołtarz, by ochronić Teramenesa. Filozof zaniechał oporu dopiero wówczas, gdy poprosił go o to Teramenes, który uważał opór za bezsensowny (Diod. *Sc.* IV 5—7 i V 1—3).

c. Kritias i Charikles byli nie tylko uczniami Sokratesa, ale także jednymi z pierwszych Trzydziestu Tyranów. Wezwali oni Sokratesa do całkowitego zamilknięcia w tym mieście. W odpowiedzi na ów nakaz Sokrates, z właściwą sobie ironią, domagał się następujących wyjaśnień:

- z obywatelami w jakim wieku nie wolno mu rozmawiać;
- czy zakaz mówienia ma dotyczyć tylko tego, co on mylnie, czy nieomylnie powie;
- czy będzie mógł odpowiedzieć, jeśli ktoś go zapyta, np. o to, gdzie znajduje się dom Charikleasa lub czy przypadkiem widział, gdzie w tym momencie znajduje się Kritias (Xen. *Mem.* I 31—38).

Sokrates nie był zatem ani współpracownikiem Trzydziestu Tyranów, ani nie pozostawał bierny w obliczu wielkiego bezprawia, które za panowania Trzydziestu Tyranów było na porządku dziennym. W związku z powyższym jest zgoła oczywiste, iż skazanie filozofa za jego rzekomo antydemokratyczną postawę było całkowicie bezprawne i bezpodstawne.

4.9. Z drugiej jednak strony proces wytoczony przeciwko Sokratesowi nie może być uważany za niesprawiedliwy, jeśli weźmie się pod uwagę skazanie go za publiczne próby

nawracania na wiarę w inne bóstwa. W aspekcie religijno-duchowym filozof występował bowiem przeciwko wierze ojców oraz tradycyjnym wyobrażeniom o bogach. Wszelako zarówno to, jak i jego zgubny dla autorytetu rodziców wpływ nie zostały należycie udowodnione. Trzeba przy tym uwzględnić również fakt, iż w ateńskim systemie prawnym każdy wyrok wydany przez sędziego ludowego uznawany był za sprawiedliwy i to nie dlatego, że przekonywał uzasadnieniem wyroku (albowiem takowego i tak nigdy nie było), lecz dlatego, że wyrażał panującą w mieście powszechną opinię, którą wyrażał wyrok większości (sądu), sformułowany przez — przypomnijmy — co najmniej pięćuset wybranych i zaprzysiężonych sędziów z wybranym Archontem jako przewodniczącym.

4.10. Wyrok sędziów Heliai, według którego Sokrates nakłaniał młodzieńców do rewidowania konserwatywnych poglądów ojców, nie był w tym aspekcie chybiony. Wyrok ten był też trafny w tym sensie, iż Sokrates nie akceptował tego rozumienia teologii Dwunastu Bogów, który znamionował poetów i był faktycznie przekazywany przez ojców. Bogiem Sokratesa był *δαμόνιον*. Filozof nie ograniczał się przy tym po prostu do biernego wierzenia, ale w Lykejonie, na Agorze, podczas sympozjonów i na ulicach Aten czynnie szerzył otwartą propagandę przeciwko przyjętej przez ojców wierze w Dwunastu Bogów.

5. Śmierć Sokratesa

Prawodawstwo ateńskie nie знаło kary więzienia, lecz tylko karę śmierci, banicję i różne warianty kary pieniężnej. Wykonanie kary śmierci następowało w więzieniu, wieczorem dnia następnego po skazaniu, o zachodzie słońca, chyba że wykonanie wyroku nie byłoby w tym dniu możliwe ze względu na jakieś szczególne wydarzenia życia publicznego. Tak było w przypadku Sokratesa, którego wyrok musiał być stosownie opóźniony, ażeby miasto nie zostało pohańbione. Nakaz ten obowiązywał tak długo, jak długo święty statek *Paralos* płynął z oficjalnymi posłami na Delos, by uczestniczyć w uroczystościach dziękczynnych na czas Apollona. Zdarzało się, że statek ten potrzebował długiego czasu na pokonanie owej drogi, gdyż zatrzymywały go wiatry i szalejące morze. W związku z czym zaraz po zakończeniu uroczystości udawał się w drogę powrotną. Właśnie taka sytuacja miała miejsce w przypadku Sokratesa, który po odczytaniu wyroku przebywał jeszcze około jednego do półtora miesiąca w więzieniu. Ruiny fundamentów tego więzienia znajdują się w kierunku południowo-zachodnim od czworokątnego Areopagu, gdzie obradowała Haliaja i gdzie skazano Sokratesa.

Podczas wykopalisk na końcu północno-zachodniego obszaru więzienia (w pomieszczeniu pierwszym na prawo od wejścia) znaleziono pozostawiony tam dzban do wody, a także trzynaście małych ceramicznych karafek, wysokich na około cztery centymetry i służących najprawdopodobniej do przechowywania środków narkotyzujących. Można przy tym domniemywać, że chodzi tu o pojemniki zawierające szczwól. Godne uwagi jest natomiast to, że platoński *Fedon* przekazuje, iż Sokrates, zanim wypił szczwól, zaprowadzony został do przylegającej do celi łaźni, by mógł oczyścić swe ciało (Pl. *Phd.*

116 a). Opis ten zgadza się z ułożeniem pierwszego i drugiego pokoju po prawej stronie więzienia. Jeszcze bardziej godne uwagi jest zaś to, że podczas wykopalisk w tym samym pomieszczeniu więzienia znaleziono dwunastocentymetrowy portret marmurowy przedstawiający Sokratesa. Najprawdopodobniej po wykonaniu wyroku pomieszczenie to było miejscem oddawania czci Sokratesowi. Wszystko to potwierdza więc, że filozof spędził ostatnie dni swego życia w drugim pomieszczeniu, gdzie — jak donosi Platon — ogarnął go stan dionizyjski. Stan ten wyśmienicie opisuje Platon w *Fedonie*, kiedy to Sokrates za pomocą swych czterech bezspornych argumentów dowodzi nieśmiertelności duszy. Kiedy zaś Simias wciąż wątpi w nieśmiertelność duszy, Sokrates podkreśla, iż odmawiając ucieczki, dobrowolnie i odważnie wychodzi on na spotkanie śmierci. Przepełniony filozoficzną ekstazą oraz poczuciem godności szedł filozof naprzeciw śmierci, spokojny o to, iż wiarygodność jego nauki pozostała w ten sposób nienaruszona.

*Z języka niemieckiego tłumaczyła Ewa Różalska
Przekład uzupełnił i skorygował Marian Wesoly*

BIBLIOGRAFIA

- ALSBERG, M., 1933, *Der Prozess des Sokrates im Lichte moderner Jurisprudenz und Psychologie*, Mannheim.
- BEYS, K., 2001a, *Der Prozess des Sokrates*, Athen.
- BEYS, K., 2001b, *The Trial of Socrates*, Athens.
- BEYS, K., 2001c, *Le procès de Socrate*, Athènes.
- BÖHME, G., 1998, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt a. M.
- GIGON, O., 1994, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Tübingen und Basel.
- LIPSIVS, J.H., 1908, *Das attische Recht und Rechtserfahren mit Benutzung des Attischen Prozesses*, Leipzig.
- MOSSÉ, C., 1999, *Der Prozess des Sokrates*, Herder — Spektrum.
- THÜR, G., 2000, *Das Gerichtswesen Athens im 4. Jahrhundert v. Chr.*, München.

KOSTAS E. BEYS

/ Ateny /

The Legal, Political, Philosophical and Religious Dimension of Socrates' Trial and Execution

ABSTRACT

The article deals with the legal, political, philosophical and religious dimensions of Socrates' trial and execution. It considers the issue in five separate aspects: 1) the validity of charging Socrates with impiety and corrupting the youth of the Athens; 2) the legal basis of the philosopher's indictment; 3) the then manner of conducting a legal trial in the Athens; 4) the extent to which Socrates' conviction can ultimately be characterized as unjust and — finally — 5) the cultural ramifications of the philosopher's trial and execution.

KEY WORDS

Socrates, charges of impiety and corrupting the youth, Athenian legal system

O zwykłej niechęci wobec *agrapha dogmata*

THOMAS A. SZLEZÁK / *Tybinga* /

Decyzja redakcji *Methexis*, aby specjalny numer poświęcić dyskusji na temat ustnej filozofii Platona, przyjęta została przez mnie z niedowierzającym zdziwieniem¹. Odwaga, która z tym się wiąże, jest bez wątpienia godna podziwu. Temu śmiałoemu przedsięwzięciu można tylko życzyć pomyślności. Pozostaje jednak pytanie, czy jesteśmy dzisiaj na tyle zaawansowani, by móc z taką próbą się zmierzyć. Idealiści oraz wszelkiego rodzaju rzecznicy postępu będą oponować przeciw temu sceptycznemu pytaniu, argumentując, iż zawsze można przecież podejmować badanie na każdy dowolny temat, a rzetelna wola interpretatorów, nakazująca przyjąć za podstawę badań prawdę historyczną, wyłaniającą się z działania korygującej krytyki i przeciw-krytyki, oferuje wystarczającą rękomię, by przy każdym poważnym przedsięwzięciu rzeczywisty postęp był osiągalny. Można by od razu opowiedzieć się za tym optymistycznym stanowiskiem. Wszelako realistyczny wgląd w rozwój badań ostatnich pokoleń pozostawia jednak pewne wątpliwości co do tego, czy uczona praca faktycznie wychodzi naprzeciw celowi odnalezienia prawdy w bezspornym spokoju i obiektywności. Także nowsza dyskusja na ten temat daje nam nieco inny obraz od tego, co zwykle nazywamy „postępem naukowym”².

Subiektywnie uczciwe i obiektywnie gruntowne wysiłki, by dojść w badaniach nad Platonem do takiego rezultatu, który również w przyszłości będzie postępowaniem, zależą nie tylko od woli i zdolności intelektualnych uczestników, lecz także od historycznego czasu (*kairos*), którym nikt nie może rozporządzać. Następujący przykład może ukazać bliżej, o co nam tutaj chodzi. Weźmy pod uwagę brzemienne w skutki krytykę filozofii

¹ Powyższy artykuł ukazał się pierwotnie w języku niemieckim (Szlezák 1993a). Niniejsze tłumaczenie jest pierwszym polskim przekładem tekstu (uwaga tłumacza).

² Punktem wyjścia tej w międzyczasie szerzej rozwiniętej dyskusji była książka T. Kuhna (1963).

politycznej Platona, którą podjął Karl Popper (1993) w swoim słynnym *Uroku Platona*. Chociaż nie da się chyba utrzymać żadnego z wielu zarzutów, które Popper wystosowuje pod adresem Platona, to jednak jasne jest, że autor ten nie mógł być wytoczyć ich sto lat wcześniej, ponieważ cała popperowska krytyka tylko w określonym *kairos* (mianowicie pod koniec II wojny światowej) miała szansę uzyskać akceptację ze strony szerszego kręgu czytelników Platona. Tylko dlatego, że wojna ukazała prawdziwą naturę totalitarnego reżimu XX wieku, a tendencja owa utrzymywała się, można było szukać przyczyny obecnego zła głęboko w historii samych Greków: była więc możliwa ta chybiona próba odnalezienia u Platona źródła nowożytnego totalitaryzmu. Odpowiednio trudna była także krytyka samego Poppera: tak odważnie przeciw niemu występowano, tak wiele w szczegółach wykazano mu błędów, a jednak powojenny *kairos* powodował, iż urok Poppera dla wielu pozostał nieodparty. Urok ten dopiero teraz zaczyna blednąć. Zadanie sprawiedliwszej oceny myśli politologicznej Platona pozostaje w znacznej mierze jeszcze do wykonania (potrzeba do tego wielu ważnych badań szczegółowych)³. Da się wówczas wykazać, że Platon nie był wprawdzie „liberalny” i „demokratyczny” w sensie dwudziestowiecznym (nie mógł być z racji swego historycznego miejsca), wszelako — z drugiej strony — równie daleki był od totalitarnego ducha nowożytności. W dodatku jego krytyka ateńskiej demokracji bezpośredniej odnosiła się właśnie do potencjalnie totalitarnych ciągów niczym nieograniczonego ludowładztwa (które jeszcze u oświeceniowego Kanta budziło zdecydowany sprzeciw⁴), podczas gdy niektóre z jego politycznych poglądów przyjęto w nowoczesnych demokracjach parlamentarnych⁵. Przypadek Poppera, podany tu tylko przykładowo, jest też treściowo nie bez znaczenia dla naszej kwestii. Atmosfera duchowa, w której takie jednostronne przywołanie *Uroku Platona*, jak popperowskie, mogło opanować umysły, nie była przychylna dla zrozumienia tak prostego jak i nieodzownego rozróżnienia między (pitagorejskim) utrzymywaniem w tajemnicy i (platońską) ezoteryką (zob. poniżej p. 4). Wraz ze zrozumiałą negacją tajemnicy uznano także platońską ezoterykę za przewyżczoną.

Również dzisiaj bardzo wielu interpretatorów sądzi, że istnieją dobre podstawy, by nie zajmować się świadectwami ustnej filozofii Platona. Niektóre z tych racji rzadko spotyka się w pisemnym sformułowaniu, choć ustnie tylko nieliczne z nich bywają czynione. Wszelako w ich skuteczność nie będzie wątpił nikt, kto nawet stosunkowo niewiele miał do czynienia z tym przedmiotem. Chodzi tutaj nie tyle o podstawowe kwestie hermeneutyki Platona, co także o rozważania teoretycznie mniej wymagające, które jednak w codziennej pracy dzisiejszego badacza Platona mogą mieć większe znaczenie praktyczne. W naturze rzeczy leży to, iż zachodzą podziały między obydwoma sposobami stawiania kwestii (zob. Szlezák, 1985, 1997, 2004). Ich faktyczna skuteczność polega na tym, że zajmowanie się Platonem w ważnym punkcie idzie wyraźnie

³ Z bogatej literatury wymieniam tylko przykładowo: Morrow 1960; Maurer 1970; Pierart 1974.

⁴ Kant był przekonany, że demokracja, która nie uznaje podziału władz, jest „koniecznie despotyzmem” (Kant 2005: 172).

⁵ Por. moją próbę związłego opracowania: Szlezák 1993b.

inną drogą aniżeli w przypadku innych autorów antyku. Posiadamy wszak nie tylko fragmenty, ale także całe dzieła wielu greckich poetów i myślicieli, w związku z czym od dawna dążymy do tego, aby te ocalałe teksty porównywać z przekazem pośrednim, ukazując zgodności i ewentualne odstępstwa, a także — na drodze ostrożnej interpretacji — wzajemnie rozświetlając obydwie gałęzi przekazu. Interpretator Hezjoda lub Ajschylosa, Arystotelesa czy Epikura, który przy objaśnianiu całości zachowanych dzieł wahałby się, czy przywoływać dostępne fragmenty i świadectwa tam, gdzie zachodzą rzeczowe styczności, musiałby narazić się na zarzut niepostępowania *lege artis*. Przy Platonie postępowaliśmy wbrew tej regule, a jednak niektórzy z ukosa spoglądają na tych, którzy bez przekonujących racji nie chcą odrzucać uznanej metodyki, lecz popierają zajmowanie się świadectwami wewnątrz akademickiej filozofii Platona. Czas dla pomyślnego zwrotu ku uznaniu pośredniego przekazu Platona nastąpi wówczas, gdy do głosu dojdzie wystarczająco duża liczba takich interpretatorów, ponieważ jak dotąd podstawowa orientacja przebiega wbrew wszystkiemu, co uznajemy zresztą za zdrową metodykę. W następstwie winno się wpierv zapytać, jakie treściowe znaczenie przypada podstawom, którym zawdzięcza się tę orientację podstawową. Dopiero potem stanie się zasadny namysł, czy podstawy te będą wystarczające, by zapobiec na przyszłość owocnemu i szerszemu uwzględnieniu ustnej filozofii w interpretacji także dialogów.

1.

Mówi się na zwykle o „*tak zwanych* niepisanych naukach Platona”, z podkreśleniem owego „*tak zwanych*”, zaś przez odpowiednio ironiczne niuansowanie całej kwestii uznaje się sprawę za rozstrzygniętą. Po cóż więc zajmować się czymś tak wątpliwym, jak *tak zwane* niepisane nauki?

Pokusa, by poprzez subtelną ironię przenieść się na stronę przeciwną, może być zrozumiała. Nie bez ironii jest jednak to, iż trzeba się tutaj zadowolić językowo mało subtelnym — by nie powiedzieć: fałszywym — tłumaczeniem. Ci, którzy tak zwane *ἄγραφα δόγματα* chcieliby zbyć ironicznym uśmiechem, mogą powołać się na Arystotelesa w celu uzasadnienia swego stanowiska. Ten powiada wszak w słynnym miejscu *Fizyki* następująco: *Πλάτων... ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν* (209 b 14—15 = Test. Plat. 54 A Gaiser). Otóż w kontekście tego miejsca *λεγομένοις* nie ma żadnego zdevaluowanego znaczenia, które w językach nowożytnych wiąże się z wyrażeniem „sogenannt”, „so-called”, „cosidetto”, „tak zwany” itd. Kiedy my używamy dzisiaj tego wyrażenia, pragniemy podkreślić, że coś nie zasługuje w rzeczywistości na nazwę, jaką posiada, np. „tak zwany ruch wolnościowy” to ruch, który faktycznie nie ma na celu wyzwolenia współobywateli, a tylko tak się określa, podczas gdy w istocie pragnie on zastąpić stary despotyzm jakąś nową jego formą. Grecy używali natomiast imiesłowów *λεγόμενος* i *καλούμενος*, by wyrazić to, że dana rzecz faktycznie z określonym imieniem się wiąże, czy to słusznie, czy niesłusznie (tutaj jednak mówca przez wspomniane imie-

słowy właściwie nie zajmuje stanowiska). W tym „obiektywnym” znaczeniu τὸ λεγόμενον można tłumaczyć jako „to, co jest objęte nazwą A” lub „to, co jako A jest nazwane” („what is being called A”, „ce qu'on appelle A”). Stosowne miejsce w *Fizyce* mówi więc o pewnym „pojemniku” (μεταληπτικόν), który Platon podał w tym, co zwie się (jego) „niepisanymi naukami”. Arystoteles nie ironizuje tutaj, a powołuje się na coś — czego nie mógłby on użyć jako platońskiego źródła przy *Timajosie* — raczej podaje on nam bezstronną informację, że pojęty przezeń zespół platońskich poglądów nosił nazwę (Πλάτωνος) ἄγραφα δόγματα⁶.

Oczywiście w języku greckim słowa λεγόμενος i καλούμενος mogą być także użyte w ironicznym znaczeniu: „tak zwany” (so-called, cosiddetto etc.). Jest to zwykły i charakterystyczny nie tylko dla greki sposób wyrażenia. Nie ma w nim niczego nowego, jak można się o tym przekonać z lektury starej i wciąż niezastąpionej gramatyki Kühnera—Gertha (1983). Tutaj jednak autorzy ci nie podają żadnych danych z Arystotelesa. Nie będzie więc zbędnym przytoczenie wśród przykładów także kilku miejsc z jego pragmatii (jak również z dialogów Platona), co zresztą przedstawione zostało w dodatku zamieszczonym na końcu niniejszego artykułu⁷. Miejsca te nie prowadzą do jakiejś szczególnie zaskakującej konkluzji, jako że także u Arystotelesa przeważa znaczenie „obiektywne”. W niektórych wypadkach można jednak zapytać, dlaczego w ogóle pojawiają się λεγόμενον tudzież καλούμενον, jak chociażby w *Met.* I 8, 1058 a21 πρὸς τὸ καλούμενον γένος. W.D. Ross tłumaczy frazę ową jako „that which is called the genus”, wyjaśniając przy tym w swoim komentarzu: „the technical meaning of γένος and εἶδος is not quite familiar, and καλούμενον introduces it with some diffidence” (Ross 1924: 302).

Ten sposób dystansowania się od użytego pojęcia może wystąpić również w wielu innych miejscach: także w naszym miejscu *Fizyki* 209 b 14. Przyjmowanie wynikłego stąd ironicznego dystansowania się, gdzie żadne rzeczowe lub językowe poszlaki do tego nie zmuszają, jest jednak zwykłą samowolą. Mimo to wielu interpretatorów w naszym stuleciu bez dalszego dowodu zakładało, że Arystotelesa wzmianka o λεγόμενα ἄγραφα δόγματα winna być rozumiana w znaczeniu poślednim. Tym samym pokazują oni tylko tyle, że nie są zdolni do nieuprzedzonej oceny tego fragmentu⁸.

⁶ Przekłady Wagnera: „in den sogenannten Ungeschriebenen Lehren” (1972: 85) oraz Hardiego i Gayea: „in his so-called unwritten teaching” (1985: 356) — aby podać tylko dwa ze wzorcowych przekładów — byłyby także w tym punkcie do skorygowania. Trafnie natomiast H. Carteron: „dans ce qu'on appelle les Enseignements non écrits” (1966: 121).

⁷ W toku dalszego wywodu zakładam znajomość tego dodatku.

⁸ Moją krytykę zwykłego tłumaczenia τὰ λεγόμενα ἄγραφα δόγματα przedłożyłem szerszemu gremium badaczy podczas II. Symposium Platonicum w Perugii (wrzesień 1989) w dyskusji nad referatem R. Ferbera. Cieszę się, że Ferber (1991: 67, przyp. 3) w wydrukowanej wersji swego artykułu moją sugestię podchwycił, łącznie ze wskazaniem na gramatykę Kühner — Gerth (1983). Tym bardziej zadziwiające jest, że Ferber, dając okazję do nieporozumienia, przyjęte tłumaczenie dalej stosuje.

2.

„Dogmatyczny Platon jest nie do pomyslenia i nie do pogodzenia ze stanowiskiem, jakie spotykamy w dialogach”.

Trzeba tu zaraz podkreślić, że szeroko rozpowszechniony pogląd, który ezoteryczne ujęcie Platona sprowadza do jakiegoś Platona „dogmatycznego”, polega na zwykłym nieporozumieniu językowym. Zakłada się bowiem, że Platona *agrapha dogmata* miałyby składać się z „dogmatów” w sensie nowożytno-chrześcijańskim. Przy takim rozumieniu musi faktycznie pojawić się obawa, iż przedstawimy sobie Platona jako rzymskiego papieża, który *dum ex cathedra loquitur*, uważając się za nieomylnego, domaga się od wiernych, by go w tym utwierdzili.

Pozorna trudność rozprasza się, gdy choć trochę baczysz się na to słowo i historię pojęcia. Obawa przed znaczeniem słowa *dogma* datuje się od wyznaniowych rozpraw z XVI w. (nawet jeśli ze strony katolickiej można powołać się na autora z V w. po Chr., niezbyt znanego Vinzenza z Lerinum) i ustala się całkiem dopiero w XIX w. (zob. Elze 1972: 276). Przez Arystotelesa podane określenie *ἄγραφα δόγματα* nie implikuje żadnego silniejszego roszczenia aniżeli *τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα* „moje poglądy”, kiedy to Sokrates wspomina w *Politei* o Dobru (506 e2, 509 c3; por. 517 b6, 533 a3) lub wypowiada w *Timajosie* *δοκοῦντα* na temat *ἀρχαί* (*Tim.* 48c6). Czy Platon, gdy już zdecydował się na taki niepretensjonalny język, optował zarazem za zwykłą „doksastyką” w związku z pryncypiami, jak kilku interpretatorów sądzi ostatnio⁹ — jest to pytanie, które winno być rozważone w innym miejscu. Wystarczy tu stwierdzić, że określenie *agrapha dogmata* nie sugeruje żadnego rygorystycznego wymogu prawdy i z tej racji nie może wyznaczać nam jakiegoś określonego sposobu filozofowania ustnego Platona, gdyż owo określenie zapewne nie pochodzi ani od samego Platona, ani od Arystotelesa, a tylko od anonimowych (dla nas) słuchaczy w Akademii, których intencji takiego nazwania nie znamy. Tylko tyle można wziąć z tego określenia, że podaje ono filozoficzne „poglądy” Platona, które pozostały niepisane — i to jednak nie przypadkowo, lecz z racji zasadniczej. Gdyby chodziło jedynie o jakieś „pozostałości” bieżącej dyskusji, które przypadkiem w ostatnim dialogu Platona nie mogły być rozwinięte, lecz mogły być dalej podjęte w dialogu kolejnym, to nie doszłoby do takiego nazwania tego obszaru myśli platońskiej jako czegoś znanego, na co można się powołać (*τὰ λεγόμενα ἄγραφα δόγματα*).

Wbrew szeroko rozpowszechnionym obawom ezoteryczne ujęcie Platona nie upatruje w nim żadnego papieża filozofii. Nic nie przemawia przeciwko temu, aby przedstawić sobie Platona w ustnej dyskusji jego teorii zasad podług obrazu, jaki stworzył dla Sokratesa w dyskusji o nieśmiertelności duszy w *Fedonie*. Założyciel Akademii nie byłby wprawdzie jeszcze gotowy czegokolwiek ogłaszać na temat *ἐν ἰ ἀόριστος δὴς* o liczbach idealnych i wywodzeniu rzeczywistości z pryncypiów; był on jednak w pełni gotowy,

⁹ Tak R. Ferber w pracy cytowanej powyżej w przyp. 9 oraz Gill (1993: 55–72), który swój tekst użyczył mi do dyspozycji przed wydrukiem.

by całą swą teorię przekazać młodszym członkom Akademii: bezgranicznie cierpliwy, tępiący każdą „mizologię”, wciąż z zapalem uczący się nowego i lepszego, dyskutował on niedogmatycznie nad aporiami związanymi z teorią idei i poznaniem pryncypiów. Czy przy swej uczciwej gotowości, nastawiając się ciągle na odparcie (*elenchos*), faktycznie sam został odparty? Nie wiemy tego. Czy to przypadek sprawił, że mimo iż taki nie był, uznano go jednak za „dogmatyka”? Czy Sokrates był „dogmatyczny”, gdy mimo szczerego pragnienia poznania ani Simmiaszowi, ani Kebesowi nie pozwolił się odwieść od przekonania, że dusza jest nieśmiertelna?

3.

„System Platona jest nie do przyjęcia i nie do pogodzenia z pojęciem otwartej filozofii dialogów”.

To, jak bardzo mamy oburzać się na jakiś „system” Platona, zależy od tego, jak dalece chcemy przyswoić pojęcie systemu. Mamy już dzisiaj za sobą systemowe projekty XVII i XVIII wieku, a także systemowe myślenie niemieckiego idealizmu. Za sprawą Nietzschego i Heideggera, za sprawą Wittgensteina i wielu innych staliśmy się nieufni wobec roszczeń systemowych. Zbyt łatwo podchodzimy jednak do tego, że zasadnicze odparcie myślenia systemowego jest pewnym stanowiskiem, które tylko w *naszym* filozoficzno-historycznym miejscu stało się możliwe¹⁰. Jesteśmy przy tym nazbyt gotowi przypisywać Platonowi infinitywne pojęcie filozofii niemieckiego romantyzmu¹¹.

Stwierdzenie, że wyjaśnienie całej rzeczywistości z całościujących pryncypiów jest ostatecznie niemożliwe, nie pojawia się w dialogach Platona. Przeciwno takim aspiracjom wymierzona jest krytyka Arystotelesa (*Metaph.* Λ 4, 1070 b 4n.; A 10, 1075 a 28n.; A 9, 992 b 18n.). Krytyka ta wymierzona jest wyraźnie przeciw Platonowi i Akademii. W istocie trudno zaprzeczyć temu, że platońska „dialektyka” opiera się na dążeniu do ukazania drogi do ujęcia wszystkich dziedzin rzeczywistości (por. *Resp.* 511 b—d, 534 b—c; *Parm.* 136 e), a to odnosi się zwłaszcza do procedury *dihairesis* i *synagoge*. Warunkiem możliwości takiego ujęcia jest ontologiczne przekonanie Platona o „pokrewieństwie” wszystkich rzeczy, które to wyrażone zostało w *Menonie* ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης, *Men.* 81 c—d; por. *Symp.* 202 e6). Ponadto łatwo można stwierdzić, że już *Politeia* wraz ze swą ścisłą odpowiednością między strukturą duszy i idealnym porządkiem państwa, między typami osobowości i formami zachowań, między

¹⁰ Zostało to ponad czterdzieści lat temu wykazane przez Klausa Oehlera w nader wymownym artykule, który wzbudził niestety zbyt mało uwagi (Oehler 1965: 393—420; przedruk w: Wippert 1972: 95—129).

¹¹ Co do podstawowej różnicy nowożytnego i platońskiego pojęcia filozofii por. Krämer 1988: 583—621 (przekład polski: Krämer 2006) oraz Albert 1989 (przekład polski Albert 1991). Krämer w szczególnej analizie pokazuje, jak idealistyczno-romantyczne pojęcie filozofii Fichtego i Schlegela o Schleiermacherze kształtowało nowożytny obraz Platona. Natomiast Albert poprzez precyzyjną interpretację odpowiednich miejsc w dialogach wykazuje, że przedstawienie, iż prawda jest dla ludzi z gruntu nieosiągalna, nie odpowiada intencjom Platona.

możliwościami poznania i poziomami bytu, zdradza wyraźne dążenie do wspólnej więzi wielorakiego poznania z rozmaitych punktów widzenia. Odnosi się to także do *Timajosa*. Mamy podstawy, by przyjąć, że już w tych dialogach silnie wystąpiły fundujące jedność widoczne momenty platońskiej myśli w ustnej filozofii: celowe pominięcie pryncypiów w dialogach (por. np. *Resp.* 506 e, 509 c, 533 a; *Tim.* 28 c, 48 c, 53 d) wskazuje na to, że w dziele pisanym jedność i spójność platońskiej konstrukcji rzeczywistości umyślnie nie została całkiem rozwinięta. Prawidłowe zrozumienie dialogów samo prowadzi nas więc do jedności, że dążenie do jakiejś „systematycznej” jedności ujęcia świata nie jest nieplatońskie — gdzie słowo „systemowy” oczywiście nie powinno być związane z całymi filozoficznymi implikacjami nowożytnego pojęcia systemu spekulatywnego.

4.

„Skryte nauki byłyby niegodne Platona, a także niedemokratyczne i moralnie wątpliwe”.

Z tym można się w pełni zgodzić. Jednakże nie wynika stąd żaden argument przeciw zajęciu się ezoteryczną filozofią ustną Platona, gdyż ta nie polega na jakiejś wiedzy tajemnej. Utrzymywanie tajemnicy i ezoteryka nie są tym samym. Można wprawdzie dobrze rozumieć, że obydwie te nastawienia do pisma niezbyt jasno bywały na początku rozdzielane, i to zarówno ze strony „ezoterycznej”, jak i antyezoterycznej. Ponieważ w naszej nowożytnej kulturze pisma jak najszerze rozpowszechnienie informacji i wiedzy wszelkiego rodzaju bywało często utrudnione, każda restryktywna postawa wobec niepoahomowanego rozpowszechniania wiedzy jest z gruntu niezrozumiała. Nasz dystans historyczny do każdej epoki, w której nieograniczona publiczność wiedzy i badaczy nie była jeszcze oczywista, jest tak wielki, że z trudem przychodzi nam znalezienie koniecznych różnic dla oceny każdej epoki.

Głębszą różnicę pomiędzy pitagorejskim utrzymywaniem tajemnicy a platońską ezoteryką starałem się opisać gdzie indziej (zob. Szlezák 1985: 400—405). Tutaj mogę rzecz ująć tylko krótko. Utrzymywanie tajemnicy wiąże się z rygorystycznym moralnym przmusem grupy wobec poszczególnych jej członków, aby nikomu nie powierzyć uprzywilejowanej wiedzy. Grupowy przymus bywa wzmocniony przez powiązanie przysięgą, a naruszenie przysięgi wiąże się z sankcjami. Utrzymanie skrytej wiedzy jest rozumiane jako podstawa i składnik silnej pozycji związku; zakazane rozpowszechnienie oznacza zmniejszenie wpływu grupy.

Postawa ezoteryczna to natomiast zupełnie co innego. Nie wymaga ona żadnej przysięgi, a tylko apeluje do rozumu i do wolnego decydowania jednakowo myślących. Za naruszenie pożądaných treści nie grożą sankcje, lecz w każdym razie ludzkie rozczarowanie przyjaciół (jak możemy przekonać się z *Listu VII*). Godne pragnienia jest powstrzymanie się, ale przy zachowaniu podwójnej odpowiedzialności. Po pierwsze, odpowiedzialności wobec przedmiotu myślenia — jest to zakres „boskości” i „wieczności”, do którego człowiek ma „się upodobnić” przez filozofię. Wobec dowolnego obni-

żenia tego zakresu przez kogoś niepoinformowanego wystarczająco Platon jawnie nie byłby obojętny. Po drugie, odpowiedzialności wobec odbiorcy — nie jest to zaletą dla niego, gdy słucha on rzeczy, których jeszcze nie może w pełni zrozumieć, ponieważ z tego bierze się przywidzenie lub wzgarda dla niezrozumianego, co zresztą w przyszłości przeszkodzi mu w „prawdziwym filozofowaniu” i przybliżaniu sobie możliwej dla ludzi eudajmonii.

Tak więc z respektu wobec „boskości” świadomy odpowiedzialności filozof nie będzie dla przyszłego filozofa „odrzucać” wszystkiego (*Epist. VII* 344 d8), co jemu samemu na temat „najwyższych rzeczy” stało się jasne. To, przed czym się powstrzymuje, nie jest czymś „tajemnym”, lecz raczej „przedwcześnie podanym”. Nie *ἀπόρρητον*, lecz raczej *ἀπρόρρητον* (*Prawa* 968 e4).

Wadliwość jasnego rozróżnienia między „ezoteryką”, z jednej strony, a „utrzymywaniem tajemnicy”, z drugiej, prowadziła do tego, że większość interpretatorów platońskiej ezoteryki spotkała się z taką samą emocjonalną wrogością, jaką my, współcześni demokraci, słusznie czujemy wobec każdego utrzymywania tajemnicy. Po tym, jak pomyłka została uświadomiona, aprioryczna wrogość winna od razu ustąpić. Na marginesie zauważmy, że Konrad Gaiser i Hans Joachim Krämer już ćwierć wiekiem temu zdystansowali się wobec prób przedstawienia jakiejś „tajemnej nauki” u Platona (Gaiser 1968: 588; Krämer 1968: 150).

5.

„Mamy przecież dialogi, które są wystarczająco bogate w swej filozoficznej treści — po co interesować się czymś niepiśmym?”

Próby wykorzystania dzieła pisanego Platona przeciw jego ustnej filozofii mają wiele odmian. Niefilologiczne są one wszystkie, stąd dobra filologiczna metoda nakazuje wziąć pod rozwagę *obydwie* gałęzie przekazu. Ulubiony przez filozoficznych interpretatorów wariant takiej próby polega na tym, by upewnić się, czy można się „zadowolić dialogami”, wraz z ironiczną insynuacją, by strona przeciwna była „niezadowolona”, co oczywiście nie wymaga komentarza, a tylko może być oznaką braku filozoficznego zrozumienia. Wolfgang Wieland posuwa się tak daleko, iż utrzymuje, że zainteresowanie niepiśmymi naukami Platona bierze się z niefilozoficznego pragnienia jednoznacznego pouczenia. Jednak dialogi (rzekomo) nie oferują tu żadnej propozycjonalnej wiedzy, w wyniku czego niektórzy czytelnicy skłonni są poszukiwać jej gdzie indziej, a mianowicie w owych *ἄγραφα δόγματα* (Wieland 1982: 39)¹². Niestety takie wyjaśnienie stoi w sprzeczności z historią badań. Wystarczy przywołać takich platoników, jak Leon Robin, Julius Stenzel,

¹² Przeciwno wymogom Wielanda na rzecz jakiejś prepozycjonalnej wiedzy u Platona przytoczyć można słynne zdanie Hegla z *Wykładów z historii filozofii*, według którego to z dialogów Platona „całkiem wyraźnie wyłania się jego filozofia. (...) tak by wyloniła się z tego jako rezultat prawda” (Hegel 1996: 15–16).

Heinrich Gomperz, Paul Wilpert, Cornelia de Vogel czy W.D. Ross. Wszyscy oni żywo interesowali się w ubiegłym stuleciu niepiśaną teorią pryncypiów. Wieland wydaje się słabo obeznany z dorobkiem tego szacownego grona interpretatorów

Co się zaś tyczy domniemanego „niezadowolenia” z dialogów rzecznika ezoterycznego badania Platona, to ta retoryczna insynuacja nie wydaje się już przekonująca. Nie tyle subiektywne niezadowolenie kilku czytelników, co raczej obiektywne cechy struktury dialogu prowadziłyby do zrozumienia, że Platon nie traktował swoich pism jako treściowo samowystarczalnych dzieł¹³. W tej czy innej formie każdy dialog czyni jasnym to, iż nie prowadzi się tu dyskusji aż do jakiegoś kresu, który co do meritum byłby konieczny, a także osiągalny dla przewodnika rozmowy. Sytuacja taka bardzo często zachodzi w formie „oszczędzania miejsc”, tzn. tam, gdzie jakiś temat, o podstawowej wadze dla podjętej dyskusji, zostaje określony i jednocześnie „na teraz” wykluczony z rozważań. Zasada budowy dialogów polega — biorąc pod uwagę najprostszą jej formę — na stopniowym przemieszczaniu poziomu uzasadnienia w powiązaniu z „pomocą dla logosu” jako odpowiedzią na atak na pozycję dialektyka. Wszędzie w dialogach można dostrzec to, że protagonista rozmowy, kiedy musi się bronić, pomaga sobie w ten sposób, iż stawia jakieś pytanie zasadnicze i stąd przechodzi bliżej do zasięgu *ἀρχαί*. W przedstawionej w *Fajdrosie* krytyce pisma podaje się tylko tyle, że filozof winien umieć zasadnie przyjść sobie samemu z ‘pomocą’. W świetle przykładów przedstawionych w dialogach może to oznaczać tylko tyle, iż musi on być w stanie umieć wyjść treściowo poza swoje pisanie¹⁴. Mamy tutaj zatem dialogi, które same wyraźnie wychodzą poza siebie. Odpowiedź na postawiony tu zarzut musi tedy brzmieć, iż skoro posiadamy owe dialogi, to musimy sami (jeśli chcemy je prawidłowo czytać), zwrócić dodatkowo uwagę na *ἄγραφα δόγματα*.

6.

„Kto pisze o czymś niepiśanym, popada w sprzeczność i wykracza przeciw świadectwu *Listu VII*”.

Najbardziej znanym rzecznikiem tego zarzutu był Harold Cherniss. „I can say only what I have said before: those who think that Plato wrote [*Epist. VII*] 341B7—C43 ought to refrain from saying or writing anything about his ‘serious philosophy’, for he has repudiated their statements in advance, as he has also repudiated all that could be used as ‘evidence’ for the nature of his ‘unwritten doctrines’” (Cherniss 1945: 13, wraz z odniesieniem do jego wcześniejszych wywodów). Ściśle rzecz biorąc, zamyka ten pogląd także każda antyezoteryczna interpretacja tej przedstawionej w VII *Liście* „niewypowiadalno-

¹³ Literacko-estetyczna zupełność i autarkia pozostają całkiem niezauważone przez takie myślenie.

¹⁴ Powyższe wywody zawierają (w wersji bardzo skrótovej) niektóre główne myśli mojego studium (wzmiankowanego w przyp. 14), które strukturę dialogu i jego ocenę podejmują w świetle platońskiej krytyki pisma. Por. także Szlezák 1992: 93—107 (artykuł ten, skrócony niestety w *Proceedings*, ukazał się cały we włoskim przekładzie: Szlezák 1989: 523—542).

ści” (por. 341 c5 *ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα*). Istnieje także, jak wiadomo, spora liczba takich interpretacji, w których istnienie i polemika przeciw stanowisku ezoterycznemu nikogo nie gorszy — cóż przemawia więc przeciw temu, że także argumenty strony przeciwnej podtrzymuje się? Prawo mówienia i pisania o *ἄγραφα δόγματα* miałby według Chernissa tylko ten, kto uznałby *List VII* za nieautentyczny. Tutaj trzeba jeszcze tylko przypomnieć, że ezoteryczne ujęcie Platona w żaden sposób nie jest dowiedzione uznaniem *Listu VII*¹⁵.

Nie można zatem wykluczyć tego, iż ktoś z określonych powodów — historycznych czy stylistycznych — ten List odrzuci i jednocześnie zajmuje się owymi owymi ἄγραφα δόγματα (do czego teksty Arystotelesa i same dialogi nas zmuszają). Takie podejście musiałyby wtedy znaleźć zgodę Chernissa. I musiałyby ono (o ile byłoby prawidłowo wdrożone) prowadzić do stanowiska ezoterycznego. Nawiasem mówiąc, zauważmy, iż w ten sposób nie potwierdza się *Listu VII*, 341 b—c. Zapewne też nie dla publiczności sporządzone zostały owe relacje pisemne *Περὶ τὰγαθοῦ* (np. Arystotelesa i innych akademików). Takie wewnętrzne pisemne relacje mogły także być pomyślane jako *ὑπομνήματα* dla „wiedzących”, czemu Platon także nie miałby niczego do zarzucenia, jak wskazuje *Phdr.* (276 d3—4 i 278 al.). W *Liście VII* natomiast mówienie i pisanie *πρὸς τοὺς πολλοὺς* (341 d5) uznane zostaje za niemożliwe, co nie odnosi się chyba zupełnie do relacji Arystotelesa¹⁶.

Najważniejsze jest jednak to, że od czasu Platona stosunki znacznie się zmieniły: możemy dzisiaj nie pisać tak dobrze, jak rzecznicy platońskiej teorii pryncypiów, a tylko traktować o niej z dystansu okiem historyka. Cherniss zakłada w istocie, że ci, którzy o ezoterycznej filozofii Platona piszą, sami muszą być ezoterykami. Takie żądanie nie jest jednak bezsensowne: gdyby bowiem historyk co do materii, o którą idzie, miał takie samo wyobrażenie jak autor, którego rozważa, wówczas moglibyśmy pozostawić na boku większą część literatury historycznej jako całkowicie nieuprawnionej.

7.

„Teza o dewaluacji dialogów nie może zostać przyjęta”.

Przeciwko temu „zarzutowi” można przy tym wykazać, iż ezoteryczne ujęcie Platona nie zakłada żadnej dewaluacji dialogów. Tutaj dialogi zachowały się w pełni, natomiast pośredni przekaz składa się ze skrótowych i polemicznych relacji innych — w związku z czym pozostaje hermeneutyczny priorytet dzieła pisanego. Skoro jednak sam Platon

¹⁵ Odwrotnie jednak antyezoteryczne stanowisko jest zdane ostatecznie na odrzucenie autentyczności listu. Stad wszelkie dotychczasowe próby wolnej od ezoteryki interpretacji tego dokumentu poprzez selektywne ujmowanie tekstu bądź poprzez *petitio principii* (a często przez obydwa zarazem) muszą zostać odparte. Por. Szlezák 1979b, 354—363 oraz moją recenzję M. Tulli w: Szlezák 1991: 360—362.

¹⁶ Tak już Gaiser 1968: 584. W ogóle warto zapoznać się z jego wywodami *Schreiben über Ungeschriebenes* (Gaiser 1968: 584—586).

nakazuje, aby protagonistę rozmowy w danym dialogu za każdym razem interpretować od zewnątrz, mówiąc jednocześnie o ustnej potrzebie „pomocy” dla rzeczy pisanej (*Phdr.* 278 c—d), to nie jest bezzasadne, by pozostałości ustnej filozofii Platona wykluczyć z interpretacji jego pism.

Uznawanie „dewaluacji” dialogów za występki złych ezoteryków nie jest jednak szczególnie pomocne. Niepodobna zaprzeczyć temu, iż w swojej krytyce pisma Platon zakładał pewną dewaluację wszelkich pism, nie wykluczając przy tym także własnych dzieł — wymaga to jednak stosownej interpretacji. To, że filozof przy okazywaniu ustnej „pomocy” swoim pismom uznał je za *phaula* (gorszej wartości), a w dyskusji wyniósł do rangi *timiotera* (większej wartości) (*Phdr.* 278 c7—d8), jest dzisiaj uznawane przez samych przeciwników interpretacji ezoterycznej, ponieważ nic innego nie wynika z wywodu i kontekstu owego miejsca (por. Szlezák 1990: 75—85, już Szlezák 1979a, ponadto Szlezák 1985: 28). Platon mógł więc trzymać się ze swej strony prymatu ustności. Z racji wyżej wspomnianych może to jednak nie być dla nas dzisiaj wiążące. Nie chodzi bowiem o dewaluację dialogów na rzecz *ἄγραφα δόγματα*, tudzież o jakąś tego odwrotność¹⁷, a tylko o takie interpretacyjne powiązanie, które rozjaśni przeciwieństwo obydwu zakresów¹⁸.

8.

„Arystoteles, główny nasz świadek co do *ἄγραφα δόγματα*, jest sprawozdawcą niesolidnym”.

Z pytaniem o wartość Arystotelesowego przekazu nie można oczywiście zmierzyć się w tym miejscu, ani tym bardziej go rozwiązać. Jednakże krótka uwaga o obecnym stanie badań może być tutaj przydatna. Poważna krytyka Arystotelesesa jako filozoficzno-historycznego źródła przeprowadzona została przez H. Chernissa w dwóch dziełach: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (1935) oraz *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (1944). Już od samego początku pierwsze dzieło pomyślane zostało jako przygotowanie do drugiego i zarazem przetestowanie metody. Podczas gdy pierwsze dzieło w żaden sposób nie zyskało jednomyślnej zgody badaczy przedsokratyków (na W. Jaegerze nie wywarło ono zgola żadnego wrażenia, a W.K.C. Guthrie wyraził uprze-

¹⁷ Jednostronna dewaluacja tradycji pośredniej jest konsekwencją pochodzącej od Schleiermachera hermeneutyki dialogu. Dewaluacja ta idzie w parze z pewną irracjonalną przesadą i mistyfikacją rzekomej zdolności pisanego dialogu. Bliżej o tym zob. Szlezák, 1985: 331—375 (zwł. 353—358 oraz 364—368) oraz Szlezák 1988: 423—462 (zwł. 442—447 i 452—455).

¹⁸ Także w tym punkcie obrazu, podanym przez H.J. Krämera i K. Gaisera, potrzeba pewnej korekty. Obydwaj od dłuższego czasu nie tylko objaśnili programowo, że nie chodzi o żadną dewaluację dialogów (por. wyżej cytowane w przyp. 15 prace: Gaiser 1968: 566—589 oraz Krämer 1968: 150), ale także — co ostatnio jest ważniejsze — od samego początku ich prace o Platonie wykazały, że interpretacja dialogów jest zadaniem głównym.

my, ale zdecydowany sprzeciw¹⁹), to jednak z czasem dokonana się pewna ogólna ocena pozytywna.

Przy drugim ze wspomnianych dzieł przeważała tendencja, by dać wiarę Chernissowi, nawet gdy się go nie czytało. Przytoczmy tu zdanie wielkiego arystotelika, W.D. Rossa: „Aristotle was not the pure blunderer that Prof. Cherniss makes him out to have been (...) Prof. Cherniss has exposed many of them (sc. Aristotle's faults) with great skill. But I do not think for a moment that he has established his case that all that Aristotle says about Plato that cannot be verified from the dialogues is pure misunderstanding or misrepresentation” (Ross 1951: 143).

Można to wyrazić również w ten sposób: tak jak w archeologii to, co odkopane podczas wykopalisk, częściowo zetraca się, zachowując jednak dawną wartość, tak również w badaniach nad Platonem nadszedł czas, by wznowić rekonstrukcję *ἄγραφα δόγματα*, która przy przekopywaniu arystotelesowego wykopaliska wydobędzie to, co możliwe do otworzenia, niczego zarazem nie druzgocząc²⁰. Żadna z racji przeciwko zajmowaniu się niepisanyymi naukami Platona nie okazuje się zatem przekonująca (należy również wątpić w to, czy uda się podać jakieś dalsze i „lepsze” racje). Jakie przypuszczenie można tedy wysnuć na przyszłość?

Ufnie rozpoczęta w tym czasopiśmie dyskusja wokół *ἄγραφα δόγματα* powinna wyczerpać tkwiące w tej materii możliwości, tak aby wzrosła gotowość do tego, by obalić dawne uprzedzenia. Nie wiemy oczywiście, czy tak potoczą się sprawy. Mając na względzie zmianę, jaka dokonana się w wielu krajach europejskich, a także pamiętając o widocznym załamywaniu się starej ortodoksji, stwierdzić musimy, iż za wcześniej było by jeszcze mniemać, że uprzedzenia wobec ustnej filozofii Platona znikną całkowicie. Poczekajmy na to.

Dodatek: W kwestii znaczenia *λεγόμενος*²¹

a. Najpierw dane gramatyczne

Raphael Kühner i Bernhard Gerth (1983: 271; uwaga do § 404): „Imiesłowy *λεγόμενος* i *καλούμενος* bywają stosowane jak w łacinie: *qui dicitur, vocatur; quem dicunt, vocant* itd., a po niemiecku: *so genannt setzen*”. Zauważmy, że Kühner — Gerth „so genannt” piszą oddzielnie, co według reguł ortograficznych języka niemieckiego oznacza, iż przedstawienie czynności przeważa tutaj nad czynnością nazywania (*Der Große Duden*, Band

¹⁹ Zob. W. Jaeger 1937: 350—356 — recenzja książki Chernissa (także w: *Scripta minora*, II 161—168); Guthrie 1957: 35—41. Por. także liczne przekonująco krytyczne odwołania się do Chernissa w: Guthrie 1962 oraz 1965.

²⁰ Pewną próbę w tym kierunku podjąłem w: Szlezák 1987: 45—67. Przekład polski Szlezák 2005: 175—199.

²¹ Zob. powyżej przyp. 9.

1: *Rechtschreibung der deutschen Sprache*, Mannheim 1967¹⁶: 43, ortograficzna reguła R 142). Zdewaluowane znaczenie byłoby skutkiem połączenia z nim przymiotnika pisanego razem (ibidem To, że Kühner — Gerth ujmują znaczenie „obiektywne”, pokazują poniższe przykłady: Hdt. VI 61: ἐν τῇ Θεράπνῃ καλεομένη, i.e. *urbe, quae Therapne vocatur*. Th. I 112: τὸν ἱερὸν καλούμενον πόλεμον. X. *Mem.* I 1, 11: ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος. Hier 1.31. Pl. ClV. 493 d: ἡ Διομήδεια λεγομένη ἀνάγκη — *Diomedea quae dicitur necessitas*”.

b. Niektóre przykłady z Arystotelesa

Powinno być jasne, że Arystoteles określa w *An. Po.* A 19, 81 b14: αἱ ἀρχαὶ καὶ αἱ λεγόμεναι ὑποθέσεις nie jako „tak zwane” (czyli tylko bezprawne lub niestosowalne hipotezy) oraz iż filozof uważa w *Meteor.* A 3, 339 b5: τὰ λεγόμενα στοιχεῖα τῶν σωμάτων nie za „tak zwane”, tylko realne elementy, podobnie jak nieco wcześniej (b3): τὸν καλούμενον ἀέρα za realne uznaje powietrze. Z traktatu *Part. an.* III 3, 665 a9: μηχανησαμένη (sc. ἡ φύσις) τὴν καλουμένην ἐπιγλωττίδα nie powinniśmy wnioskować, że natura według Arystotelesa wytworzyła tylko „tak zwane” (pozorne) *epiglottis*. W podobnym kontekście (665 a13) dowiadujemy się, że postrzeganie i ruch są podane ἐπὶ τὸ καλούμενον γὰρ ἔμπροσθεν, zatem „in the direction which we term forward” (taki przekład proponuje W. Ogle w *The Complete Works of Aristotle*, I 1036). *EN X* 7, 1177 a27: ἢ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ’ ἀν εἶη — tutaj, w kulminacyjnym punkcie *Etyki nikomachejskiej*, nie mówi Arystoteles bynajmniej o tak zwanej autarkii (prawidłowo Dirlmeier 1969: 231: „das, was man ‘sich selbst genügende Unabhängigkeit’ [Autarkie] nennt”). Także w określeniu καλούμενοι ἐννέα ἄρχοντες (*Ath. pol.* 55, 1) nie powinniśmy myśleć o jakichś uzurpatorach, którzy niesłusznie chcą się zwać „nowymi archontami”, a tylko o prawdziwych archontach Aten. W *Met.* A 5, 985 b23: οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι zostali określani przez Arystotelesa jako sławni „tak zwani pitagorejczycy”. Słusznie więc Guthrie przetłumaczył tę frazę jako: „those who are called Pythagoreans”, wystrzegając się przy tym wyraźnie wyrażenia „so-called” (1962: 155: „It is important to avoid translating the word καλούμενοι as ‘so-called’, for it carries none of the implications of spuriousness which the English phrase suggests”). Naturalnie można znaleźć u Arystotelesa także znaczenie ironiczno-pogardliwe. W niektórych wypadkach można wręcz wątpić, o jakie znaczenie chodzi (np. *Met.* B 3, 998 a7: τὰ μεταξὺ ταῦτα λεγόμενα).

c. Uzupełniający trzy przykłady z Platona

Politikos 303 e4: τὸν λεγόμενον ἀκῆρατον χρυσὸν. Przekłady F. Schleiermachera (Berlin 1825) i O. Apelta (Leipzig 1922) *λεγόμενον* trzeba zdecydowanie odrzucić. Natomiast R. Rufener (Zürich 1965: 305) sensownie oddaje „das sogenannte ungemischte Gold in reinem Zustand”. Poprawnie także C. Mazzarelli „quello che chiamiamo oro puro”

(w: Reale 1991: 360). W *Nomoi* 720 b6: *δύο γένη τῶν καλουμένων ἰατρῶν* nie chodzi Platonowi o „tak zwanych” lekarzy, szarlatanów, dwojakiego rodzaju, tylko o zawód, zwany „lekarskim”. Wreszcie *Nomoi* 701 c2: *τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν* — ostrzeżenie Platona, utraciłoby wszelką moc, gdyby „dawną tyrańską naturę” oddać jako „tak zwaną” („die vielberufene alte Titanennatur” — Apelt, „das altbekannte Titanenwesen” — Rufener).

Przełożył z języka niemieckiego Marian Wesoły

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, K., 1989, *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin.
- ALBERT K., 1991, *O platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, Warszawa.
- BARNES, J., 1985, *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, Oxford.
- CARTERON, H., 1966, *Aristote. Physique*, Paris.
- CHERNISS, H., 1935, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore.
- CHERNISS, H., 1944, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Oxford.
- CHERNISS, H., 1945, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley — Los Angeles.
- DIRLMEIER, F., 1969, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Darmstadt.
- ELZE, M., 1972, „Dogma”, w: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel — Stuttgart, s. 276.
- FERBER, R., 1991, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Platon die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben?*, Sankt Augustin.
- GAISER, K., 1968, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart.
- GILL, CH., 1993, „Platonic Dialectic and the Truth-Status on the Unwritten Doctrines”, *Methexis* 6, s. 55—72.
- GUTHRIE, W.K.C., 1957, „Aristotle as Historian of Philosophy: Some Preliminaries”, *JHS* 77, s. 35—41.
- GUTHRIE, W.K.C., 1962, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge.
- GUTHRIE, W.K.C., 1965, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge.
- HARDIE, R.P., GAYE, R.K., 1985, *The Complete Works of Aristotle*, vol. I: *Physics*, Princeton.
- JAEGER, W., 1937, „Rezension: Cherniss: Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy”, *AJPh* 58, s. 350—356.
- HEGEL, G.W.F., 1996, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa.
- KANT, I., 2005, „Do wiecznego pokoju”, w: idem, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupś, D. Pakalski, A. Grzeliński, M. Żelazny, Kęty, s. 164—203.
- KRÄMER, H.J., 1968, „Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung”, w: W. Schadewaldt and H.-G. Gadamer (Hrsg.), *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, s. 106—133.
- KRÄMER, H.J., 1988, „Fichte, Schlegel und der Informatismus in der Platondeutung”, *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62, s. 583—621.
- KRÄMER, H.J., 2006, *Fichte, Schlegel i infinityzm w interpretacji Platona*, przeł. A. Gniazdowski, Warszawa.
- KUHN, TH., 1963, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa.
- KÜHNER, R., GERTH, B., 1983, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Darmstadt.
- REALE, G., 1991, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano.
- MAURER, R., 1970, *Platons 'Staat' und die Demokratie*, Berlin.
- MORROW, G., 1960, *Plato's Cretan City*, Princeton.
- OEHLE, K., 1965, „Der entmythologisierte Platon”, *ZPhF* 19, s. 393—420.
- PIERART, M., 1974, *Platon et la cite grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois*, Bruxelles.
- POPPER, K.R., 1993, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, przeł. H. Krahelska, Warszawa.
- ROSS, W.D., 1924, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford.
- ROSS, W.D., 1951, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.
- SZLEZÁK, T.A., 1979a, „Dialogform und Esoterik”, *MH* 36, s. 354—363.
- SZLEZÁK, T.A., 1979b, „The Acquiring of Philosophical Knowledge According to Plato's Seventh Letter”, w: G.W. Bowersock, W. Burkert and M.C.J. Putnam (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, Berlin — New York, s. 354—363.

- SZLEZÁK, T.A., 1987, „Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N", w: A. Graeser (ed.), *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Akten des X. Symposium Aristotelicum*, Bern, s. 45—67.
- SZLEZÁK, T.A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, t. I: *Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin.
- SZLEZÁK, T.A., 1989, „Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa «venire in soccorso al discorso»?", *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 81, s. 523—542.
- SZLEZÁK, T.A., 1990, „Zum Kontext der platonischen timiètera. Bemerkungen zu *Phaidros* 278 b—e", *Würzburger Jahrbücher f.d. Altertumswiss* 16, s. 75—85.
- SZLEZÁK, T.A., 1991, „Recensione: M. Tulli, *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*", *Gnomon* 63, s. 360—362.
- SZLEZÁK, T.A., 1992, *Was heisst „dem Logos zu Hilfe" kommen? Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge*, w: L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, s. 93—107.
- SZLEZÁK, T.A., 1993a, „Zur üblichen Abneigung gegen die Agrapha Dogmata", *Méthexis* 6, s. 155—174.
- SZLEZÁK, T.A., 1993b, *Platone politico*, Roma.
- SZLEZÁK, T.A., 1997, *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Warszawa.
- SZLEZÁK, T.A., 2004, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, t. II: *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin.
- SZLEZAK, T.A., 2005, „Luki w akademickiej teorii zasad wedlug prezentacji Arystotelesa (*Metafizyka M i N*)", w: idem, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, Kęty, s. 175—199.
- WAGNER, H., 1972, *Aristoteles. Physik-Vorlesung*, Darmstadt.
- WIELAND, W., 1982, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen.
- WIPPERN, J., 1972, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt.

THOMAS A. SZLEZÁK

/ Tybinga /

ABSTRACT

On the Standard Aversion to the *Agrapha Dogmata*

The present paper deals with eight charges that are frequently leveled against any research that focuses on the *agrapha dogmata*. The charges are demonstrated to be completely unfounded and, therefore, duly dismissed. In particular, it is argued here that the phrase *ta legomena* (so-called) is by no means to be understood as ironic. Consequently, the article rejects the very common picture of Plato as some sort of dogmatist and author of a fixed philosophical system. However, Plato's philosophy is presented as rather 'overt' and 'straightforward' in its nature. With the situation being as it is, thorough knowledge of the *agrapha dogmata* is shown to be an absolute prerequisite for understanding Plato's dialogues. The paper concludes with an observation that while investigating the issue is completely warranted and does not in any way

entail any devaluation of the dialogues, Aristotle's testimony must also be taken into account.

KEY WORDS

agrapha dogmata, Plato's indirect tradition, the theory of principles, esotericism, Aristotle

ΔΙΑ ΤΙ ΦΙΛΟΣΟΦΩΤΕΡΟΝ ΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙΟΤΕΡΟΝ ΠΟΙΗΣΙΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΕΣΤΙΝ;

In Aristotelis *Poeticorum* libellum adnotatiuncula*

IULIUS DOMAŃSKI / *Varsovia* /

Ea, quae in nono Aristotelis *Poeticorum* capite de poesi, philosophica sua vi atque natura historiam superante, scripta leguntur, quatenus cum universa Philosophi tum de rerum natura tum de cognitione cohaereant doctrina, quamquam pluribus et vetustioribus et recentissimis abunde explicatur commentationibus¹, nondum tamen, nisi quid me forte fallit, usquequaque liquet. Quodsi res haec ita sese habet, in animo est quaedam in medium proferre, quae nuper in ea, quae Aristoteles non de poesi, sed de historia senserit, inquirenti ultro sese mihi obtulerunt.

Ac primum quidem, despecta exteriore illa inter poetica metra et prosam orationem intercedente differentia (prosaes autem orationis exemplum Herodoti esse opus iam hic operae pretium est animadvertere), propterea poesis ab Aristotele historiae opponitur, quod haec de rebus, quae reapse gestae sunt, narrat, illa de talibus, qualia fieri potuerint secundum verisimile vel secundum necessitatem (1451 a 36—38: οὐ τὸ τὰ γινόμενα

* Primum typis impressa est in Pirożyński 1994: 19—25.

¹ Eis fere contentus, quae, cum haec scriberem, praesto inspiciere licuit, ad paucissima et hic et infra relego. Cf. Düring 1966: 162; Weil 1960: 168—178; Aristoteles 1974: XVII—XIX. Quibus addere velim etiam Ingarden 1961: 163—233 et 273—285 (magni sane pretii commentationem, cum de imitationis vi atque natura tum de ratione mutua inter poesim et historiam intercedente tractantem, de qua — mihi, dum haec scribebam, etiamtum ignota — Iacobus Sdislaus Lichański certiore me fecit, quod grato recordor animo: si quis utramque commentationem, Ingardenianam scilicet et meam, inspiciet, in quo eae convenient in quoque discrepent facile videbit).

λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν. 1451 b 4—5: τούτῳ διαφέρει [sc. ἱστορικὸς ποιητοῦ], τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο). Deinde, postquam magis philosophicam severioremque sive potius (ut equidem puto) diligentiorē poesi quam historiae asseruit indolem (1451 b 5—6: διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας), quasi idem quod prius, sed aliter dicens, addit poesim potius de universalibus loqui, de singularibus vero historiam (6—7: ἢ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει). Hanc ipsam denique explicat differentiam, dum quidnam sit in univēsum, quidnam singillatim rem narrare, propius definit (8—11: ἔστιν δὲ καθόλου μὲν, τῷ ποίω τὰ ποῖα ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον, οὗ στοχάζεται ἢ ποιήσις ὀνόματα ἐπιτιθεμένη· τὸ δὲ καθ' ἕκαστον, τί Ἀλκιβιάδης ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν).

Haec autem omnia quasi ἐν παρενθέσει adnotat praemissis in octavo libelli capite non ita paucis de praecipua quadam fabulae, id est narrationis poeticae (τοῦ μύθου), virtute verbis, nempe de narrationis illius unitate, de qua etiam in sequentibus capitibus inde a decimo in tragoediae inquirens naturam multa facit verba. Quam unitatem in heroico poemate non tum haberi asserit, si de uno quodam heroe narretur, verum tum demum, si ne de uno quidem, quaecumque ille egerit vel quaecumque ipsi acciderint, singillatim dicantur, sed si factorum accidentiumque delectus in narrando ita factus sit, ut fortiore quodam inter se cohaerentia nexu unum quoddam efficere videantur. Eiusmodi autem in narrando unitatem atque cohaerentiam — cui utrumque Homeri poema, ceteroqui rerum peractarum ubertate non carens, diserto in *Poeticis* est exemplo, cum cyclici illi Homeri imitatores omni in narrando rerum unitate destituti videantur — prudenti cuidam rerum ipsarum narrandarum deberi semper putat delectui, quo fiat, ut non ita omnino narrentur res illae, sicut sese habuerint, sed ita potius, sicut sese habere potuerint, immo et debuerint, et hanc demum ob causam intimo quodam illae inter se adeo in narrando cohaereant nexu, ut ne una quidem privari narratio possit particula, quin tota disturberetur dissolvaturque. De hac vero unitate, itidem Homericae narrationis illustrata exemplo, cum in vicesimo tertio et vicesimo quarto etiam libelli capitibus denuo verba fiunt, denuo tum quoque comparatur poesis historiae illiusque una atque secum usquequaque cohaerens narratio discordanti huius multiplicique atque omnia, quaecumque facta sunt aut acciderunt, continenti opponitur narrationi (1459 a 21—24: [...] μὴ ὁμοίαις ἱστορίαις τὰς συνθέσεις εἶναι, ἐν αἷς ἀνάγκη οὐχὶ μιᾶς πράξεως ποιεῖσθαι δῆλωσιν ἀλλ' ἐνὸς χρόνου, ὅσα ἐν τούτῳ συνέβη περὶ ἓνα ἢ πλείους, ὧν ἕκαστον ὡς ἔτυχεν ἔχει πρὸς ἄλληλα). Quae omnia et ipsa per se satis clara sunt, sicut quidem ab Aristotele exponuntur, et ab Aristotelici libelli commentatoribus, coetaneis nostris praecipue², affatim sunt explicata, ut quidnam imitatio ipsa sit, in qua Aristoteles, Platonem magistrum secutus idemque ab eo dissentiens, omnem artem consistere putabat, vel in primis pateat. Neque enim servilis cuiusdam visa est Aristoteli naturae illa artificialis imitatio aut rudis quaedam rerum naturae reproductio artis esse opus, id quod Plato fere existimasse videtur³, sed potius

² Cf. ex. gr. Aristoteles 1974: 144—145. Cf. etiam Idem 1980: 221—22 et Idem 1988: 308—313.

³ Aristoteles 1974: XIV, Idem 1980: 18—22, Idem 1988: 307—313.

immutatio quaedam naturalium rerum imitandarum earumque creatrix, ut ita dicam, refectio. Quod quidem ipso quoque τῆς ποιήσεως et τοῦ ποιεῖν vocabulorum confirmatur sensu, quo illa ab Aristotele non solum in *Poeticis*, sed alibi etiam tum adhibentur tum explicantur quoque⁴. Nihil aliud enim Aristoteli ars est nisi ratio quaedam efficiendorum fabricandorumque (factibilia nuncupaverunt posteriores⁵), quae autem arte effecta aut fabricata fiunt, non nisi immutatione quadam atque transformatione eorum fieri putat, ex quibus efficiuntur; unde fieri autumat, ut quodcumque arte eficiatur, simile simul et dissimile fiat necesse sit primitivae illi materiae, ex qua sit effectum. Ipsa autem illa immutatio cum in materiae qualicumque formatione, tum vero in superfluum abiectio-
ne consistere Aristoteli videtur. Quo itaque modo sculptor rudi utitur materia, ut hominis vel rei cuiusvis naturalis imitatione oriatur imago, eodem fere universam factorum eorumque quae acciderunt poeta quoque ipsi usurpare videtur materiam, si modo unam sibi congruentem in ipso est facere narrationem⁶.

Quae cum, ut dixi, satis superque ab Aristotelis *Poeticorum* commentariis sint illustrata, nihil iam restat, nisi ut in unum hoc inquiratur, quare idem, quod poeta assequitur, historicus assequi non posse Aristoteli visus sit. Ad quam quaestionem solvendam accedenti tria haec mihi erunt discutienda. Primum ratio quaedam mutua, quae inter Aristotelicas τῆς ποιήσεως et historiae intercedat notiones, nondum satis ex eis, quae relata sunt, manifesta; tum eorum, de quibus historicus narrare consuevit, quaenam sit secundum Aristotelis philosophiam natura; postremo principium quoddam e philosophia sumptum, quo Herodotus in historia sua scribenda duci videtur, cum generalissimo quodam philosophandi principio Aristoteli proprio collatum. Haec tria tamen non pro certo quicquam asseverantis aut demonstrantis, sed coniectantis potius et opinantis more tractabo, siquidem tantum abest ut ab ipso Aristotele explicentur, ut pleraque ne significantur quidem, si quae autem quodammodo significantur, longe alio spectare videantur quam ad quaestionem, quam nobis proponimus, solvendam.

Ac primum quidem propterea, opinor, idem quod poeta historicus facere non posse Aristoteli videbatur, quod ne ipsum quidem illud, facere quicquam, hoc est ποιεῖν eo sensu usurpatum, quem supra propius definire conati sumus, historici esse posse existimabat. Hunc autem sensum ipsa ceteroquin historiae et historici fatentur nomina, ab ἱστορεῖν vocabulo derivata, primitus nihil aliud fere significante quam spectare et sciscitare, quaerere et rimari, deinde vero etiam ea, quae spectando rimando quaeren-

⁴ Vocabuli sensus, de quo agimus, generatim in lingua Graeca abunde illustratur exemplis in quovis uberiore lexico Graeco cum recentiore tum vetustiore etiam allatis; cf. ex. gr. Pape s.v., et Liddel, Scott s. v. Quoad Aristotelicum sensum speciatim, inspicias velim *Eth. Nic.* VI 4, 1140 a 1 sqq et *Magn. Mor.* I 35, 1197 a 3 sqq; cf. etiam Domański 1986: 5–19.

⁵ Celebrem apud scholasticos medii aevi in mente habeo definitionem illam: „ars est recta ratio factibilium”, quae ceteroquin ad ipsum Aristotelem fontem recurrit, cf. *Eth. Nic.* VI 4, 1140 a 9–10: ταῦτόν ἐν εἰῆ τέχνη καὶ ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς.

⁶ Cf. *Poet.* 9, 1451 b 28–33, ubi ea, quae reapse gesta sunt, pari modo atque illa a poeta inventa excogitataque imitatione exprimi posse significatur: καὶν ἄρα συμβῆῖ γενόμενα ποιεῖν, οὐθὲν ἦττον ποιητῆς ἐστὶ. Quoad similitudinem, quae inter poetam et sculptorem intercedit, cf. *Metaphysicorum* libri septimi capita 8–9; cf. etiam Aristoteles 1974: XIV.

do sciscitando perceperit quis, singillatim et, si ita dici potest, oculatim referre⁷. Quam vocabulorum horum vim tam diversam et minime Aristotelem latuisse et tum praecipue animo eius obversatam fuisse, cum de discordante inter se poesis et historiae natura in *Poeticis* semel et iterum disserteret, equidem cum *Poeticorum* commentatoribus libens accipio⁸. Quod si ita est, non video, quid prohibeat quin illud etiam accipiamus, nihil sane cum artificio, immo ipso cum faciendo, cum τῷ ποιεῖν ergo Aristotelicum illum sensum prae se ferente, commune habere Aristoteli visam esse historicam narrationem, sin autem nihil cum faciendo — id est fingendo formandoque — commune habebat, nullo pacto eis, quae τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας occuparent campum, adnumerari potuisse historiam, si modo in philosophicis omnino numerari potuisset disciplinis⁹. Certe nusquam ab Aristotele disciplinis illis adnumeratur praeter eum *Poeticorum* locum, de quo nunc agimus, in quo tamen vix digna aestimatur quae cum philosophia comparetur. Quidnam igitur causae fuisse putemus, cur e vastissimo philosophiae campo ab Aristotele quodammodo tacite exclusa sit?

Nihil aliud in causa fuisse videtur, quare illinc exclusa sit historia, quam ipsa cum humanorum in universum tum praecipue earum rerum ab hominibus gestarum, quae ab historicis inprimis narrari solent, peculiaris quaedam natura. Quas res cum in constantibus stabilibusque et hac ipsa ratione universalibus etiam, dum geruntur, nullo pacto ponendas intellexeret, sed ad ea potius una cum ipsis gerentibus adnumerandas esse, quae ipse τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, immo τὰ ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι nuncupabat, postquam vero iam gestae sunt, suam inconstantiam instabilitatemque miro quodam modo ita constabilire solitas, ut nullo iam pacto mutari stabilitas illa posset, non ignoraret¹⁰, consequens erat, ut hoc quoque pro rato acciperet, eodem illas, quo reapse gestae essent et quo a historicis, hoc est “spectantibus”, et spectarentur et narrarentur, spectatas et narratas modo neque mente concipi recte posse, sicut stabilia illa constantiae atque universalis concipiuntur, neque tanto legentes afficere posse gaudio, quanto eos philosophica stabilium constantium universalium afficit speculatio. Haud aliter ergo ipsis quoque rebus reapse gestis delectari legentes posse putabat, nisi si — instar inventorum illorum atque a poeta excogitatorum — τῆς ποιήσεως subicerentur legi, rudem indigestamque propter singularitatem suam fortuitorum factorum humanorum materiam quasi quandam malam texturam ita retexentis, ut contra factorum illorum veritatem superflua quaeque abicerentur, disparata coaptarentur, adunarentur diversa.

Hoc autem philosophico et quidem ex ea potissimum philosophiae parte deducto, quam nos metaphysicam, ipse τὴν πρώτην φιλοσοφίαν sive τὴν θεολογικὴν appellabat,

⁷ Quem vocabulorum sensum in universum quodvis lexicon Graecum uberrimis illustrat exemplis; Aristoteli vero proprium in Bonitzii invenies indice (Aristotelis *Opera omnia*. ed. I. Bekker, vol. V, p. 348 a 60 et b 2—33). Cf. etiam Weil 1960: 89—95.

⁸ Aristoteles 1980: 222. Cf. Düring 1966: 422 (n. 135).

⁹ Quod in *Rhet.* I 4, 1360 a 37 sqq. historiae cognitio politicae utilis esse dicitur scientiae, id sane ita dicitur, ut manifestum sit historiam adminiculantibus philosophiam practicam adnumerari, ipsi philosophiae politicae non item.

¹⁰ Cf. Domański 1986: 12—15.

non ideo Aristoteles in historia aestimanda usus esse videtur criterio, quod ea iudicandi ratione duceretur, quam hodie aprioristicam nuncupares, sed propterea potius, quia in irritum redactum esse aestimabat permagnum Herodoti laborem, eo videlicet consilio a historiographiae Graecae patre illo susceptum, ut unam quandam simplicemque ostenderet rationem, qua res tum ab hominibus singulis tum a populis quoque geri putabat. Id videlicet egit Herodotus, ut divina quadam atque sapienti res illas regi iustitia demonstraret, iustitiam autem ipsam, id quod iam dudum perspectum est¹¹, sicut λόγον quendam mente concepit eumque, praedecessorum suorum, praesertim vero Hecataei, meris sese opponens narratiunculis, ad veterum philosophorum sive potius, ut ipsi interdum sese appellare solebant, physiologorum, id est naturae scrutatorum, conformavit doctrinas, Heracliti imprimis, cui ego Anaximandrum quoque libens adicio. Iustitiam enim illam, divinae cuidam providentiae debitam, qua res ab hominibus gestas regi autumabat, non solum quasi quadam contrariorum harmonia sive aequilibrio constare coniciebat, quo omnis in rebus gerendis tolleretur excessus (VII 10: Φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολοῦειν), sed et excessum illum, in quem res prorumperent, aboleri et rerum aequilibrium quoque, divina providentia iustitiaque restitui solitum, ad instar eorum, quae in materialium rerum natura fiunt, imaginabatur, quidnam aliud secutus nisi Heracliteam illam ἐκ τῶν διαφερόντων ortam καλλίστην ἄρμονίαν (cf. Heracliti frgm. B 8 DK) et Anaximandri simul illam δίκην καὶ τίσιν, quam sibi mutuo reddunt elementa (cf. Anaximandri frgm. B 1 DK)¹²? Quod si ita est, idem ad res ab hominibus gestas explicandas transtulisse videtur Herodotus principium, quo naturam regi et Anaximander Milesius et Heraclitus Ephesius asseverabant et quod Anaximander poenae et vindictae propius difinivit nominibus, a rebus humanis ad res naturae appellandas translatis, prope eisdem videlicet, quibus Herodotus postea rerum humanarum gerendarum descripsit principium.

Si quis autem quaeret, quare eiusmodi λόγος ad res gestas explicandas a Herodoto adhibitus Aristoteli non placuerit, ego ad generalissimam quandam philosophandi rationem Aristoteli propriam et a priscorum philosophorum ratione toto caelo differentem provocabo. Neque enim unam quandam eandemque unam eorum, quae stabilita constantiaque vere perpetuoque sunt, et eorum, quae, utpote instabilia fortuitaque, esse et non esse possunt, ἀρχὴν illam sive principium vetustissimorum philosophorum admittebat neque unam eandemque utrorumque cognoscendorum explicandorumque rationem. Immo contra philosophorum illorum morem, quos recte “monistas” recentiore Latinitatique insueto nuncupares nomine, cum in eis, quae aliter esse non possunt, duo quaedam distinxit genera — caelestium alterum, divinius illud quidem neque casui ulli aut fortunae subiectum, alterum terrestrium quadamtenus fortuitorum¹³ — tum vero peculiare quoddam humanarum rerum libertate insignium ab utroque illo rerum natu-

¹¹ Cochrane 1957: 457—468 (praesertim vero pp. 460—462).

¹² Herodotum Anaximandri vestigia pressisse animadvertit iam ante sexaginta hos annos Sinko 1932: 171.

¹³ Eandem Aristoteli visa esse servare naturam quae gesta sunt atque quae geruntur, inde conicio, quod, cum 1451 a 36 τὰ γενόμενα occurrant, mox idem prorsus signifiantia habemus τὰ γενόμενα (1451 b 29, 34: γενόμενα ποιεῖν, i. e. quae facta iam sive gesta iam sunt, poetico more modoque imitari, et ibidem 30—33: τῶν

ralium genere segregavit genus, post monistas illos vetustissimos et posteriores dualistas (velunt erant Democritus altera et Plato altera ex parte) verus sane pluralismi (iterum subbarbaro nomine mihi nuncupandi, aliud enim non invenio) ac praecipuus sane anti-
 stes. Accedit, quod res illae humanae nulla omnino divina providentia regi Aristoteli videbantur, siquidem nullam prorsus suo illi πρώτῳ κινουῦντι attribuit. Quae omnia cum ita essent, fieri utique potuit, ut neque illam a Milesio Anaximandro naturae adscriptam τίσεως et δίκης legem neque Heracliteam contrariorum harmoniam a Herodoto pro rerum a hominibus gestarum ratione usurpatam recte ab ipso usurpatam esse iudicaverit, immo nullum omnino in rebus humanis, sicuti quidem ipsae ex se fiunt, certum esse posse principium, necessitati videlicet stabilitatique cuidam immotae subiectum, acceperit neque aliter in iis, sicut ipsae ex se fiunt, narrandis principium eiusmodi adhiberi posse autumatus sit, nisi si per poeticam artem, quam non speculativae, sed practicae et productivae sive potius creatrici assignavit philosophiae, immutarentur et ad eorum, quae aliter esse non possunt, necessitati constantiaeque subiectam rationem quodammodo a poeta revocarentur. Etenim, opinor, ita demum res humanae eam induere posse speciem Aristoteli videbantur, qua divinis naturae rebus quodammodo redderentur similes ideoque gaudio etiam afficere possent mentem humanam, non nisi eis, quae οὐκ ἐνδεχόμενα sunt ἄλλως ἔχειν, recte cognitio contentam.

Sic mihi quidem reficienda atque restituenda videtur esse via, quae Aristotelem ad illam magis philosophicam magisque diligentem poesis quam historiae naturam in *Poeticorum* libello asserendam perduxit. Quam viam si coniectantis opinantisque potius quam quicquam pro certo asseverantis more quadamtenus illustrare contigit, satis ad tempus videor fecisse.

γὰρ γενομένων ἕνια οὐδὲν κωλύει τοιαῦτα εἶναι οἷα ἂν εἰκὸς γενέσθαι καὶ δυνατὰ γενέσθαι, καθ' ὃ ἐκεῖνος αὐτῶν ποιητής ἐστιν).

CONSPECTUS LIBRORUM

- ARISTOTELES, 1974, *Dell'arte poetica*, ed. C. Gallavotti, Milano.
- ARISTOTELES, 1980, *La poétique*, ed. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris.
- ARISTOTELES, 1988, *Arystoteles. Retoryka, Poetyka*, transl., H. Podbielski, Warszawa.
- COCHRANE, C.N., 1957, *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, New York.
- CROIX, G. E. M., 1992, „Aristotle on History and Poetry (Poetics 9, 1451a36 — b11)”, in: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, pp. 3—32.
- DOMAŃSKI, J., 1986, „Przygodność, zmienność, wolność. Glosa do Etyki nikomachejskiej Arystotelesa”, *Przegląd Tomistyczny* 2, pp. 5—19.
- DÜRING, I., 1966, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg.
- GASTALDI, S., 1973, „Poesia e historia nella Poetica aristotelica”, *Rediconti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 107, pp. 202—242.
- INGARDEN, R., 1961, *A Marginal Commentary on Aristotle's Poetics*, New York.
- INGARDEN, R., 1966, „Uwagi na marginesie 'Poetyki' Arystotelesa”, in: Idem, *Studia z estetyki*, t. I, Warszawa, pp. 337—377.
- LIDDEL, H.C., Scott, R., 1953, *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- PAPE, W., 1888, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, Braunschweig.
- PIROŻYŃSKI, J. (ED.), 1994, *Beiträge der polnischen Stipendiaten der Herzog August Bibliothek zur Philosophie, Geschichte und Philologie*, Kraków.
- SINKO, T., 1932, *Literatura grecka*, t.1, Kraków.
- WEIL, R., 1960, *Aristote et l'histoire. Essai sur la "Politique"*, Paris.

IULIUS DOMAŃSKI

/ Varsovia /

Why Is Poetry More Philosophical Than History? Some Remarks On Aristotle's Poetics

ABSTRACT

Aristotle's statement that — in terms of philosophy — poetry is superior to history can be understood better, when analysed in the context of the Stagirite's epistemology, ontology, and eudaimonic ethics. Both poetry and history deal with numerous contingent and chaotic events, but while history is only reconstructive, poetry reworks its matter more thoroughly. History attempts to recount all events and does it in accord with their contingent and chaotic nature, whereas poetry implies certain choices. By doing so, it introduces uniformity and coherence thus providing a different ontic status than the one that reigned originally. Consequently, the cognitive result of poetry can be compared to the beatific value of conceptual knowledge in philosophy.

KEY WORDS

Aristotle, poetry, rhetoric, history, philosophy

Tablica Kebesa jako przykład alegorycznej popularyzacji etyki w starożytności

ARTUR PACEWICZ / *Wrocław* /

ΠΙΝΑΞ ΚΕΒΗΤΟΣ (łac. *Tabula Cebetis*) to niegdyś bardzo popularne dziełko o charakterze moralizatorskim, które nie tylko tłumaczone było na wiele języków nowożytnych, lecz również doczekało się wielu interpretacji malarskich¹. Jego autorstwo już w starożytności przypisywano Kebesowi², postaci znanej z Platońskiego dialogu *Fedon*, gdzie został przedstawiony jako osoba dociekliwa i niełatwowierna³. Najprawdopodobniej był również zamożny, gdyż dzięki jego majątkowi Sokrates mógł być, gdyby tylko chciał, uciec z ateńskiego więzienia (Pl. *Cri.* 45 b), oraz — jak informuje Geliusz (II 18, 4) — miał wykupić z niewoli Fedona, aby ten mógł studiować filozofię. Jako datę powstania dzieła wskazuje się I lub II wiek n.e.⁴. Ogólnie rzecz ujmując, dziełko można podzielić na trzy części:

1. wprowadzenie — rozdz. 1—3;
2. opis i wyjaśnianie zawartości obrazu — rozdz. 4—32;
3. zakończenie — wyjaśnianie sensu obrazu — rozdz. 33—34⁵.

¹ Tłumaczenia: Sider 1979; Pesce 1982; Fitzgerald, White 1983; Ortiz Garcia 1995; Banchich 2002; Florentin 2004; Seddon 2005; Hirsch—Luipold 2005; Barbone 2010. Wiele reprodukcji oraz omówienie recepcji tego dzieła w sztuce renesansu odnajdzie Czytelnik w: Hirsch 2005a: 183—193; inne teksty dotyczące recepcji: Schlierer 1974; Orgel 1980; Ruiz Gito 1997; Benedetti 2001. Jedyne szersze odniesienia do *Tablicy* w literaturze polskojęzycznej, jakie udało mi się odnaleźć, to: Podobiński 1912; Sinko 1951b: 129—131; Amaisenowa 1956.

² Zob. D.L. II 125; Luc. *Pro Merc. Cond.* 42; Luc. *Rh. Pr.* 6. W autorstwo Kebesa zaczęto wątpić już w XVI wieku; zob. Praechter 1885: 1.

³ Pl. *Phd.* 63 a; Nails 2002: 82—83.

⁴ Zob. Ramelli, Luchetta: 360—361. Takie datowanie zaowocowało hipotezą, iż autorem nie jest Kebes, który pojawia się w *Fedonie*, lecz Kebes z Kyzikos, o którym wspomina Atenajos (IV 45).

⁵ Odnosnie do bardziej szczegółowego przedstawienia struktury zob. Fitzgerald, White 1983: 9—11, a także Carlini 1963.

Forma dziełka może być interpretowana na kilka sposobów. Po pierwsze, akcja rozgrywa się w formie dialogu, który to rodzaj literacki (w postaci dialogu sokratycznego) zrodził się wraz twórczością tzw. sokratyków, a najwspanialszą realizację zyskał w postaci dialogów Platona⁶. Sokratyczność dyskusji, pojmowana jako tożsamość cnoty i wiedzy, uwidacznia się przede wszystkim w rozdziałach 36—41 (Jerram 1878: xxxiv). W okresie prawdopodobnego powstania tego utworu filozoficzne treści w postaci popularyzatorskiej oraz w formie dialogu prezentował Lukian. Jego twórczość zwraca uwagę na drugi aspekt formalny, a mianowicie na pojawiający się tu opis dzieła sztuki (ἔκφρασις). Tego rodzaju element konstrukcyjny pojawia się już u zarania literatury europejskiej w postaci opisu tarczy Achillesa, a później wykorzystywany jest m.in. przez Platona czy perypatetyków.

Czasy hellenistyczne i późniejsze przynoszą jednak całe dzieła pisane w oparciu o tę technikę. Do naszych czasów zachowały się *Eikones* Filostratosa oraz dialogi Lukiana *Obrazy* i *W obronie obrazów*, a ważną rolę element ten odgrywa ponadto w dialogach Lukiana *Toksaris albo O przyjaźni* oraz *Okręt albo Życzenia*. Nie wiadomo jednakże, czy przedstawiany w *Tablicy* opis dotyczy niegdyś realnie istniejącego dzieła sztuki, czy też jest to opis fikcyjny. Za drugą możliwością przemawia to, iż opis estetyczny nie jest celem samym w sobie, lecz jest nim pewne przesłanie moralne. Ponadto opisywane są elementy, których nie można przedstawić w malarstwie. Trzecim wreszcie argumentem byłoby to, iż nie zachowały się inne informacje o takich wielopostaciowych alegoriach powstałych w starożytności (Hirsch 2005b: 165). Można wreszcie wspomnieć o jeszcze trzeciej możliwości.

Jak wspomniano, sokratyczność dyskusji zaznacza się tylko w drugiej połowie utworu. We wcześniejszych rozdziałach dominuje sytuacja, w której pytania jednego z rozmówców pozwalają starszemu człowiekowi przedstawić bardziej szczegółowy opis i wyjaśnienie tego, co uwidocznione na obrazie, w połączeniu z moralną zachętą do postępowania zgodnie z prezentowaną interpretacją. Taka forma literacka nosi nazwę *erotapokriseis*, a rozwijana była w szkołach w celu interpretacji tekstów. Przykładowymi tekstami zachowanymi z czasów starożytnych są np. *Platonicae quaestiones* Plutarcha i *Quaestiones in Genesim* (oraz *in Exodum*) Filona z Aleksandrii (Fitzgerald, White 1983: 13).

W swej treści *Tablica Kebesa* rozwija przede wszystkim słynny mit o Heraklesie na rozstajnych drogach, którego autorem miał być sofista Prodikos i którego treść zachował w swych *Wspomnieniach o Sokratesie* Ksenofont (*Mem.* II 1, 21—34). Heros znajduje się w takim momencie swego życia, w którym przestaje być dzieckiem, co wiąże się z wyborem dalszego sposobu życia — czy będzie on podążał drogą cnoty (ἀρετή) czy też występku (κακία). Obie drogi zostają spersonifikowane w postaci kobiet, które przedstawiają Heraklesowi argumenty na rzecz wyboru jednej z nich. Mit ten był następnie wykorzystywany w szkole cynickiej i stoickiej (Joël 1901: 253—284).

⁶ R. Hirzel (1895: 258) zalicza *Tablicę* wraz dziełem Plutarcha *O E delfickim* do kategorii dialogów świątynnych (*Tempeldialoge*). Szarzej o dialogu sokratycznym np. Clay 1994: 23—47.

Opis obrazu przekazuje nam w sposób alegoryczny treści moralne⁷. Jednym z najstarszych tekstów, w którym technika ta została zastosowana, jest tzw. papirus z Derveni (papirus z IV wieku p.n.e., tekst zaś może być starszy)⁸. Anonimowy autor podjął się wyjaśnienia tajemniczego (ἀνιγματοῶδης), jego zdaniem, poematu orfickiego, wykorzystując w celach interpretacyjnych najnowsze koncepcje naukowe znane w ówczesnym czasie, aby uzyskać w ten sposób swoistą instrukcję do mistycznego wtajemniczenia (Obbink 2003: 184). Jednakże prawdziwy rozkwit alegorycznego piśmiennictwa ma miejsce w czasach hellenistycznych i to przede wszystkim za sprawą filozofów stoickich. Do najbardziej reprezentatywnych tekstów tego rodzaju zachowanych do naszych czasów zaliczyć można *Zagadnienia Homeryckie dotyczące tego, co przenośnie powiedział Homer o bogach* (ΟΜΗΡΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ εἰς ἃ περὶ θεῶν "Ὀμηρος ἠλληγορήσεν) nieznanego szerzej Heraklita oraz Wstęp do tego, co przekazała teologia helleniska (ΕΠΙΔΡΟΜΗ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΝ ΘΕΟΛΟΓΙΑΝ ΠΑΡΑΔΕΔΟΜΕΝΩΝ) Lucjusza Kornutusa (oba pochodzące mniej więcej z tego samego okresu co *Tablica*). Celem pierwszego z nich była przede wszystkim obrona Homera przed zarzutem bezbożności, który to zarzut stawiano temu poecie w tradycji filozoficznej, począwszy od Ksenofanesa, a który najsilniejszy wydzwięk uzyskał w twórczości Platona⁹. Zgodnie ze stoickim podziałem filozofii dokonuje on interpretacji w świetle *ratio physica*, *ratio logica* i *ratio ethica* (Zieliński 2000: 199). Drugi utwór przedstawia listę rozmaitych interpretacji postaci występujących w tradycyjnej mitologii greckiej, bardzo często za punkt wyjścia przyjmując ustalenia etymologiczne. Jednakże jako wprowadzenie nie jest to wyłącznie lista takich interpretacji, chociaż na pierwszy rzut oka może robić takie wrażenie, albowiem przyświeca mu cel wychowawczy w sensie greckiej paidei, czyli z wyraźnym aspektem moralnym¹⁰, w którym ważne miejsce zajmuje właściwie pojmowana religijność. Jak stwierdza Kornutus: „Jednak odnośnie do tych [mitów — A.P.], służby bogom, tego, co właściwie przysparza chwały bogom, zaakceptujesz pogląd ojców oraz dokładne [wyjaśnienia] tylko wtedy, gdy prowadzą młodych do życia pobożnego (εὐσεβεῖν) — a nie pełnego przesądów odnośnie do bogów (δαισιδαίμονεῖν) — do składania ofiar, modlitwy, oddawania czci oraz przysięgania w sposób odpowiedni (κατὰ τρόπον) i w odpowiednich momentach, wedle czego komponuje się symetria uczących się (ἀρμόττει συμμετρίαν διδασκομένων)” (przeł. A.P.).

Ze względu na niepewność autorstwa oraz nikłość informacji na temat twórcy *Tablicy* pojawiło się wiele tez dotyczących tego, w jakim filozoficznym kontekście można interpretować treść dziełka. Kebes jako autor oraz ogólna wymowa miały wskazywać

⁷ Dlatego też omawiany jest w opracowaniach dotyczących alegorii oraz zamieszczany w antologiach; zob. Ramelli, Luchetta 2004; Ramelli 2007.

⁸ Zob. Kulig 2005: 5—17; Bielawski 2008: 208—221. Interpretacji alegorycznej dokonywali najprawdopodobniej już w VI wieku p.n.e. Theagenes z Region (uczeń Ksenofanesa), a w V wieku p.n.e. Anaksagoras i jego uczeń Metrodor z Lampsaku; zob. DK 61 A 1—4; Califf 2003: 21—36.

⁹ Heraclit. *All.* 1—4; zob. DK 21 B 11, DK 22 B 42, Pl. R. 379 c, 398 a, 595 b.

¹⁰ Ramelli, Luchetta 2004: 362; Boys-Stones 2007: 77—88. Nie wyklucza to oczywiście, iż mamy tu do czynienia ze swoistym podręcznikiem, czy też pomocą szkolną, „która miała wskazać drogę przez zawiloci greckiej mitologii do bezpiecznego portu filozofii stoickiej” (Świderkówna 1991: 354).

na klucz interpretacyjny w postaci filozofii pitagorejskiej, chociaż trop ten dosyć wcześnie poddano krytyce (Praechter 1885: 25–27). Pojawiające się w treści rozróżnienie na wiedzę i przekonania skłaniało do interpretacji w świetle filozofii eleackiej, w tym przede wszystkim filozofii Parmenidesa (Praechter 1885: 27–30). Ponadto w rozdziale drugim mówi się, iż osoba, która podarowała wotum świątyni, żyła na sposób pitagorejski i parmenidejski. Trudno powiedzieć, na czym miałyby polegać ów parmenidejski sposób życia, jednak sposób pitagorejski powiązany z domniemanym okresem powstania pozwala na wskazanie na neopitagorejski kontekst interpretacyjny¹¹. Na tym tle podkreślona zostaje waga takich pojęć, jak μετάνοια, ἀπατή, κάθαρσις, πόνος czy τιμωρία, a całość dzieła ma wyraźnie eschatologiczny charakter. Prawidłowe odczytanie dostępne jest wyłącznie wtajemniczonym, natomiast pozostali odnajdują w nim jedynie popularne poglądy stoickie i cynickie. Oba nurty filozoficzne — pitagorejski i parmenidejski — zyskały, jak wiadomo, wspaniałą syntezę i nowy wymiar w filozofii Platona, a jego imię jako jedyne pojawia się w tekście *Tablicy* (r. 33). Rozumienia utworu w kontekście filozofii Platonskiej bronił polski badacz T. Sinko (1951a: 3–31), który wskazywał przede wszystkim na silny związek treściowy z *Prawami* Platona. Według Sinki jednak to nie domniemany autor *Tablicy* miał być zwolennikiem filozofii Platonskiej, lecz tajemniczy donator dzieła sztuki. Jak już wyżej wspomniano, wykorzystanie motywu wyboru odpowiedniej drogi ku mądrości zaowocowało próbami interpretacji w świetle filozofii cynickiej i/lub stoickiej.

Rzecznikiem ujęcia w kontekście przede wszystkim cynickim był K. Joël¹², który polemizował ze stoicką interpretacją Praechtera. K. Joël w swej pracy stawia tezę, iż tak naprawdę autorem mitu o Heraklesie, przypisywanego u Ksenofonta sofście Prodikosowi, był założyciel szkoły cynickiej — Antystenes. Wszystkie późniejsze paralele i wariacje na temat tego mitu wykazują w mniejszym lub większym stopniu wpływy cynickie (Joël 1901: 305, 329). O cynickiej wymowie *Tablicy* mają świadczyć m.in.: przeciwieństwo κακία — ἀρετή, rola dzieła sztuki w wychowaniu, polemika przeciwko fałszywej *paidei*, która ma swe źródło wyłącznie w pismach i księgach (posiadają one wartość, jeśli znajdują zastosowanie w kształceniu moralnym), przeciwieństwo drogi i błędzenia (Joël 1901: 328)¹³.

Natomiast elementami stoickimi według Praechtera miało być m.in. to, że rzeczy zewnętrzne nie są uznawane za dobra, szczęście mędrca ma charakter wewnętrzny, szczęście zależy od wiedzy o dobru i złu, dobro nie może pochodzić ze zła (Praechter 1885: 34 n). Jednak najczęściej przyjmowane stanowisko interpretacyjne — widoczne nawet w przytoczonych powyżej przykładach — może zostać określone mianem

¹¹ Rzecznikami takiej interpretacji są przede wszystkim W. Jaeger (1960: 139–140) oraz R. Joly (1963: 37–40).

¹² Joël 1901: 322–332; w literaturze XX-wiecznej interpretację cynicką wspierał D. Pesce; zob. Ramelli, Lucchetta 2004: 364.

¹³ Z punktu widzenia XX-wiecznych badań nad nurtami sokratycznymi można wspomnieć o tym, iż pojawiły się wątpliwości co do słuszności łączenia Antystenesa z ruchem cynickim, zwłaszcza w aspekcie etycznym; zob. Dudley 1938: 1–16; Giannantoni 1990: 223–233; Branham 1996: 81–104.

eklektycznego¹⁴, czyli takiego, w którym w wyjaśnianiu znaczenia dziełka używa się połączenia dwóch lub więcej doktryn filozoficznych. Najczęściej, jak już wspomniano, wymienia się połączenie cynizmu i stoicyzmu, ale pojawiły się również interpretacje pitagorejsko-stoicka oraz parmenidejsko-pitagorejsko-cynicko-sokratejska (Fitzgerald, White 1983: 26).

Na koniec warto wspomnieć o jeszcze jednym aspekcie, który pojawił się w literaturze sekundarnej. Datowanie *Tablicy* na I–II w. n.e. zwróciło uwagę badaczy na możliwość styczności z rodzącą się właśnie w tym okresie literaturą chrześcijańską. Wskazano w tym wypadku na paralele między *Tablicą* a *Pasterzem* (Ποιμήν) Hermasa¹⁵. Zwraca się uwagę na podobieństwo struktury oraz współwystępowanie pewnych motywów: obrazu życia, postaci Sfinksa, kobiety siedzącej na tronie, ocalenia, Ułudy, prawdziwej drogi oraz wielu, wielu innych¹⁶.

W literaturze polskiej przekład *Tablicy* obecny jest od XVI w.; do okresu przedwojennego tłumaczona była co najmniej czterokrotnie¹⁷:

1. *Cebes Tebańczyk uczeń Sokratesa. Tablica. Albo konterfet Cebessa Tebanskiego Philozopha, ucznia Sokratesa, który w sobie zamyka bieg wszystkiego żywota ludzkiego, slicznie przez kstałty a podobienstwa wymalowany: pełny nieprzebraney mądrości: każdego stanu człowiekowi, tych skażonych czasów, potrzebny y pożyteczny. Teraz nowo z Łacińskiego na Polski język przełożony. W Krakowie z Drukarni Macieja Wierzbięty, Roku Pańskiego 1581;*
2. *Obraz Cebes a doręcznik Epikteta, z greckiego przełożył i uwagami objaśnił X. Ignacy Hołowiński, Wilno 1845;*
3. *Cebesa Tebańczyka tablica, czyli obraz życia ludzkiego, przełożył z greckiego na język polski C.C. Mrongowius, Gdańsk 1845;*
4. „*Obraz*” *Tebańczyka Kebesa*, „Sprawozdania Gimnazjum w Nowym Sączu” 1912, przeł. W.L. Podobiński, s. 36–57.

¹⁴ Określenie to miało dla wielu badaczy znaczenie pejoratywne, oznaczające zanik intelektualnego wigoru i kreatywności. Takie ujęcie zawdzięcza ono przede wszystkim E. Zellerowi (1880: 528–545). Interpretacja bardziej pozytywna i bardziej użyteczna dla badań historycznych przedstawiona została w: Dillon, Long 1988.

¹⁵ Przekład polski: Świderkówna & Starowieyski 1998: 248–307.

¹⁶ Zob. Taylor 1900: 276–319; Taylor 1901a: 24–38. Z tezami Taylora polemizował G.S. Stock (1901: 87–93), który konkluduje: „cała treść *Pasterza* mogła zostać napisana, nawet gdyby Hermas nigdy nie widział albo nie słyszał o *Obrazie*”. W tym samym numerze *Journal of Philology* znalazła się odpowiedź Taylora (1901b: 94–98), w której stara się on rozjaśnić niektóre wątpliwości.

¹⁷ Podaję za: Podobiński 1912: 34.

TABLICA KEBESA

I [1] Zdarzyło nam się przechadzać w świątyni Kronosa¹⁸, w której oglądaliśmy wiele różnych wotów; na przedniej ścianie wisiała tam pewna tablica, na której znajdował się pewien niezwykle obraz przedstawiający niepowtarzalne opowieści (ἴδιοι μύθοι), co do których nie byliśmy w stanie zrozumieć, czego i jakich czasów dotyczyły. [2] Albowiem tym, co namalowane, nie wydawały się być ani polis, ani obóz wojskowy, lecz mur mający wewnątrz siebie dwa inne mury — jeden większy, drugi mniejszy. W pierwszym murze była również brama. Zdawało nam się, że naprzeciw bramy stał ogromny tłum, [3] a wewnątrz, w [obrębie] muru widać było jakąś sporą liczbę kobiet. Przy wejściu do [pierwszej] bramy [i muru] stał jakiś starzec sprawiając wrażenie, jakby coś nakazywał napływającemu tłumowi.

II [1] Kiedy tak długi czas spieraliśmy się co do [znaczenia] tej opowieści (μυθολογία), podszedł jakiś starzec i rzekł: „O cudzoziemcy, niczego dziwnego nie doznajecie, spierając się co do tego obrazu. Albowiem nawet wielu spośród miejscowych nie wie, co ta opowieść mogła znaczyć; [2] nie jest to bowiem wotum wojenne, lecz dawno temu przybył tu pewien cudzoziemiec¹⁹, mąż roztropny i biegły w mądrości (ἔμφορων καὶ δεινὸς περὶ σωφίαν), w pewien sposób naśladowujący słowem i czynem Pitagorejski²⁰ oraz Parmendejski [sposób] życia, który ofiarował tę świątynię i obraz Kronosowi²¹”.

[3] „Czy widziałeś — zapytałem — i poznałeś tego męża?”

„Ależ będąc młodym — rzekł — podziwiałem tego starca²². Albowiem wykladał o wielu godnych uwagi rzeczach. Wtedy też często słyszałem szczegółowy [wykład] i o tej opowieści”.

¹⁸ Por. Pl. *Erx.* 292 a (przekład polski: Pseudo-Platon 1985); Longos 1999.

¹⁹ Por. Pl. *Sph.* (przekład polski: Platon 1956); Plu. *Moralia*, 942 b (przekład polski: Plutarch 1988).

²⁰ Por. Pl. *R.* 600 b (przekład polski: Platon 1958); Iamb. *VP* (przekład polski: Jamblich 1993).

²¹ Kronos kojarzony był z życiem szczęśliwym; zob. Hes. *Op.*, 109–126 (przekład polski: Hezjod 1999); Pl. *Plt.* 268d–274 e (przekład polski: Platon 1956); Pl. *Lg.* 713 a-714 a (przekład polski: Platon 1960); Arist. *Ath.* 16, 7 (przekład polski: Arystoteles 2001).

²² Por. Pl. *Tht.* 183 e (przekład polski: Platon 1959).

III [1] „Na Zeusa więc — rzekłem — objaśnij nam go, jeśli nie masz na głowie jakiejś ważnej sprawy; wielce bowiem pragniemy posłuchać, o czym jest ta opowieść”.

„Nic nie stoi na przeszkodzi, o cudzoziemcy — odrzekł. — Lecz najpierw musicie usłyszeć, że objaśnienie (ἐξήγησις) pociąga za sobą pewne niebezpieczeństwo”.

„A jakież to?” — zapytałem.

„Otóż — rzekł — jeśli z uwagą wysłuchacie i pojmiecie to, co mówione, będziecie mądrzy i szczęśliwi (φρόνιμοι καὶ εὐδαίμονες), jeśli zaś nie, to stawszy się niemądrymi (ἄφρονες), nieszczęśliwymi (κακοδαίμονες), ponurymi (πικροί) i głupimi (ἄμαθεῖς) będziecie żyć źle (κακῶς). [2] Objasnienie bowiem jest podobne do zagadki Sfinksa, którą zadano ludziom. Jeśli ktoś ją pojął, ocalił życie, jeśli zaś nie pojął, był zabijany przez Sfinksa. Podobnie ma się z tym objaśnieniem. Sfinks bowiem dla ludzi jest bezmyślnością (ἀφροσύνη)²³. [3] Niejasno pyta o to, co w życiu jest dobre (ἀγαθόν), co złe (κακόν), co ani dobre, ani złe²⁴. Jeśli więc ktoś tego nie pojmie, ginie przez samego siebie, nie natychmiast jak ten, kto ginął pożarty przez Sfinksa, lecz pomału, niszczone przez całe życie jak ci, którzy poddani są karze. [4] Jeśli natomiast ktoś zrozumiał, to natychmiast bezmyślność ginie, zostaje ocalony i przez całe życie jest zadowolony i szczęśliwy (μακάριος καὶ εὐδαίμων). Z uwagą więc słuchajcie i nie zrozumcie źle”²⁵.

IV [1] „O Heraklesie, jakimż napełniłeś nas pragnieniem, jeśli rzeczy tak się mają”.

„Ależ mają — rzekł — właśnie tak”.

„Kontynuuj więc bez zwłoki, a my z uwagą słuchamy, skoro taka grozi kara”.

[2] Wziąwszy więc jakiś kij i wskazawszy nim malowidło rzekł: „Widzicie ten mur?”.

„Widzimy”.

V [1] „Jaką więc drogą nakazywał podążać i w jaki sposób?” — zapytałem.

„Czy widzisz — powiedział — obok bramy pewien tron spoczywający w miejscu, na które wkracza tłum, na którym siedzi kobieta ukształtowana pod względem charakteru (πεπλασμένη τῷ ἦθει) i wydająca się ponętną (πιθανή), a która w dłoni dzierży jakiś puchar?”

[2] „Widzę. Lecz kim ona jest?” — zapytałem.

„Zwie się Uluda (Ἀπατή)²⁶ — powiedział — która wprowadza w błąd (πλανῶσα) wszystkich ludzi”.

²³ Por. D. Chr. *Orr.* X 31, 7–32, 1: „Słyszałem, że ktoś mówił, iż Sfinks jest głupotą” (przeł. A.P.).

²⁴ Zob. cynicy: D.L. VI 105 (przekład polski: Diogenes Laertios 2006; platonizm: Pl. *Cri.* 44 d (przekład polski: Platon 1958b), Pl. *Smp.* 202 b (przekład polski: Platon 1957a), Pl. *Grg.* 467 e (Platon 1991); Ksenokrates fr. 76 Heinze (Heinze 1892) = fr. 231 Isnardi Parente (Senocrate — Ermodoro 1982), D.L. III 102; stoicy: D.L. VII 92, 101, 165; Epict. *Dissertationes* II 9, 19, III 3, IV, 1 (przekład polski: Epiktet 1961); Sen. *Ep.* 118 (przekład polski: Seneka 1961).

²⁵ Por. Syr 39, 2–3, Mt 13, 10–18, 34–35, Mk 4, 10–12.

²⁶ Por. D. Chr. *Orr.* IV 114–115: „Niech go prowadzi uluda, bardzo piękna i ponętna (ώραία καὶ πιθανή), przyobleczone w szaty godne nierządniczy, uśmiechająca się i obiecująca wiele dóbr, że wraz z nią podąży szczęśliwość, aż zapominając o nim wrzuca w otchłań, do wielkiego i śmierdzącego szamba, a następnie opuszcza go, aby włóczyć się wraz z obleczoneymi wieńcami i szafranem. Takiemu despicie służąc i doznając takich rzeczy błądzą (πλανῶνται) w życiu takie dusze, które żyjąc, tchórzą przed trudem i nie są do niego zdolne, usłużne

„A cóż ona czyni?”
 „Wkraczających do Życia poi swoją mocą (δύναμις).”
 [3] „A cóż to za napój?”
 „Błąd (πλάνοϛ) — rzekł — i niewiedza (ἄγνοια)”²⁷.
 „A co dalej?”
 „Ci, którzy wypili, wkraczają do Życia”²⁸.
 „A czy wszyscy piją błąd, czy też nie?”

VI [1] „Piją wszyscy — rzekł — jedni jednak więcej, inni zaś mniej. A ponadto, czy widzisz wewnątrz bramy pewną grupę kobiet o rozmaitych kształtach?”

„Widzę”.

[2] „Je zwie się Przekonania (Δόξα), Pragnienia (Ἐπιθυμίαι) i Przyjemności (Ἡδοναί). Kiedy tłum wchodzi, one podskakują i przytulają się do każdego, a następnie odprowadzają”.

„Dokąd ich odprowadzają?”

„Jednych ku ocaleniu — rzekł — innych zaś ku zatraceniu przez ułudę”.

„O wspaniały, o jakimż to niebezpiecznym napoju mówisz”.

[3] „A wszystkie one — rzekł — obiecują, że powiodą ku temu, co najlepsze (τὰ βέλτιστα) oraz ku życiu szczęśliwemu i zyskownemu (λυσitteλή). Oni zaś z powodu niewiedzy i błędu, które wypili od Ułudy, nie odkrywają, jaka jest prawdziwa droga w Życiu, lecz błędzą na chybił trafił, jak widzisz, że i ci, którzy wkroczyli wcześniej, krążą gdzie popadnie”.

VII [1] „Widzę je — rzekłem. Lecz kim jest ta kobieta, która wydaje się być ślepa i szalona oraz siedzieć na jakimś okrągłym kamieniu?”

„Zwie się ją — rzekł — Fortuna (Τύχη); jest nie tylko ślepa i szalona, lecz również głucha”²⁹.

[2] „A cóż czyni?”

„Krąży wszędzie — rzekł. — Jednych łupi z majątku, a innym daje; tym z kolei natychmiast zabiera to, co dała, i daje innym na chybił trafił i zmiennie (εἰκῆ καὶ ἄβεβαίωϛ)”³⁰. Dlatego ten znak pięknie ujawnia jej naturę”.

przyjemnościom, uwielbiające przyjemności oraz ciała. Żyjąc źle i haniebnie nie z wyboru, lecz wrzucone w nie” (tłum. A.P.). U Platona ἀπατή związana jest z tym, co zmysłowe (*Phd.* 83 a) oraz fałszem (*R.* 459 c, *Sph.* 260 c, *Lg.* 916 d); por. Luc. *Cal.* 20 (przekład polski: Lukian 1962).

²⁷ Związek ἀπατή i ἄγνοια: Luc. *Tim.* 27 (przekład polski: Lukian 1960 a); Luc. *Charon* 21 (przekład polski: Lukian 1962b).

²⁸ Por. Cic. *Tusc.* III 1, 2 (przekład polski: Ciceron 1961).

²⁹ Zob. Plin. *NH.* II 22; Cic. *Amic.* (przekład polski: Ciceron 1997); *Rhet. Her.* II 36; Ov. *Pont.* IV 8, 16; D. Chr. *Orr.* LXV 12, 1—5: „A również i to jest bardzo dziwne. Oprócz wielu słownych bluźnierstw względem losu rzeźbiarze i malarze lżą ją, jedni malujący ją jako szaloną i rozrzutną, inni zaś stojącą na kuli, czyli wspierającą się niepewnie i niebezpiecznie...” (przeł. A.P.).

³⁰ D. Chr. *Orr.* LXIV 26, 5—27: „Takie są dary dla ludzi od bogów. Lecz to Fortuna je kontroluje przydzielając retorowi, strategowi, biednemu, bogatemu, staremu i młodemu. Krezusowi dała złoto, Kandaulesowi kobietę, Peleusowi miecz, Nestorowi tarczę, Pterelasowi złote włosy, Nisusowi purpurowe loki, Alkibiadesowi piękno,

[3] „A jakiż to znak?” — zapytałem.
 „To, że stoi na okrągłym kamieniu”³¹.
 „A cóż to znaczy?”
 „Że dar od niej nie jest ani pewny, ani stały. Kiedy ktoś jej uwierzy, rodzą się rozczarowania (ἐκπτώσεις) wielkie i przykre”.

VIII [1] „A ten liczny tłum [ludzi], który stoi wokół niej, cóż chce i jak się ich zwie?”
 „Zwani są oni nierozmyślnymi (ἀπροβούλευτοι); każdy z nich prosi o to, co ona rozrzuca”.
 „Dlaczego więc nie wyglądają podobnie, lecz jedni z nich wydają się cieszyć, inni zaś wydają się upadać na duchu i wyciągać ręce?”
 [2] „Ci z nich, którzy wydają się cieszyć i śmiać — rzekł — są tymi, którzy coś od niej otrzymali; oni zwą ją dobrą Fortuną. Ci zaś, którzy lamentują [i wyciągają ręce] są tymi, którzy są pozbawieni tego, co wcześniej im dała. Oni znów zwą ją złą Fortuną”.
 [3] „A czym jest to, co ona im daje, że jedni otrzymawszy cieszą się, drudzy zaś utraciwszy lamentują?”
 „To są te [rzeczy] — rzekł — o których wielu ludzi mniema, iż są dobre”.
 „A co to jest?”
 [4] „Oczywiście, bogactwo (πλοῦτος), sława (δόξα), szlachetne urodzenie (εὐγένεια), dzieci (τέκνα), władza tyrańska (τυρρανίδες), królestwa (βασιλείαι) i inne im podobne”³².
 „Czyż one nie są dobrami?”
 „O nich — rzekł — będzie można podyskutować później, teraz zaś skupmy się na opowieści”.
 „Oczywiście”.

IX [1] „Czy widzisz, kiedy przejdziesz bramę, inny, wyższy mur oraz stojące poza murem kobiety, przystrojone tak, jak to mają w zwyczaju prostytutki?”
 „Ależ tak”.
 „Zwą się one Niepowściągliwość (Ἀκρασία), Rozwiąźłość (Ἀσωτία), Chciwość (Ἀπληστία) i Pochlebstwo (Κολακεία)”.
 [2] „A po cóż one tutaj stoją?”
 „Czyhają — rzekł — na tych, którzy dostali coś byli od Fortuny”.
 „A jak to?”
 „Podskakują, łączą się z nimi, schlebiają i domagają się, ażeby zostali z nimi mówiąc, że będą wiedli żywot przyjemny (ἡδύς), pozbawiony trudu (ἄπονος) i cierpienia

Sokratesowi mądrość, Aristeidesowi sprawiedliwość, Lacedemończykom ziemię, Ateńczykom morze” (przeł. A.P.). Por. Ov. *Tr.* III 7, 42; Hor. *Carm.* III 29, 49–52 (przekład polski: Horacy 1971); Juv. III 38–40 (przekład polski: Winniczuk 1958).

³¹ Zob. Plu. *Moralia* 317 e-318 a; Gal. *Protr.* 2; Artem. II 37 (przekład polski: Artemidor z Daldis 1995); Ov. *Pont.* IV 3, 31–32; *Tri.* V 8, 7;

³² Por. Juv. X 23–365; Ph. *De Abrahamo* 24, 5–25, 1; 219, 3–220, 1; 263, 1–263, 3.

(κακοπάθεια)³³. [3] Jeśli ktoś został przez nich przekonany, może wejść do Zbytku (Ἡδυπάθεια)³⁴, a spędzanie tam czasu dotąd komuś wydaje się przyjemne, dopóki go podnieca (γαργαλίζη)³⁵, a później już nie. Kiedy bowiem oprzytomnieje³⁶, dostrzeże, że nie konsumował, lecz został przez nią zadręczony i zgwałcony. [4] Dlatego też, kiedy roztrwoni już wszystko, co otrzymał od Fortuny, zmuszony jest służyć tym kobietom, wszystko znosić, zachowywać się nieprzyzwoicie i czynić ze względu na nie wszystko, co jest szkodliwe (βλαβερά), jak na przykład oszukiwanie (ἀποστερεῖν), świętokradztwo (ιεροσυλεῖν), krzywoprzysięstwo (ἐπιορκεῖν), zdradzanie (προδιδόναι), grabież (ληΐζεσθαι) i wszystko, co podobne do tego. Kiedy tego wszystkiego dokonają, przekazuje się ich Karze (Τιμωρία)³⁷.

X [1] „A jaka ona jest?”

„Czy widział — rzekł — nieco za nimi, powyżej jakby małe drzewiczki i pewne ciasne i mroczne miejsce?”

„Ależ tak?”

„Czyż nie wydają się tam przebywać brzydkie i brudne kobiety, ubrane w łachmany?”

[2] „Ależ tak?”

„Są nimi po kolei — rzekł — ta, która trzyma batóg, nazywa się Kara, ta, która głowę trzyma na kolanach, zwie się Udręka (Λύπη), a ta, która wyrywa sobie włosy, zwie się Rozpacz (Ὀδύνη)³⁷.”

[3] „A ten inny mężczyzna stojący przy nich, jakiś brzydki, chudy i nagi, a obok niego jakaś inna kobieta, podobna do niego, brzydka i chuda, kim są?”

„On zwie się Lament (Ὀδυρμός) — rzekł — a ona Depresja (Ἀθυμία) i jest jego siostrą. [4] On zostaje im przekazany i żyje wraz z tymi, którzy poddani są karze; następnie znów zostają przerwani do innego pomieszczenia, do Niedoli (Κακοδαίμονία), i tam przebywa całe życie w całkowitej niedoli, chyba że z wyboru zdarzy się mu się spotkać Skruczę (Μετάνοια)³⁸.”

XI [1] „A co się stanie, jak spotka Skruczę?”

³³ Por. X. *Mem.* II 1, 23–25 (przekład polski: Ksenofont 1967); Cic. *Sen.* XXIII 82 (przekład polski: Cyce-ron 1996).

³⁴ Por. D. Chr. *Orr.* IV 84: „Jeden z tych [rodzajów życia — A.P.], o których mówiłem, to życie w zbytku i rozpuście co do przyjemności cielesnych...” (przel. A.P.).

³⁵ Związek pojęć γαργαλίζη, γαργαλισμός z przyjemnością widoczny jest już u Platona (*Phlb.* 47 a), a później pojęcia te zostały przejęte przez filozofię epikurejską. Zob. fr. 411–414 (Usener 1887). Por. Ph. *Legum allegoriarum* III 160 (przekład polski: Filon Aleksandryjski 1986).

³⁶ Por. Luc. *Bis Acc.* 16–17 (przekład polski: Lukian 1962 c).

³⁷ Por. Pl. *Cra.* 419 c (przekład polski: Platon 1990).

³⁸ Autor *Tablicy* dokonuje rozróżnienia między μετάνοια a wspomnianym wcześniej stanem oprzytomnienia, oba jednak pojęcia, zwłaszcza w literaturze chrześcijańskiej, bywają ściśle ze sobą związane; zob. Ph. *Legum allegoriarum* II 60.

„Wyciągnie go z niepowodzeń i przedstawi innej — Przekonaniu i Pragnieniu, prowadzącej ku prawdziwej Edukacji (ἀληθινὴ Παιδεία), a jednocześnie również ku tej, nazywanej Fałszywą Edukacją (Ψευδοπαιδεία)”³⁹.

[2] „I co się stanie?”

„Jeśli — powiedział — życzliwie przyjmie to Przekonanie, które poprowadzi go ku prawdziwej Edukacji, to oczyszczony przez nią ocali się i staje się w życiu zadowolony i szczęśliwy; jeśli zaś nie, jest wprowadzany w błąd przez Fałszywą Edukację”.

XII [1] „O Heraklesie, jak wielkie jest to drugie zagrożenie. Jaka jest Fałszywa Edukacja?” — zapytałem.

„Czy nie widzisz tego drugiego muru?”

[2] „Ależ oczywiście” — rzekłem.

„A czy poza murem, obok wejścia, stoi pewna kobieta, która wydaje się być schludna i porządna?”

„Ależ tak”.

[3] „Wielu bezmyślnych ludzi nazywa ją Edukacją (Παιδεία); jednakże nie jest nią, lecz Fałszywą Edukacją — rzekł. Ci, którzy ocaleli, kiedy chcą dotrzeć do prawdziwej Edukacji, tam najpierw się udają”.

„Czy nie istnieje inna droga, która prowadzi do prawdziwej Edukacji?”

„Nie” — rzekł.

XIII [1] „A ci ludzie, ci wewnątrz muru, którzy przechadzają się tam i z powrotem, kim oni są?”

To wielbiciel (ἑρασταί) Fałszywej Edukacji — rzekł — zwiedzeni błędem, którym się zdaje, iż obcują z prawdziwą Edukacją”.

„A jak się oni nazywają?”

[2] „Poeci — rzekł — retorzy, dialektycy, muzycy, arytmetycy, geometrzy, astrologowie, krytycy literaccy (κριτικοί)⁴⁰, hedoniści⁴¹, perypatetycy⁴² i inni, którzy są im podobni”.

XIV [1] „A te kobiety, które wydają się krążyć podobnie jak pierwsze, wśród których rzekłeś, że jest Niepowściągliwość [i inne z nimi], kim są?”

³⁹ Zdecydowano się oddać grecki termin *paideia* poprzez polski odpowiednik ‘edukacja’ dla zachowania rodzaju żeńskiego (innym możliwym odpowiednikiem, chociaż już o bardzo (zbyt) szerokim zakresie znaczeniowym, byłaby ‘kultura’). Należy pamiętać, iż ma on jednak dużo szersze znaczenie i najczęściej oddawany jest jako ‘wychowanie’. Szeroko zagadnienie *paideia* omawia W. Jaeger (2001).

⁴⁰ Termin *κριτικός* został z czasem zastąpiony w literaturze greckiej pojęciem *γραμματικός*; zob. Clem. Al. *Strom.* I 16, 79 (przekład polski: Klemens Aleksandryjski 1994). Wymienione nauki tworzą tzw. *ἐγκύκλιος παιδεία*, która często poddawana była krytyce w systemach filozofii hellenistycznej; zob. Marrou 1969: 256–257.

⁴¹ Za systemy hedonistyczne uchodziły przede wszystkim filozofie cyrenaicka oraz epikurejska; zob. Simp. *in Cat.* 4, 6–7; Phlp. *in Cat.* 2, 5–6.

⁴² Trudno powiedzieć, dlaczego w tym gronie znalazła się szkoła założona przez Arystotelesa — być może ze względu na pozytywne nastawienie do wymienionych wcześniej elementów *ἐγκύκλιος παιδεία*; zob. D.L. V 31.

„One są takie same” — rzekł.

[2] „Czy więc i one tam wchodzi?”

„Na Zeusa, tam również, ale rzadko i nie tak jak w pierwszym murze”.

„A więc Przekonania również?” — zapytałem.

[3] „Pozostaje bowiem w nich napój, który wypili od Ułudy, a więc niewiedza pozostaje »w nich, na Zeusa«⁴³, a wraz z nią bezmyślność i nie opuści ich ani przekonanie, ani pozostałe niepowodzenie (κακία), aż nie uwolnią się od Falszywej Edukacji i wejdą na prawdziwą drogę i wypiją ich oczyszczających mocy (καθαρτικαὶ δυνάμεις). [4] Następnie, kiedy oczyścili się i pozbyli zła, które mieli, oraz przekonań, bezmyślności i wszelkiego pozostałego nieszczęścia, wtedy w ten sposób będą mogli zostać ocaleni. Natomiast ci, którzy pozostaną tam z Falszywą Edukacją, nigdy nie uwolnią się, ani wskutek tych nauk (μαθήματα) nie opuści ich żadne zło”.

XV [1] „A jaka jest ta droga, która prowadzi do prawdziwej Edukacji?” — zapytałem.

„Czy widzisz powyżej — rzekł — to pewne miejsce, gdzie nikt nie zamieszkuje, lecz wydaje się być puste?”

„Widzę”.

[2] „A czy i pewne, małe drzwi i pewną drogę przed drzwiami, która jest niezbyt zatłoczona, lecz bardzo nieliczni nią podążają, jakby z tego powodu, że jest to jakieś bezdroże, nierówne i kamieniste?”

„Ależ tak” — rzekłem.

[3] „Zaiste wydaje się tam być również wysokie wzgórze z bardzo wąskim podejściem oraz z obu stron stromymi brzegami i głębinami”⁴⁴.

„Widzę”.

„To jest właśnie ta droga — rzekł — która prowadzi do prawdziwej Edukacji”.

[4] „Wygłąda na bardzo trudną”.

„Czy widzisz powyżej, na wzgórzu pewną wielką, wysoką i stromą skałę?”

„Widzę” — rzekłem.

XVI [1] „Czy widzisz również dwie kobiety stojące na skale, zdrowe i silne na ciele, tak, że wyciągają ręce z takim zapalem?”

„Widzę, lecz jak one się nazywają?” — zapytałem.

[2] „Jedna nazywa się Samokontrola (Ἐγκράτεια), druga natomiast Wstrzemięźliwość (Κατρεία); są zaś siostrami”.

„Po cóż w ten sposób, z takim zapalem wyciągają ręce?”

[3] „Dodają odwagi — rzekł — przybywającym do tego miejsca, ażeby się nie bali i nie tchórzyli mówiąc, że muszą jeszcze tylko co nieco wytrwać, a wejdą na piękną drogę”.

⁴³ W wydaniu Drosihna (1871) słowa „a więc niewiedza pozostaje w nich” są interpretowane jako zadane pytanie, na które pada odpowiedź twierdząca: „Tak, na Zeusa...”.

⁴⁴ Por. np. Hes. *Op.* 289—290; X. *Mem.* II 1, 27—28; Luc. *Bis Acc.* 21.

[4] „Kiedy zaś przybędą do skały, jak na nią wejdą? Nie widzę bowiem żadnej drogi, która by do nich prowadziła”.

„To one zstępują ze stromizny i zabierają ich do góry, do siebie, a następnie nakazują, ażeby nieco odpoczęli. [5] Po chwili dają siłę i odwagę (ισχύς και θάρσος), oznajmiają, iż poprowadzą ich ku prawdziwej Edukacji oraz wskazują im drogę, która jest piękna, równa, łatwa i wolna od wszelkiego zła, jak widzisz⁴⁵.”

„Widać wyraźnie, na Zeusa”.

XVII [1] „Czy widzisz — rzekł — przed tym gajem pewne miejsce, które wydaje się piękne, kwieciste i opromienione pełnym blaskiem?”

„Ależ tak”.

[2] „Spostrzegasz więc na środku błonia kolejny mur i kolejną bramę?”

„Tak też jest. Jak jednak nazywa się to miejsce?”

[3] „Siedziba szczęśliwych (εὐδαιμόνων οἰκητήριον)⁴⁶ — rzekł — tam spędzają czas wszelkie Cnoty (Αρεταί) oraz Szczęśliwość (Εὐδαιμονία)”.

„Ach, jakże piękne — rzekłem — jest to miejsce, o którym mówisz”.

XVIII [1] „Czy więc widzisz — zapytał — obok bramy jest pewna kobieta o pięknym i spokojnym obliczu, w mocno już średnim wieku, mająca szatę prostą i nieozdobioną⁴⁷? Stoi zaś nie na okrągłym kamieniu, lecz na kwadratowym, pewnie osadzonym.

[2] A wraz z nią są dwie inne, które wydają się być córkami”.

„Widać wyraźnie, że tak jest”.

„A zatem ta w środku między nimi to Edukacja, jedna zaś to Prawda (Αλήθεια), a druga Namowa (Πειθώ)”.

[3] „Dlaczego jednak stoi ona na kwadratowym kamieniu?”

„Jest to znak — rzekł — że droga do niej jest bezpieczna i pewna dla przybywających oraz że dar jest bezpieczny dla tych, którzy go otrzymują⁴⁸.”

[4] „A cóż to jest, to, co ona daje?”

„Odwaga i niestrachliwość (ἀφοβία)” — odrzekł ów.

„A czym one są?”

„Jest to wiedza (ἐπιστήμη) — rzekł — iż niczego straszego nie doznaje się w życiu”.

⁴⁵ Dostrzegalny jest tutaj kontrast pomiędzy trudnym dochodzeniem do cnoty, a jej łatwością na ostatnim etapie; por. Sen. *Ben.* VII 1 (przekład polski: Seneka 1965); Ph. *De agricultura* 101 (przekład polski: Filon Aleksandryjski 1994).

⁴⁶ W literaturze antycznej obraz miejsca idealnego obecny jest od samego jej zarania, często jednak sytuowany jest poza tym, co aktualne (w przeszłości — mit „złotego wieku” — Hezjod; po śmierci — pola elizejskie — Wergiliusz, wyspy szczęśliwych — Pindar, gwiazdy — Platon, Cyceon, Seneka). Wyjątkami są — jak się wydaje — wczesnogreckie wyobrażenia — pola elizejskie u Homera (gdzie zostaje przeniesiony człowiek w swej duchowo—cielesnej całości i zyskuje nieśmiertelność; niekonieczne jest również legitymowanie się odpowiednim poziomem moralnym) oraz wyspy szczęśliwe u Hezjoda. W przypadku *Tablicy* wyraźnie widać, iż to szczęśliwe miejsce znajduje się w obrębie Życia.

⁴⁷ Por. Lu. *Pisc.* 12, 16 (przekład polski: Lukian 1962 d); Gal. *Protr.* 10.

⁴⁸ Co do szczęścianu jako symbolu stabilności zob. Pl. *Tim.* 55 d—e (przekład polski: Platon 1986).

XIX [1] „O Heraklesie — rzekłem — jak piękne są to dary. Lecz z jakiego powodu stoi ona w ten sposób poza murem?”

„Aby przybywających wyleczyć — rzekł — i napoić oczyszczającą mocą. A następnie, kiedy zostaną oczyszczeni, prowadzi ich w ten sposób do Cnoty⁴⁹.”

[2] „W jaki sposób? — zapytałem. — Nie rozumiem”.

„Ależ zrozumiesz — rzekł. — Jeśli komuś zdarzy się poważnie chorować, to idzie do lekarza, by ten przy pomocy środków oczyszczających usunął przyczyny choroby (τὰ νοσοποιοῦντα), a zatem w ten sposób lekarz doprowadza go do poprawy i zdrowia.

[3] Jeśli zaś nie był posłuszny nakazom, wzgardziwszy nimi jako prawdopodobnymi (εὐλόγως), zostanie doszczętnie wyniszczony przez chorobę⁵⁰.”

„To rozumiem” — rzekłem.

[4] „W ten sam sposób — rzekł — kiedy ktoś przybędzie do Edukacji, wyleczy go i napoi swoją mocą, skoro tylko najpierw go oczyści i usunie wszelkie zło, jakie miał, kiedy przybył⁵¹.”

„A jakie ono było?”

[5] „Niewiedza i błąd, który wypił był przy Uludzie, oraz chełpliwość (ἀλαζονεία), pragnienie, niepowściągliwość, gniew (θυμός), chciwość (φιλαργυρία) i wszelkie pozostałe, którymi został napelniony⁵² w pierwszym murze”.

XX [1] „A kiedy został już oczyszczony, dokąd odchodzi?”

„Do środka — rzekł — do Wiedzy i innych Cnót”.

„A jakie to Cnoty?”

[2] „Czy nie widzisz — zapytał — w bramie grupy kobiet, które wydają się powabne, skromne, mające szatę niewyszukaną o prostą; a ponadto są naturalne, w żaden sposób nie upiękzone jak inne?”

[3] „Widzę — rzekłem. — Lecz jak one się nazywają?”

„Pierwszą nazywają Wiedzą — rzekł, inne zaś są jej siostrami: Odwaga (Ἀνδρεία), Sprawiedliwość (Δικαιοσύνη), Piękno-dobroć (Καλοκάγαθία), Roztropność (Σωφροσύνη), Obyczajność (Εὐταξία), Wolność (Ἐλευθερία), Samokontrola, Życzliwość (Πραότης).

[4] „O najpiękniejszy — rzekłem — jak wielką nadzieję mamy”.

„Jeśli zrozumiecie — rzekł — uzyskacie to, o czym słyszycie”.

„Ależ uważamy — rzekłem — jak najbardziej”.

„A zatem — rzekł — zostaniecie ocaleni”.

XXI [1] „Kiedy więc one wezmą go, dokąd prowadzą?”

„Do matki” — rzekł.

„A kto to jest?”

„Szczęśliwość” — rzekł.

⁴⁹ Por. Pl. *Phd.* 69 b–c (przekład polski: Platon 1995 a); Dam. in *Phaedonem* 120–121, 128–131, 156–158.

⁵⁰ Por. Plu. *Moralia* 500e–501d.

⁵¹ Co do analogii medycyna—filozofia zob. np. Cic. *Tusc.* III 3, 5.

⁵² Por. Pl. *Phd.* 67 a; Iamb. *Myst.* 5, 15.

„Jaka ona jest?”

[2] „Czy widzisz tę drogę, która prowadzi do tego wzniesienia, które jest warownią spośród wszystkich murów?”

„Widzę”.

[3] „Czy przed bramą znajduje się pewna powabna kobieta, siedząca na wysokim tronie, ubrana w sposób godny wolnego człowieka i prosto oraz uwieńczona bardzo pięknym i kwiecistym wieńcem?”⁵³

„Widać wyraźnie, że tak jest”.

„Tak więc to jest Szczęśliwość” — rzekł.

XXII [1] „A cóż czyni, kiedy ktoś tam przybędzie?”

„Szczęśliwość oraz wszystkie inne Cnoty zwieńcza go — rzekł — swoją mocą jak zwycięzcę wielkich zawodów”⁵⁴.

„A jakież to zawody zwyciężył?” — zapytałem.

[2] „Największe — rzekł — a te największe bestie⁵⁵, które wcześniej go zżerały, powstrzymywały i zniewalały, wszystkie je pokonał i wyrzucił z siebie i opanował samego siebie tak, że owe służą niewolniczo jemu, jak on im wcześniej”.

XXIII [1] „O jakich bestiach mówisz? Bardzo bowiem chcę usłyszeć”.

„Po pierwsze — rzekł — Niewiedza⁵⁶ i Błąd. Czy one wydają się tobie bestiami?”

„Złymi (πονηρά)” — rzekłem.

[2] „A następnie Udręka, Lament, Chciwość, Niepowściągliwość i wszelka pozostała Nikczemność (Κακία). Wszystkimi nimi włada, a nie jest władany jak wcześniej”.

[3] „Jakież wspaniały wyczyn — rzekłem — najpiękniejsze zwycięstwo. Lecz powiedz mi jeszcze to: jaka jest moc wieńca, którym powiedziałaś...⁵⁷, że jest on wieńczony?”

⁵³ Por. X. *Mem.* II 1, 22; D. Chr. *Orr.* I 70—71: „Wskazał więc mu najpierw na większy szczyt, gdzie siedziała na okazałym tronie kobieta piękna i wspaniała, ubrana w białą szatę, dzierzącą berło nie ze złota ani srebra, lecz z jakiejś innej substancji (φύσις) czystej i bardzo lśniącej (...). Oblicze miała pogodne a zarazem pełne godności (...); podobnie postrzegało się jej całą postać, a jej wygląd się nie zmienił” (przeł. A.P.).

⁵⁴ Metaforyka sportowa była często wykorzystywana w filozofii starożytnej i to przez jej różne nurty; zob. np. cynicy: D. L. VI 70 = fr. V B 446—454 SSR (Giannantoni 1990); Pl. *Prt.* (przekład polski: Platon 1995b); D. Chr. *Orr.* VIII 27—30, IX 11—12; stoicy: Sen. *Dial.* I 2 (przekład polski: Seneka 1989); Epic. *Dissertationes* III 22, III 26, IV 10; Plu. *Moralia* 24 (przekład polski: Plutarch 1954); M. Ant. III 4, (przekład polski Marek Aureliusz 1984); Ph. *Legum allegoriarum* II 108; III 48.

⁵⁵ Por. Pl. *Ep.* 335 b (przekład polski: Platon 1987); D. Chr. *Orr.* IX 11 (odpowiedź Diogenesa na zarzut bezprawnego przystrojenia się wieńcem na igrzyskach): „Wielu i to wspaniałych przeciwników [pokonałem], nie takich jak ci niewolnicy toczący teraz i tutaj walki zapaśnicze, rzucający dyskiem i biegający, lecz o wiele trudniejszych: biedę, wygnanie, zniesławianie, a ponadto gniew, cierpienie, pragnienie, strach oraz najbardziej ze wszystkich niepokonaną bestię, podstępna i przymilną — przyjemność” (przeł. A.P.).

⁵⁶ Por. Men. *Pericromene*.

⁵⁷ Lakuna.

[4] „Przyczyniającą się do szczęścia, młodzieńcze. Ten bowiem, kto zostanie uwieczniony tą mocą, staje się szczęśliwy i zadowolony, a pragnienia szczęścia nie pokłada w innych, lecz ma je w sobie samym”⁵⁸.

XXIV [1] „O jakimże to pięknym zwycięstwie mówisz. Kiedy zaś zostanie uwieczniony, cóż czyni i gdzie się udaje?”

[2] „Cnoty biorą go i prowadzą do tego miejsca, skąd przybył, i wskazują tych, którzy tam spędzają czas jako źle spędzających czas, nędznie (ἀθλίως) żyjących oraz jako rozbitych w życiu, błędnych i pokonanych jakby przez wrogów, jedni przez Niepowściągliwość, Chełpliwość, Chciwość, a inni przez Próżność (Κενοδοξία) i inne spośród Nikczemności. [3] Nie potrafią uwolnić się z tych niebezpieczeństw, którym są powolni, a więc ocalić się i przybyć tutaj, lecz żyją w niepokoju przez całe życie. Doznają zaś tego, ponieważ nie mogą odnaleźć drogi tutaj; zapomnieli bowiem rozkazu Daimona”.

XXV [1] „Wydajesz się słusznie mówić. Lecz jestem znów niepewny co do tego, dlaczego Cnoty wskazują mu owo miejsce, skąd wcześniej przybył”.

[2] „Nie widział ani nie znał dokładnie — rzekł — niczego, co tam jest, lecz wahał się z powodu niewiedzy i błędu, który był wypił; uznawał te, które nie są dobre, za dobre, a te, które nie są złe, za złe. Dlatego żył źle jak inni, którzy tam spędzają czas. Teraz zaś otrzymawszy wiedzę o tych [rzeczach], które są korzystne (συμφέροντα)⁵⁹, żyje pięknie i postrzega ich jako postępujących źle”.

XXVII [1] „Skoro więc wszystko to postrzega, cóż czyni albo dokąd się udaje?”

„Gdziekolwiek chce — rzekł. — Wszędzie jest bezpieczny jak w Korykreskiej Jaskini⁶⁰ i wszędzie, gdzie by nie przybył, ze wszech miar będzie żyć pięknie ze wszelkim bezpieczeństwem⁶¹. Wszyscy przyjmą go bowiem z radością jak chorzy lekarza”⁶².

[2] „A czy nie boi się owych kobiet, które nazwałeś bestiami, że czegoś od nich dozna?”

„Nie będą mu dokuczać wcale ani Rozpacz, ani Udręka, ani Niepowściągliwość, ani Chciwość, ani Bieda (Πενία), ani żaden inny Występek (Κακόν). [3] Panuje bowiem nad wszystkim i jest ponad wszystkim, co wcześniej sprawiało mu udrękę jak ci, którzy zostali ugryzieni przez węża. Bo przecież te dzikie bestie wszystkich innych ukąszą tak, że

⁵⁸ Por. Pl. *Mx.* 247e-248a (przekład polski: Platon 1994); Cic. *Tusc.* V 12, 36; Cic. *Parad.* 17 (przekład polski: Ciceron 1961b); Sen. *Ep.* XCII 2.

⁵⁹ Sen. *Ben.* VII 1.

⁶⁰ Istniały dwie takie jaskinie. Pierwsza mieściła się w Cylicji — zob. Plin. *HN* XXI 17, 31; Str. XIV 5, 5. Druga mieściła się w Fokidzie na górze Parnas — zob. Paus. X 6, 3, X 32, 2 (przekład polski: Niemirska-Pilszczyńska, Podbielski 1989); Str. IX 3, 1.

⁶¹ Por. Pl. *Cri.* 45 b—c; Epict. *Dissertationes* III 22; D. Chr. *Orr.* IV 8: (o Diogenesie) „On wyruszał samotnie, całkowicie bezpieczny, nie tylko w dzień, lecz i w nocy, tam, gdzie chciał” (przeł. A.P.).

⁶² Por. Pl. *Phdr.* 270 b (przekład polski: Platon 1993); Pl. *Grg.* 461 b — 465 b; Pl. *Phd.* 88c-91c; Epict. *Dissertationes* II 13, II 14, III 10, III 16, III 21—23; Sen. *Ep.* XXII, XXVII, XL; D. L. VI 30, 36.

umrą, tamtym zaś nie sprawiają cierpienia, ponieważ mają antidotum (ἀντιφάρμακον). Tak również i jemu nigdy nic nie sprawi cierpienia, ponieważ ma antidotum⁶³.

XXVII [1] „Pięknie wydajesz mi się mówić. Lecz jeszcze to mi powiedz. Kim są ci oto, którzy wydają się schodzić stamtąd, ze wzgórze? Jedni z nich, uwieńczeni robią wrażenie jakby radosne, ci zaś niewieńczeni robią wrażenie udręczonych i zaniepokojonych, ich głowy i nogi wydają się osłabione oraz [2] są opanowani przez pewne kobiety”.

„Uwiencześni są to ci, którzy ocalili się przy Edukacji i cieszą się, iż ją spotkali. [3] Niewieńcześni natomiast, jedni to odrzuceni przez Edukację, odwrócili się i są źle oraz nędznie usposobieni; inni zaś stchórzywszy i nie wstąpiwszy ku Wstrzemięźliwości ponownie odwrócili się i błądzą po bezdrożach”.

[4] „A te kobiety, które za nimi podążają, kim one są?”

„Udrękami — rzekł — Rozpaczami, Depresjami, Niesławami i Niewiedzami”.

XXVIII [1] „Mówisz, iż wszelkie zło [rzeczy] im towarzyszą”.

„Wszystkie, na Zeusa — rzekł — towarzyszą. Kiedy zaś przybędą oni do pierwszego muru, przed Zbytek i Niepowściągliwość, [2] sami siebie nie ganią⁶⁴, lecz wprost źle mówią o Edukacji i tych, którzy tam podążają, że są ponurzy, żałośni i nieszczęśliwi; oni porzuciwszy życie z nimi, żyją źle i nie korzystają z dóbr z nimi”.

[3] „A co też nazywają oni dobrymi?”

„Chciwość i niepowściągliwość, jak rzekłby ktoś jako podsumowanie. Ucztovanie na sposób bydła uważają, iż jest korzystaniem z największych dóbr⁶⁵.”

XXIX [1] „A te inne kobiety, które tu przybywają, wesołe i śmiejące się, jak się nazywają?”

[2] „Przekonania — rzekł — przyprowadziwszy do Edukacji tych, którzy mają stawić się przed Cnotami, zawracają, ażeby przyprowadzić innych i oznajmiają, że już są szczęśliwi ci, których wtedy przyprowadzili”.

[3] „Czy więc — zapytałem — one nie wchodzi do środka, do Cnot?”

„»Nie — rzekł.«⁶⁶ Nie jest bowiem zgodne z prawem (θέμις), ażeby Przekonanie weszło do Wiedzy, lecz przekazuje ich Edukacji. [4] Następnie, kiedy przyjmie ich Edukacja, zawracają, ażeby poprowadzić innych tak, jak okręty wyładowawszy ładunek znów zawracają i ładują jakieś inne ładunki”.

XXX [1] „To wydaje mi się — rzekłem — pięknie objaśniłeś. Lecz tego jeszcze nam nie wyjaśniłeś, co nakazuje Daimon robić tym, którzy wkraczają do Życia”.

[2] „By byli odważni — rzekł. — Dlatego i wy bądźcie odważni; wszystko bowiem objaśniłem i niczego nie pominąłem”.

⁶³ Por. M. Ant. IX 42, 2.

⁶⁴ Por. Epict. *Dissertationes* II 19, II 21, III 22

⁶⁵ Por. Pl. R. 586 a; Sen. *Ep.* XCII.

⁶⁶ Słowa te usuwa Drosihnus.

„Pięknie mówisz” — rzekłem.

[3] Wyciągnął więc ponownie rękę i rzekł: „Widzicie ową kobietę, która wydaje się być ślepa i stać na okrągłym kamieniu, a o której wcześniej wam powiedziałem, iż nazywa się Fortuna?”

„Widzimy”.

XXXI [1] „Nie poleca się jej wierzyć — rzekł — ani niczego, co ktoś mógłby od niej otrzymać, nie uważać za pewne i bezpieczne, ani nie uważać za własne. [2] Nic nie stoi na przeszkodzie, by ponownie to odebrać i dać komuś innemu. Często miała w zwyczaju to czynić. I z tego też powodu poleca się bycie neutralnym względem jej darów i ani nie cieszyć się, kiedy daje, ani nie upadać na duchu, kiedy odbiera, ani jej nie potępiać, ani nie chwalić. [3] Niczego bowiem nie czyni z rozważą (μετὰ λογισμοῦ), lecz wszystko prawdopodobnie i jak się zdarzy (εἰκῆ καὶ ὅς ἔτυχε), jak już wcześniej wam powiedziałem. Dlatego też Daimon poleca nie wierzyć, cokolwiek by ona czyniła, by nie stać się podobnym do złych bankierów⁶⁷. [4] Albowiem oni, kiedy biorą srebro od ludzi, cieszą się i uważają za własne, kiedy zaś żądają zwrotu, okazują żal i są przekonani, że doznają czegoś strasznego, nie pamiętając, że pod tym warunkiem przyjęli depozyt, iż nic nie stoi na przeszkodzie zabrać depozyt z powrotem. [5] Tak samo poleca Daimon czynić względem jej daru — pamiętać, że Fortuna ma taką naturę, iż wielokrotnie to, co dała była, zostanie odebrane i szybko ponownie da i znów zostanie odebrane, to co była dała — nie tylko zresztą co dała teraz, lecz i wcześniej. [6] To, co daje, poleca przyjąć od niej i natychmiast odejść, kierując się ku darowi pewnemu i bezpiecznemu”.

XXXII [1] „A cóż to za dar?” — zapytałem.

„Ten który otrzymają od Edukacji, a dzięki której tam się ocala”.

„Czym więc on jest?”

[2] „Prawdziwa wiedza (ἀληθὴς ἐπιστήμη) — rzekł — o tym, co korzystne — dar pewny, bezpieczny i niewywołujący żalu (ἀμεταμέλητος). [3] Poleca więc natychmiast uciec do niego i kiedy przybędą do owych kobiet, o których wcześniej powiedziałem, że nazywają się Niepowściągliwość i Zbytek, to stamtąd poleca natychmiast wyjść i nie wierzyć im wcale, aż przybędzie do Fałszywej Edukacji. [4] Poleca spędzić jakiś czas z nią i wziąć od niej, cokolwiek by się chciało, jako aprowizację, a następnie odejść stamtąd natychmiast ku prawdziwej Edukacji. [5] To więc nakazuje Daimon. Kto więc czyni coś wbrew temu albo lekceważy, ginie jako zły w nieszczęsny sposób⁶⁸”.

XXXIII [1] „Oto opowieść, o cudzoziemcy, która znajduje się przed wami na tablicy. Jeśli zaś trzeba coś powiedzieć ponadto o każdym z tych, nic nie stoi na przeszkodzie; albowiem wam opowiem”.

⁶⁷ Por. Plu. *Consolatio ad Apollonium* 116 a–b.

⁶⁸ Por. Luc. *Icar*. 33 (przekład polski: Lukian 1960b); Luc. *Philops*. 20 (przekład polski: Lukian 1960c), Luc. *D Mort*. 15 (przekład polski: Lukian 1960d); Luc. *Par*. 57 (przekład polski: Lukian 1962d).

[2] „Pięknie mówisz — rzekłem. — Cóż jednak poleca Daimon wziąć od Falszywej Edukacji?”

„Te [rzeczy], które wydają się być korzystne (εὐχρηστα)”

„A cóż to jest?”

[3] „Pisma — rzekł — a spośród innych nauk te, o których również Platon⁶⁹ mówił, że jak gdyby mają moc pewnego hamowania młodych, ażeby nie byli odciągani do czegoś innego”.

[4] „Czy jest więc konieczne, czy nie, zabranie tego, jeśli ktoś chce dotrzeć do prawdziwej Edukacji?”

„Konieczne to nie jest — rzekł — pożyteczne natomiast do tego, by przybyć szybciej. Do tego zaś, by stać się lepszymi, wcale się nie przyczynia”.

[5] „A więc — rzekłem — mówisz, że nie jest to pożyteczne do tego, by stać się lepszymi mężami?”

„Można i bez tego stać się lepszymi, jednakowoż nie jest to niepożyteczne. Jak bowiem dzięki tłumaczowi czasami rozumiemy to, co powiedziane, to jednakże nie jest niepożyteczne, ażebyśmy sami znali język, dokładniej bowiem to zrozumiemy, w ten sam sposób nic nie stoi na przeszkodzie, żeby i bez tych nauk stać się »lepszymi«⁷⁰...”.

XXXIV [1] „Czy więc oni, matematycy, nie mają przewagi nad innymi ludźmi co do stania się lepszymi?”⁷¹

[2] „Jak mieliby mieć przewagę, skoro podobnie jak inni zdają się błędzić odnośnie do dobra i zła, a ponadto są owładnięci przez wszelką nikczemność?” [3] Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie znać pisma i opanować wszystkie nauki, a jednocześnie upijać się, być niepowściągliwym, chciwym, niesprawiedliwym, zdrajcą i krótko mówiąc głupcem”.

[4] „Istotnie, można zobaczyć wielu takich”.

„Jak więc — rzekł — mieliby mieć przewagę w stawianiu się lepszymi ludźmi z powodu tych nauk?”

XXXV [1] „Jak wynika z tego wywodu, w żaden sposób. Lecz jaka jest przyczyna — zapytałem — że przebywają wewnątrz drugiego muru jakby zbliżając się do prawdziwej Edukacji?”

[2] „A cóż im to pomaga — rzekł — przecież często można dostrzec, jak przechodzą od pierwszego muru od Niepowściągliwości i innej nikczemności do muru trzeciego, do prawdziwej Edukacji ci, którzy omijają matematyków? Tak więc jak mogą mieć przewagę, jeśli są bardziej ociężali i bardziej niepojętni (ἀκίνητότεροι ἢ δυσμαθέστεροι)?”

⁶⁹ Pl. *Lg.* 808 d—e. Por. X. *Mem.* IV 1, 3—4; Isoc. *Panegyricus* 10.

⁷⁰ Wstawiają Fitzgerald i White (1983).

⁷¹ Por. Sen. *Ep.* LXXXVIII.

⁷² Por. D. Chr. *Orr.* IV 30: „Liczni nazywają ją *paideia* — jakby coś, jak sądzę, dla dzieci (παιδίων) — oraz uważają tego, kto zna większość literatury — perskiej, greckiej, syryjskiej i fenickiej — kto przeczytał większość ksiąg, za najmądrzejszego i najbardziej wychowanego (πλειοδευμένον); a kiedy znów któremuś z nich zdarzy się postępować haniebnie, tchórzliwie albo być chciwym, to twierdzą, iż nie ma to znaczenia...” (przeł. A.P.).

[3] „Jak to?” — zapytałem.

„To, że ci w pierwszym murze..., »ci w drugim murze«⁷³, jeśli nic innego, roszczą sobie prawo, że wiedzą, chociaż nie wiedzą. Dopóki mają to przekonanie, z konieczności są ociążali względem wyruszenia ku prawdziwej Edukacji. [4] A czy nie widzisz innego [powodu], że Przekonania z pierwszego muru wkraczają do nich podobnie? Tak więc żaden nie jest lepszy od tamtych, chociaż jest z nimi Skrucza i są przekonani, że nie mają edukacji, lecz fałszywą edukację, z powodu której błędzą. [5] Chociaż są w takim stanie, to nie mogą zostać ocaleni. A wy również, cudzoziemcy — rzekł — w ten sposób możecie czynić i w ten sposób spędzacie czas z wypowiedzianymi słowy, aż posiadacie znajomość (ἔξις)⁷⁴. Lecz często trzeba je rozważać i nie przerywać, inne natomiast [rzeczy] uważać za nieistotne (πάρεργα). Jeśli zaś nie, to żadnej korzyści nie odniesiecie z tego, co teraz słyszycie”.

XXXVI [1] „Tak też uczynimy. Wyjaśnij zaś to, jak [to jest], że nie są dobre te [rzeczy], które ludzie otrzymują od Fortuny, jak życie (τὸ ζῆν), bycie zdrowym (τὸ ὑγιαίνειν), bogatym (τὸ πλουτεῖν), sławnym (τὸ εὐδοκιμεῖν), posiadanie dzieci, bycie zwycięzcą i wszystko temu podobne? [2] Albo znów te, które są przeciwne, dlaczego nie są złe? Dostyc bowiem niezwykle i nieprawdopodobne (παράδοξον ἡμῖν καὶ ἄπιστον) wydaje się nam to, co powiedziano”.

„Chodź więc — rzekł — spróbuj odpowiedzieć, co ci się jawi, odnośnie do tego, o co cię zapytam”⁷⁵.

[3] „Z pewnością tak uczynię” — rzekłem.

„Czy więc, jeśli ktoś żyje źle, to dla niego życie jest dobrem?”

„Nie wydaje mi się, raczej złem” — rzekłem.

„Jak więc życie — rzekł — jest dobrem, skoro dla niego jest złem?”

[4] „Tak, że dla tych, którzy żyją źle, wydaje mi się być złem, dla tych zaś, którzy pięknie, dobrem”.

„A więc mówisz, że życie jest dobrem i złem jednocześnie?”⁷⁶

„Tak”.

XXXVII [1] „Nie mówże rzeczy nieprawdopodobnych (ἀπιθάνως)! Niemożliwe bowiem, by ta sama rzecz była dobra i zła. Zawsze bowiem ta sama rzecz byłaby korzystna i szkodliwa, godna wyboru i godna unikania (αἰρετὸν καὶ φευκτόν)”.

[2] „Toż to nieprawdopodobne. Lecz jak życie nie jest złem, skoro to, co jemu przysługuje, przysługiwałoby mu jako jakieś zło; a więc jeśli przysługuje jemu jakieś zło, to samo życie jest złem”.

⁷³ Lakuna.

⁷⁴ Sen. *Ben.* VII 2; Luc. *Nigr.* 6—7 (przekład polski: Lukian 1962f).

⁷⁵ Por. Pl. *R.* 337 c.

⁷⁶ Por. Pl. *Erx.* 397 e.

„Lecz to nie to samo — rzekł — żyć i żyć źle⁷⁷. Czyż ci się nie zdaje?”

„Rzeczywiście, nie wydaje mi się tym samym”.

[3] „Tak więc źle żyć jest złem, życie natomiast nie jest złem, skoro jeśli byłoby złem, to żyjącym pięknie przysługiwałoby zło, skoro i życie im przysługuje, które to jest złem”.

„Prawdę wydajesz mi się mówić”.

XXXVIII [1] „Skoro więc cechą obu jest życie, i tych, którzy żyją pięknie, i tych, którzy źle, życie nie może być ani dobrem, ani złem; podobnie jak [samo] cięcie i kauteryzowanie⁷⁸ tym, którzy chorują, ani nie szkodzi, ani nie pomaga, lecz to jak się tnie, tak też w przypadku życia, samo życie nie jest złem, lecz [jest nim] życie źle”.

[2] „Tak właśnie jest”.

„Jeśli tak jest w ten sposób, to rozważ, czy wolałbyś żyć źle, czy też umrzeć pięknie i mężnie?”

„Wolałbym umrzeć pięknie”.

[3] „A więc i śmierć nie jest złem, jeśli częstokroć śmierć jest bardziej godna wyboru niż życie”.

„Ależ tak”.

[4] „A więc to samo rozumowanie dotyczy zdrowia i choroby. Częstokroć bowiem nie jest korzystne wyzdrowienie, lecz przeciwnie, zależy to od okoliczności⁷⁹”.

„Prawdę mówisz”.

XXXIX [1] „Chodź, rozważmy również w ten sam sposób bogactwo, czy można dostrzec — jak to częstokroć można zobaczyć — że jeśli komuś przysługuje bogactwo, żyje źle i nędznie⁸⁰”.

„Na Zeusa, wielu [tak żyje]”.

[2] „A więc bogactwo nic ich nie wspiera w życiu pięknie?”

„Nie wydaje się; są bowiem mało warci (φειλοί)”.

[3] „Tak więc to nie bogactwo sprawia, iż są zacni (σπουδαίοι), lecz Edukacja”.

„Prawdopodobnie”.

„Z tego wywodu wynika, iż bogactwo dobrem nie jest, jeśli nie wspiera tych, którzy je posiadają, w byciu lepszymi⁸¹”.

„Tak to się zdaje”.

[4] „Również niektórym nie przynosi korzyści bycie bogatym, kiedy nie wiedzą, jak korzystać z bogactwa”.

„Tak też mi się wydaje”.

⁷⁷ Por. Pl. *Cri.* 48 b.

⁷⁸ Por. Pl. *Grg.* 480 b—d, 521 e-522 a.

⁷⁹ Por. D.L. VII 101; M. Ant. I 11.

⁸⁰ Por. Pl. *Errx.*; Plu. *Moralia* 523 c-528 b (przekład polski: Plutarch 1977).

⁸¹ Por. X. *Mem.* IV 2.

„Jak więc ktoś mógłby osądzić jako dobro to, czego posiadanie wielokroć nie przynosi korzyści?”

[5] „W żaden sposób”.

„Tak więc, jeśli ktoś wiedziałby, jak pięknie i w sposób doświadczony (ἐμπείρως) korzystać z bogactwa, będzie żył dobrze, jeśli zaś nie, to źle”.

„Najprawdziej wydajesz mi się mówić”.

XL [1] I ogólnie jest tak, że ceniecie takich [rzeczy] jako będących dobrami albo niecenienie jako będących złymi, to jest to, co niepokoi ludzi i szkodzi tak, że jeśli cenią je i są przekonani, że tylko dzięki nim mogą być szczęśliwi, to zamierzają wszystko czynić ze względu na nie i nie powstrzymują się nawet przed [czynami], które uważa się za w najwyższym stopniu bezbożne i najgorsze (τὰ ἀσεβέστατα καὶ τὰ αἰσχρότατα). [2] To zaś dzieje się z powodu nieznamości dobra. Nie wiedzą bowiem, że ze złych [rzeczy] nie powstanie dobro. [3] Można zobaczyć wielu, którzy zdobyli bogactwo poprzez złe i haniebne czyny (κακὰ καὶ αἰσχρὰ ἔργα), jako przykłady wymienię zdradę, grabież, zabójstwo (ἀνδροφονεῖν), szantaż (συκοφαντεῖν), oszustwo (ἀποστερεῖν) i wszelkie inne łajdactwa (μοχθηρά)⁸².

„Ależ jest tak”.

XLI [1] „Jeśli więc nigdy ze zła nie powstaje dobro, co jest prawdopodobne, a bogactwo powstaje ze złych czynów, to z konieczności bogactwo nie jest dobrem”.

„Tak wynika z tego wyводу”.

[2] „Lecz bycia rozumnym (φρονεῖν) i sprawiedliwego postępowania (δικαιοπραγεῖν) nie można zdobyć poprzez złe czyny, tak jak i bycia niesprawiedliwym (ἀδικεῖν) i nierozumnym (ἄφρονεῖν) poprzez czyny piękne, nie może również jednocześnie temu samemu przysługiwać. [3] Nic zaś nie stoi na przeszkodzie, ażeby bogactwo, przekonanie, zwycięstwo i pozostałe tym podobne przysługiwały komuś obdarzonemu wszelką niktzemnością. Tak więc one nie byłyby ani dobre, ani złe, albowiem jedynym dobrem jest bycie rozumnym, a złem nierozumnym”⁸³.

[4] „Wystarczająco wydajesz mi się to wyjaśniać” — rzekłem⁸⁴.

„I obaliliśmy to przekonanie, że są przekonani, iż te [rzeczy] pochodzą z nędznych czynów”.

XLII [1] „W każdym razie wiele osiągnięto, a jest to to samo, co powiedzieliśmy, iż takie [byty] nie są ani dobre (*bona*), ani złe (*mala*), a co więcej, że jeśli one powstają wyłącznie z nędznych czynów (*actiones parvae*), byłyby wyłącznie złe. Jednakże wszystkie pochodzą z obu rodzajów, dlatego też mówimy, że są one ani dobre, ani złe, tak jak nie są dobre

⁸² Por. fr. V A 80 SSR; X. *Smp.* III 8 (= fr. V A 81 SSR), IV 34–44 (= fr. V A 82 SSR), IV 2–5 (= fr. V A 83 SSR) (przekład polski: Ksenofont 1967); fr. V B 220–246 SSR; Sen. *Ep.* LXXXVII.

⁸³ Pl. *Euthd.* 281 e (przekład polski: Platon 1957b); D.L. II 31.

⁸⁴ W tym miejscu kończy się tekst grecki, a dalsza część została przetłumaczona z języka łacińskiego.

ani złe sen i czuwanie. Podobnie ma się mój pogląd (*sententia*) odnośnie do chodzenia, siedzenia i pozostałych, które zdarzają się każdemu z tych, którzy są albo rozumni (*intelligentes*), albo głupi (*ignorantes*). Te zaś, które są właściwe któremukolwiek, jedne są dobrem (*bonum*), inne złem (*malum*), jak tyrania i sprawiedliwość (*iustitia*), które to dwie rzeczy zdarzają się raz jednemu, raz innemu; a jest tak dlatego, że sprawiedliwość przynależy zawsze do obdarzonych rozumem (*intelligentia*), a tyrania do nikogo, chyba że towarzyszy głupim. Nie może bowiem dziać się tak, jak powiedzieliśmy powyżej, że jednemu i temu samemu w tym samym czasie dwie rzeczy w taki właśnie sposób się mające przysługiwały, czyli żeby jeden i ten sam człowiek w tym samym czasie spał i czuwał, był jednocześnie świadomy i nieświadomy i cokolwiek innego z tych, które mają się w ten sam sposób”.

A ja na to powiedziałem: „Sądzę, iż w całej tej rozmowie (*sermo*) całą rzecz ty już zakończyłeś”.

XLII „Te zaś wszystkie — rzekł — mówię, iż wynikają z owej naprawdę boskiej zasady (*principium divinum*)”.

„A cóż to jest — zapytałem — na co wskazujesz?”

„Życie i śmierć — rzekł — zdrowie i choroba, bogactwo i bieda oraz inne, o których powiedzieliśmy, iż są dobre i złe, zdarzają się wielu ludziom z tego, co nie jest złe (*a non malo*)”.

„W każdym razie wnioskujemy — rzekłem — że to z koniecznością z tej rozmowy wynika, iż takie rzeczy są ani dobre, ani złe; w tym przypadku jednak nie jestem pewien co do mojego osądu (*iudicium*) odnośnie do tych rzeczy”.

„To zaś ma miejsce — rzekł — dlatego, że daleko jesteś od tego stanu (*habitus*), w którym mógłbyś ogarnąć duszą (*animus*) ten pogląd (*sententia*). Dlatego wytrwale, w całym waszym życiu, używajcie rzeczy, które nieco wcześniej wam wskazałem, ażeby to, co wam powiedziałem, utrwaliło się w waszych duszach i tym samym powstał w was stan. Jeśli zaś wątpilibyście o czymkolwiek, powróćcie do mnie, bym wyjaśnił wam to, odnośnie do czego powstało w was wątpienie (*dubitatio*)”.

BIBLIOGRAFIA

- AMEISENOWA, Z., 1956, „Tabula Cebetis, nieznaną rysunek z XVI wieku w Bibliotece Jagiellońskiej”, *Biuletyn Historii Sztuki* 18, s. 476—481.
- ARTEMIDOR Z DALDIS, 1995, *Rozważania o snach*, przeł. I. Żółtowska, Warszawa.
- ARYSTOTELES, 2001, *Ustrój polityczny Aten*, przeł. L. Piotrowicz, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa.
- BANCHICH, T., 2002, *Cebes' Pinax*, Bryn Mawr.
- BARBONE, A., 2010, *La tavola di Cebete*, Napoli.
- BENEDETTI, S., 2001, *Itinerari di Cebete. Tradizione e ricezione della „Tabula” in Italia dal XV al. XVII secolo*, Roma 2001.
- BIELAWSKI, K., 2008, „Papyrus z Derveni. Największe odkrycie filologiczne XX wieku”, *Kronos* 2 (6), s. 208—221.
- BOYS-STONES, G., 2007, „Fallere sollers: The Ethical Pedagogy of the Stoic Cornutus”, w: R. Sorabji, R.W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100BC—200BC*, vol. I, London, s. 77—88.
- BRANHAM, R.B., 1996, „Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism”, w: R.B. Branham, M.-O. Goulet-Gazé (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley—Los Angeles—London, s. 81—104.
- CALIFF, D.J., 2003, „Metrodorus of Lampsakus and the Problem of Allegory: An Extreme Case?”, *Arethusa* 36, s. 21—36.
- CARLINI, A., 1963, „Sulla composizione della Tabula di Cebete”, *SCO* 12, pag. 164—182.
- CLAY, D., 1994, „The Origins of the Socratic Dialogue”, w: P.A. van der Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, New York, s. 23—47.
- CYCERON, M.T., 1961a, *Rozmowy tuskulańskie*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. III, przeł. J. Śmigaj, Warszawa.
- CYCERON, M.T., 1961b, *Paradoksy stoików*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. III, przeł. J. Śmigaj, Warszawa.
- CYCERON, M.T., 1996, *Katon Starszy o starości*, w: Cyceron — Plutarch, *Pochwała starości*, przeł. Z. Cierniakowa, Warszawa.
- CYCERON, M.T., 1997, *Leliusz o przyjaźni*, przeł. J. Korpanty, Kraków.
- DIELS, H., KRANZ, W., 1934, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- DILLON, J.M., LONG, A.A., 1988, *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley — Los Angeles — London.
- DIOGENES LAERTIOS, 2006, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa.
- DROSIHN, F., 1871, *ΚΕΒΗΤΟΣ ΠΙΝΑΞ. Cebetis tabula*, Lipsiae.
- DUDLEY, D.R., 1938, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London.
- EPIKTET, 1961, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa.
- FILON ALEKSANDRYJSKI, 1986, *Alegorie praw*, w: idem, *Pisma*, t. 1, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa.
- FILON ALEKSANDRYJSKI, 1994, *O rolnictwie*, w: idem, *Pisma*, t. 2, przeł. S. Kalinkowski, Kraków.
- FITZGERALD, J.T., WHITE, L.M., 1983, *The Tabula of Cebes*, Chico.
- FLORENTIN, C., 2004, *Le Tableau de Cébès*, Grèges.
- GIANNANTONI, G., (coll.), 1990, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. I-IV, Napoli.
- HEINZE, R., 1892, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig.
- HEZJOD, 1999, *Prace i dnie*, w: idem, *Teogonia. Prace i dnie. Tarcza*, przeł. J. Łanowski, Warszawa.

- HIRSCH, B., 2005a, „Ins Bild gesetzt — Rezeption der *Tabula Cebetis* in der Kunst der Renaissance”, w: R. Hirsch-Luipold, R. Feldmeier, B. Hirsch, L. Koch, H.-G. Nesselrath, *Die Bildtafel des Kebes: Allegorie des Lebens*, Darmstadt, s. 183—193.
- HIRSCH, B., 2005b, „Personifikationen in der *Tabula Cebetis* in der antiken Bildkunst”, w: R. Hirsch-Luipold, R. Feldmeier, B. Hirsch, L. Koch, H.-G. Nesselrath, *Die Bildtafel des Kebes: Allegorie des Lebens*, Darmstadt, s. 164—181.
- HIRSCH-LUIPOLD, R., 2005, „Die Bildtafel des Kebes: Allegorie des Lebens”, w: R. Hirsch-Luipold, R. Feldmeier, B. Hirsch, L. Koch, H.-G. Nesselrath, *Die Bildtafel des Kebes: Allegorie des Lebens*, Darmstadt, s. 68—111.
- HIRZEL, R., 1895, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Bd. II, Leipzig.
- HORACY, 1971, *Wybór poezji*, J. Krókowski (opr.), Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk.
- JAEGER, W., 1960, „Recension von E. Norden, *Agnostos theos*”, w: idem, *Scripta minora I*, Roma, s. 115—162.
- JAEGER, W., 2001, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa.
- JAMBlich, 1993, *O życiu pitagorejskim*, w: Porfiriusz — Jamblich — Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, przeł. J. Gajda-Krynicka, Wrocław.
- JERRAM, C.S., 1878, *ΚΕΒΗΤΟΣ ΠΙΝΑΞ. Cebetis Tabula*, Oxford.
- JOËL, K., 1901, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, Bd. II, 1, Berlin.
- JOLY, R., 1963, *Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, Bruxelles — Berchem.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, 1994, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przeł. J. Niemirska-Pilszczyńska, Warszawa.
- KSENOFONT, 1967, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa.
- KULIG, K., 2005, „Papirus z Derveni (przekład)”, *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 3 (38), s. 5—17.
- LONGOS, 1999, *Dafnis i Chloe*, przeł. J. Parandowski, Warszawa.
- LUKIAN, 1960a, *Tymon albo odludek*, w: idem, *Dialogi*, t. I, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1960b, *Icaromenippos albo podróż napowietrzna*, w: idem, *Dialogi*, t. I, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1960c, *Lęgarz albo niedowiariek*, w: idem, *Dialogi*, t. I, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1960d, *Rozmowy zmarłych*, w: idem, *Dialogi*, t. I, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1962a, *Nie wierzyć łącno obmowie*, w: idem, *Dialogi*, t. II, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1962b, *Charon albo przyglądający się życiu na świecie*, w: idem, *Dialogi*, t. II, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1962c, *Podwójnie oskarżony*, w: idem, *Dialogi*, t. II, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1962d, *Rybak*, w: idem, *Dialogi*, t. II, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1962e, *Pieczeniarsz albo pieczeniarsztwo jest sztuką*, w: idem, *Dialogi*, t. II, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1962f, *Nigrinos*, w: idem, *Dialogi*, t. II, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- MAREK AURELIUSZ, 1984, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, Warszawa.
- MARROU, H.-I., 1969, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa.
- NAILS, D., 2002, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis — Cambridge.
- NIEMIRSKA-PILSZCZYŃSKA J., PODBIELSKI H., (przeł.), 1989, *U stóp boga Apollona. Z Pauzaniausza wędrówki po Helladzie księgi, VIII, IX, X*, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk — Łódź.

- ORBINK, D., 2003, „Allegory and Exegesis in the Derveni Papyrus: The Origin of Greek Scholarship”, w: G.R. Boys-Stones (ed.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford, s. 177–188.
- ORGEL, S., 1980, *Cebes in England: English Translations of the Tablet of Cebes from Three Centuries with Related Materials*, New York.
- ORTIZ GARCIA, P., 1995, „Tabla de Cebes”, w: Musonio Rufo, *Tabla de Cebes. Disertaciones. Fragmentos menores. Epicteto, Manual. Fragmentos*, Madrid.
- PESCE, D., 1982, *La tavola di Cebete*, Brescia.
- PLATON, 1956, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- PLATON, 1957a, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- PLATON, 1957b, *Eutydem*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- PLATON, 1958a, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- PLATON, 1958b, *Eutyfron. Obrona. Kriton*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- PLATON, 1959, *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- PLATON, 1960, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa.
- PLATON, 1986, *Timajos. Kritias*, przeł. P. Siwek, Warszawa.
- PLATON, 1987, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- PLATON, 1990, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk — Łódź.
- PLATON, 1991, *Gorgias. Menon*, przeł. P. Siwek, Warszawa.
- PLATON, 1993, *Fajdros*, przeł. L. Regner, Warszawa.
- PLATON, 1994, *Meneksenos*, przeł. K. Tuszyńska-Maciejewska, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- PLATON, 1995a, *Fedon*, przeł. R. Legutko, Kraków.
- PLATON, 1995b, *Protagoras*, przeł. L. Regner, Warszawa.
- PLUTARCH, 1954, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław.
- PLUTARCH, 1977, *O żądzy bogactwa*, w: idem, *Moralia (wybór)*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa.
- PLUTARCH, 1988, *O obliczu widniejącym na tarczy Księżycy*, w: idem, *Moralia II*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa.
- PODOBIŃSKI, W.L., 1912, „Kebesa Obraz w świątyni Kronosa. Przedmowa”, *Sprawozdania Gimnazjum w Nowym Sączu*, s. 33–35.
- PRAECHTER, C., 1885, *Cebetis Tabula quam aetate conscripta esse videatur*, Marburg.
- PSEUDO-PLATON, 1985, *Zimorodek i inne dialogi*, przeł. L. Regner, Warszawa.
- RAMELLI, I., 2007, *Allegoristi dell'età classica. Opere e frammenti*, Milano.
- RAMELLI, I., LUCHETTA G., 2004, *Alegoria*, vol. I: *L'età classica*, Milano.
- RUIZ GITO, J.M., 1997, *La Tabla de Cebes: historia de un texto griego en el Humanismo y la educación europea*, Madrid.
- SCHLEIER, R., 1974, *Tabula Cebetis oder Spiegel des menschlichen Lebens, darin Tugend und Untugend abgemalet ist. Studien zur Rezeption einer antiken Bildbeschreibung im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin.
- SEDDON, K., 2005, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes. Guides to Stoic Living*, Routledge.
- SENEKA, 1961, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa.
- SENEKA, 1965, *O dobrodziejstwach*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. II, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa.
- SENEKA, 1989, *O opatrności*, w: idem, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa.
- SENOCRATE — ERMODORO, 1982, *Frammenti*, M. Isnardi Parente (cur.), Napoli.

- SIDER, S., 1979, *Cebes' Tablet: Fascimiles of the Greek Text, and of Selected Latin, French, English, Spanish, Italian, German, Dutch, and Polish Translations*, New York.
- SINKO, T., 1951a, „De lineamentis Platonis in Cebetis q.v. tabula”, *Eos* 45, s. 3—31.
- SINKO, T., 1951b, *Literatura grecka*, t. III, cz. 1: *Literatura grecka za Cesarstwa Rzymskiego (wiek I—III n.e.)*, Kraków.
- STOCK, G.S., 1901, „Hermas and Cebes — A Reply”, *Journal of Philology* 28, s. 87—93.
- ŚWIDERKÓWNA, A., 1991, *Bogowie zeszedli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa.
- ŚWIDERKÓWNA, A., STAROWIEYSKI, M., 1998, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków.
- TAYLOR, C., 1900, „Hermas and Cebes”, *Journal of Philology* 27, s. 276—319.
- TAYLOR, C., 1901a, „Hermas and Cebes”, *Journal of Philology* 28, s. 24—38.
- TAYLOR, C., 1901b, „Note on Hermas and Cebes — A Reply”, *Journal of Philology* 28, s. 94—98.
- USENER, H., (ed.), 1887, *Epicurea*, Lipsiae.
- WINNICZUK, L., (oprac.), 1958, *Trzej satyrzycy rzymscy. Horacy — Persjusz — Juwenalis*, przeł. J. Czubek, J. Sękowski, Warszawa.
- ZELLER, E., 1880, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Teil III, Abh. 1, Leipzig.
- ZIELIŃSKI, J., 2000, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław.

ARTUR PACEWICZ
/ Wrocław /

The *Tabula of Cebes* as an Example of Allegorical Popularization of Ethics in Antiquity

ABSTRACT

The present paper offers a general introduction to the first Polish postwar translation of the *Tabula of Cebes*. It discusses the general structure of the text and its major arguments. Subsequently, some speculations on the philosophical affinity of the author of the text are given and the nature of its reception is dealt with. Furthermore, the article presents also a brief history of allegorical interpretation in Greece and touches upon the most important exegetical tendencies that hitherto have appeared in European culture. The article is followed by the first Polish postwar translation of the *Tabula of Cebes*.

KEYWORDS

Cebes, allegorical interpretation, moral exegesis, Platonic dialogues

Le «montage» par Michel Psellos du commentaire d'Hermias sur le *Phèdre* de Platon

GEORGES ARABATZIS / Athènes /

Michel Psellos, le célèbre savant et philosophe byzantin a rédigé un petit traité sur les deux mythes centraux du *Phèdre* de Platon sous le titre: «*Explication de la conduite de char des âmes et de l'armée des dieux selon Platon dans le Phèdre*» (ed. D.J. O'Meara). Ce petit traité (deux et demi pages dans l'édition Teubner) ne manque pas d'intérêt pour plusieurs raisons: il s'inscrit, bien sûr, dans la tradition de commentaires des dialogues platoniques; il fait également partie de la longue et, sur plusieurs points, encore inconnue histoire du platonisme byzantin; et, évidemment, il contribue à la connaissance de la philosophie propre de Psellos presque un siècle après l'édition du livre de Christian Zervos qui joint au nom du Byzantin le titre du philosophe néo-platonicien. Or, comme il arrive souvent avec les philosophes et d'autres lettrés byzantins, dès qu'on penche sur ce traité, celui-ci ne tarde pas à provoquer de sentiments mixtes: en effet, il ne s'agit que d'un collage de morceaux tirés du commentaire d'Hermias (ed. Paul Couvreur). Voici que la vieille hantise du byzantinisme en tant que plagiat fait de nouveau surface. Un ouvrage détaillé sur ce qui constituait l'originalité à Byzance fait encore défaut mais, en ce qui concerne une grande partie de la littérature byzantine, qui pourrait attendre plus de ce que les éditions scolaires, par exemple, laissent à espérer? La question est à savoir si le traité de Psellos contient davantage que des informations scolaires sur un thème central du *Phèdre*, cherchées précisément parmi les textes que la science hellénistique a relégués à un savant et homme de cour tel Psellos, pressé à rejoindre les affaires du palais constantinopolitain après avoir terminé avec ses obligations d'enseignant. L'atten-

tion et la patience sont ici de l'ordre devant l'asymétrie entre l'importance et le contenu manifeste du traité.

Comme il arrive avec d'autres traités de Psellos, celui-ci est un «montage» d'extraits du commentaire d'Hermias sur le *Phèdre*. Le terme «montage» apparaît ici pour supplanter la notion de plagiat et renvoie à un découpage signifiant de textes ou, autrement, à une forme d'opération herméneutique. J'ai indiqué ailleurs la manière dont Psellos fait usage d'un pareil montage pour sa lecture de la théorie des idées en sélectionnant des passages de Plotin, V 9 (voir Arabatzis 2000b et Arabatzis 2009). Dans le présent texte, Psellos, au contraire de son «montage» de Plotin, indique qu'il s'agit d'une interprétation de «théologiens grecs» sans pourtant nommer Hermias, Syrianus, ou même Jamblique qui se trouve, ce dernier, de toute probabilité, à l'origine de la tradition commentaire du *Phèdre*. Il est généralement considéré que le commentaire d'Hermias sur le *Phèdre* n'est que la transcription des notes qu'il a prises des cours donnés à Athènes par Syrianus sur ce même dialogue (voir Bielmeier 1930: 29—39; Praechter 1913: 733—734). Pourtant, A. Bielmeier pense qu'Hermias est celui qui'a introduit du matériel de Jamblique dans ces commentaires (Bielmeier 1930: 29); cette position n'a pas fait le consensus chez les spécialistes car il est très peu plausible que Syrianus n'a pas inclus Jamblique dans ses cours sur le *Phèdre*, vu que c'est ce dernier, comme on l'a dit, qui a inauguré la tradition de commentaires du dialogue. Sur le fait que Syrianus a donné des cours sur le *Phèdre*, on a les témoignages de Hermias lui-même (*In Phaedr.* 92.6—8) et de Proclus (*In Parm.* 944 Cousin). La thèse que Hermias n'est finalement qu'un transcritteur est renforcée par le témoignage de Damascius disant qu'il n'était pas un penseur original ni un chercheur de la vérité et qu'il dépendait du souvenir des cours de son maître (cf. *Vit. Isid. Epit. Phot.* 74). Selon Bernard, la position courante qui consiste à dire que le commentaire de Hermias n'est que la description du commentaire de Syrianus ou qu'il est essentiellement basé sur celui-ci n'est pas entièrement vraie; malgré le fait que Hermias reprend l'interprétation de l'école de Syrianus, l'influence de Jamblique se fait ressentir de même que le travail personnel de Hermias lui-même (voir Bernard 1997: 4—23).

Psellos semble être au courant de l'origine multiple de ses commentaires quand il parle des «théologiens grecs»; plus précisément, il dit qu'il «interprète à travers» pour parler des opinions des théologiens grecs. Psellos utilise de différentes manières pour désigner son travail «herméneutique». Ainsi, dans le cas de l'explication de la théorie des idées de Platon, il dit qu'il «devine à fond» (tandis qu'en réalité il cite de longs passages de *l'Ennéade*, V 9 comme on a dit plus haut; voir Arabatzis 2000b et Arabatzis 2009). Au lieu de parler du plagiat, je pense qu'il faudrait y voir un travail de «montage», dont les traces duquel je me forcerai de repérer dans le présent article. À la différence de la «divination à fond» qui probablement fait appel à une opération intuitive présente déjà chez Platon (voir Collin 1952), le philosophe byzantin dit ici clairement qu'il interprète des opinions d'autres. Par ailleurs, il dit la vérité en parlant d'interprétation des théologiens grecs vu que dans ce contexte d'interprétation néo-platonicienne inaugurée par Jamblique, le *Phèdre* est spécialement centré sur la question de la théologie. La différence

est due au fait que les doctrines théologiques mentionnées sont caractérisées comme «absurdes» par Psellos dans sa conclusion sur les passages du *Phèdre* commentés.

Suivant Festugière (1971), l'ordre de lecture des dialogues est un vieux problème dont les traces se trouvent chez Diogène Laërce (III 62) qui énumère les différentes approches interprétatives de l'œuvre de Platon. Remarquons que chez Laërce, le *Phèdre* est considéré chronologiquement comme le premier ouvrage de Platon; telle ne sera pas l'opinion des néo-platoniciens qui, comme on va voir par la suite, ont perçu dans ce dialogue l'avant-dernier couronnement de la pensée platonique car, selon l'approche néoplatonicienne, l'ordre des dialogues reflète l'esprit du platonisme. Dans les *Prolégomènes à la philosophie platonique*, ouvrage contemporain d'Olympiodore, le programme de lecture établi par Jamblique est clairement indiqué (26, 12 ff. Westerink); dans l'ordre des douze dialogues jugés authentiques, introduits par l'*Alcibiade*, le *Phèdre* et le *Banquet* tiennent la place éminente des œuvres théologiques, juste avant les deux dialogues dits parfaits, c'est-à-dire le *Timée* et le *Parménide*. Hermias suit fidèlement ce programme de Jamblique en soulignant que le but du dialogue commenté, dans ce cas le *Phèdre*, doit être un seul et le même; Hermias dit qu'on doit rejeter les faux sujets d'amour ou de rhétorique qui constituent les thèmes respectifs des deux parties du dialogue et choisir plutôt le «Bien Parfait» comme sujet du dialogue, toujours suivant l'opinion de Jamblique qui est explicitement nommé par Hermias (*In Phaedr.* 9,9). La théologie du *Phèdre* est assimilée au mouvement ascendant du *Banquet* en imposant ainsi à ce premier dialogue le cadre conceptuel du dernier. Cependant, l'appréhension du contenu théologique du *Phèdre* doit être nuancée: dans le passage 8,30—9,4, Hermias, commentant le texte platonique de la page 247 c («ce lieu qui se trouve au dessus du ciel, aucun poète, parmi ceux d'ici-bas, n'a encore chanté d'hymne à son honneur» et encore «l'être qui est sans couleur, sans figure, intangible, qui est réellement l'être, ne peut être contemplé que par le pilote de l'âme», trad. L. Brisson), remarque que c'est pour cette raison qu'on a nommé le dialogue théologique. Or, dans la reprise de l'argument (dans 11,7—11), Hermias écrit que d'autres ont appelé [=le dialogue] théologique pour ce qui est dit au milieu du dialogue; d'autres [l'ont appelé théologique] car celui-ci traite du Bien vu qu'on peut y lire: «ce lieu qui se trouve au dessus du ciel, aucun poète n'a encore chanté d'hymne à son honneur» et «l'être qui est sans couleur, sans figure»; et d'autres [l'ont appelé théologique] car [il traite] du Bien premier. La diversité des raisons pour attribuer le titre de dialogue théologique au *Phèdre* dans ce passage (et à la différence du 8,30—9,4) conduit Festugière à écrire: «on peut se demander si Hermias reproduit exactement les notes qu'il a prises au cours de Syrianus». Festugière pense encore que toutes les raisons mentionnées dans le 11, 7—11 ne peuvent qu'amener à une seule, le Bien premier, effaçant la différence entre le *Phèdre* et le *Banquet*. La première des trois raisons mentionnées, pense-t-il, se réfère à la section de la palinodie dans le dialogue (244—257) qui est précisément la partie médiane de l'œuvre; là il est question des dieux et de la vision des intelligibles qui sont, tous les deux, des thèmes théologiques. Psellos va jouer, dans son approche, comme on le verra, sur cette différence des opinions à propos du caractère théologique du *Phèdre*.

Pour montrer la signification du montage entrepris par Psellos, on doit maintenant signaler l'ordre et le contenu des passages choisis par lui. Les références de Psellos au texte de Hermias sont les suivantes: 135, 26 || 135, 27—136, 1 || 136, 10 et 15 (et non pas 135, 26 comme il est indiqué par erreur dans l'*apparatus fontium* de l'édition Teubner) || 136, 19 || 136, 25—27 || 136, 29—32 || 137, 3 || 137, 7 || 137, 13—14 || 137, 15—16 || 140, 1—8 || 140, 22—32 || 141, 24—27 || 121, 5—6 || 121, 7—8 || 121, 9 || 121, 12—13 || 122, 13—14 || 123, 16—23 || 130, 11—15. Ce qui est caractéristique quant au montage de Psellos c'est le fait que le philosophe byzantin inverse l'ordre du texte commenté: les lignes sur le mythe de l'attelage ailé suivent et ne précèdent pas, comme on pourrait l'attendre, celles sur la procession des douze dieux. La raison de cette inversion est que les passages choisis du mythe de l'attelage sont mis par Psellos à la deuxième partie du traité, dans le but de faire comprendre les apories philosophiques produites par le mythe de la procession de la première partie; des apories qui, on doit remarquer, ont à voir avec la nature de l'âme. Avant de procéder à l'analyse des intentions de Psellos, il est besoin qu'on s'attarde sur la structure du raisonnement soutenu par le montage effectué. Cette structure se désigne de la manière suivante:

Première partie:

A. Exposition du problème :

135, 26 || 135, 27—136, 1 || 136, 10 et 15 || 136, 19 || 136, 25—27 || 136, 29—32 || 137, 3 || 137, 7 || 137, 13—14 || 137, 15—16.

B. Conclusion de la première partie :

140, 1—8 || 140, 22—32 || 141, 24—27.

Deuxième partie:

A₁. Exposition du problème :

121, 5—6 || 121, 7—8 || 121, 9 || 121, 12—13 || 122, 13—14 || 123, 16—23.

B₁. Conclusion de la deuxième partie :

130, 11—15.

Le raisonnement propre de Psellos, sur la base de son «montage», peut être résumé, pour les deux parties, de la manière suivante:

Première partie:

A: Le problème de la signification de la procession divine ne peut être résolue que par le couple Zeus-Hestia.

B: (A) veut dire que la signification de la procession est le triple mouvement vers l'Un et de l'Un analysé en trois moments: repos, ascendance, retour.

Deuxième partie:

A₁: La signification du mythe de l'attelage ailé est celle de la dualité des facultés de l'âme à laquelle se réduit le paradigme tripartite du cocher et des deux chevaux (à l'image des trois moments du mouvement de l'âme).

B₁: La dualité de l'âme conduit à l'idée de l'âme cosmique.

Conclusion générale: tout cela est platonique et absurde; Psellos écrit: «On dit platoniquement, les choses platoniques comme on dit de manière absurde, les choses absurdes» (14, 19—20, passage final du traité).

Le problème spécifique serait de savoir si, en écrivant «absurde», Psellos parle (a) du raisonnement, (b) de la mythographie ou (c) de la conclusion qui lie l'âme à l'âme cosmique. La structure de son montage peut nous aider à comprendre la position de Psellos. D'abord, la structure laisse à voir les deux grands passages manquants que Psellos n'a pas cru nécessaires pour monter son raisonnement: ce sont (a) les pages 137,17—140,1 et (b) 123, 24—130, 11. Or, pour ce qui est de l'(a), le passage le moins long par rapport au (b), celui-ci contient une analyse numérologique allégorique de la procession des douze dieux. Pour ce qui est du (b), il s'agit d'une analyse allégorique des facultés de l'âme chez Hermias. Le fait que Psellos a laissé ces deux longs passages en dehors de son exposition montre qu'il ne voulait pas s'attarder au contenu proprement mythographique des allégories commentées. Luc Brisson dit que Psellos tenait une double attitude par rapport à l'explication allégorique car il était à la fois fasciné par elle mais sans se laisser aller trop loin car cela contredirait le/son christianisme (Brisson 2005: 169—174). En fait, le texte même de Platon déplace la problématique de la question mythographique vers celle de l'épistème; dans le champ épistémique, se pose le problème de ce que Zeus représente par rapport à la philosophie (voir Dysson 1982). Psellos, via Hermias, le résout à travers le personnage d'Hestia symbolisant la solidité du repos, en indiquant un mouvement de l'âme qui ressemble fort au mouvement de *monè* et *epistrophè* plotiniennes; le texte platonique original, dès le commencement du dialogue, renvoie aussi à une double posture faite de condensation et de procession (voir Arabatzis 2000a). Malgré les déclarations d'allégeance à son maître-penseur Proclus (voir Psellos, *Chronographie*, 6. 38), Michel Psellos s'inscrit, comme cela fut le cas de son traité sur la théorie des idées, dans la filiation plotinienne.

Or, vu que la mythographie n'est pas le véritable objet du montage de Psellos, serait-elle qui est dite absurde ou pareille appellation rendrait obsolète le fond même de son raisonnement? Rappelons que celui-ci consiste au déplacement d'un modèle tripartite vers un dualisme de l'âme. Il y a, pourtant, un moment de l'exposition où mythographie et raisonnement se joignent et peuvent ainsi s'avérer des objets potentiels de la critique psellien: c'est la conclusion du traité qui relie l'âme avec l'âme cosmique en commentant ces lignes de Platon: « l'âme circule à travers la totalité du ciel, venant à y revêtir tantôt une forme tantôt une autre » (246 b, trad. Brisson). L'âme renvoie à 'toute l'âme' dans un sens soit collectif (la toute âme) soit distributif (chaque âme). La confusion à propos de la signification propre à l'âme, qu'elle soit collective ou distributive, est liée à la question de la création du monde selon Platon dans le *Timée* qui est, selon les commentateurs néo-platoniciens et comme on l'a dit auparavant, un dialogue parfait. Hermias, dans son commentaire du *Phèdre*, mentionne Posidonius parmi les philosophes qui optent pour l'âme collective et Harpocraton pour ceux qui penchent plutôt du côté de l'âme distributive (102, 10 ff.). Plutarque dans son *De animae procreatione in Timaeo* parle d'une âme cosmique originaire et irraisonnable (1014 b) et pour soutenir cette hypothèse, il fait appel à *Phèdre*: incréée est l'âme du *Phèdre*, l'originaire et cosmique, et crée l'âme du *Timée* et donc l'Intellect; l'interprétation de Plutarque est dualiste. L'interprétation d'Atticus de sa part est fortement anti-aristotélicienne: celui-ci insiste sur l'immortalité de l'âme en se référant précisément au *Phèdre*, 246 c. Comme pour Atticus, chez Alcinoüs aussi, l'immortalité de l'âme est le fondement de toute connaissance. La *noésis* est double: soit elle arrive au corps pour contempler les intelligibles (selon *Phèdre*, 247 d—e) soit elle fait partie du corps et se dit *physikè ennoia* = notion naturelle (voir Moreschini 1992: 203—204).

L'effort de Psellos à ramener la division tripartite à la dualité peut bien être d'origine aristotélicienne plutôt que platonicienne; cette réduction à la dualité est née d'une confusion à propos de la division des sciences chez le Stagirite. La connaissance théorique est divisée par Aristote en physique, mathématique et philosophie première ou théologie (*Mét.* 1026 a 18—19; 1064 b 1—3; *De l'âme*, 403 b 11—16). L'importance à accorder à cette division et à ses partisans a été vivement critiquée par Philip Merlan. Selon lui, la dite division n'a pas de sens dans les limites d'une philosophie véritablement aristotélicienne, c'est-à-dire anti-platonicienne, où les mathématiques doivent être pensées de manière purement réaliste. Merlan se réfère à une autre division, cette fois en théologie, astronomie et physique (*Phys.* 198 a 29—31) et sur la base de celle-ci, Alexandre d'Aphrodisias va interpréter la division de la *Métaphysique* à la lumière de la division physique afin de lui soustraire toute référence platonique (*In Mét.*, 250 ff. Hauduck). Thomas d'Aquin, de sa part, a re-interprété la division métaphysique afin de ne pas être obligé de se référer à la physique (*In Boeth. de Trin.*, 2.5.3). Selon la *Métaphysique*, les êtres physiques existent et se meuvent; les êtres mathématiques sont immobiles et n'existent pas; seules les êtres théologiques sont immobiles et existent. Merlan nous rappelle que, si Aristote a essayé d'avancer une science physique du monde sensible de caractère anti-platonique, la question était déjà sujet de discussion dans l'Académie où Speusippe proposait la notion de

«sensation scientifique» (Merlan 1968: 64) et nous rappelle le principe aristotélicien qui dit que la science est de l'universel tandis que la sensation est du particulier (*Anal. Post.*, 87 b 28—39; 100 a 17; *Mét.*, 1087 a 18—25); or, l'universel de la science n'est pas dans la physique une abstraction intuitive comme c'est le cas pour les mathématiques (voir *Parties des animaux*, 641 b 10). D'après Thomas d'Aquin, on ne peut pas comprendre les formes incorporelles — les essences immatérielles qui se trouvent au-dessus de l'âme (Dieu ou les anges) — en tant qu'abstractions (*Sum. Theol.*, I 88.2); les incorporels ne sont ni formes ni universaux. L'abstraction dans la métaphysique est possible seulement quand elle traite des formes communes aux essences matérielles et immatérielles. Merlan parle de la distinction scholastique entre *Metaphysica specialis* qui traite de Dieu et des anges et *Metaphysica generalis* qui parle de l'un, de l'être, etc.; l'abstraction est inapplicable au premier type de métaphysique (Merlan 1968: 71). On ne peut pas regarder les êtres physiques et les êtres métaphysiques comme séparés, en dehors du fait que les êtres physiques sont des choses individuelles. Aristote n'accepte pas d'êtres immatériels, seulement des formes corporelles, et il n'y a pas chez lui, Merlan pense, de degrés d'abstraction en tant que différences entre êtres métaphysiques et êtres physiques. La tripartition des sciences n'a de sens pour Merlan que dans le cadre platonicien tandis que les distinctions «mue — immobile» et «séparé — non-séparé» mènent à l'impasse; donc, les commentateurs d'Aristote ont travaillé pour réduire la tripartition en dualité.

Ainsi, Ammonius a refusé aux mathématiques un régime ontologique quelconque (*In Porph. Isag.*, 10,15—11,5 Busse; voir aussi 11,30—12,8). La même chose vaut pour pseudo-Galien ou David qui soulignent que la dualité des principes sous-entend la tripartition épistémique. David insiste que les êtres intelligibles existent et sont pensés comme des immatériels, les êtres géométriques existent matériellement et sont pensés comme des immatériels et les êtres matériels existent et sont pensés matériellement; mais, chez lui le dualisme est attribué au Platon (*In Part. Phil.*, 6, 11—16 Wellmann). Plus spécialement, David divise très clairement la philosophie en deux parties, le théorique et le pratique (*Proleg.*, 35,17—19 Busse). Un retentissement de cette conception dualiste de la science de la philosophie se trouve dans une encyclopédie comme la *Souda* (4.733), où elle se dit d'origine aussi bien judaïque que grecque. Chez Jean Damascène, dans les chapitres dialectiques de sa *Source de connaissance* (3.28—49), on retrouve la même dualité du théorique et du pratique; seulement, le domaine théorique contient la tripartition scientifique en théologie, physique, mathématique; les critères de la division sont l'immatériel et l'incorporel pour la théologie; la matérialité et la proximité pour la physique; les incorporels en soi mais étudiés en tant que corps pour les mathématiques (vu que le nombre est incorporel en soi mais connu matériellement comme dans une quantité quelconque).

Selon Alexandre d'Aphrodisias, l'intellect est double, pratique et théorique. L'intellect pratique prend comme objets les choses qui peuvent être autrement, le théorique les choses immobiles et éternelles. La puissance de l'intellect pratique est de l'ordre de l'opinion et du calcul; celle de l'intellect théorique est de l'ordre intelligible et scientifique (*In Anal. Post.*, 80, 24—81, 1; 81, 5—12; cf. 66. 16—19). La puissance de l'intellect pratique

n'est pas toujours dans le vrai tandis que celle de l'intellect théorique y est (*ibid.*, 67, 10). La vérité de l'intellect pratique est la vérité de l'opinion tantôt vraie tantôt fausse (*ibid.*, 67, 15).

Pour Michel Psellos, la réduction dualiste est plutôt de l'ordre épistémique que de la psychologie cosmique; cette dernière est l'objet de sa critique. Le dualisme épistémique est affirmé par lui par des termes suivants : «en ce qui concerne l'âme, d'un côté il y a les choses principales et premières, voire l'intelligible et scientifique, et d'autre côté, les choses d'assistance comme les sensations et le mouvement selon l'impulsion» (*Opusc. Theol.*, 26, 19—21). Or, ce dualisme de principe épistémique revêt chez Psellos des couleurs subjectives et intellectualistes quand par exemple il écrit : «je suis un homme, une âme liée au corps; ainsi, je prends plaisir aussi bien des idées et des sensations. Si quelqu'un place son âme au dessus du corps alors il est heureux et béat mais, moi, je serai content si je vivrais avec la moitié de mon corps» (*Lettre* 160, 187.12—16 Kurtz et Drexl). Et ailleurs : «je ne suis ni complètement séparé de la matière ni immergé dans elle car je suis en partie divine tout en vivant avec un corps; et donc je ne suis ni complètement lié à la terre ni convaincu par ceux qui nous forcent à voler avec des ailes au-delà de la nature; et je suis de disposition à me tenir ou me mouvoir entre les extrêmes. J'aime le proverbe qui dit 'évite les extrêmes'. J'y souscris et je le conseille car je suis à mi-chemin entre deux extrêmes, le pire et le meilleur» (*Lettre* 35, 57.20—27 Kurtz et Drexl; voir Jenkins 2006: 143—144). La phrase «voler avec des ailes» est une critique directe du *Phèdre* de Platon d'où, pourtant, Psellos emprunte, via le commentaire d'Her-mias, la division entre intellect et nature (platonisme) ou entre épistème et sensation (aristotélisme) par la réduction du mouvement triple de l'âme, tout en récusant le cadre métaphysique plus général en le qualifiant d'absurde.

Le parti subjectif ou individualiste de la position de Psellos est manifeste dans le refus de Psellos à identifier l'intellect individuel avec la piété particulière comme c'est le cas avec la lecture chrétienne du *Phèdre* (voir Arabatzis 2006). Le dualisme de Psellos est un dualisme doux, plus éclectique qu'hérétique, venant d'un intellectualisme individualiste qui est alimenté de plusieurs sources. Psellos s'inscrit dans une longue tradition de 'douceur' intellectuelle (voir Romilly 1979). Cette tradition qui se remarque aussi dans la culture byzantine, à la suite de la culture hellénistique, correspond à un dualisme profond entre âme et corps; celui-ci a sa source aussi bien au platonisme qu'au christianisme; à ce dualisme qui a évité surtout les extrêmes du mépris pour le corps peut être accordé le titre de «dualisme doux ou restreint». Par la même, le traité de Psellos fait partie d'une idéologie bien enracinée chez un Byzantin: son traité est, donc, un «montage signifiant» qui adapte le paradigme cosmologique d'antan à une anthropologie pieuse au sens byzantin du terme, c'est-à-dire une attitude sociale et une posture intellectuelle construites sur la conscience des limites.

BIBLIOGRAPHIE

- ARABATZIS, G., 2000a, "Condensation and Process in the Prologue of Plato's *Phaedrus* (229 c - 230 a)", *Philosophical Inquiry* 22/3, pp. 65—70.
- ARABATZIS, G., 2000b, "Qu'entend Michel Psellos par καταμαντευόμενος?", *Philosophia* 30, pp. 114—117.
- ARABATZIS, G., 2003, "Enkalypsamenos. La piété socratique dans le *Phèdre* de Platon", *Kernos* 16, pp. 119—123.
- ARABATZIS, G., 2006, "Gymnè Kephale. Jean Damascène et le *Phèdre* de Platon", in: E. Moutsopoulos et G. Lekkas (eds.), *La transcendance dans la philosophie grecque tardive et dans la pensée chrétienne*, Paris, pp. 60—271.
- ARABATZIS, G., 2009, "La noblesse des astres dans la philosophie byzantine", in: G. Arabatzis (ed.), *Studies on Supernaturalism*, Berlin, pp. 137—156.
- BERNARD, H., 1997, *Hermias von Alexandrien, Kommentar zu Platons Phaidros*, Tübingen.
- BIELMEIER, A., 1930, *Die neuplatonische Phaidrosinterpretation: ihr Werdegang und ihre Eigenart*, Paderborn.
- BRISSON, L., 2005, *Introduction à la philosophie du mythe. 1. Saver les mythes*, Paris.
- COLLIN, R. J., 1952, "Plato's Use of the Word *manteuomai*", *CQ* 2, pp. 93—96.
- DYSON, M., 1982, "Zeus and Philosophy in the Myth of Plato's *Phaedrus*", *CQ* 32/2, pp. 307—311.
- FESTUGIÈRE, A. J., 1971, "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e/VI^e siècles", in: Du même, *Études de philosophie grecque*, Paris, pp. 535—550.
- JENKINS, D., 2006, "Psellos' Conceptual Precision", in: Ch. Barber et D. Jenkins (eds.), *Reading Michael Psellos*, Leiden-Boston, pp. 131—151.
- MERLAN, P., 1968, *From Platonism to Neoplatonism*, Hague.
- MORESCHINI, C., 1992, "Elementi dell'esegesi del Fedro nella tarda antichità", in: L. Rosetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, St. Augustin, pp. 191—205.
- PRAECHTER, K., 1913, "Hermeias aus Alexandria", *RE* 8.1, pp. 733—734.
- ROMILLY, J. DE, 1979, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris.
- ZERVOS, C., 1920, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle: Michel Psellos*, Paris.

GEORGE ARABATZIS
/ Athènes /

Michael Psellos' 'Arrangement' of Hermias' Commentary on Plato's *Phaedrus*

ABSTRACT

The Byzantine philosopher Michael Psellos (11th century) wrote a brief treatise entitled *An Explanation of the Drive of the Soul Chariot and the Army of Gods According to Plato in the Phaedrus*. The treatise consists of a compilation of excerpts from Hermias' commentary on the *Phaedrus*. Psellos does not mention Hermias' name but rather traces the origins of the treatise back to some "Greek theologians". Psellos' text presents a great interpretative challenge: the order of the myths about the charioteer and the parade of gods is reversed so that the former explicates the latter in such a way that the whole Platonic argument

is dismissed as “absurd”. The *Phaedrus* in the Neo-Platonic tradition (in Iamblichus in particular) is considered to be a strictly theological dialogue. Yet, Psellos’ arrangement shows that he was not interested in the mythographical or allegorical dimension of the excerpts. He rather focused on the epistemic problem, i.e., a reduction of the trichotomy of the soul into a duality of principles. Thus, he followed certain Aristotelian commentators. Psellos suggests a reduction that is subjectivist or individualist in its nature and he refuses to identify individual intellect with any particular piety.

KEY WORDS

Psellos, Hermias, Plato, *Phaedrus*, Byzantine philosophy

Zarys historyczny filozofii bizantyńskiej i jej podstawowe zagadnienia

KATELIS VIGLAS / *Tessaloniki* /

1. Wstęp

W niniejszym artykule przedstawimy panoramę filozofii bizantyjskiej¹. Za punkt wyjścia przyjąć należy myśl patrystyczną, która poprzedziła filozofię bizantyjską i w pierwszych wiekach naszej ery zakorzeniła się w świecie grecko-rzymskim. Myśl ta opierała się na *Starym* i *Nowym Testamencie*, nauczaniu apostołów, a także na judaizmie i filozofii greckiej. Znaczny wpływ wywarły na nią także antyczne religie Wschodu, zwłaszcza te z okresu grecko-rzymskiego (takie jak gnostycyzm). Myśl patrystyczna oraz antyczna filozofia grecka stanowią najważniejsze podstawy filozofii bizantyjskiej. Jednakże nie wolno całkowicie oddzielać myśli patrystycznej od filozofii bizantyjskiej, jako że — po pierwsze — filozofia bizantyjska czerpała z całego zbioru pism Ojców Kościoła, a — po drugie — myśl ta rozwijała się w interakcji z filozofią bizantyjską aż do końca istnienia Konstantynopola.

Kiedy posługujemy się terminem „filozofia bizantyjska”, mamy na myśli prądy ideowe, które rozwinęły się między IX a XV wiekiem na terenach greckiego Wschodu. Podstawowym ich celem było poszukiwanie prawdy w ujęciu metafizycznym. W okresie tym nie tylko powstawały komentarze czy prace egzegetów, ale także miała miejsce asymilacja filozoficznych i naukowych osiągnięć poprzednich lat, mająca na celu

¹ Powyższy artykuł ukazał się pierwotnie w języku angielskim w *Res Cogitans. Electronic Journal of Philosophy* 2006, nr 1 (3), s. 73–105. Niniejsze tłumaczenie jest pierwszym polskim przekładem tekstu (przypis tłumacza).

wewnętrzna ewolucję. Opozycja wobec zachodniej scholastyki współlistniejąca ze zjawiskiem korzystania z jej osiągnięć to specyficzne cechy myśli bizantyjskiej. Czerpanie z pism logicznych Arystotelesa, jak również z platońskiej metafizyki (zawsze w nawiązaniu do dogmatów chrześcijańskich), zadecydowało o stworzeniu teoretycznych zrębów filozofii bizantyjskiej. Zagadnienia logiczne, metafizyczne, kosmologiczne, etyczne, estetyczne i antropologiczne były silnie związane z chrześcijańską wizją świata, Boga i człowieka. Jednak pomimo wpływu zarówno religii chrześcijańskiej, jak i nauk arystotelesowskich, platońskich, stoickich, neoplatońskich itd., obecnie możemy dojść do wniosku, że od IX do XV wieku wyłoniła się względnie autonomiczna filozofia w Bizancjum, która oferowała pewne nowe rozwiązania dla starych problemów, sprzyjając zarazem postępowi nowych racjonalnych, mistycznych czy nawet empirycznych opracowań oryginalnych kwestii filozoficznych.

2. Czynniki, które wywarły wpływ na myśl patrystyczną

Wiele czynników wpłynęło na rozwój myśli patrystycznej. Ojcowie Kościoła byli świetnie zaznajomieni z filozofią grecką, zwłaszcza z tą reprezentowaną przez Platona i Arystotelesa. Byli oni także otwarci na pitagoreizm (zwłaszcza na arytmologię i inne neopitagorejskie idee pierwszych wieków chrześcijaństwa) oraz na stoicyzm, chociaż oba te stanowiska pozostawały w konflikcie z tradycyjną doktryną chrześcijańską. Innym wpływowym i ideologicznym czynnikiem był średni platonizm II wieku po Chr., którego przedstawiciele przyczynili się do reformy historycznego platonizmu jako wyrazu ogólnych napięć tej epoki. Co więcej, neoplatonizm zapoczątkowany w III w. n.e. przez Plotyna był pierwotnie w opozycji wobec Ojców Kościoła, lecz później został przez nich wchłonięty.

Judaizm i Stary Testament również wywarły duży wpływ na kształtowanie się chrześcijańskich dogmatów. Zwłaszcza dwie cechy judaizmu, mianowicie historyczny wymiar i personalistyczny element, zostały wcielone przez chrześcijaństwo do jego życia dogmatycznego. Dzięki piszącemu w języku greckim Filonowi z Aleksandrii w I w. n.e., kultura grecka została zmieszana z religią mojżeszową. W swojej pracy *O życiu teoretycznym* Filon obok praktycznego wprowadził także teoretyczne podejście do religii i życia. Także *Nowy Testament* i Prawda Objawiona odegrały wielką rolę w formowaniu się dogmatów chrześcijańskich. Nauczanie apostołów, zwłaszcza św. Pawła, stworzyło rdzeń, z którego później wyłonili się profeci i kler. Po utrwaleniu się oficjalnej dominacji chrześcijaństwa dzięki pomocy Konstantyna Wielkiego oraz zwołaniu soboru w Nikei (325 r.) założona została instytucja Kościoła. Ustalanie chrześcijańskich dogmatów zostało zakończone wraz z soborem w Chalcedonie (451 r.), podczas gdy ich interpretowanie rozpoczęło się już od wieku V.

Rozprzestrzenianie się gnostycyzmu i wschodnich misteryjnych kultów było kolejnym znaczącym historycznym zjawiskiem, które, jako czynnik antagonistyczny, wywarło wpływ na myśl chrześcijańską. Gnostycyzm rozwinął się w dwóch formach —

pogańskiej i chrześcijańskiej, uznając, na tle swych skomplikowanych i hierarchicznych teologii, Demiurga za Zło, a świat za kiepską grę przeciwko ludzkości. Misteryjne kultury rozwinęły wraz z chrześcijaństwem swoją soteriologię, ale z powodu dziwnych dogmatów i krwawych ofiar składanych na ołtarzach zwracały się one bardziej do arystokratycznych elit aniżeli do szerszych kręgów ludności. Chrześcijaństwo, przeciwnie, rozprzestrzeniło się szeroko, gdyż interesowało się ludźmi wszelkiego pokroju, niezależnie od ich pochodzenia, poziomu kulturalnego czy rasy. Manicheizm był również manifestacją gnostycyzmu, szybko odrzuconą przez Ojców ze względu na jego diarchię. Wreszcie rzymskie prawodawstwo było także ważnym elementem, który aż do ery Justyniana (VI w.) pozostawał zaszczerpiony cywilizacji Cesarstwa Wschodniorzymskiego i, w relacji z innymi formami łacińskiego świata, częściowo wpływał na kształtowanie się myśli bizantyjskiej.

3. Reprezentatywni Ojcowie myśli patrystycznej

W II i III wieku n.e. obserwujemy stopniowe ugruntowanie się chrześcijańskich dogmatów. Klemens Aleksandryjski łączy chrystianizm z myślą grecką, co rozpoczyna współzawodnictwo chrześcijaństwa z innymi poglądami. Justyn akceptuje grecką kulturę (*paidea*), wierząc, że jest ona darem Boga. Orygenes z Aleksandrii, żyjący w tym samym czasie co Plotyn, jest teologiem, który interpretuje *Stary Testament*, akceptując preegzystencję dusz i wskrzeszenie (*apokatastasis*) wszystkiego przy drugiej paruzji Chrystusa. Orygenes jest również pierwszym greckim Ojcem Kościoła, który podejmuje trud całościowego uporządkowania chrześcijańskich elementów dogmatycznych.

Rozdział między dwiema metodami egzegezy biblijnej: spirytualną metodą Szkoły Aleksandryjskiej i literalno-historyczną metodą Szkoły Antiochijskiej nie jest już dzisiaj akceptowany. Nie możemy ściśle oddzielić tych szkół, ponieważ a) niektórzy teologowie byli związani z obiema naraz (np. Bazyli Wielki) oraz b) obie szkoły wniosły znaczący wkład do myśli patrystycznej (mimo wielu ruchów hereetyckich, które zrodziła Szkoła Antiochijska). Dawni historycy zazwyczaj zaliczali Euzebiusza z Cezarei (265–340) do Szkoły Aleksandryjskiej. Na samym początku swej drogi Euzebiusz kontynuował spuściznę swojego nauczyciela Pamfilosa, polegającą na rozwijaniu nauki Orygenesesa. Jako jeden z pierwszych stworzył Euzebiusz spójną chrześcijańską historiozofię. W swojej *Historii Kościelnej* wyraża nową świadomość historyczną chrześcijaństwa, antycypującą dokonania Św. Augustyna. Euzebiusz miał też zaszczyt wygłosić przed Konstantynem Wielkim mowę publiczną, która wyrażała idee chrześcijańskie, podczas rzymskiego święta z okazji trzydziestolecia rządów cesarskich. Po Konstantynie i Euzebiuszu wyłoniła się nowa „teologia polityczna”, która swą ideologiczną moc czerpała z wizji chrześcijańskiego cesarstwa, będącego obrazem Boga na ziemi.

W IV wieku trzech Ojców kapadockich: Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy i Bazyli Wielki, tworzy swoje teologiczne i filozoficzne dzieła. Studiowali oni w Atenach, gdzie zetknęli się z wieloma przejawami herezji tych czasów. Ci trzej Ojcowie byli pierw-

szymi teologami piszącymi w sposób obszerny o trynitaryzmie. Podejmowali też próby łączenia mistycznego i racjonalnego sposobu myślenia, głosząc zarazem nieskończoność i niepoznawalność Boga. Człowiek znajdował się teraz w centrum Wszechświata w przeciwieństwie do materii i zła, które utraciły swoją ontologiczną samoistność. Miłosierny Bóg chrześcijan zastąpił bezosobowe neoplatońskie Jedno i każdy, niezależnie od pochodzenia czy rasy, był przeznaczony do uczestnictwa w Nim.

Corpus Areopagiticum to zbiór rozpraw napisanych w V w. przez nieznanego autora, zachowanych do dzisiaj pod imieniem Dionizego Areopagity (historycznej postaci z I w.). *Corpus* ten pozostawał pod widocznym wpływem Proklosa. Poetycki język Pseudo-Dionizego, motyw mistycznej unii z Bogiem, dwie hierarchie (eklezyjastyczna i niebiańska), a także apofatyzm, są tutaj głównymi cechami charakterystycznymi. Apofatyzm, czyli formuła, zgodnie z którą imiona Boże nie dają nam twierdzącego i określonego pojęcia Boga, wywarł wielki wpływ na wielu średniowiecznych intelektualistów. Ujawniło się to w sposób szczególnie w *Komentarzach* do tego *Corpusu* autorstwa Maksyma Wyznawcy w VII w, oraz w tłumaczeniu tegoż, dokonany w IX w. przez Jana Szkota Eriugene.

Leontios z Bizancjum (475—542) może być uznany za kolejnego teoretyka o wielkim znaczeniu. Znany był on ze swej dokładnej terminologii i systematycznej struktury rozmyślań. Jego dzieło *Trzy księgi przeciw Nestorianom i Eutychemianom* jest wzorem metodologicznego krytycyzmu. Jego postawa była nominalistyczna. Wiele pomniejszych nurtów duchowych wyłoniło się w tym samym czasie, zwłaszcza w Gazie, pod wpływem dwóch ważnych filozofów: Eneasza i Zachariasza. Pierwszy głosił nieśmiertelność duszy i odrzucał jej platońską preegzystencję. Drugi nie akceptował natomiast teorii „wieczności świata”, która była głównym argumentem w krytyce Proklosa i Platona, przeprowadzonej przez Jana Filopona (VI w.), zwłaszcza w jego dziele *O stworzeniu świata*. Również Stefan z Aleksandrii, uczeń Filopona, przeniósł nurt Szkoły Aleksandryjskiej do Konstantynopola i wprowadził pewne elementy neoplatońskie do ducha chrześcijańskiego. W tym też okresie odnaleźć możemy ascetyczne i mistyczne dzieło *Pelnia Raju* autorstwa Jana z Syjonu. Droga do Boga prowadzi tu przez ciągłą modlitwę i niewysłowioną miłość, które są głównymi zadaniami mnicha.

Autentycznego ducha chrześcijaństwa możemy znaleźć również w dziełach Maksyma Wyznawcy (580—662). Maksym był mnichem z Konstantynopola, który wystąpił z ostrą polemiką przeciw herezji monoteletyckiej, głoszącej istnienie wyłącznie jednej woli w Chrystusie. Maksym bronił istnienia dwóch woli i aktywności Chrystusa, podkreślając ważność ludzkiej wolności i woli wewnętrznej, które były dlań równe wolności i woli boskiej. Napisał także wiele ksiąg o teologii mistycznej, chrześcijańskiej miłości, antropologii i ascetyzmie. Pisał on o swej unii z Boskością, a w swych komentarzach do *Corpus Areopagiticum* zaproponował chrześcijańskie przekroczenie neoplatonizmu. Wszelako w opozycji do neoplatonizmu podtrzymał elementy historyczności i skupił się na teoretycznych i ascetycznych konsekwencjach wcielenia Chrystusa. Teoria o cyklicznym czasie, która przetrwała neoplatonizm, została teraz zastąpiona przez ideę biegu linearnego. W ciągu owego linearnego biegu fakty Stworzenia, Wcielenia i powtórnego Wstąpienia zajmują pozycję najbardziej kluczowych punktów dynamicznych.

Dominującym systemem wieku VIII był system Jana z Damaszku, mnicha i kapłana w monasterze Św. Saby niedaleko Jerozolimy. Jego *magnum opus* zatytułowane *Źródło wiedzy* jest pierwszym systematycznym wykładem teologii chrześcijańskiej. W części noszącej tytuł *Ścisłe wyłożenie wiary prawosławnej* (*Ekdosis Akrives tes Orthodoxou Pisteos*), próbuje on przedstawić encyklopedyczny zarys całej wiedzy swoich czasów podług chrześcijańskiej ortodoksji. Można powiedzieć, że był on scholastykiem i nominalistą, który położył nacisk na „istnienie”, a nie „byt” czy „naturę”. Jan Damasceński brał także czynny udział w sporze o obrazy (ikonoklazm czy ikonomachia), który nękał od długiego czasu Cesarstwo Bizantyjskie, a zakończył się przywróceniem obrazów i zwycięstwem ducha greckiego nad orientalistycznym z genezy ikonoklazmem.

4. Względna autonomia filozofii bizantyjskiej

Początków filozofii bizantyjskiej szukać należy w IX w. po Chr., kiedy to pierwszy raz pojawił się konflikt między greckim Wschodem a łacińskim Zachodem. Ze strony bizantyjskiej konflikt został podtrzymany przez patriarchę Focjusza i zaowocował definitywną schizmą między dwoma Kościołami w XI stuleciu. Do IX wieku myśl patrystyczna była czynnikiem jednoczącym (dziś jest nim zresztą także) między łacińskim Zachodem i bizantyjskim Wschodem, mimo problemów językowych oraz różnych politycznych, kościelnych i innych ewolucji. Pierwszy konflikt ujawnił wszystkie te kulturowe różnice: zróżnicowanie między dwoma regionami nie ustało, lecz stopniowo się wzmogło. W Bizancjum, po zdobyciu Konstantynopola przez krzyżowców w 1204 r., można zaobserwować podział na dwa stronnictwa: rzeczników łacinników, którzy nalegali na zjednoczenie obu Kościołów oraz ich oponentów, którzy byli temu przeciwni. Te dwa stronnictwa przetrwały aż do zdobycia Bizancjum przez Turków Otomańskich w roku 1453.

Wiek IX winno się uznać za okres początkowy filozofii bizantyjskiej także z powodu rozbudzenia się pewnego naukowego zainteresowania. Przybrało ono formę badania filologicznego i koncentrowało się na interpretacji antycznej filozofii greckiej. Co pewien czas krytyczne podejście do tekstów antycznych przybierało na sile i pojawiały się autentycznie nowatorskie rozwiązania trudnych problemów. Filozoficzne napięcie w tym okresie, od IX do XV stulecia, zorientowane było nie tylko na interpretację chrześcijańską (tak dogmatów, jak i filozofii greckiej), ale przybrało formę względnej autonomii filozoficznej. W okresie siedmiu wieków trudno podzielić filozofię bizantyjską na szkoły czy nurty, ponieważ tylko niektóre wybitne osobowości nadawały kierunek i określały granice nurtu.

4.1. „Pierwszy bizantyjski humanizm”

W początkowym okresie względnej autonomii filozofii bizantyjskiej jednym z ważniejszych myślicieli był żyjący w Konstantynopolu Leon Matematyk (albo Filozof). Jego

działa filozoficzne nie zachowały się do naszych czasów (z wyjątkiem *Kompedium lekarzkiego*), wszelako w owym okresie był on szeroko znany ze swej naukowej i matematycznej wiedzy. W dostępnych nam źródłach historycznych przekazana o nim została pewna ciekawa historia. Oto Arabski kalif Mamun (813—833) obiecał cesarzowi bizantyjskiemu Teofilowi pokazać sumę pieniędzy i traktat pokojowy, jeśli ten pozwoli Leonowi odwiedzić jego dwór. Jednakże Teofil wolał posłać Leona do Tesalonik jako biskupa, aniżeli dopuścić do tego, aby ten wiedzę o „prawdziwych bytach” przekazywać miał Arabom.

W kręgu Focjusza (820—891), patriarchy Konstantynopola, dominowały zainteresowania humanistyczne i encyklopedyczne. Focjusz był autorem słynnej *Biblioteki*, zawierającej streszczenia wielu dzieł historycznych przeczytanych przez patriarchę. Wypracował on także wiele subtelnych definicji odnośnie do problemu uniwersaliów. *Genera* (rodzaje) i *species* (gatunki) są jak ciała, lecz nie są ciałami realnymi. Definiują istotę przedmiotów, same nie będąc definiowanymi. Rozwijają swą substancję, ale jej nie konstytuują. Focjusz próbował więc pogodzić nominalizm z realizmem, nawiązując do koncepcji wypracowanej przez Platońskich komentatorów ze szkoły Ammoniosa.

Uczony, który urodził się w Patras, acz znany jest jako Arethas z Cezarei (850—925) stanowi typowy przykład bizantyjskiego erudyty. Jego dzieło i działalność należą do chrześcijańskiej apologetyki i interpretacji. Pisał on wiele komentarzy do dzieł Platona, Arystotelesa, Euklidesa czy Diona Chryzostoma, wszelako bardziej właściwe jest uznawanie go za erudytę raczej aniżeli filozofa. W czasach cesarza Konstantyna VII Porfirogenety (913—959) tendencje encyklopedyczne zostały podtrzymane i uległy wzmocnieniu. Cesarz przejawiał bowiem szczególne zainteresowanie raczej pracą intelektualną aniżeli rządzeniem imperium.

4.2. Psellos i jego uczniowie (XI—XII w.)

W czasach dynastii założonej przez cesarza Komnena w XI w., życie duchowe przeżywało prawdziwy rozkwit. Jeśli pierwsza schizma między łacińskim i wschodnim Kościołem miała miejsce w czasach Focjusza, to teraz zakończyła się ona definitywnym rozdziałem obu Kościołów. Uczelnia w Konstantynopolu została poddana reorganizacji, a znakomity filozof Michał Psellos (1018—1078?) przejął jej zarządzanie. Psellos został mianowany „konsulem filozofów” (*hypatos tōn philosophōn*) i powszechnie uważa się go za najważniejszego i najplodniejszego erudytę bizantyjskiego. W tym okresie pierwszy raz pojawiają się w Bizancjum uczeni, których głównym zajęciem jest filozofia wraz z teologią. Takimi uczonymi byli Psellos i Jan Italos. Psellos posiadał bardzo rozległą wiedzę i nauczał antycznej filozofii greckiej. Jego znajomość starożytnych źródeł (Platona, Arystotelesa, stoików, komentatorów Arystotelesa, Plotyna, Proklosa itd.) była bezpośrednia, wszelako łączył je z chrześcijańskimi dogmatami (przedstawionymi zwłaszcza przez Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy). Ponadto pisał wiele prac poświęconych retoryce, historii, matematyce, astronomii, okultyzmie, lingwistyce, etnografii, gramatyce, muzy-

ce itd. Łączył on także wierzenia mistyczne z racjonalizmem i przystosowywał elementy neoplatońskie do chrześcijańskich prawd wiary. Przedkładał Platona nad Arystotelesa, przekazując tę preferencję swoim studentom.

Uczeń Psellosa, Jan Itallos (1023—1083?), podążał drogą neoplatonizmu (zwłaszcza Proklosa), będąc zarazem pierwszym myślicielem, który próbował krytykować chrześcijaństwo w duchu autonomicznym i filozoficznym. Ceną, jaką myśliciel ten zapłacił za swój neoplatonizm i krytycyzm wobec dogmatów chrześcijańskich, było oficjalne potępienie. Jedenaście artykułów nauk Italosa zostało potępionych przez Kościół 13 maja 1082 r. (w życiu liturgicznym Kościoła prawosławnego są one powtarzane w każdą pierwszą sobotę Wielkiego Postu). W całym XII stuleciu możemy odnaleźć liczne spory dogmatyczne, które wywołało przywrócenie autonomicznej filozofii. Za tym klasycznym nurtem podążało bardzo wielu filozofów. Wymienić tutaj można komentatora Arystotelesa Michała z Efezu, Teodora ze Smyrny i Eustratiosa z Nikei. Ten ostatni pisał wiele komentarzy do dzieł Arystotelesa, które w średniowieczu tłumaczono na łacinę. Eustratios był uczniem Italosa i rzecznikiem scholastyki oraz arystotelizmu. Ponadto w XI i XII wieku pojawił się ruch mistyczny, który domagał się powrotu do Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcy. Jego głównymi przedstawicielami byli Symeon Nowy Teolog i Niketas Stythatos. Symeon był mistykiem i ascetą, zaś jego najważniejsze dzieło *Hymn Boskiej Miłości*, przedstawia nowy rodzaj teologii, skupiającej się na osobistej miłości między Bogiem a człowiekiem. Ekstatyczny charakter tej teologii przygotował hezychastyczną duchowość XIV w. w Tesalonikach, zaś jej mistycyzm w niektórych przypadkach podobny był do tego doświadczenia religijnego, które stało się podstawą filozofii Plotyna. Natomiast Niketas Stythatos był mistykiem cnoty apatii, dla którego prawdziwą nauką była tylko nauka natchniona. Kolejnym ważnym autorem XII stulecia był Mikołaj z Methone, który napisał krytyczne dzieło o *Elementach teologii* Proklosa, świadczące o wzrastającym w owych czasach zainteresowaniu tym ostatnim wielkim neoplatonikiem.

4.3. Filozofowie z Nikei (XIII w.)

Zdobycie Cesarstwa Bizantyjskiego przez łacińskich krzyżowców w roku 1204 było przyczyną rozkwitu literatury poza samym Konstantynopolem. I tak w Azji Mniejszej, a zwłaszcza w Nikei, żyli i pracowali filozofowie: Nikefor Blemmydes i Teodor II Laskarys. Teologiczne dzieło Nikefora Blemmydesa obejmuje różne przedmioty dogmatycznych sporów między wielkimi Kościołami Wschodu i Zachodu. Jego pisma o logice i fizyce są najważniejszymi intelektualnymi osiągnięciami do działalności edukacyjnej tamtych czasów. Teodor II Laskarys natomiast, cesarz w Nikei (1254—1258), jest klasycznym przykładem monarchy oświeconego, który łączył swoje polityczne i socjologiczne zainteresowania z filozoficznymi badaniami nad jakościami bytów. Ruch filozoficzny w Nikei był ruchem przejściowym dla epoki Paleologów, kiedy to w pierwszej połowie XIII stulecia w Azji Mniejszej nastąpił wielki rozwój, przygotowujący ostatni bizantyjski renesans.

4.4. Filozoficzne i naukowe prądy (XIII–XIV w.)

W okresie Paleologów (1261–1453), czyli w ostatnich dwóch stuleciach Cesarstwa Bizantyjskiego, dostrzec możemy odrodzenie filozoficznych i naukowych studiów, zwłaszcza w dziedzinie astronomii.

Maksym Planudes (1255–1305) był mnichem, który szczególnie interesował się matematyką, nauczając zarazem wszelkich dziedzin edukacji ogólnej. Jako teolog bronił on z początku unii obu Kościołów, później jednak jego nastawienie zmieniło się diametralnie. Był on pierwszym bizantyjskim uczonym, który popierał związki z Zachodem. Przetłumaczył wiele łacińskich dzieł z zakresu teologii i filologii, a ponadto, jako pierwszy, wprowadził liczbę zero do arytmetyki greckiej. Planudes i Jerzy Pachymeres byli dwoma ważniejszymi przedstawicielami renesansu Paleologów, obok młodszych od nich: Nikefora Chumnosa i Teodora Metochitesa.

Jerzy Pachymeres (1242–1310) był ważnym bizantyjskim uczonym, teologiem, filozofem, historykiem i matematykiem, który brał udział w wielu kościelnych i politycznych sprawach. Fakt, iż zajmował się filozofią Arystotelesa, zaowocował wyborem tekstów filozofa, a także objaśnieniem wielu znaczących definicji. Uprościł on poza tym „gęsty” styl Arystotelesa, a wiele jego dzieł w formie manuskryptów krążyło w dobie renesansu. W teologii starał się upowszechnić subtelne rozróżnienia Pseudo-Dionizego Areopagity. Rozróżnienie między wiedzą noetyczną (inteligibilną) a mistyczną zostało zdegradowane do rozróżnienia między wiedzą zmysłową a noetyczną. Przejście do rzeczywistości noetycznej jest, według niego, osiągnięte z pomocą mistycznej „niewiedzy” i pośrednictwa Bożej łaski i darów.

Nikefor Chumnos (1250–1327) krytykował antycznych filozofów: Platona, Arystotelesa i Plotyna, preferując jednak filozofię Stagiryty. W swoim najbardziej znanym dziele *O duszy przeciw Plotynowi* odrzucił preegzystencję i metempsychozę dusz. Nie akceptował także Platońskiego i Plotyńskiego argumentu głoszącego, że dusze pamiętają świat inteligibilny, chociaż używał argumentacji Platona do wsparcia chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie ciał.

Przyjacielem i dyskutantem Chumnosa był także Teodor Metochites (1260/1–1332). W latach 1304–1328 był on pierwszym ministrem w Konstantynopolu, uczestnicząc w związku z tym czynnie w życiu publicznym swego kraju. Posiadamy wiele autobiograficznych tekstów na temat jego życia i działalności. Fakt, iż zajmował się on astronomią i kosmologią, doprowadził go (zwłaszcza po spotkaniu z nauczycielem astronomii Manuelem Bryenniosem) do napisania wielu naukowych dzieł. Akceptował on praktyczną użyteczność mechaniki z powodu jej relacji z astronomią i matematyką. Ponadto przeciwstawiał się różnym orientalnym przesądom swych czasów, które miały korzenie indyjskie. Metochites zyskał sławę jako astronom, ponieważ dokładnie przewidział zaćmienie Słońca i Księżyca. W jego książce *Adnotacje i notatki gnomiczne (Hepomnematismoi kai semeioseis gnōmikai)* odnaleźć można odwołania do ponad siedemdziesięciu antycznych autorów greckich. Poczucie greckiej tożsamości oraz niepokój o przyszłość Cesarstwa Bizantyjskiego zaznaczają się bardzo intensywnie w jego pismach. Metochites

odbył także debatę z Chumnosem poświęconą kwestiom astronomicznym oraz skrytykował filozofię Arystotelesa. Twierdził on, iż filozofia ta nie była w całości zgodna ani z nauką chrześcijańską ani nawet z platonizmem.

Uczeń Metochitesa, Nikefor Gregoras (1295—1359/1360), był również erudytą w wielu dziedzinach, który starał się naśladować Platona w dialogu *Florentios*. Na polu kosmologii akceptował on stoicką teorię Fatum (*Heimarmene*), co w podobnej formie powtórzyło się później u Jerzego Gemistosa Plethona. Ponadto jego krytyka teorii arystotelesowskiej, wymierzona w zachodnią scholastykę, utorowała drogę sporowi między arystotelikami a platonikami, który trwał całe następne stulecie. Jego poglądy na możliwość wiedzy prowadziły do pewnego rodzaju agnostycyzmu, aczkolwiek nie był to całkowity sceptycyzm. Jego wiara w to, że nasza wiedza jest w istocie symbolem naszej niewiedzy, była skierowana przeciwko sofistycznym argumentom, nie mając jednak na celu pomniejszenia znaczenia religii. Wspomniany wyżej dialog *Florentios* nawiązywał ironicznie do osoby Barlaama Kalabryjczyka, który przedstawiony w nim został jako powierzchowny sofista. Chociaż cesarz bizantyjski odrzucił naukowe konkluzje Gregorasa co do kalendarza, to jednak zostały one zaakceptowane przez papieża Grzegorza XIII w roku 1578. Obok dzieła historiograficznego pozostawił on nam także traktaty teologiczne, związane ze sporem hezychastycznym XIV w., które uczyniły zeń zresztą poważnego przeciwnika Grzegorza Palamasza.

4.5. Kontrowersja hezychastyczna (XIV w.)

Ruch hezychazmu zainicjowany został na Górze Athos przez dwóch mnichów: Nikefora Kalabryjczyka i Grzegorza Synajtę. Mnisi ci zaproponowali nową koncepcję modlenia się, którą nazwali naukową metodą wzywania imienia Jezusa Chrystusa. Mnich podczas modlitwy powinien szukać takiego miejsca, w którym znajdują się moce serca. Ten rodzaj medytacji można osiągnąć wówczas, gdy podbródek trzyma się oparty na klatce piersiowej, kontrolując w tym samym czasie oddech. Mnisi, którzy trwali w tego rodzaju medytacji, utrzymywali, iż widzieli wielkie światło, czyli chwałę i światłość Boga. Wszelako praktyka ta mogła przerodzić się w mechaniczną modlitwę. Ponadto grecki mnich Barlaam Kalabryjczyk (1290—1350) zarzucił tej koncepcji, iż prowadzi ona do absurdu, jakoby światło Boże mogło mieć postać materialną: nie możemy przecież postrzegać niestworzonej światłości Boga naszymi cielesnymi oczyma.

Barlaam nie oddzielił istoty Boga od jego aktywności, tak jako robili to Grzegorz Palamas i hezychasici. Podążając za humanizmem myśli greckiej, Barlaam był przekonany, że wiedza naukowa ma moc oczyszczenia naszych dusz, gdyż prowadzi do poznania Boga i zjednoczenia się z Nim. Boski byt nie jest oddzielony od Jego aktywności, ponieważ to właśnie dzięki tej aktywności mamy możliwość postrzegania Boga. Podtrzymując taką postawę, Barlaam przeciwstawiał się wszelkim mistycznym skłonnościom i wzmacniał bizantyjską „scholastykę”, bazującą na pismach Tomasza z Akwinu (traktaty którego krytykował, używając *Corpus Areopagiticum*). Wielu filozofów opowiedziało się za koncep-

cją Barlaama przeciw hezychastom, podobnie jak wcześniej uczynili to Nikefor Gregoras, Demetrios i Prochoros Kydonis, Manuel Kalekas, Jan Kyparissiotis i Grzegorz Akindynos. Charakterystyczne jest, iż w epoce tej Akindynos i Demetrios Kydonis przetłumaczyli najważniejsze dzieła Tomasza z Akwinu na język grecki, propagując zainteresowanie filozofią (szczególnie Arystotelesowską) i stając się w ten sposób prekursorami renesansu.

Czołowym teologiem i filozofem ruchu hezychastycznego był biskup Tessalonik, Grzegorz Palamas (1296?–1359/1360). Palamas próbował obalić argumenty Barlaama i jego zwolenników. Miał on skłonności do mistycyzmu i doszukiwał się w ruchu hezychastycznym elementów neoplatońskich (natomiast barlaamizm korzystał z Arystotelesowskiej i scholastycznej filozofii). Palamas bronił hezychastycznej metody modlitwy, wierząc, że nasz intelekt nie znajduje się na zewnątrz, ale wewnątrz naszego ciała. W opozycji do wszelkiego racjonalnego uprzedmiotowienia, starał się on bronić istoty chrystianizmu, która opiera się, jego zdaniem, na mocach naszego serca. Postawa ta nie jest subiektywna, ponieważ nawet jeśli intelekt nasz znajduje się wewnątrz naszego ciała, to jednak musimy niejako „wtłoczyć” go do środka. Tylko przez takie introwertyczne wtłoczenie możemy dostąpić zaszczytu konwersacji z Bogiem. Bóg może być postrzegany tylko jako światło w sercu. To światło nie jest materialne, ponieważ istota Boga i jego aktywność są czymś różnym. Do tej aktywności powinno być wliczone światło z góry Tabor, które wychodzi niejako z Bożej istoty. Ani spekulatywne argumenty, ani geometryczne dowody nie mogą pomóc w komunikowaniu się z Bogiem. Jego istota jest niepojęta, w związku z czym zwolennicy hezychazmu mogą mieć autentyczne doświadczenie religijne tylko dzięki łasce Bożej.

Innym teologiem i filozofem, podążającym mistyczną ścieżką Palamasa, był Mikołaj Kabasilas (1320–1371). W swych dwóch głównych dziełach *O życiu w Chrystusie* i *Interpretacja boskiej liturgii* nawiązywał on do Symeona Nowego Teologa, Maksyma Wyznawcy, Pseudo-Dionizego, a nawet Orygenesza. Wierzył w istnienie pewnego rodzaju empirycznej więzi z Bogiem, wszelako nie był zainteresowany ekstazą czy jakimś innym mistycznym doświadczeniem religijnym. Zakładał on, iż każdy człowiek jest już poświęcony, ponieważ Bóg wcześniej komunikował się z naszą naturą. Główną cechą tego personalistycznego spirytualizmu była pewna forma mistycyzmu.

4.6. Platonicy przeciw arystotelikom (XV w.)

Jak podkreślaliśmy wyżej, ruch hezychastyczny doprowadził do zarysowania się wielu istotnych przeciwieństw między platonizmem a arystotelizmem, chociaż nie miały one jakiegoś szczególnie intensywnego charakteru. Przesłanką motywującą odwoływanie się do dwóch wielkich antycznych filozofów greckich była teoria wiedzy. Z jednej strony Palamas używał Arystotelesowskiej terminologii, choć był on ostatecznie bliższy neoplatońskiemu mistycyzmowi i Platońskiej intuicji. Z drugiej strony Barlaam był natomiast zadeklarowanym arystotelikiem, preferującym scholastykę racjonalną. Antypalamiści byli tymi myślicielami, którzy jako pierwsi postawili takie pytania, jak: Kto jest bliższy

wierze chrześcijańskiej — Platon czy Arystoteles? Który z nich był większym filozofem? Który z nich bardziej zasługuje na studiowanie? W tym późnym okresie sporów filozoficznych głównymi protagonistami byli przede wszystkim dwaj wielcy mężowie: Jerzy Gemistos Plethon i jego przeciwnik Jerzy Scholarios-Gennadios.

Jerzy Gemistos Plethon (1360?—1452) był ostatnim wielkim filozofem Bizancjum przed jego upadkiem. W jego pismach odnaleźć możemy silne poczucie greckiej tożsamości. Brał on udział w Soborze we Florencji i w Ferrarze (1438—1439) razem z cesarzem Janem VIII Paleologiem. Janowi VIII towarzyszył Plethon oraz jego uczniowie: Jan Bessarion i Jerzy Scholarios. We Florencji Plethon jako świecki uczoney nie odegrał większej roli w dyskusjach nad zjednoczeniem greckiego i rzymskiego Kościoła. Założył on jednak tymczasową szkołę, by nauczać w niej doktryn Platona. Plethon był tym myślicielem, który zasadniczo upowszechnił znajomość Platona w świecie Zachodu, gdzie przez stulecia dominował głównie autorytet Arystotelesesa. Jeden z mecenasów we Florencji — Cosimo de Medici — uczęszczał na te wykłady, zakładając później Akademię Platońską (*Accademia Platonica*) w roku 1459. W uczelni tej działali tacy uczeni, jak Marsilio Ficino i Pico de la Mirandola.

Dzieła Plethona obejmują ogromną liczbę mniejszych traktatów, dotyczących bardzo różnych kwestii. We Florencji napisał on swą sławną księgę *O różnicach* (*De differentiis*), która przedstawia opis różnic pomiędzy Platońską a Arystotelesowską koncepcją Boga. Także przed podróżą do Florencji przygotował znaczącą księgę pod tytułem *Zapis Praw*. To właśnie ta księga została później wrzucona w ogień przez Jerzego Scholariosa (późniejszego Gennadiusa II — Patriarchę Konstantynopola), który namówił także cesarza bizantyjskiego Manuela II Paleologa, by ten potępił Plethona w Mistrze (Peloponez). Jednakże Plethon pozostał sławny wśród swych współczesnych nawet po owym potępieniu przez patriarchę. Dzieło Plethona *De differentiis* było przyczyną podzielenia się uczonych na platoników i arystotelików nie tylko w Bizancjum, ale także w Italii. Gdy bowiem Georgios Scholarios uczynił pierwszy krok, by bronić Arystotelesesa, wówczas Plethon napisał w odpowiedzi na pewne trudności antyarystotelesowski traktat w dwóch listach do Bessariona. Po tych wydarzeniach spór rozpowszechnił się na dobre: Teodor z Gazy i Andronikos Kallistos, dwaj najbardziej znani arystotelicy tej epoki, a także Jerzy z Trebizondy i jego brat Andrzej, Theofanis z Medei (który zmarł w 1480 r.) oraz Michał Sofanios (który zmarł później — w 1570 r.) — podjęli się obrony Arystotelesesa. Natomiast Michał Apostolis, Gianandria, Mikołaj Perottus i Jan Apostolis wzięli stronę Plethona. Sam Bessarion został platonikiem i napisał dzieło, w którym wyraził swoją sympatię dla filozofii Platona. Wszystkie te spory mogły prawdopodobnie zapewnić Platonowi uznanie w Italii, wszelako po upadku Konstantynopola to arystotelizm utrzymał się jednak na dawnym, bizantyjskim obszarze geograficznym.

Plethon przygotował program filozoficzny dla społecznego i politycznego zreformowania swego kraju. Jakkolwiek program ten bazował na ideale społeczeństwa, nie został jednak doceniony ani na Peloponezie, ani w Mistrze, gdzie filozof mieszkał przez większą część swego życia. Jego teologia i ontologia zakładają determinizm metafizyczny, chociaż przyjmuje się tu również, iż człowiek utrzymuje swoją wolność za sprawą

rozumnej części swej duszy. Człowiek i jego dusza znajdują się pomiędzy światem inteligibilnym a zmysłowym. Etyka Plethona zawiera rozbudowaną teorię cnót, w której odnaleźć można cztery główne cnoty platońskie przedstawione w wielu rozróżnieniach. Jego teorie antropologiczne, społeczne i etyczne, jak również jego platonizm, wywarły ogromny wpływ nie tylko na kulturę jego kraju, ale także na całą europejską kulturę renesansu.

Jerzy Scholarios (1405—1468) urodził się w Konstantynopolu i, jako Gennadios II, został pierwszym chrześcijańskim patriarchą po upadku Bizancjum i zniewoleniu kraju przez Turków. Przetłumaczył wiele naukowych dzieł z łaciny na grekę, był także wielbicielem Tomasza z Akwinu i Arystotelesa. Oczywiście akceptował arystotelizm w takim stopniu, w jakim ten pozostawał w zgodzie z wiarą chrześcijańską. W wielu tekstach walczył on z Plethonem i jego neoplatonizmem. Niezależnie od swego upodobania do teologii łacińskiej, nie podjął nigdy próby stosownej adaptacji filozofii scholastycznej. Był przede wszystkim zwolennikiem Grzegorza Palamasa, który po soborze we Florencji nie mógł zgodzić się na unię obydwu Kościołów. Gdy zmarł w 1468 r., zyskał sławę ostatniego wielkiego przedstawiciela bizantyjskiej erudycji, a także mędrca, który brał czynny udział w duchowych i politycznych wydarzeniach ostatnich godzin Bizancjum.

5. Filozofia bizantyjska i filozofia łacińska

W okresie średniowiecza filozofia, szczególnie logika, uznawana była za „służebnicę teologii”. Ten pogląd nie dominował jednak w Bizancjum, gdzie filozofia zarówno na polu teoretycznym, jak i praktycznym zachowała pełną autonomię w swych relacjach z teologią. Jeśli chodzi natomiast o filozofię na Zachodzie, to scholastyka rozprzestrzeniła się tam wszędzie, zwłaszcza po XI w. Większość dzieł Platona nie była znana na Zachodzie przed renesansem. Łaciniści filozofowie chrześcijańscy czynili użytek z tekstów Arystotelesa, szczególnie z *Organonu*. Arabskie tłumaczenia Arystotelesa było szeroko rozpowszechnione i to właśnie poprzez aweroistyczny arystotelizm próbowali łaciniści teologowie wspierać dogmaty chrześcijańskie. Filozoficzne i teologiczne dzieła Tomasza z Akwinu (XIII w.) opierały się logice arystotelesowskiej. Oczywiście wielu filozofów i teologów, których można nazwać mistykami, pojawiło się na Wschodzie, w chwili gdy filozofia Plotyna poprzez niektóre łacińskie przekłady z Mariusza Wiktoryna trafiła do Augustyna. Wszelako anonimowość, jaką długo cechowała się filozofia Plotyna, sprawiła, że jego idee żyły przez wieki zamaskowane w teoriach innych — co miało zresztą znaczący wpływ na zachodnie średniowiecze. *Corpus Areopagaiticum* i Komentarze do niego napisane przez Maksyma Wyznawcę, które zostały przetłumaczone na łacinę w IX w. przez Jana Szkota Eriugenę, okazały się najbardziej efektywnymi narzędziami neoplatońskiej dyfuzji. Już pod koniec VI w. język zaczął utrudniać kontakty kulturowe między łacińskim Zachodem a greckim Wschodem. Zdobycie Konstantynopola przez krzyżowców w 1204 r. znacznie powiększyło lukę pomiędzy łacińskim a bizantyjskim światem. U Bizantyjczyków rozwinął się pewien kompleks wyższości: w swej arogancji

uznali oni bowiem, że wszyscy oprócz nich są barbarzyńcami. Grecki Wschód do XIII w. nie popierał zachodniego rozwoju. Pamiętać przy tym trzeba, iż łacińscy filozofowie (pomijając Augustyna i paru innych myślicieli) nie wypracowali jakichś szczególnie imponujących teorii. Jednakże wraz z wiekiem XIII kontakty ulegają zwielokrotnieniu. To, iż Bizantyjczycy przechowywali wiele antycznych tekstów greckich, sprawiało, że liczni zachodni badacze przybywali na Wschód w poszukiwaniu manuskryptów.

W XIV w. pojawiło się wielu uczonych, którzy byli zwolennikami zjednoczenia obydwu Kościołów. Wymienić tutaj można takich myślicieli, jak Maksym Planudes, Demetrios i Prochoros Kydones. Tłumaczyli oni na język grecki dzieła Augustyna, Anselma i Tomasza z Akwinu (*Summa Theologiae*). Wpływ myśli łacińskiej i odporność na nią są widoczne w ruchu hezychazmu oraz sporze między zwolennikami i przeciwnikami tomizmu. Plethon i Scholarios, każdy z obranej przez siebie perspektywy filozoficznej, rozwijali kontakty z łacińską i pośrednio także arabską tradycją. Plethon zaproponował tradycji łacińskiej swą własną interpretację Platona, wywierając w ten sposób ogromny wpływ na włoski humanizm. Natomiast Scholarios przetłumaczył i skomentował dzieła Akwinaty, adaptując przy tym scholastyczną metodę argumentacji, choć pozostawał także wielbicielem Grzegorza Palamasa. Bessarion, uczeń Plethona, został kardynałem Kościoła katolickiego po upadku Konstantynopola (1453 r.) i chociaż w sporze między platonikami oraz arystotelikami zamierzał początkowo być rozjemcą w dyskusji, stał się w końcu platonikiem, pisząc w języku łacińskim słynne dzieło skierowane przeciwko arystotelizmowi (*Adversus Calumniatorem Platonis*). Jednak pomimo wszystkich tych licznych kontaktów, Bizancjum pozostawało zamknięte na Zachód prawie do końca swego istnienia. Z drugiej strony podkreślić trzeba, że Bizancjum wywarło zapładniający wpływ na Zachód, nawet jeśli wcześniej wymuszona migracja greckich uczonych towarzyszyła upadkowi Cesarstwa Bizantyjskiego.

6. Zgodność pomiędzy platonizmem i arystotelizmem w Bizancjum

Jak wspomnieliśmy wyżej, głównym czynnikiem kształtującym myśl patrystyczną była filozofia antycznej Hellady. Wiadomo przy tym również, iż filozofia grecka pozostawała płodna aż do VI w., kiedy to bizantyjski cesarz Justynian rozwiązał działalność Akademii platońskiej w Atenach. Nauki dwóch wielkich antycznych filozofów, Platona i Arystotelesa, przedostały się do filozofii bizantyjskiej za pośrednictwem nie tylko myśli patrystycznej, ale także oryginalnych tekstów. Bizantyjscy filozofowie tworzyli komentarze do historycznych tekstów platońskich i arystotelesowskich, w wyniku czego dysponowali niemal pełną wiedzą na temat tradycji dawnych komentatorów tychże korpusów. Ogólnie rzecz ujmując, Bizantyjczycy rozwijali chrześcijańską filozofię według logiki arystotelesowskiej, jako podstawę przyjmując przy tym pewne elementy metafizyki platońskiej. Komunałem jest dzisiaj stwierdzenie, że Bizantyjczycy wykorzystali raczej naukową wiedzę Arystotelesa oraz jej logiczne zastosowanie aniżeli arystotelesowską metafizykę. Równie dobrze wiadomo, że komentatorzy bizantyjscy przejęli mistyczną i intuicyjną

część filozofii platońskiej w sposób podobny do tego, w jaki była ona kontynuowana w neoplatońskich pismach Plotyna, Jamblicha, Proklosa i Damaskiosa. Jednakże charakteryzowanie Bizantyjczyków jako platoników, arystotelików czy też neoplatoników nie jest zgodne z dzisiejszą koncepcją filozofii bizantyjskiej (IX—XV w.). Badania ostatnich dekad XX w. pozwoliły dojść do wniosku, że w tych siedmiu wiekach ukształtowała się względna autonomia filozofii bizantyjskiej.

Należy także zauważyć, że w średniowieczu dialogi Platona (w przeciwieństwie do tekstów Arystotelesa, znanych głównie za sprawą tłumaczeń arabskich) nie były szeroko znane na Zachodzie. Inaczej rzecz miała się jednak w Bizancjum, gdzie dzieła obu wielkich filozofów greckich były szeroko dostępne. Tak więc platonizm, a zwłaszcza neoplatonizm, często prowadził do tendencji heretyckich, spotykając się z potępieniem ze strony Kościoła (przykładem mogą być tutaj Jan Italos czy Eustratios z Nikei), mimo iż pozostawał on również w pewnych związkach z arystotelizmem. Jest to właśnie główna przyczyna tego, że nie wykształciła się scholastyka bizantyjska, jak miało to miejsce w przypadku Zachodu. W Bizancjum filozofia chrześcijańska opierała się na obu najważniejszych nurtach filozoficznych antycznej Hellady. Przekonanie o zgodności między platonizmem a arystotelizmem dominowało w greckim świecie wschodnim. Był to kierunek interpretacyjny akceptowany przez prawie wszystkich myślicieli, także takich greckich komentatorów pogańskich, jak żyjący w pierwszych wiekach chrześcijaństwa Porfiriusz, Temistios i Simplikios. Również późniejsi komentatorzy, Filoponos, Stefanos, David i Elias, byli tego samego zdania. Ojcowie greccy uważali Platona i Arystotelesa za zgodnych co do istoty swych nauk, lecz różniących się co do metody.

Idea niezgodności pomiędzy Platonem a Arystotelesem pojawiła się w Bizancjum dopiero po XIII w., kiedy to zacieśniony został związek z łańską myślą Zachodu. I tak Scholarios w XV w. promował arystotelizm w jego awerroistycznej i tomistycznej postaci, wierząc, że był to nowy ruch ideowy (dla Bizantyjczyków był on zresztą nowy, ponieważ wywodził się z jednowymiarowej interpretacji antycznej filozofii greckiej). Z drugiej zaś strony, Plethon skłaniał się ku platonizmowi, a lektura jego dzieł we Florencji (zwłaszcza tekstu *O różnicach*) sprawiała, iż platonizm uważany był za rewolucyjny w świecie łańskim. W średniowiecznej Europie Zachodniej Platon cieszył się sławą filozofa intuicyjnego, reprezentując mistyczną drogę poznania Boga. O ile przeciwstawiano to arystotelesowskiej *ratio*, o tyle można tutaj mówić o jednowymiarowej interpretacji antycznego ducha greckiego. Plethon znał świetnie nauki Arystotelesa i Platona, tak jak jego przeciwnik, Jerzy Scholarios. Sytuacja taka przyczyniła się do tego, iż tłumaczenia łańskich tekstów scholastycznych nie wywarły żadnego wpływu na filozofię bizantyjską, która zdążyła już ukształtować swój sposób filozofowania.

7. Główne tematy filozofii bizantyjskiej

Arystotelesowska logika stosowana była przez bizantyjskich filozofów w celu wyrażenia metafizyki platońskiej i chrześcijańskiej. Wszelako próby te nie były szczególnie owocne.

Ontologia związana była z metafizyką, tj. ciągłym pytaniem o pierwszy byt. Wszelkie stworzone rzeczy mają za swój początek niestworzony byt, jakim jest Bóg. Za nami umieścić trzeba stworzenie *ex nihilo*, podczas gdy strach przed śmiercią i brakiem istnienia umieścić należy przed nami. Z tego też względu metafizyka bizantyjska koncentrowała się na „egzystencji”, a nie na „bycie”. Personalistyczna teoria pojawiła się szczególnie wyraźnie w opisie relacji między Bogiem a człowiekiem. Człowiek jest celem Stworzenia i z jego powodu ocalone mają być wszelkie rzeczy stworzone. Ludzka duchowość ma swój początek w Bogu i do Boga musi powrócić. Wolność i pierwotna przemiana są jednocześnie darem i przekleństwem ludzkości, ponieważ są one przyczyną wszelkiego zła na świecie. Wolność nie unieważnia Opatrzności boskiej, która siłą swą wykorzystuje wszędzie. Źródłem wszystkiego jest Bóg, pełen dobra i miłości dla istot ludzkich. Boska istota jest niezrozumiała, a Boskie działania są środkiem do stworzenia. Te działania są także naszą jedyną drogą do tego, by poczuć i zrozumieć naszą osobistą relację z Bogiem, przy jednoczesnym zachowaniu naszej indywidualnej egzystencji.

7.1. Postawa wobec logiki

W świecie łacińskim stosowanie logiki arystotelesowskiej wpływało na rozwój scholastycznej metody argumentacji. W Bizancjum podobna ewolucja nie pojawiła się, ponieważ logika nie była rozlegle stosowana w celu wsparcia dogmatów chrześcijańskich i naukowego ich badania. Arystoteles był znany jako autorytet w dziedzinie logiki, ale do XII w. dostęp do jego logiki był jedynie pośredni (poprzez *Isagogę i Komentarze do Kategorii* Porfiriusza). Jak wiadomo, z trzech kwestii poruszonych w pierwszym ustępie *Isagogi* Porfiriusza wywodzi się słynny problem uniwersaliów. W średniowiecznej filozofii łacińskiej oraz w filozofii bizantyjskiej proponowano różne rozwiązania tego problemu. W Bizancjum logika była stosowana w systemie edukacji, a także odgrywała ważną rolę w filozoficznych rozprawach (np. Pachymeresa, Blemmydesa i Scholariosa). Już przed wiekiem IX Bizantyjczycy nauczali podstaw logiki i studiowali je. W istotnym okresie filozofii bizantyjskiej (IX–XV w.) znaleźć możemy wiele podręczników logiki i komentarzy do *Organonu*, chociaż nie zakładały one jakiegoś logicznego opracowania, które mogło zmierzać do filozoficznych badań i teologicznych systematyzacji.

7.2. Metafizyka

Filozofia Bizantyjska zawsze odwoływała się do tego, co jest poza doświadczeniem i naturą, do istnienia Boga i „prawdziwego bytu”. Ojcowie chrześcijaństwa dostosowali platońską różnicę między światem rozumowym i zmysłowym do różnicy między stworzeniem (gdzie należą oba — rozumowy i zmysłowy) i bytem niestworzonym. Pragnienie uchwycenia tego, co niewidzialne, już to przez *logos* (sposób dyskursywny), już to przez wiarę, charakteryzuje całą metafizykę bizantyjską. Termin „metafizyka” utworzo-

ny został przypadkiem, kiedy to Andronikos z Rodos, wydając dzieła swojego mistrza, Arystotelesa, umieścił po *Fizyce* Arystotelesa księgi „filozofii pierwszej” (*Meta ta physica = po* albo: *ponad fizyką*). Cały okres Wschodniorzymskiego Cesarstwa wyznacza pragnienie poznania Boga poprzez ustalenie, czy znaczeniem arystotelesowskiej „filozofii pierwszej” jest ontologia, czy też raczej platońskie i neoplatońskie rozumienie tego, co jest ponad naturą i bytem.

7.2.1. Pojęcie Boga

Podczas gdy dla starożytnych Greków, a zwłaszcza dla Platona i Arystotelesa, Bóg musiał cechować się niezmiennością, patrystyczna i bizantyjska myśl przyjmuje koncepcję Boga aktywnego. Bóg jest osobową hipostazą nie tylko substancji swojej, ale także bytu w ogóle. Nieustanny proces kreacji świadczy o przychylności i szczodrości Boga: za procesem tym odnajdujemy Demiurga i Stwórcę, który stworzył świat zmysłowy tylko ze swej miłości. Konieczność nie jest czynnikiem wystarczającym do kreacji świata, w takim stopniu jest nim bowiem spontaniczna miłość. Wiedzy o Bogu nie uważano za osiągalną drogą rozumową, z wyjątkiem paru prób ustanowienia racjonalnej argumentacji na rzecz istnienia Boga (np. Grzegorz z Nyssy czy Jan z Damaszku). Tym, co możemy poznać, jest nie tyle istnienie Boga, co raczej Jego działania.

Oprócz neoplatońskiego i scholastycznego podziału naszych metod, obejmujące poznanie *via affirmationis*, *via negationis* et *via eminentiae* (sposób przypisywania Bogu przymiotników w stopniu najwyższym), osiągnięcie wiedzy o Bogu umożliwia także droga *apofatyczna*, zgodnie z którą Bóg jest ponad bytem (czyli nie jest ani bytem, ani nie-bytem). Taki teologiczny apofatyzm ma swoje źródła (pomijając neoplatonizm) w dziełach Pseudo-Aeropagity (V w.). Tak więc racjonalne podejście do kwestii poznania Boga nie rozwinęło się, mimo prób podjętych przez Psellosa i innych. Idea Boga uznana została za wiedzę, która wykraczając poza *ratio* i z tego względu, nie może być opisania przez żadne logiczne argumenty.

7.2.2. „Pojęciowy realizm” Bizantyjczyków

Neoplatoński filozof Porfiriusz postawił w swojej *Isagodze* trzy następujące pytania:

1. Czy rodzaje i gatunki są istniejącymi substancjami, czy może istnieją tylko w umyśle?
2. Czy mają one cielesną postać, czy są bezcielesne?
3. Czy ich istnienie jest oddzielone od zmysłowych obiektów, czy może istnieją tylko w nich?

Dzięki łacińskiemu tłumaczeniu *Isagogi* przez Boecjusza pytania Porfiriusza wkrótce dotarły na Zachód. Pytania te doprowadziły do pojawienia się słynnego problemu uniwersaliów, który zajmował największe umysły średniowiecznego Zachodu.

W rzeczywistości głównym i najważniejszym pytaniem spośród wymienionych wyżej trzech pytań, jest pytanie pierwsze: czy idealne i abstrakcyjne obiekty mają istnienie realne. Problem uniwersaliów nie przybrał w Bizancjum rozmiarów takiego sporu, jak to miało miejsce na Zachodzie. Niemniej wielu filozofów bizantyjskich udzieliło pierwotnie odpowiedzi zgodnych z aleksandryjskimi, neoplatońskimi komentarzami do Arystotelesa. Następnie zaś zaznaczył swój wpływ wykształcony na Zachodzie podział na realizm i nominalizm. Po jednej stronie stanęli tedy zwolennicy Papieża i powszechnej formy religii, po drugiej — świeccy uczeni, którzy opowiadali się za feudalizmem i wzrostem indywidualizmu w miastach. W pierwszym obozie prym wiódł platoński (jak sądzono) realizm, zgodnie z którym uniwersalia istnieją rzeczywiście. W drugim obozie broniono arystotelesowskiego nominalizmu „pierwszej substancji”, zgodnie z którym uważano byty szczegółowe i indywidualne za jedyne prawdziwe. Mimo iż „pierwszej substancji” w sensie arystotelesowskim przyznawano w Bizancjum pewien priorytet, to jednak niepodobna odnaleźć tu nominalistycznego rozwiązania, odkąd uniwersalia nie są rozważane jako pojęcia naszych umysłów (*flatus vocis*). Ponadto — jak podkreślaliśmy wyżej — Bizantyjczycy nie traktowali platonizmu jako pozostającego w sprzeczności z Arystotelesem i właśnie z tego powodu preferowali oni rozwiązanie aleksandryjskich neoplatońskich komentatorów Arystotelesa, którzy łączyli osiągnięcia obu tych wielkich filozofów.

Według filozofów bizantyjskich pojęcia ogólne, uniwersalia, nie są wcześniejsze od szczegółów (*pro ton pollon*) w umyśle Stwórcy jako jego archetypy dla stworzenia świata. Tak więc nie mogą one tkwić w tych szczegółach (*en tois pollois*), nieodłączne od zmysłowych, konkretnych obiektów świata naturalnego jako Arystotelesowska „forma w materii” (*enylon eidos*) tudzież „pierwsza substancja” (*prote ousia*). Pojęcia ogólne odnoszą się do pojęć szczegółowych (*epi tois pollois kai ennoematika*). Ta ostatnia linia interpretacji przewija się przez cały okres bizantyjski. Szczególnie widoczna jest ona w tekstach Jana Italosa, Eustratiosa z Nikei, Nikefora Blemmydesa, a nawet u Jerzego Scholariosa (aczkolwiek nie u Plethona). Bizantyjskie rozwiązanie problemu uniwersaliów określić można mianem „pojęciowego realizmu”, ponieważ żadna z tendencji (ani nominalistyczna, ani realistyczna) nie okazała się ostatecznie tendencją dominującą.

7.3. Byt stworzony i niestworzony

Niestworzony Bóg, będący przyczyną wszystkiego, stworzył byty nowe (*ksimata*). Charakterystyczny dla filozofii greckiej podział na byty rozumowe i zmysłowe został włączony w obręb bytów stworzonych, które cechuje zmienność i ontologiczna jednorodność. Stworzenie wyłania się *ex nihilo* lub z niebytu. Jedyne stwórczym bytem, który sam nie został stworzony, jest Bóg. Wszystko, co nie jest Bogiem, jest stworzone. Całe stworzenie wyłania się ze spontanicznego aktu miłości Bożej. Wszelkie stworzenie jest niszczone: ma swój początek i kres. Jedyne przyczyną i jedynym kresem jest przy tym Bóg. Stworzenie nie powstało jednak dzięki istocie Boga, ale dzięki jego działalno-

ści. Tylko poprzez Jego *energie* poznać możemy Boga, co jest też powodem niepoznawalności Boskiej istoty. Sam w sobie Bóg jest niepojęty. Każdy byt stworzony pochodzi z boskiej aktywności, a nie z jakichś archetypów czy modeli znajdujących się poza Bogiem. Zasady formujące (*oi logoi tōn ontōn*) czy przyczyny rodne (*oi spermatikoi logoi*) pozostają w ścisłym związku z Wolą Bożą. Boskie idee ani nie mają własnej substancji, ani nie są jakimś hierarchicznym systemem przed i poza Demiurgiem. Filozofowie bizantyjscy podążali zatem drogą neoplatońską, w szczególności opowiadając się za plotyńskim ujęciem tego problemu (*Enneady* V 9, V 1 i V 8), zgodnie z którym boskie idee istnieją wewnątrz intelektu Boga. Widzimy tutaj jednak pewną różnicę między platońskim czy neoplatońskim dogmatem, umieszczającym idee w intelekcie Boga (m.in. Fojusz, Arethas, Psellos), a patrystycznym uznaniem zasad formujących się wewnątrz energii i woli Boga (m.in. Maksym Wyznawca, Grzegorz Palamas).

Akt stworzenia, pojmowany jako wolne i spontaniczne działanie, przeciwstawiany jest możliwości pochodzenia świata z konieczności. Pojęcia trafu, zmiany i względności pojawiły się w świecie stworzonym dzięki wolnej woli Boga. Świat ma swój kres i początek. Również historyczny fakt Wcielenia jest punktem przełomowym, który łączy nas z historyczną i eschatologiczną przyszłością bytów stworzonych. Koło historycznego i naturalnego czasu zostało złamane przez względność bytów stworzonych wobec niestworzonego bytu, jakim jest Bóg. Akt stworzenia jest ciągły: spójność świata utrzymywana jest przez boską Opatrzność, która ma charakter osobowy i niedeterministyczny. Ostatecznie istnieje pewien szczególny zamysł, kryjący się za stworzeniem bytów. Jest nim mianowicie ich deifikacja tudzież przebóstwienie (*theosis*), które okazuje się być eschatologicznym i teleologicznym początkiem całej natury, a także ludzkiej historii.

7.4. Teoria etyczno-estetyczna

Etyka w bizantyjskiej teologii i filozofii była ściśle związana z estetycznym aspektem ludzkiego postępowania. Główny wysiłek etyki bizantyjskiej koncentrował się na transformacji wszystkich ludzkich namiętności w celu uformowania zdrowego bytu ludzkiego. Poprzez kolejne etapy oczyszczenia (*katharsis*), oświecenia (*phōtismos*) i przebóstwienia (*theōsis*) człowiek nabywać miał pełnię swojego osobowego życia. Jednak Bóg jest także pięknem i światłem, zaś dzięki Jego wizji, ludzie stają się dostojniejsi i zdrowsi. Człowiek zwraca swoją duszę i umysł ku Bogu, oczekując zbawienia. Bizantyjscy mnisi (zwłaszcza mistycy) opracowali pewną sztukę życia, która wzorowana była głównie na żywocie Chrystusa, ale również Sokratesa. Centralnym aspektem owej sztuki życia była duchowa asceza. Korzystało z niej wielu bizantyjskich filozofów i Ojców Kościoła. Duchowe ćwiczenia zyskały przy tym dużą popularność nie tylko wewnątrz ruchów religijnych, ale także w różnych szkołach filozoficznych, począwszy od czasów późnego antyku. Wraz z początkiem ruchu monastycznego za czasów Św. Antoniego i Św. Pachomiusza (IV w.) wiele praktyk o zamiśle etycznym i estetycznym zanikło. Mistyczni pisarze i racjonalni

uczeni opracowali mnóstwo programów edukacyjnych już to dla mnichów i kleru, już to dla wszystkich obywateli stanowiących część greckiej i chrześcijańskiej kultury.

Po zamknięciu szkoły neoplatońskiej w Atenach przez Justyniana (529 r. p.n.e.) owe duchowe ćwiczenia rozpowszechniły się, stając się dla wielu wykształconych osób swego rodzaju *order de jour*. Tak więc oprócz ugruntowanego wykształcenia chrześcijańskiego, filozofowie bizantyjscy do czasów Plethona wypracowywali systemy wychowawcze opierające się na platońskim podziale cnót i arystotelesowskiej zasadzie złotego środka. Greckie i chrześcijańskie ćwiczenia etyczne zawarte były w programie nauczania, a na celu miały przede wszystkim piękno ludzkiego życia. Wiele bizantyjskich prób stworzenia systemu etycznego (niekoniecznie w formie *scientia moralis*, jak na średniowiecznym Zachodzie z wyłączeniem *practica moralis*) przyjmowało za swą podstawę *Etykę Nikomachejską* Arystotelesa (np. Michał z Efezu, Eustratios z Nikei, Grzegorz Pachymeres, Michał Psellos, Nicefor Blemmydes, Teodor Metochites) tudzież platoński podział na cztery cnoty kardynalne (powściągliwość, odwaga, sprawiedliwość, roztropność). Zazwyczaj teorie etyczne w filozofii bizantyjskiej bazowały także na teoriach metafizycznych. Tak było w wypadku Plethona, którego traktat *O cnocie* jest przykładem tego, w jaki sposób wspomniane systemy etyczne wiązały się z odkryciem neoplatonizmu w renesansie, oraz tego, jak duży wpływ wywarły one na sformułowanie takich pojęć, jak *homo signorale* czy *homo universalis*, które były faktycznym odkryciem indywidualizmu.

7.5. Antropologia filozoficzna

Bizantyjska antropologia skupiała się na człowieku pojmowanym jako obraz i podobieństwo Boga, z czym wiązała się określona koncepcja siły ludzkiej duszy, ducha i wolnej woli. Tak więc człowiek został wybrany przez Boga do panowania nad materią świata. Ciągłe kształcenie jego duchowych i psychicznych zdolności oraz cnót pozwala mu doznać nie tylko szczęśliwości, ale także przeobóstwienia (*theōsis*). Ludzie podążający za wzorem Jezusa Chrystusa mogą przezwyciężyć śmierć i mieć nadzieję na zmartwychwstanie. Platońskie, neoplatońskie i Orygenesowe podglądy na preegzystencję dusz, podobnie jak koncepcja metempsychozy w ogóle, zostały zdecydowanie odrzucone. Również dualizm i manichejskie dwuwładztwo nie znalazły uznania w filozofii bizantyjskiej. Wszystkie dusze mogą popaść w złą zmienność, ale też wszystkie są z natury nieśmiertelne dzięki relacji z Bogiem. O ile zaś człowiek zachowuje tutaj osobowy kontakt z Bogiem, o tyle to personalistyczne podejście jest istotną różnicą między chrześcijaństwem a cywilizacją grecko-rzymską. Zaznaczmy przy tym, że personalistyczna teoria człowieka została rozwinięta przez modyfikację terminu *hipostasis*, który do czasów Plotyna znaczył tyle co „natura” czy „istota”. Grecy Ojcowie utożsamiali ów termin z terminem „osoba” czy też „sposób istnienia”, fundując tym samym ontologię personalistyczną. Najogólniej rzecz ujmując, filozofowie bizantyjscy opowiedzieli się za patrystyczną i chrześcijańską antropologią, głoszącą deifikację, ekstazę i miłość Boga.

7.5.1. Miejsce człowieka w świecie

Wraz z powstaniem chrześcijaństwa człowiek oraz jego przeznaczenie umieszczone zostały w centrum Wszechświata. Chrześcijaństwo z powodu swojego antropocentryzmu miało charakter zgoła odmienny od neoplatonizmu. Oczywiście neoplatonizm przyznawał człowiekowi wysoką pozycję w świecie, wszelako nie dopuszczał stanowiska, że to człowiek jest celem wszystkiego. Stanowisko takie zapanowało pod wpływem poglądów głoszonych przez Ojców Kościoła. Człowiek, będący w stopniu najwyższym zamysłem całego stworzenia, przybrał rolę protagonisty.

Dla Grzegorza z Nyssy na przykład człowiek był zwieńczeniem stworzenia, jego panem i królem. Przeznaczeniem stworzenia było poznanie przez człowieka i powtórne ufundowanie praporządku duchowego. Antropologiczne napięcie stało się istotową podstawą światopoglądu ery chrześcijańskiej, pozostając w ścisłym związku z określoną metafizyką. Ludzie zyskali świadomość historycznej jednorodności i uznali historię zbawienia za miarę wszystkich rzeczy. Wszystko, co stworzone i niszczone w czasie i przestrzeni, miało prawdziwe znaczenie tylko wówczas, gdy uczestniczyło w relacji między Bogiem i człowiekiem.

7.5.2. Wolność, zmienność i problem zła

Ponieważ cały świat jest dziełem Boga, powstało pytanie o to, czy Bóg może być przyczyną zła. Gnostycyzm był ruchem religijnym, który zło przypisywał Bogu tudzież jakiemuś innemu Bogu. Manichejska i gnostycka doktryna pozostawała w sprzeczności z poglądami Ojców Kościoła, którzy obstawali przy absolutnej dobroci Boga. Pytanie owo pojawiło się wskutek tego, że chrześcijaństwo przypisało Bogu wszechmoc: Jeśli Bóg kontroluje wszystko i jest początkiem wszystkiego, to jak można wyjaśnić obecność zła na świecie? Ani Bóg, ani materia nie mogą być przyczyną zła. Ponadto materii i złu już w czasach plotyńskiego neoplatonizmu odmówiono istnienia ontologicznego: zło było na przykład definiowane jako *privatio boni*. Grecy Ojcowie akceptowali tę ontologiczną względność zła. Przykładowo, Jan z Damaszku w swym traktacie *Przeciwko Manichejczykom* kładł nacisk na postrzeganie zła jako czegoś, co nie posiada autonomii ontologicznej. Z drugiej zaś strony Orygenes i Ewagriusz z Pontu uznawali teologiczną użyteczność zła w świecie: śmierć, choroby, ubóstwo itp. istnieć muszą dla celów wychowawczych. Człowiek musi w nieco nietzscheański sposób przebrnąć przez poszczególne bolesne zdarzenia, ażeby w ten sposób wzmocnić swój umysł, duszę i ciało. Wszelako interpretacja ta nie przeważała nad koncepcją zaproponowaną przez Maksyma Wyznawcę i Jana z Damaszku, która to uznawała neoplatońską ideę zła jako pozbawienia dobra. Jakie jest zatem źródło zła w świecie? Rozwiązanie przyjęte przez Bizantyjczyków głosiło, iż przyczyną wszelkiego zła jest ludzka wolność i wolna wola (*autexousion*). Istnienie zła w świecie jest zasadniczo wynikiem zmienności i wolności ludzi. Człowiek, który nie popełniałby błędów tudzież nie dokonywałby złych wyborów w swym życiu za sprawą Opatrzności Bożej, nie byłby

człowiekiem wolnym. Mimo iż wiąże się ona z ryzykiem i niebezpieczeństwem, wolność jest cenna i pożądana przez ludzi.

Jeżeli Bóg cechuje się wszechwiedzą (*pantagnōsia*), to musi On znać każdy ludzki czyn. Kolejne pytanie brzmiało zatem tak: Czy czyny nasze są predestynowane, czy też nie? Tradycyjna nauka wszystkich bizantyjskich filozofów, jak zresztą wszystkich Ojców greckich, opierała się na akceptacji Bożej Opatrzności. Jan z Damaszku ujmował tę kwestię na przykład w ten sposób, iż kładąc nacisk na afirmację naszej wolnej woli i przyjmując Boską wiedzę o wszystkim, nie opowiadał się jednak za zdeterminowaniem wszystkiego. Tak więc fakt Boskiej wiedzy pozostawał w związku z naszą wolną wolą, ale nie oznaczało to bynajmniej, iż Bóg predestynował ją lub w taki czy inny sposób determinował. Ogólnie rzecz ujmując, możemy podzielić uczonych bizantyjskich na dwie kategorie: a) tych myślicieli, którzy uznając Bożą Opatrzność za ważną i w pewien sposób ograniczającą nasze życie, nie odrzucali jednak wolnej woli człowieka (Jan z Damaszku, Niketas Stytatos, Michał Psellos, Mikołaj z Methony, Teodor Metochites, Grzegorz Scholarios, Marek Eugenikos, Teofanes z Medei) oraz b) tych, którzy uznając koncepcję Bożej predestynacji za koncepcję zbliżoną do pogańskiego Przeznaczenia (*Heimarmene*), kładli nacisk na naukę o wolnej woli (Focjusz, Nikefor Blemmydes, Józef Bryennios). Gemistos Plethon był z kolei tym myślicielem, który powtórnie rozpowszechnił koncepcję skrajnego determinizmu uniwersalistycznego, w którym sam Bóg podlegał Losowi. Swoją koncepcją Przeznaczenia, głoszącą coś zbliżonego do Nietzscheańskiego *amor fati*, Plethon chciał ożywić Bizantyjczyków, którzy oczekiwali rychłego upadku swego kraju. Chrześcijańska nauka o wolnej woli nie przyjmowała deterministycznego modelu kosmicznego, ale żywą dobroć i miłość Boga do wszystkiego. Tak pojmowano Boską Opatrzność. Człowiek — jak już stwierdził Sokrates — jest zdolny interweniować we wszystkie sprawy, które zależą od jego rozsądku i woli, wszelako nie jest on w stanie zmieniać tych, o których już zadecydował Bóg.

8. Bizantyjska filozofia po Bizancjum

Bizantyjska filozofia nie zakończyła się wraz ze zdobyciem stolicy Konstantynopola przez Turków Otomańskich w roku 1453. Stało się raczej tak, iż filozoficzne problemy stworzone przez filozofię bizantyjską, jej dyskusje i rozwiązania stały się przedmiotem badań w świecie zachodnim i słowiańskim. Starsi historycy filozofii wielokrotnie podkreślali już, iż ci uczeni bizantyjscy, którzy wyemigrowali do Italii, przyczynili się do rozkwitu renesansu. Na ogół historycy traktują uczonych bizantyjskich jako nosicieli tradycji grecko-bizantyjskiej. Prawdą jest, iż dzięki Bizancjum ogromna część pisanej tradycji antycznej przekazana została cywilizacji europejskiej. Wszelako filozofia bizantyjska nie była tylko strażniczką i depozytariuszką tekstów antycznej Hellady. Jak pokazaliśmy wyżej, myśl bizantyjska w ciągu ostatnich siedmiu stuleci cesarstwa wypracowała sobie względną autonomię filozoficzną (oprócz komentarzy, kompilacji i epitomów tekstów klasycznych). Oczywiście epoka bizantyjska pozostawała zdominowana przez badanie

prawd chrześcijańskich i teologicznych. Jednakże filozofia ta była połączona z chrześcijaństwem, a rozważanie dogmatów teologicznych sprzyjało rozwojowi oryginalnej myśli filozoficznej poprzez nowatorskie rozwiązywanie starych problemów tudzież otwieranie nowych horyzontów badań. Filozofia bizantyjska uciekała się do argumentacji racjonalnej, empirycznej, a czasem także irracjonalnej (lub może lepiej: transracjonalnej) w celu uzasadnienia danej prawdy filozoficznej. W ten sposób zajmowała ona miejsce między wiarą i rozumem, chrześcijańską wiarą i pogańską problematyką, próbując zarazem zapewnić obu stronom swoistą równowagę.

Słowiański świat, a w szczególności Ruś, miał wizję podobną do wizji dawnego Cesarstwa Wschodnio-Rzymskiego. Dominująca na Wschodzie po upadku Bizancjum Ruś odziedziczyła prawosławną tradycję chrześcijańską. Jak Konstantynopol nazywano „Nowym Rzymem”, tak Moskwę nazwano „Trzecim Rzymem”. Zachód również stał się odbiorcą bizantyjskiej filozofii, a dzięki Plethonowi, Bessarionowi i innym uczonym bizantyjskim w dobie renesansu rozkwitły studia neoplatońskie. W opozycji do panującego w Italii uprzywilejowania platonizmu, w Konstantynopolu (po jego upadku w 1543 r.) Jerzy Scholarchos, pierwszy grecki patriarcha Gennadios II, ufundował Patriarszą Akademię, w której bronił arystotelizmu przed Platońskimi i politeistycznymi ideami swego adwersarza — Plethona. Arystotelizm podbił Wschód wskutek żywionych przez kler obaw o możliwość pogańskiej odnowy. Arystotelizm pozostał prądem dominującym w neohelleńskiej filozofii. Jeszcze w XVII stuleciu filozof Teofil Korydalleos sprowadzał z Italii neoarystotelesowskie idee swego mistrza Cesare Cremoniniego. Obecnie wiemy, że neohelleńskiej filozofii, mimo zniewolenia Greków przez Imperium Otomańskie, a także mimo konserwatywnych poglądów greckiego Kościoła prawosławnego, udało się rozprzestrzenić bardziej, aniżeli można było się tego spodziewać przed lekturą i edycją niezliczonych manuskryptów filozoficznych ukrytych w monasterach oraz kolekcjach prywatnych. Na zakończenie możemy zatem odnotować, iż Kościołowi prawosławnemu, nawet w czasie dominacji otomańskiej, udało się zachować w Grecji ducha bizantyjskiego. Natomiast wraz z ideologicznym przebudzeniem się greckiego narodu w wieku XIX, Kościół ten pomógł wprowadzić i zasymilować europejskie idee czasów współczesnych.

Dodatek: przegląd najważniejszej literatury przedmiotu

Pod auspicjami *Akademii Aten* (red. L.G. BENAKIS) wydawane są dwie serie wydawnicze: *Corpus Philosophorum Medii Aevi — Philosophi Byzantini* (dotychczas wydanych zostało 11 tomów z dziełami następujących autorów: Mikołaj z Methony, Nikefor Bremmydes, Gemistos Plethon, Jerzy Pachymeres, Boethius, Barlaam z Kalabrii, Theofanes z Nikei, Demetrios Kydones) oraz *Commentaria in Aristotelem Byzantina* (dotychczas wydanych zostało 5 tomów z dziełami następujących komentatorów: Arethas z Cezarei, Jerzy Pachymeres, Michał Psellos). Ponadto należy także wspomnieć o następujących opracowaniach:

BENAKIS, L.G., 2002, *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Athens. (Jest to zbiór 23 studiów w języku greckim oraz 18 studiów w różnych językach konferencyjnych).

HUNGER, H., 1978, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München. (Tekst przełożony na język nowogrecki w 1991 r. Jest to kompendium na temat pism i studiów filozoficznych w Bizancjum, koncentrujące się zwłaszcza na platonizmie i arystotelizmie).

IERODIAKONOU, K. (ed.), 2002, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford. (Zbiór rozpraw jedenastu uczonych na temat logiki, epistemologii, etyki, polityki i teozofii w Bizancjum).

KAPRIEV, G., 2005, *Philosophie im Byzanz*, Würzburg. (Gruntowne studium poświęcone głównie takim czołowym postaciom, jak Maksym Wyznawca, Jan Damasceński, Focjusz i Palamas).

LEMERLE, P., 1971, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris. (Rozprawa słynnego bizantynologa na temat odrodzenia nauki i kultury w Bizancjum).

MATSOUKAS, N., 1994, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας* [*Historia filozofii bizantyjskiej*], Thessaloniki. (Historyczne i systematyczne studium przeprowadzone z teologicznego punktu widzenia, nieuznające jednak względnej autonomii filozofii bizantyjskiej).

OEHLER, K., „Die Kontinuität in der Philosophie der Griechen bis zum Untergang des byzantinischen Reiches”, w: idem, *Antike Philosophie und Byzantinischen Mittelalter*, München 1969, S. 15–35. (Przełomowe studium o bizantyjskiej filozofii, ukazujące ciągłość filozofii greckiej aż do XV w.).

PODSKALSKY, G., 1977, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte*, München. (Praca ukazująca autonomię filozofii wobec teologii, zwłaszcza w późnym Bizancjum).

RUNCIMAN, S., 1975, „Eusebius of Caesarea and the Christian Empire”, *Deucalion* 4, s. 113—128. (Artykuł ważny nie tylko historycznie).

TATAKIS, B., 2003, *Byzantine Philosophy*, transl. by N. J. Moutafakis, Indianapolis. (Przeład francuskiego oryginału z roku 1949. Jest to pierwsza próba historycznej i analitycznej prezentacji całego okresu filozofii bizantyjskiej. Obecnie wydawnictwo WAM w Krakowie przygotowuje polską edycję tej książki w przekładzie Sergiusza Tokariewa i z *Posłowiem* Mariana Wesołego).

*Z języka angielskiego tłumaczyli Sergiusz Tokariew i Seweryn Lemańczyk
Przeład uzupełnił i skorygował Marian Wesoły*

KATELIS VIGLAS

/ Tessaloniki /

ABSTRACT

A Historical Outline of Byzantine Philosophy and Its Basic Subjects

The article seeks to present an overview of the history of Byzantine philosophy. It takes its point of departure in the most important factors that influenced and shaped the Patristic thought. Subsequently, the paper considers the relative autonomy of Byzantine philosophy and offers a brief profile of major philosophers that contributed to the stream in the period from 9th to 15th century. From the numerous subjects that were taken into account by the most prominent Byzantine philosophers, the article discusses such issues as: the view of God, the problem of ‘conceptual realism’, the relationship between such ‘disciplines’ as logic, metaphysics, ethics, aesthetics and philosophical anthropology. Furthermore, such questions as the place of man in the world, the scope of their freedom and the problem of evil are also touched upon here. The paper concludes with some remarks on the development of Byzantine philosophy after the fall of Byzantium.

KEY WORDS

Byzantine philosophy, Patristic thought, hesychasm, conceptual realism

Wokół sporu papieża i cesarza o władzę — Marsyliusza z Padwy *Defensor pacis*

ANNA BIAŁAS / *Poznań* /

Najsłynniejszy średniowieczny spór o władzę i doczesne panowanie toczył się między papieżem i cesarstwem. Rozpoczął się on w XI w. nadawaniem inwestytury biskupom przez władców świeckich, a z czasem przerodził się w walkę o dominację nad praktycznie całą Europą. Konflikt ten okazał się bardzo brzemienny w skutki — dzięki niemu rozwinęła się odziedziczona po starożytnych filozofach refleksja polityczna: średniowieczni myśliciele zaczęli zajmować się pochodzeniem władzy, jej uwarunkowaniami i legitymizacją. Powstały traktaty o wyższości władzy duchownej (papieskiej) nad władzą świecką, i odwrotnie.

W niniejszym artykule spróbuję naszkicować poglądy czternastowiecznego filozofa, Marsyliusza z Padwy, które przedstawione zostały w jego *Obrońcy pokoju* (*Defensor pacis*)¹, dziele stworzonym na potrzeby walki cesarza Ludwika Bawarskiego z papieżem Janem XXII. Zarówno postać Marsyliusza, jak i jego poglądy nie są zbyt dobrze znane w Polsce. W różnych opracowaniach dotyczących średniowiecznej filozofii i myśli politycznej o Padewczyku pojawiały się dotąd tylko nieliczne wzmianki. Na szczególne uznanie zasługuje w związku z tym niedawny polski przekład *Obrońcy pokoju*, dokonany starannie przez historyka filozofii średniowiecznej, Władysława Seńkę (Marsyliusz z Padwy 2006)². Nawiązuję zatem do tej pozycji oraz do innych nowszych opracowań

¹ Trzy wydania włoskie to: Marsilio da Padova 1975, 2001 (2 tomy) oraz 2007.

² Nieco wcześniej przekład pewnej części z tego dzieła wraz ze wstępem ukazał się w Jung-Palczewska 2000: 225—261.

z zamiarem ukazania, jak koncepcja Marsyliusza przedstawia się w świetle badań nad myślą polityczną średniowiecza, znacząco inspirowaną filozofią Arystotelesa. Zwięzłe omówienie koncepcji, jaką odnajdujemy w *Obrońcy pokoju*, da pełniejszy obraz trwającego kilka wieków sporu papieża z cesarstwem. Poglądy Marsyliusza są o tyle istotne dla historii tego konfliktu i dla filozofii władzy w ogóle, że jak na czasy swego powstania były one wręcz rewolucyjne, a sama koncepcja pochodzenia władzy i pierwszego suwerena, która miała potwierdzać wyższość cesarza i władzy ziemskiej nad papieżem i władzą kościelną, jest koncepcją gruntownie przemyślaną, odważną i nowatorską³.

1. Zarzewie sporu

Podczas najazdów barbarzyńców Kościół stanowił centrum cywilizacji i kultury, dzięki czemu zyskał u najeźdźców znaczny autorytet. Walki hierarchii katolickiej z hierarchią ariańską czy prześladowania religijne wzmocniły zarówno więzi wewnętrzne Kościoła, jak i autorytet biskupa rzymskiego (Kuksewicz 1973: 24). Dzięki temu wzrastała faktyczna rola Kościoła. Biskupi stawali się doradcami panujących. Zwiększały się kościelne bogactwa, ale także i zależności wobec możnowładców. Każdy możny pragnie mieć swój kościół i swojego kapłana. Jakkolwiek rozrasta się w związku z tym sieć świątyń, to jednak nie idzie za tym w parze wzrost „jakości” duchownych. Księża wyświęceni formalnie przez danego biskupa byli od niego praktycznie niezależni, podczas gdy uzależniali się oni od możnych, dzięki którym uzyskiwali swoje stanowiska i majątki (Kuksewicz 1973: 26).

Mimo że okres VII i VIII wieku uznaje się za czas największego upadku Kościoła, to jednak już w wieku XI rozpoczął się proces wyzwolenia władzy kościelnej spod panowania władzy świeckiej i wzmacniania struktur wewnątrzkościelnych. Takie działania ułatwiły osłabienie monarchii w czasie rozdrobnienia władzy świeckiej. Naprzeciw siebie stanęły: uniwersalny Kościół pod władzą papieża i rozbite czynniki świeckie. W sferze polityki walka toczyła się wokół roszczeń papieża i biskupów o prawo do decydowania o obsadzie tronów, czyli o praktyczną kontrolę nad sprawowaniem wszelkiej władzy (Baskiewicz 1970: 11). Kościół nie tylko dążył do wyzwolenia się od wszelkich zależności wobec panujących (zarówno możnych feudalów, jak i monarchów), lecz miał na celu w zasadzie zupełne odwrócenie ról poprzez przejęcie całkowitego wpływu na świecką politykę.

Inwestytura to proces nadania pewnych urzędów lennych lub dóbr feudalnych. Wyróżnia się dwa rodzaje inwestytury: świecką (jest to ceremonia przekazania lenna wasalowi przez seniora po złożeniu przez wasala tak zwanego hołdu lennego, czyli przy-

³ Ważniejsze opracowania w językach obcych to: Battaglia 1928; Checcini 1942; Gewirth 1949; Quillet 1970; Cavallara 1973; Toscano 1981; Capitani 1983; Dolcini 1995; Beonio-Brocchieri Fumagalli 1996; Simonetta 2000; Battocchio 2005. Ponadto w czasopiśmie *Medioevo* 1979, 5 znajdujemy cenne studia nad Marsyliuszem z Padwy. Oto ważniejsze z nich: Barani 1979: 259—278; Berti 1979: 165—182; Carr 1979: 279—292; Gentile 1979: 293—302; Gogacz: 1979: 189—200 oraz Vasoli 1979: 237—259.

sięgi na wierność) i duchowną, czyli obdarowanie wasala (biskupa lub opata) pierścieniem i pastorałem, będącym symbolem ich godności, co jest równoznaczne z nadaniem nowego tytułu. Słynny spór o inwestyturę między papieżem Grzegorzem VII a cesarzem Henrykiem IV był właśnie sporem o prawo nadawania godności duchownych. Od czasów Grzegorza VII reformatorzy papieżstwa uznawali się za zwalczających wpływy polityczne podczas wyboru biskupów (Reese 2008: 24). Jan Baszkiewicz zauważa (1970: 11), że świecka inwestytura biskupów miała znaczenie zarówno polityczne, jak i religijne. Dlatego też rozważania o polityce nierozzerwalnie związane były z rozważaniami teologicznymi. Jakkolwiek koronnych argumentów miała dostarczać Biblia, to jednak w Piśmie Świętym można było odnaleźć cytaty uzasadniające zgoła przeciwstawne działania. Konflikt z XI w. ostatecznie rozwiązano w roku 1122 konkordatem w Wormacji podpisanym między papieżem Kalikstem II a cesarzem Henrykiem V. Na jego mocy papież był zwierzchnikiem cesarza i miał prawo nadawania inwestytury świeckiej biskupom, której oficjalnie rzekł się cesarz.

Mimo oficjalnie zawartego kompromisu, nadal szukano genezy państwa i władzy. Coraz bardziej interesowano się zagadnieniami związanymi z instytucją państwa, władzy, prawa, a także z ich pochodzeniem i legitymizacją. Mniejsze zaś znaczenie miała refleksja wokół idealnego ustroju, ponieważ zasadniczo poszukiwano raczej odpowiedzi na pytania: „Jak powstało państwo?”, „Od kogo pochodzi władza?”, „Jakie jest źródło prawa?” itd. Powstałe na gruncie tych zagadnień teorie odgrywały ogromną rolę w kształtowaniu wzajemnych relacji między papieżstwem a cesarstwem. Było to bardzo istotne zwłaszcza na początku XIII wieku, kiedy spór o wyższość władzy duchownej nad świecką tudzież świeckiej nad duchowną ponownie przybrał na sile. Doszło wówczas do otwartego konfliktu między papieżem Janem XXII a cesarzem Ludwikiem Bawarskim. Głównym powodem niesnasek był wybór Ludwika Bawarskiego na cesarza: kandydata nie popierał papież, który uzurpował sobie decydującą rolę w procesie elekcji nowego władcy. Obie strony powoływały się na autorytet Biblii i Ojców Kościoła, tworząc nowe koncepcje władzy, popierające już to papieża, już to cesarza.

Zwolennicy przewagi władzy papieskiej za punkt wyjścia i główny argument w rzeszonym sporze przyjęli fragment Ewangelii, w którym Jezus przekazuje św. Piotrowi klucze do królestwa niebieskiego (czyli tzw. „władzę kluczy”) (zob. Marsyliusz z Padwy 2006: 135): „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego, cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie” (Mt 16, 19). Papież jako następca św. Piotra sprawuje pełnię władzy nad tym, co ziemskie, czyli nad cesarzem, który jest władcą królestwa ziemskiego. Przeciwnicy żądali natomiast, aby papież uznał dominację cesarza, ponieważ poprzez namaszczenie w chwili koronacji cesarz zyskuje pełnię władzy nad wszystkimi. Akceptowano władzę kluczy, ale wyłącznie w odniesieniu do królestwa niebieskiego, o którym pisał św. Augustyn. Była to tym samym próba obrony przed nadmiernym wpływem papieża na rządy i wybór nowych cesarzy.

2. Kim był Marsyliusz z Padwy?

Jednym z najgorętszych zwolenników dominacji cesarskiej był Marsyliusz z Padwy, twórca oryginalnego dzieła, które wykazywało konieczność bezwzględnej przewagi władzy cesarza nad papieżem. Marsyliusz urodził się ok. 1280 r. w Padwie. Należał do średniej warstwy mieszczańskiej, jego ojciec był notariuszem. Studiował w Padwie filozofię pod kierunkiem awerroisty Piotra d'Abano, następnie zaś studiował prawo i medycynę. W latach 1311–1313 przebywał w Paryżu, spotkał tam Jana z Janduno i Wilhelma Ockhama, a także poznał Michała z Ceseny oraz Ubertina z Cesale. W latach 1319–1326 Marsyliusz wykładał w Paryżu logikę Arystotelesa na wydziale filozofii i jednocześnie studiował teologię. W tym czasie napisał również *Obronę pokoju (Defensor pacis)*, utrzymując niejawnie stosunki z dworem Ludwika Bawarskiego. Pisane w latach 1319–1324 w Paryżu *Defensor pacis* traktowało właśnie o owym sporze o zwierzchność władzy, dowodząc ponad wszelką wątpliwość, że to cesarz jest zwierzchnikiem papieża, a nie na odwrót.

Marsyliusz należał do obozu zwolenników cesarza, choć wywodząc się z Padwy, tradycyjnie związany był z obozem papieskim (pochodził ze środowiska ludowego, dlatego zaliczał się do obozu zwolenników papieża — tzw. gwelfów). Kiedy w 1316 roku pontyfikat rozpoczął Jan XXII, Padewczyk przybył do Awinionu, ponieważ miał załatwić sprawy związane z beneficjum. Jego starania nie przyniosły rezultatów. Jest to możliwa przyczyna zmiany politycznej orientacji z gwelfa na gibelina (czyli zwolennika cesarstwa). *Defensor pacis* odnosi się do wszystkich ważniejszych argumentów przytoczonych przez obóz papieski. Dzieło to wykorzystuje przy tym stosowne cytaty z Biblii i Arystotelesa, aby ukazać słabość i niekonsekwencję poglądów propapieskich. Składa się ono z trzech części: część pierwsza to opis idealnego ustroju (monarchii elekcyjnej), z wyszczególnioną rolą władcy i wyraźnym zaznaczeniem suwerenności ludu, natomiast część druga i trzecia to podważenie i zabicie argumentów obozu papieskiego (w tym argumentu „władzy kluczy”), a także analiza ogólnej sytuacji Kościoła i propozycja reform.

3. Wykorzystanie Arystotelesa

Niewątpliwie bez inspiracji oraz wykorzystania polityki i etyki Arystotelesa dzieło Marsyliusza nie mogłoby w ogóle powstać. Były to już czasy, gdy znajomość pism greckiego filozofa poszerzona została o nowe przekłady dokonywane bezpośrednio z greki. Do XII w. znano tylko nieliczne traktaty logiczne Stagiryty: *Categoriae* i *De interpretatione* w tłumaczeniu i z komentarzem Boecjusza. W dziedzinie filozofii, głównie za sprawą Awicenny i Awerroesa, nader znaczący był wpływ myśli arabskiej na kształtowanie się scholastycznego arystotelizmu. Recepcja Arystotelesa stała się możliwa na Zachodzie zarówno dzięki tłumaczeniom arabskim, jak i komentarzom arabskich filozofów (Seńko 2001: 83).

Wszelako szersze odkrycie filozofii Stagiryty dzięki bezpośrednim przekładom z greki datuje się dopiero od połowy XIII wieku. W pierwszej kolejności przetłumaczono dzieła przyrodnicze, potem *Metafizykę*, a na samym końcu pisma etyczne i poli-

tyczne filozofa. Zaciekawienie arystotelizmem wynikało też z potrzeb rodzącej się klasy mieszczańskiej. W myśli Arystotelesa dopatrywano się nie tylko mądrości teoretycznej, ale także umiejętności praktycznych: użytecznych w życiu gospodarczym i społeczno-politycznym. Ponieważ potrzebom tym nie odpowiadał już wcześniejszy augustynizm, stąd rodziło się nowe wyzwanie umysłowe — chociaż nie bez oporu i reakcji ze strony kościelnej. Trzy zakazy dotyczące czytania dzieł Arystotelesa (w latach 1220, 1230 i 1231) nie były jednak w stanie powstrzymać rozprzestrzeniania się nowych idei wśród średnio-wiecznych myślicieli (Seńko 2001: 10).

Powstałe pod koniec XIII i na początku XIV w. koncepcje z zakresu filozofii politycznej opierały się — mniej lub bardziej — na tekstach greckiego filozofa. *Defensor pacis* stanowi tego doskonały przykład. Całość dzieła to, według zamierzeń Marsyliusza, pewne kompendium wiedzy na temat właściwego sprawowania władzy. Oczywiście podstawowym zamiarem *Obrońcy pokoju* było, jak wyżej zaznaczono, wykazanie zwierzchności władzy cesarskiej nad papieską. Padewczyk korzysta najwięcej z *Polityki* i z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, posiłkując się obficie stosowanymi cytatami. Swoje śmiałe pomysły dotyczące wielu istotnych kwestii wspiera więc autorytetem greckiego filozofa. Problemami przezeń roztrząsanymi są takie zagadnienia, jak ogólne wyjaśnienie genezy państwa, a także próba odpowiedzi na pytanie, jak rozwija się ono od wspólnoty rodzin do coraz szerszego stowarzyszenia ludzi, tworzonego dla realizacji wspólnego dobra (Evans 1996: 179).

Najwięcej odnośników i cytatów z *Polityki* odnaleźć można w I części *Obrońcy pokoju*, zajmującej się opisem idealnego ustroju i jego elementów składowych. Padewczyk zarówno parafrazuje słowa Stagiryty, jak i wykorzystuje dokładne cytaty. Najczęściej wykorzystywane są fragmenty części III i V, choć autor posiłkuje się także całością tekstu Arystotelesa. Nie mamy dokładnej informacji na temat tego, z czyjego przekładu korzystał Marsyliusz, można jednak domniemywać, że było to tłumaczenie Wilhelma Moerbecke (który przetłumaczył *Politykę* ok. roku 1260). Sam Padewczyk nie znał greki. Seńko zwraca uwagę na pozorną erudycję autora *Defensor pacis*:

Cytowane niedokładnie (często z pamięci) i chaotycznie fragmenty z różnych pism Stagiryty (głównie *Polityki* i *Etyki*) służą raczej uwiarygodnieniu idei wykładanych przez samego Padewczyka, niż dowodzą jego głębszej znajomości poglądów Arystotelesa” (Seńko 2006: 16).

Łatwo można się o tym przekonać, porównując tekst *Defensor pacis* z odnośnym fragmentem dzieła Arystotelesa. W rozdziale czwartym części pierwszej pisze Marsyliusz:

Państwo jest według Arystotelesa (*Polityka* I 1) doskonałą wspólnotą, która osiągnęła pełnię swej samowystarczalności stworzoną, by się tak wyrazić, dla umożliwienia życia, istniejącą zaś po to, by życie to było dobre (Marsyliusz z Padwy 2006: 45).

Porównajmy przytoczony fragment wypowiedzi ze wskazanym miejscem u Stagiryty:

Skoro widzimy, że każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje), to jasną jest rzeczą, że wprawdzie wszystkie [wspólnoty] dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tzw. państwo i wspólnota państwa (Arist. *Pol.* I 1).

Oprócz niedokładnych cytatów Padewczyk często błędnie podaje, do jakiego fragmentu dzieła Arystotelesa pragnie się odnieść. Przykładowo, powołuje się (2006: 89) na czwarty rozdział piątej księgi *Polityki*, choć w rzeczywistości jest to urywek z rozdziału siódmego tejże księgi. Marsyliusz powołuje się na teksty Stagiryty, ponieważ był to cieszący się największym autorytetem myśliciel antyczny. Ponadto arystotelesowska *Polityka* stała się dla średniowiecznych filozofów inspiracją do tworzenia koncepcji politycznych wychodzących poza augustiański schemat *civitas Dei — civitas terrina*. *Defensor pacis* jest tego doskonałym przykładem, zaś podpieranie się cytatami z Arystotelesa ma zapewnić dziełu Padewczyka większy autorytet, a także dostarczyć ostatecznego uzasadnienia jego koncepcji — budowanej na bazie teorii Filozofa, aczkolwiek dostosowanej do potrzeb chrześcijańskiej myśli politycznej (u Padewczyka znajdujemy na przykład odwołanie się do życia przyszłego, czego nie ma u Arystotelesa; por. Evans 1996: 180).

Należy jednak mieć na uwadze to, że Marsyliusz, oprócz cytatów i nawiązań do Arystotelesa, odchodzi od poglądów filozofa wówczas, gdy antyczna koncepcja państwa nie zgadza się ze średniowiecznymi realiami. Marsyliusz łączy poglądy Arystotelesa, swoje własne obserwacje dotyczące społecznych i politycznych zachowań człowieka oraz wybrane założenia religii chrześcijańskiej, konstruując w ten sposób swoją teorię świeckiego rządu. Teoria ta opiera się na założeniu, że państwo to odzwierciedlenie ludzkiego rozumu, zaś jego celem Wszelako Ockham jest to, by ludzie mogli żyć zgodnie ze swoimi najwyższymi zdolnościami jako istoty rozumne (Evans 1996: 181).

4. Projekt Dantego i Ockhama

Samego Marsyliusza nie można nazwać jednak arystotelikiem. Był on bowiem bardziej awerroistą. Pierwszym, który pod wpływem awerroizmu wyznaczył nowe tendencje epoki (a mianowicie głoszenie konieczności rozdziału władzy świeckiej i kościelnej), był Dante Alighieri (Kuksewicz 1973: 369). Jednak Dante odnosił się do mijającej epoki dwóch potęg feudalnych (cesarstwa i papieżstwa) w okresie, w którym idee te miały większe znaczenie dla władców państw narodowych. W XIV w. awerroizm coraz mocniej przeciwstawiał się ortodoksji chrześcijańskiej w ramach laickiego systemu stworzonego na bazie filozofii Arystotelesa. Teologowie byli krytykowani za brak kompetencji filozoficznych i mieszanie filozofii z teologią. Awerroizm zaczął tworzyć program oparty na rozumie przy wykorzystaniu laickiego systemu Stagiryty w odniesieniu do dziedziny polityczno-społecznej (Kuksewicz 1973).

Dziełem, w którym Alighieri zastosował owe koncepcje, była *Monarchia* — tekst napisany najprawdopodobniej na początku XIV w. Podjęte w nim zostały takie problemy władzy doczesnej, jak jej pochodzenie, zasięg czy prawomocność. Dzieło to miało na celu przedstawienie czytelnikom problematyki monarchii dokładnie w czasie, gdy Henryk VII rozpoczął swoją wyprawę do Italii, aby w Rzymie przyjąć godność cesarską (Seńko 2002). Dante podejmuje w *Monarchii* próbę odpowiedzi na pytanie, co jest uniwersalnym celem ludzkości. Zagadnienie to jest nierozzerwalnie związane z poglądami Arystotelesa na temat celowości ludzkiego działania. Z poglądami Stagiryty wiąże się również stwierdzenie Alighierego, że postawione przez niego zagadnienia wiążą się z ogólnie pojętą problematyką polityczną, czyli taką, której celem jest działanie, a nie teoretyzowanie, zaś najważniejszym zadaniem filozofa zajmującego się taką problematyką jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, jaki jest główny cel działania całej społeczności ludzkiej.

Monarchia jest tekstem, w którym pierwszy raz dochodzi do wyraźnego oddzielenia dwóch władz: świeckiej i duchownej (papieskiej i cesarskiej) jako dwóch porządków niezależnych od siebie. Propozycja w niej zawarta nie jest negacją któregoś z tych porządków. Nie jest to również ich całkowite rozdzielenie, lecz raczej propozycja pewnej autonomii, która skutecznie uniemożliwia ingerencję jednego w drugi. Dzięki temu suweren jednego porządku rozpoznaje władzę i autorytet drugiego, nie umniejszając zarazem w żaden sposób autorytetu swojego. Dante głosił, że istnieją te dwa porządki i każdy z nich prowadzi człowieka do różnych celów. W jego czasach powszechne było przekonanie, że powaga cesarstwa wynika tylko i wyłącznie z tego, iż jest ono podporządkowane Kościołowi. Koncepcja polityczna Dantego jest niezwykle ważna w ogólnym ujęciu europejskiej myśli politycznej właśnie z tego względu, iż odchodzi ona od takiego myślenia. Do czasów Alighierego nikt nie zaproponował również takiego układu politycznego, w którym cesarz odgrywałby taką samą rolę w społeczności uniwersalnej, jaką papież odgrywa w Kościele. Stworzenie takiej propozycji stało się możliwe dopiero wówczas, gdy za podstawę społeczeństwa przyjęto (pod wpływem filozofii Arystotelesa i komentarzy Awerroesa) rozum, zaś celem doczesnym człowieka uczyniono szczęśliwość doczesną (Seńko 2002).

Jak Dantego można uznać za swego rodzaju prekursora myśli politycznej Marsyliusza, tak Wilhelm Ockham — również zwolennik silnej władzy cesarskiej — jest jego antagonistą. Zarówno Padewczyk, jak Ockham należeli do obozu stronników Ludwika Bawarskiego w jego sporze z papieżem Janem XXII. Tymczasem Ockham swoją koncepcję polityczną oparł na zgoła innych aniżeli Marsyliusz założeniach: przede wszystkim całość swoich rozważań dotyczących relacji państwo — Kościół oparł on na kryteriach teologicznych (Surzyn 2005). Jego *Dialog* zawiera propozycje reform i naprawy Kościoła oraz stosowne konkluzje na temat cesarza i jego władzy. Przede wszystkim podkreśla on ideał bezpośredniego związku wiernych z Bogiem, atakując zarazem bogactwa Kościoła i jego zeświecczenie. Nacisk położony tutaj zostaje na podważenie aspiracji politycznych papieża i na wzmocnienie władzy świeckiej (zob. Kuksewicz 1973). Ockham doszedł bowiem do wniosku, że wszelka władza pochodzi od Boga, w związku z czym stanowisko papieża, który przekazywać miał cesarzowi część swych uprawnień, było

dłań herezją. W konsekwencji, wszelki porządek państwowy i cywilny został całkowicie uniezależniony od papieża i Kościoła, a władza cesarska i królewska okazały się wobec nich w pełni autonomiczne. To cesarz ma prawo ingerować w sprawy Kościoła, ponieważ zakłada się tutaj, że działalność Kościoła jest związana ze sprawami świeckimi (zob. Kuksewicz 1973).

Ockham i inni franciszkanie zgromadzeni wokół Ludwika Bawarskiego nie podzielali doktryny Marsyliusza ani jego bardzo radykalnych poglądów na temat władcy świeckiego w społeczności chrześcijańskiej. *Obrońca pokoju* został przez Ockhama ostro skrytykowany, na co Padewczyk odpowiedział w swoich dwóch pismach: *Defensor minor* i *De iurisdictione Imperatoris in causa matrimonii* (Seńko 2006). Jednakże propozycje jego nie zostały już zaakceptowane przez cesarza.

5. Intencje i projekt *Obrońcy pokoju*

Na początku części pierwszej Marsyliusz wyjaśnia temat, swoje intencje oraz sposób podziału dzieła. Tam też znajduje się jedyny bezpośredni zwrot do Ludwika Bawarskiego:

W sposób szczególny zwracam się zaś ku Tobie, przesławny Ludwiku, Cesarzu Rzymski, który jako sługa Boga dziełu memu dasz wypełnienie. Do ciebie bowiem, z racji twego starożytnego pochodzenia i specjalnych płynących stąd uprawnień, a także z powodu szczególnych cnót, należy wykorzenianie herezji, szerzenie i zabezpieczenie prawdziwej wiary katolickiej i wszelkiej innej naukowej wiedzy, usuwanie błędów, umożliwianie rozwoju cnót, likwidowanie sporów, rozszerzanie i podtrzymywanie wszędzie pokoju i ładu społecznego. Po starannych i dogłębnych badaniach zdecydowałem się przedstawić na piśmie zebraną niżej sumę tych doświadczeń w przekonaniu, że będą one mogły stanowić pewną pomoc dla twego czuwającego Majestatu, który troszczy się o to, by nie dopuszczać do opisanych przez nas błędów oraz do tych, które mogą się przytrafić, i który dba o wszystkie pozostałe interesy państwa (Marsyliusz z Padwy 2006: 41).

Głównym celem państwa jest umożliwienie dobrego życia. Zostało ono stworzone po to, by zapewnić poddanym bezpieczeństwo i ład, który jest

takim uporządkowaniem państwa, dzięki któremu każdy z poszczególnych jego składników będzie mógł spełniać doskonale funkcje właściwe dla niego wedle ich racjonalnego przeznaczenia (Marsyliusz z Padwy 2006: 70).

Państwo podzielone jest na sześć części: rzemieślniczą, wojskową, finansową, kapłańską, rolniczą, sędziowską (doradczą). Dla jego właściwego funkcjonowania ważny jest nie tylko wybór odpowiedniego ustroju politycznego (dla Padewczyka jest to monarchia elekcyjna), ale także ustanowienie prawa, które zapewnia sprawiedliwość:

W prawie bowiem zdefiniowane zostało w sposób niemal doskonały, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, co korzystne, a co szkodliwe w każdym społecznym działaniu człowieka (Marsyliusz z Padwy 2006: 70).

Co ważne, prawu podlega także monarcha. Dotyczy to zarówno samego sprawowania władzy („Wszyscy władcy, szczególnie zaś monarchowie, którzy mają władzę dziedziczną, przewidzianą dla wszystkich jego następców, powinni rządzić wedle prawa, a nie niezależnie od niego po to, by ich władanie było bezpieczniejsze i trwało dłużej. (...) Sprawowanie rządów według prawa zabezpiecza wyroki przed defektami, zdarzającymi się z powodu niewiedzy lub niewłaściwego nastawienia uczuciowego władców”), jak i osądzania monarchy z powodu popełnienia wykroczenia („Sąd, wyrok i wykonanie jakiegokolwiek kary panującemu muszą być przeprowadzone przez prawodawcę albo przez kogoś, kto został na mocy jego autorytetu powołany do tych czynności stosownie do przewinień panującego, czyli odpowiednio do przekroczenia przez niego prawa”) (Marsyliusz z Padwy 2006: 73 i 113). Wskazanie, że władca tworzy prawo, podkreśla jego dominację nad Kościołem. Kościół nie tworzy swoich odrębnych praw, lecz stoi jedynie na straży praw Bożych.

Przyczyną sprawczą państwa jest prawodawca: tworzy on sądy, a poprzez nie pozostałe części państwa. Prawodawcą u Marsyliusza jest — znów za Arystotelesem — lud, czyli:

ogół obywateli (*universitas civium*) albo ich znamienitsza część (*valentior pars*), wyłoniona przez nich na drodze wyborów lub wyrażająca ich wolę przez akklamację (*per sermonem expressam*) na generalnym zgromadzeniu obywateli (*in generali civium congregatione*), wolę nakazującą, czyli decydującą, co wolno czynić albo czego unikać w życiu społecznym pod rygorem sankcji lub kary doczesnej (Marsyliusz z Padwy 2006: 76).

Obywatel to zaś dla Padewczyka ktoś, kto:

uczestniczy we wspólnocie cywilnej, biorąc udział w rządach albo w charakterze doradcy, albo sędziego stosownie do zajmowanej pozycji społecznej. Definicja ta wyklucza z grona obywateli dzieci, niewolników oraz obcych przybyszów i kobiety (Marsyliusz z Padwy, 2006: 76).

Wszystko w państwie musi zyskać akceptację i zatwierdzenie ludu. Marsyliusz stwierdza, że prawodawca może wybrać ludzi rozważnych i doświadczonych, aby to oni w imieniu reszty ludu (czyli pozostałej części prawodawcy) ustanowili prawo. Ogół obywateli (lud) ma faktyczną władzę wybierania czy też powoływania rządu. Monarcha, który otrzymuje od ludu rzeczywistą władzę w państwie⁴, jest dopiero drugą przyczy-

⁴ Nie należy jednak zapominać, że skoro prawodawca ma niejako obowiązek pilnować, czy monarcha przestrzega prawa i w razie potrzeby może go ukarać, jest to władza w pewnym stopniu kontrolowana. Wybrany

ną powstania rządu. Padewczyk popiera monarchię elekcyjną właśnie ze względu na prawodawcę, czyli ogół obywateli, który poprzez elekcję wybiera takiego władcę, który zapewni państwu potrzebne do jego właściwego istnienia pokój i ład.

Marsyliusz wnikliwie opisuje, jak powinno wyglądać idealne państwo, jego prawa, wybór władcy, aby dać do zrozumienia, że jedynym władcą spełniającym te wymagania jest Ludwik Bawarski, zgodnie z przytoczonym wyżej fragmentem z rozdziału pierwszego części pierwszej. Innowacyjność polegająca na przypisaniu ludowi (obywatelom) decydującej roli w sprawowaniu władzy i zdolności do przekazywania tejże władzy w ręce przedstawiciela (czyli wybranego elekcyjnie władcy) ma podkreślić, że to lud, a nie Kościół, decyduje o obsadzaniu tronów. Pomysł ten to kolejny przytyk w stronę obozu papieskiego. Wyliczenie części składowych państwa służy podkreśleniu tego, że Kościół nie ma żadnej podstawy do wywyższania się ponad resztę społeczeństwa: jest tylko jednym z sześciu elementów państwa i ma określone zadania do wypełnienia.

Część druga i trzecia *Obrońcy pokoju* to propozycje zreformowania Kościoła i sprowadzenia go na powrót do jego głównej roli, jaką ma pełnić w państwie: do roli moderatora działań ludzkich i przygotowywania ludzi do życia przyszłego (zob. Marsyliusz z Padwy 2006: rozdz. VI). Jest to już oficjalny atak wymierzony w papieża i jego zwolenników. Obie części dokładnie opisują, co powinno, a co nie powinno wchodzić w zakres kompetencji Kościoła, który — trzeba o tym pamiętać — jest tylko jednym z elementów składowych państwa (równym pozostałym). Nie ma żadnych przesłanek ku temu, aby Kościół miał być traktowany inaczej (czyli: lepiej) aniżeli na przykład warstwa rzemieślnicza. Marsyliusz postuluje przede wszystkim konieczność ograniczenia bogactw i zmniejszenia wpływów i władzy papieskiej, jako rezultat podporządkowania się zwierzchności cesarza. Opisując sąd Piłata nad Jezusem, stwierdza, że jest to podporządkowanie się władzy świeckiej przez Chrystusa, z czego można wywnioskować, że

Chrystus chciał nie tylko sam zrezygnować ze sprawowania władzy doczesnej, czyli z posiadania władzy dysponującej przymusem, lecz zabraniał jej także swoim apostołom tak w stosunkach między nimi, jak i wobec innych ludzi (Marsyliusz z Padwy 2006: 149).

I dalej:

Chrystus wykluczał samego siebie (słowem i czynem) ze sprawowania wszelkiej doczesnej władzy i rządów wymuszających posłuch oraz chciał podporządkować się władzom świeckim i powadze ich jurysdykcji wykonawczej (Marsyliusz z Padwy 2006: 150).

W celu jak najlepszego uargumentowania swoich tez autor wykorzystuje chętnie cytaty zarówno z Pisma Świętego, jak i z komentarzy świętych. Oprócz udowodnienia konieczności podporządkowania się papieża i całego Kościoła władzy świeckiej, Padewczyk zaproponował także pewne konkretne zmiany w samej strukturze wewnętrznej

monarcha nie może w żaden sposób ograniczyć uprawnień prawodawcy, aby zwiększyć swoją władzę.

Kościola. Jednym z ważniejszych jego pomysłów było znaczne ograniczenie roli inkwizycji na rzecz sądów świeckich, które powinny obowiązywać jako sądy władzy świeckiej w królestwie ziemskim (zgodnie z opisanymi w części pierwszej zasadami tworzenia prawa przez władcę).

Pomysł likwidacji sądów kościelnych (a więc sądów, dzięki którym władze duchowne osiągały duże wpływy na panujących i na politykę w ogóle) był — można śmiało rzec — prawdziwie rewolucyjny. Hasła podporządkowania spraw ziemskich sądom ziemskim i prawom ustanawianym przez władców były odzwierciedleniem przekonania, iż interweniowanie Kościoła w sprawy doczesne nie jest bynajmniej właściwe. Marsyliusz stara się wykazać, że podstawowe funkcje Kościoła to dbanie o przestrzeganie prawa Bożego i pomoc wiernym w zbawieniu:

Pismo Święte, czyli prawo Ewangelii, może się odnosić do bytowania człowieka w przyszłym, a nie na tym świecie i tylko w przyszłym życiu człowiek będzie podlegał karze i cierpieniu za przekraczanie tego prawa w obecnym życiu. W tym dopiero aspekcie prawo Ewangelii zyskuje miano prawa w sensie najściślejszym, i ten, kto będzie sędził wedle tego prawa, będzie sędzią (...) to znaczy będzie sędzią posiadającym przymusową władzę wykonawczą. Kapłan natomiast czy też biskup, niezależnie od swojej rangi, reguluje i kieruje sprawami ludzkimi wedle tego prawa jedynie w życiu doczesnym (choć ma ono odniesienie do życia przyszłego), nie posiada jednak prawa karania kogokolwiek na tym świecie (...) Nie może on więc, i nie powinien, osądzać nikogo na tym świecie ani wymierzać kar rzeczowych i personalnych (Marsyliusz z Padwy 2006: 187—188).

Całość części drugiej i trzeciej dzieła opiera się na przeciwstawieniu augustiańskich *civitas Dei* oraz *Civitas terrina*, jednakże w interpretacji zgoła innej aniżeli augustiańska. Św. Augustyn uważał, że celem każdego człowieka jest dążenie do państwa Bożego, do świata duchowego, zaś państwo ziemskie (świeckie) jest wytworem szatana. U Marsyliusza widać przełamanie tego sposobu myślenia: państwo ziemskie i państwo Boże są niezależne od siebie, ponieważ dotyczą dwóch różnych aspektów ludzkiego życia. Państwo świeckie zostaje zrehabilitowane jako niezbędne do osiągnięcia spokoju i ładu w życiu: zapewnia ono możliwość uczestniczenia w Kościele, który jest drogą do osiągnięcia państwa Bożego.

Marsyliusz poważnie potraktował swoje dzieło jako oręż cesarza w walce z papieżem o władzę. *Obrońca pokoju* to wyważona koncepcja, mająca za zadanie udowodnić właśnie, że to cesarzowi należy się zwierzchność nad papieżem oraz że należy oddzielić władzę duchowną od świeckiej w myśl augustiańskiej zasady „państwa Bożego” i „państwa ziemskiego”. Ogromnym *novum* było uznanie ludu (ogółu obywateli) za pierwszą przyczynę władzy, a monarchę (także i cesarza) za przyczynę drugą. Padewczyk niejako stwierdza, że cesarz panuje z woli ludu (lud, pierwszy prawodawca, oddaje swoje uprawnienia w zamian za opiekę), natomiast duchowni (a więc również papież) tworzą tylko jedną z kilku składowych części państwa: część kapłańską — ważną, ale nie niezbędną.

6. Dalsze losy Marsyliusza i jego dzieła

Kiedy w 1326 r. na jaw wyszło autorstwo dzieła, Padewczyk uciekł na dwór cesarski. Po przybyciu do Monachium został inspiratorem wyprawy Ludwika do Italii, towarzyszył mu także w czasie spotkania ze stronnictwem gibelinów w Trydencie w 1327 r. Przypisuje się mu czołową rolę w redagowaniu aktu potępienia Jana XXII jako heretyka i aktu ogłoszenia Ludwika cesarzem rzymskim oraz w mianowaniu przez cesarza nowego papieża znanego jako antypapież Mikołaj V (Pietro Rainalducci). W 1328 r. został wikariuszem cesarskim Ludwika, po czym został mianowany arcybiskupem Mediolanu. Rywale Marsyliusza, franciszkanie: Michał z Ceseny, Bonagrazio z Bergamo i Wilhelm Ockham, którzy przyłączyli się do Ludwika, nie podzielali doktryny Marsyliusza tudzież jego poglądów na temat władzy i pozycji władcy wśród społeczności chrześcijańskiej. Kiedy Ludwik powrócił do Monachium, nastąpiło zaostrenie opozycji franciszkanów w stosunku do Padewczyka. Nowy wyrok wymierzony przeciw Janowi XXII został napisany już bez udziału Marsyliusza. Na krytykę Ockhama Marsyliusz odpowiedział w swych pismach: *Defensor minor* i *De iurisdictione Imperatoris in causa matrimonii*. Niemniej jednak Ludwik nie zaakceptował jego propozycji, co było zresztą powodem usunięcia się Marsyliusza z czynnego życia politycznego (Seńko 2006).

Zdecydowane ograniczenie władzy papieskiej, odebranie inkwizycji uprawnień do sądenia heretyków czy wrogów Kościoła, postulat odebrania Kościołowi jego bogactw — wszystko to sprawiło, że Padewczyk naraził się na wrogość papieża i jego zwolenników. Pewne propozycje i pomysły, stanowiące o oryginalności dzieła, były jednocześnie przyczyną tego, że cały projekt *Defensor pacis* nie zyskał szerszego zasięgu i popularności także w kręgach zwolenników cesarza. Sam Ludwik Bawarski odrzucił *Obrońcę pokoju* jako koncepcję nazbyt radykalną. Argumenty, które w definitywny sposób miały udowodniać pierwszeństwo władzy cesarskiej nad papieską (lud jako pierwszy prawodawca, który oddaje swoje uprawnienia wybranemu monarsze), nie spełniły swojej roli: pokazywały one wszak, że władca musi mieć tylko i wyłącznie akceptację poddanych, a nie papieża. Jednakowoż koncepcja władzy pochodzącej od ludu była nazbyt rewolucyjna jak na owe czasy i nie została należycie doceniona przez innych myślicieli. Pozostałe części traktatu wywołały zresztą skandal. Marsyliusz utracił przychylność cesarza na rzecz filozofów mniej radykalnych, takich jak Ockham.

Ogólne przesłanie *Defensor pacis* to negacja wartości transcendentnych na rzecz żywej materialnej siły sprawczej. Jest to próba rekonstrukcji władzy i autorytetu poprzez oparcie się na uniwersalnej podstawie ludzkiej i działaniu wspólnoty jednostek. Nurt immanentny, będący negacją świeckiej transcendencji, rozwijał się między XII a XVI w. W jego obrębie rodziły się nowe koncepcje wyzwolenia oraz nowe sposoby rozumienia władzy. Wystarczy choćby wymienić dzieło Dantego *De monarchia* czy polityczne pisma Ockhama, rywala Marsyliusza w obozie cesarskim. Nurt immanentny był siłą emancypacyjną, która pozwoliła uwolnić się ludziom spod średniowiecznej „władzy Boga”, opierającej się na istnieniu transcendentnych idei w rozumieniu platońskim (zob. Hardt, Negri 2005). Po wyemancypowaniu się nurtu immanentnego „stare” siły

sprawujące władzę w średniowieczu (panowie feudalni, książęta, królowie i rodząca się burżuazja) domagały się przywrócenia swej dominacji, co miało odzwierciedlenie w powstałych później dziełach z zakresu filozofii politycznej.

Współcześni nie docenili nowatorskiego wyzwania Marsyliusza. Dopiero wraz z wiekiem XVI dzieło jego zaczyna być doceniane i uznawane za innowacyjne. Początkowo dzieło Marsyliusza uznane zostało za antykościelny pamflet stworzony na doraźną potrzebę Ludwika Bawarskiego do jego walki z Janem XXII. Było ono mocno krytykowane za swój radykalizm nawet przez zwolenników cesarza. Aż do przełomu XIX i XX w. *Obrońca pokoju* pozostaje zapomniany. Po ponownym jego odkryciu zostaje ogłoszony dziełem genialnym i uznany za inspirację późniejszych kierunków politycznych i prądów filozoficznych. Samego Marsyliusza określa się mianem poprzednika Machiavellego, Locke'a czy Spinozy, a także uznaje się go za prekursora nowożytnych teorii państwa i prawa (zob. Seńko 2006).

Enrico Berti w swoim artykule „Il ‘regnum’ di Marsilio tra la ‘polis’ aristotelica e lo ‘stato’ moderno” dowodzi, że koncepcja Marsyliusza oscyluje między arystotelesowską teorią *polis*, a ideą współczesnego państwa. Nawiązaniem do Arystotelesa jest u Marsyliusza stwierdzenie, że królestwo (*regnum*) jest utworzone ze wszystkich obywateli. Natomiast elementem charakterystycznym dla współczesnych teorii państwa jest wyróżnienie społeczeństwa obywatelskiego z prawem wyboru władcy (Berti 1979: 181). Uczony włoski podkreśla jednak zarazem, że w tym właśnie ujęciu idee Padewczyka pozostają jednocześnie typowo średniowiecznymi (gdyż bazują na poglądach i pojęciach Arystotelesa) oraz na wskroś oryginalnymi (gdyż posiadają załączki koncepcji państwa nowoczesnego). To unikatowe połączenie przesądza o tym, iż dzieło Marsyliusza wyróżnia się spośród innych średniowiecznych traktatów politycznych.

BIBLIOGRAFIA

- BARANI, F., 1979, „Il concetto di laicità come chiave interpretativa del pensiero politico: Marsilio da Padova”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5, s. 259—278.
- BASZKIEWICZ, J., 1970, *Mysł polityczna wieków średnich*, Warszawa.
- BATTAGLIA, F., 1928, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medioevo*, Firenze.
- BATTOCCHIO, R., 2005, *Ecclesiologia e politica in Marsilio da Padova*, Prefazione di G. Piaia, Padova.
- BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, M.T., 1996, *Storia della filosofia medievale: da Boezio a Wyclif*, Bari.
- BERTI, E., 1979, „Il ‘regnum’ di Marsilio tra la ‘polis’ aristotelica e lo ‘stato’ moderno”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5, s. 165—182.
- CAPITANI, O., 1983, *Medioevo ereticale*, Bologna.
- CARR, D.R., 1979, „The Prince and the City: Ideology and Reality in the Thought of Marsilius of Padua”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5, pp. 279—292.
- CAVALLARA, C., 1973, *La pace nella filosofia politica di Marsilio da Padova*, Ferrara.
- CHECCINI, A., 1942, *Interpretazione storica di Marsilio da Padova*, Padova.
- DANTE ALIGHIERI, 2002, *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty.
- DOLCINI, C., 1995, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Bari.
- EVANS, G.R., 1996, *Filozofia i teologia w Średniowieczu*, przeł. J. Kielbasa, Kraków.
- GENTILE, F., 1979, „Marsilio e l’origine dell’ideologia”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5, s. 293—302.
- GEWITRH, A., 1949, *Marsilius of Padua. Mediaeval Political Philosophy*, New York.
- GILSON, E., 1996, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa.
- GOGACZ, M., 1979, „L’homme et la communauté dans le ‘Defensor pacis’ de Marsile de Padoue. Le problème de l’inconsequence de l’averroïsme comme aristotélisme néoplatonisant”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5, s. 189—200.
- HARDT, M., NEGRI, A., 2005, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kolbaniuk, Warszawa.
- JUNG-PALCZEWSKA, E., 2000, *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, Warszawa.
- KUKSEWICZ, Z., 1973, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa.
- MARSILIO DA PADOVA, 1975, *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli, Torino.
- MARSILIO DA PADOVA, 2001, *Il difensore della pace* (testo latino a fronte), introduzione di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione e note di M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta, Milano.
- MARSILIO DA PADOVA, 2007, *Il difensore della pace*, a cura di E. Ancona, F. Todescan (con testo latino del *Difensore della pace* e traduzione di C. Vasoli), Padova.
- MARSYLIIUSZ Z PADWY, 2006, *Obrońca pokoju*, przeł. W. Seńko, Kęty.
- OCKHAM, W., 2005, *Dialog. Część pierwsza*, przeł. J. Surzyn, Kęty.
- QUILLET, J., 1970, *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*, Paris.
- REESE, T.J., 2008, „Reformowanie Watykanu”, *Tygodnik Powszechny* 38.
- SEŃKO, W., 2002, „Wstęp”, w: Dante Alighieri, *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty.
- SEŃKO, W., 2006, „Wstęp tłumacza”, w: Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, przeł. W. Seńko, Kęty.
- SIMONETTA, S., 2000, *Dal difensore della pace al Leviatano: Marsilio da Padova nel Seicento inglese*, Milano.
- STĘPIEŃ, K., 2005, „Marsyliusz z Padwy” [hasło], w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VI, Lublin, s. 862—865.
- SURZYN, J., 2005, „Wstęp”, w: W. Ockham, *Dialog. Część pierwsza*, przeł. J. Surzyn, Kęty.

TOSCANO, A., 1981, *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Ravenna.

VASOLI, C., 1979, „La ‘Politica’ di Aristotele e la sua utilizzazione da parte di Marsilio da Padova”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5, s. 237—259.

ANNA BIAŁAS

/ Poznań /

Controversy over the Power Between the Papacy and the Empire in the light of Marsilius’ of Padua *Defensor pacis*

ABSTRACT

The most famous medieval controversy over the power and the temporal dominion took place between the papacy and the empire. One of the greatest advocates of the imperial domination was Marsilius of Padua, the author of an original work that demonstrated the advantage of acknowledging the emperor’s superiority over the Pope’s. The *Defensor pacis*, written between 1319 and 1324, was devoted to the dispute on such sovereignty issues as proving that the Pope should be subordinate to the Emperor, and not vice versa. The *Defensor pacis* takes issue with numerous arguments and views uttered by the papal camp and uses the appropriate quotations from the Bible and Aristotle to show their weakness and inconsistency. The work comprises three parts. The first part is a description of the ideal system, i.e., an elective monarchy, with the specified role of a ruler and a clear indication of the sovereignty of the people. The second and third parts present a challenge to the arguments of the papal camp (including the famous argument of the “power keys”) and analyze the general situation of the Church, suggesting the necessary reforms. Thus, the whole work becomes a compendium of knowledge on appropriate governance.

KEY WORDS

Marsilius of Padua, Dante, Ockham, mediaeval political philosophy

RECENZJE

Kolejny tom studiów nad Sokratesem

Livio Rossetti, Alessandro Stavru (eds.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Levante Editori, Bari 2010, ss. 353.

FRANCESCA PENTASSUGLIO / *Roma* /

Książka stanowi zbiór tekstów przedstawionych podczas konferencji w Neapolu w dniach od 11 do 13 grudnia 2008 r. w Istituto Italiano per gli Studi Filosofici i poświęconych antycznej literaturze sokratejskiej. Po obszernym wstępie, w którym Livio Rossetti i Alessandro Stavru rozważają szczegółowo *status quaestionis* studiów sokratejskich aż do ostatnich publikacji (s. 11–55), następuje przedstawienie trzynastu wystąpień podzielonych na cztery jednostki tematyczne, które dotyczą kolejno pierwszej generacji sokratyków, Platona, Ksenofonta i *Nachleben* Sokratesa w antyku.

Pierwszą sekcję otwiera artykuł „I Socratici ‘primi filosofi’ e Socrate „primo filosofo” (s. 59–70), w którym Livio Rossetti rozważa stosowanie kategorii „filozofia” i „filozofowie” do myślicieli przedsokratejskich (tym samym tematowi poświęcił Rossetti swój artykuł „L’invenzione della filosofia”, opublikowany w *Bollettino della Società Filosofica Italiana* nr 200 z maja — sierpnia 2010, s. 3–16). Wskazując na rzadkie występowanie tych dwóch terminów aż do V w. oraz na częste ich użycie w dekadach następujących po roku 399 przed Chr., autor przypisuje zasługę tę Sokratesowi i sokratykom, którzy jako pierwsi świadomie określali się mianem „filozofów”, tworząc w ten sposób właściwe sobie pojęcie filozofii jako umiłowania mądrości, a także zaznaczając swą odrębność od pierwszych *physiologi* i podkreślając preferowaną przez nich wykładnię dialogiczną. Przystawienie autorów *Peri physeos* do *philosophoi*, które się przyjęło za sprawą Arystotelesa, choć płynne było jeszcze w czasach Platona, nie wskazuje już na dialektykę (zetykę) sokratejską, lecz oferuje jawne treści doktrynalne.

Kwestia konfliktu sokratyzmu z sofistyką badana jest przez Noburu Notomi, który sprowadza ją do platońskiej inwencji („Socrates versus Sophists: Plato’s invention?”),

s. 71—88). Platon kładzie nacisk na napięcie między Sokratesem i sofistami, co stanowi część składową jego strategii obronnej i wynika z konieczności oddzielenia obrazu Sokratesa od form fałszywej mądrości reprezentowanej przez Sofistów. Taki wniosek bierze się z rozważenia dwóch porządków: z jednej strony nie da się ściśle oddzielić działalności sokratyków od Sofistów, a z drugiej — w świadectwie Ksenofonta nie ma wzmianki co do odrębnego statusu epistemologicznego filozofii i sofistyki.

W obrębie sokratyków „pierwszej generacji”, Aldo Brancacci rozważa Antystenesa, zwłaszcza jego myśl etyczną („Sull’etica di Antistene”, s. 89—117). Godną podkreślenia jest przy tym osnowa intelektualistyczna: sokratejskie zrównanie cnoty i wiedzy przechodzi u Antystenesa w głębszy związek moralności i poznania, od którego zależy inny istotny związek dialektyki i etyki, połączony z refleksją nad językiem. Myśl logiczno-dialektyczna i etyka bazują na tej samej dystynkcji pomiędzy *oikeion* i *allogrion*, czyli między tym, co człowiekowi jest właściwe, i tym, co jest mu obce. Nadaje to etyce pewną dwutorowość. W porównaniu z etyką stoicką *adiaphoron* nie ma bowiem znaczenia, a z perspektywy sokratejskiej rzeczą są *allogria* względem tego, co jest właściwe tylko człowiekowi — *phronēsis*.

Pierwszą sekcję zamyka tekst Domingo Plácido o Ajschinesie, w którym rozważa się specyfikę dialogów *Alkibiades* i *Aspasia* („Esquine de Esfeto: las contradicciones del socratismo”, s. 119—133). Ajschines to postać kontrowersyjna: nauczał i tworzył mowy sądowe za opłatą, a zarabiał na sposób potępiany przez Sokratesa w *Ekonomiku*, co oddala go od kanonu platońskiego Sokratesa i stawia między sokratyzmem i sofistyką. Plácido tłumaczy to ubóstwem, jakie dotknęło Ajschinesa na tle stanu gospodarki wraz z końcem wojny peloponeskiej. Ajschines żył w społeczeństwie transformacji, w którym wpływ sokratyzmu ujawnił się poza środowiskami arystokratycznymi.

W pierwszym z czterech tekstów poświęconych Platonowi, „L’impossible autarcie du Socrate de Platon” (s. 137—158), Louis-André Dorion wychodzi od stwierdzenia, że Platon, inaczej niż Ksenofont, nigdy nie mówi *expressis verbis* o autarkii Sokratesa. Wynikało to z wyznawanego przezeń ideału ubóstwa oraz z silnych więzi przyjaźni cechujących jego Sokratesa, które składają się zarazem na chimeryczną samowystarczalność materialną ksenofontowego Sokratesa. Znaczący jest też brak *autarkeia* w *Sympozjone*, gdzie występują dwa inne elementy triady etycznej Ksenofonta (*kartēria* i *enkrateia*). Właściwy tu paralelizm między Sokratesem, Erosem i filozofią stanowi przeszkodę w jego autarkii: to właśnie jako filozof Sokrates został skazany za nie-samowystarczalność intelektualną.

Na paradoksalnych treściach stanowisk platońskiego Sokratesa koncentruje się Walter Omar Kohan, analizując je w potrójnym wymiarze polityki, wiedzy i wychowania („La paradoja de enseñar y aprender”, s. 159—184). Autor skupia się na wychowawczym paradoksie: Sokrates podaje siebie za *oudenos didaskalos*, choć przyznaje się do uczniów, którzy podejmą jego misję wychowawczą. Oczywista jest tutaj żywiona przez Sokratesa chęć uwolnienia pedagogiki od trybu przekazu wiedzy właściwej w nauczaniu profesjonalnym, na rzecz metody uczącej problematyzować stan wiedzy i niewiedzy w nadaniu tej ostatniej waloru pozytywnego i twórczego.

W eseju „Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di *Alc. I* 133— a—c” (s. 185—210), Lidia Palumbo powraca do znanego miejsca w dialogu Platona, kontestując jego potoczną egzegezę, która wiąże motyw poznania siebie z odniesieniem się do innej duszy i takim jej odwzorowaniem, w którym każdy człowiek poznawać może duszę własną. Ta interpretacja, której tekst nie zawiera, powstaje w wyniku rozszerzenia analogii między okiem i duszą, która ogranicza się do wspólnego odniesienia do przykładu widzenia: nie jest tak, że dusza ma potrzebę odbicia się w *innej*, by dojrzeć samą siebie. Z drugiej zaś strony status dialogu u Platona nie wymaga ani wzajemności, ani konfrontacji z innym: w strukturze argumentacyjnej pytanie i odpowiedź mają swoją postać — może ona wyrażać się w formie milczącej myśli czy dialogu duszy z sobą samą (*Teajtet*).

Ostatni wykład w tej sekcji: „Socrate tra golpe oligarchico e restaurazione democratica” (s. 211—224), zwraca uwagę na kontekst historyczny, czyli tło procesu Sokratesa, w celu zrozumienia którego należy odnieść się do dwóch istotnych wydarzeń w historii Aten. Uzgadniając antyczną historię z historią antycznej filozofii, dwaj autorzy, Gabriele Cornelli i André Leonardo Chevitarese, koncentrują się na ścisłej przynależności politycznej Sokratesa i jego bliskości z reżimem Trzydziestu, która to pozwala zrozumieć miejsce w *Liście VII* (325 b—c). Argumentują oni, iż jest to szczególnie okoliczność, ponieważ Sokrates należał do obywateli, którzy nie podlegali ani wydaleniu, ani konfiskacie dóbr ze strony oligarchów. Bardziej czytelne okazują się tym samym motywacje polityczne, które legły u podstaw decyzji sądu w Atenach.

Kolejne dwa teksty poświęcone są Ksenofontowi i Sokratesowi z *Memorabiliów*. W „Xenophon’s Socrates on Sophia and the Virtues” (s. 227—240) Donald Morrison zatrzymuje się nad problematyką *sophia*, ukazując zarazem oscylowanie Ksenofonta między doktryną jedności cnót (która przypomina analogiczne tezy sokratejskie w *Protagorasie* i *Eutydemie*) oraz ideą, dla której mądrość może być raz dobra, raz zła (która zdaje się im przeczyć). Proponowane rozstrzygnięcie sugeruje pewne przemyślenie związku między *sophia* i innymi cnotami: te bowiem jako typy różne od mądrości, nie są identyczne ani wzajemnie, ani względem samej *sophia*. Bez sprowadzenia do czystego *genus*, *sophia* zawiera w sobie różne cnoty jako stosowane w różnych dziedzinach tej samej wiedzy o dobru i pięknie, stając się w ten sposób warunkiem wystarczającym, ale nie koniecznym dla ich posiadania.

Sokratesowi Ksenofonta poświęcony jest artykuł „Essere e apparire in Xen. *Mem.* III 10.1—8” (s. 241—276). Alessandro Stavru analizuje tutaj przedstawione u Ksenofonta konwersacje Sokratesa z malarzem Parrazjosem i rzeźbiarzem Klejtonem. Traktując je równolegle, wskazuje on na wspólną procedurę sokratejską, która dotyczy związku między tworzeniem artystycznym a tym, co nieprzedstawiane i niedostępne żadnej figuracji, tj. duszy. Badana jest więc rola *phainesthai* w różnych formach reprezentacji ujętej w miejscu, z którego wynika istota praktyki artystycznej — *medium* między widzialnym i niewidzialnym, co polega zarazem na tworzeniu pozorów. Tak odzyskany zostaje spekulatywny walor tego *passusu*, wbrew pozornemu brakowi precyzji językowej czy błędowi koncepcyjnemu. Ksenofont, daleki od epizodycznego wnikania w motywy artystyczne, zna i przepracowuje literaturę specjalistyczną pokrewną sztuce mimetycznej.

Ostatnią sekcję otwiera tekst Michaela Erlera pt. „La parrhēsia da Socrate a Epicuro” (s. 279—298). Wychodząc od centralnej roli, jaką stanowi *parrhēsia* w szkole epikurejskiej, autor cofa się do Sokratesa jako „protoparresiasty filozoficznego”, aby następnie dojść do polityczno—demokratycznej genezy tego pojęcia. Przystwojenie terminu w filozoficznej konwersacji przechodzi przez dialogi platońskie, w których *parrhēsia* Sokratesa współżyje problematycznie z formami udawania i restrykcji poznania: tutaj *eirōneia* i *parrhēsia* zintegrowane są z pedagogiką filozoficzną w celu uniknięcia nieporozumień ze strony rozmówcy. Na zasadzie dozowania informacji względem odbiorcy powstaje dystans między Sokratesem i epikurejczykami, którzy wyznają niezrównaną szczerłość nauki powszechnie zrozumiałej, odzyskując niejako okrężnie znaczenie *parrhēsia* w demokratycznej komunikacji.

Esej Graziano Ranocchia analizuje miejsce *De Vitiis*, w którym to Filodemos podaje obraz *eirōn* zawarty w *De liberando a superbia* Arystona (Il ritratto di Socrate nel De Superbia di Filodemo (PHerc. 1008, coll. 21—23), s. 299—320). Stawia on tezę, że taki rys karykaturalny, pełen odniesień do Sokratesa, przynależy się *in toto* Arystonowi, który tożsamy był z historykiem Arystonem z Chios. Interpretację tę potwierdza radykalnie negatywna koncepcja ironii u stoików, a także wykluczenie z tej tradycji Sokratesa ironicznego. Aryston bowiem, wierny sokratyzmowi cynicznemu, dąży do marginalizacji elementów aporetyki obecnych w dialogach platońskich na rzecz Sokratesa moralisty i dogmatyka, zaczerpniętego raczej z pism Ksenofonta. Jako obiekt polemiki kształtuje się zatem interpretacja antytetyczna wobec sokratyzmu, właściwa Arkesilaosowi i jego zawłaszczeniu postaci Sokratesa w wersji sceptycznej.

Pod koniec omawianego zbioru Michel Narcy odnosi się do świadectwa Diogenesa Laertiosa o związkach Sokratesa z Eurypidesem („Socrate et Euripide. Le point de vue de Diogène Laërce”, s. 321—332). Wbrew potocznej lekturze, która postrzega u Diogenesa Laertiosa II 18 rzekomą współpracę filozofa z tragikiem, co czyniłoby z Sokratesa postać mniej znaczącą, Narcy podkreśla, że cała ta sekwencja skierowana jest raczej na ukazanie wyższości intelektualnej filozofa. Jak wynika bowiem z dokładnej analizy kolejnych miejsc, Sokrates okazuje raczej jawną niezgodność z Eurypidesem (II 33). W swej subtelnej argumentacji Diogenes zmienia podany na wstępie sens znajomości Sokratesa z Eurypidesem na rzecz pewnej zależności tragika od autorytetu intelektualnego filozofa.

Tekst Aniello Montano, „In Memoriam *di Mario Montuori*” (s. 335—347), zamyka ten wielogłosowy dialog o Sokratesie i sokratykach. Pozycja ta stanowi niewątpliwie znaczący wkład oraz istotny punkt odniesienia dla tych, którzy zajmują się literaturą sokratejską, właśnie z powodu przedstawionego tu „pluralistycznego punktu widzenia w dyskusji”. Wydawcom i autorom przypada zasługa wdrożenia, w tej oraz poprzednich pracach, takiego ujęcia, które w komplementarności świadectw uznaje pewne wiążące narzędzie dla zrozumienia „zagadki” Sokratesa, a także łączy spojrzenie na sokratyków z ich rozległą twórczością literacką, przywracając w ten sposób cały kompleks kulturowy ukształtowany wokół tej postaci.

Refleksja uczonych na te tematy nie ogranicza się zresztą do omawianego tutaj opracowania. Konferencja zainicjowana pierwszym zjazdem w roku 2003 w Aix en Provence,

której owocem był wolumen *Xénophon et Socrate*, znalazła swą twórczą kontynuację w konferencji w Senigallia (Socratica 2005), a także w seminarium w Palermo z roku 2006 (Il Socrate dei dialoghi). Przewidziana jest również trzecia edycja *Socratica*, planowana na koniec 2011 i początek 2012 r. Oczekujemy zatem dalszego wzbogacania panoramy studiów sokratejskich, które podążając w dotychczasowym kierunku, potwierdzają najnowszą tendencję, by nie uznawać jednego źródła za jakoś wyjątkowo uprzywilejowane. Strona www.socratica.eu, gdzie podane są informacje zarówno o poprzednich konferencjach, jak i o przyszłym spotkaniu w Paryżu, nosi znaczący tytuł: „Not Plato Alone!”.

Z języka włoskiego tłumaczył Marian Wesoły

Protagoras wydobyty z *Teajtet*a

Zbigniew Nerczuk, *Miarą jest każdy z nas. Projekt zwolenników zmienności rzeczy w Platońskim „Teajtecie” na tle myśli sofistycznej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, ss. 205.

MARIAN WESOŁY / *Poznań* /

Pomysłowy tytuł powyższej książki stanowi wyborną parafrazę słynnej formuły Protagorasa, streszczanej zwykle w łacińskich słowach: *Homo mensura*. Nieodzowny tutaj podtytuł (być może nieco przydługi) uprzedza już Czytelnika o podjętej przez Autora problematyce zawartej w Platońskim *Teajtecie*. Dialog ten potraktowany został ambitnie i zachęcająco jako jedno z tych źródłowych świadectw na temat poglądów Protagorasa oraz sofistów w ogóle, które nie zostało jeszcze dotąd należycie zinterpretowane. Oprócz „Wstępu” (poszerzonego o „Wprowadzenie do dialogu *Teajtet*”), „Zakończenia” i „Bibliografii”, rozprawa składa się z czterech rozdziałów problemowych: „I. Koncepcja *metak-sy*”, „II. Wizja zmiennej rzeczywistości”, „III. Stanowisko epistemologiczne zwolenników zmienności w *Teajtecie* a sofistyka”, „IV. Dialog *Teajtet* a sofistyczna koncepcja języka”. W rozdziałach tych wyróżnione są dalsze, dość szczegółowe nagłówki tematyczne, których nie ma tutaj potrzeby przytaczać.

Ogólny cel rozprawy sformułowany został w sposób następujący: „Praca ta jest próbą ponownego rozpatrzenia stanowiska przedstawionego przez niemałe grono badaczy, którzy przyjmowali, że przekaz w *Teajtecie* stanowić może podstawę rekonstrukcji poglądów Protagorasa czy, ogólniej, perspektywy reprezentowanej przez przedstawicieli ruchu sofistycznego. U źródła tego zamierzenia leży przekonanie o olbrzymim znaczeniu referatu zawartego w *Teajtecie* dla zrozumienia poglądów Protagorasa oraz całej sofistyki, a także wiara w to, iż konieczne jest podjęcie dyskusji na temat atrybucji przedstawionych w dialogu poglądów” (s. 23, podkreśl. moje — M.W.). Po uważnej lekturze tej wielowątkowej rozprawy nasuwają się pewne refleksje, które zwięźle zostaną tutaj

podane w celu nie tylko ustosunkowania się do treści wywodów, ale także wskazania możliwości podejścia nieco odmiennego.

W rozprawie tej odnajdujemy trochę powtórzeń związanych z pewnymi niejasnościami czy trudnościami interpretacyjnymi. Autor może niepotrzebnie przywołuje przy tym aż tak obszerną literaturę przedmiotu z różnych lat (także tę dawniejszą), skoro z pewnością wystarczyłoby ograniczenie się do najbardziej miarodajnych, nowszych opracowań na temat sofistów, Protagorasa i Platona. W twórczej pracy naukowej przytaczanie wielu różnych stanowisk badawczych szkodzi zwykle spójności wywodów (choć świadczą to zarazem o tym, iż Autor jest szeroko zorientowany w rozważanym przedmiocie i włożył weń wiele trudu badawczego). Z pewnością natomiast z nowszych i twórczych ujęć interpretacyjnych, koncentrujących się na tym, kim byli sofisci, należałoby uwzględnić oryginalny artykuł Giseli Stryker pt. *Methods of Sophistry* z 1996 r., który Autor co prawda podaje w swej Bibliografii, nie wykorzystuje go jednak. Dotyczy on samej interpretacji historyczno-problemowej sofistyki, we właściwym dla niej kontekście, terminologii i rekonstrukcji źródłowej. Jest to zapomniana, lecz wciąż niesłuchanie ważna próba odpowiedzi historycznej na pytanie o to, kim właściwie byli sofisci: filozofami, retorami czy dialektykami.

Oprócz nadmiernego dokumentowania wywodów dawniejszymi pracami, druga — znacznie poważniejsza — trudność w rozpoznaniu głównych tez recenzowanej rozprawy dotyczy samej metody wykorzystania *Teajteta* Platona. Otóż wpierv należałoby uchwycić strukturalnie całokształt tego tekstu. Mamy tutaj wszak do czynienia z niesamowitym w swej formie i treści „kąskiem”, liczącym ponad 30 stron, we wzorcowym wydaniu dialogu *Teajtet* (152 a — 183 c). Następnie w świetle nowszych opracowań (zob. G. Casertano (ed.), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2002) należałoby rozpoznać w całej tej partii dialogu wymyślny scenariusz Platona, podług którego odpiera on stopniowo Protagorasa, wychodząc od jego własnych tudzież odpowiednio spreparowanych założeń. Przy bliższej lekturze tekstu wyróżnić w nim można pięć kolejnych interpretacji Protagorasa zakończonych pewnymi wnioskami. Tymi interpretacjami są najpierw trzy sekwencje: (1) 152 a — 155 d; (2) 155 e — 157 d; (3) 157 d — 161 a (które to w iście dramatyczny sposób przerywane są konwersacjami Sokratesa z Teodorem i Teajtetem oraz niesamowitą „Apologią Protagorasa”), po czym następują dwie finalne sekwencje: (4) 170 a — 172 c; (5) 177 c — 179 d (a dalej tematyczne przejście do poglądów heraklitejczyków).

Pomijając pewne drobniejsze szczegóły, stwierdzić możemy, że dopiero takie rozpoznanie kontekstu, całej złożoności i sekwencji dialogu pozwala nam ustosunkować się do przedmiotu, metody i problematyki recenzowanej książki. W kontekście samego jej tytułu oraz tego, iż najważniejszą tezą Protagorasa było słynne stwierdzenie, że „człowiek jest miarą wszystkiego”, dziwić może potraktowanie tego problemu jedynie w podrozdziale „1.2. Homo-mensura” (na niespełna sześciu stronach), nie zaś jako zasadniczego rozdziału. Przecież w Platońskim *Teajtecie* ten *logos* Protagorasa był *de facto* wyjściowy i stanowił on wyzwanie dla dalszych zawrotnych wywodów, adaptacyjnych skojarzeń i wymyślnych refutacji. Wbrew temu Autor wychodzi jednak od kwestii (moim zdaniem) wtór-

nych, stawiając w rozdziale pierwszym tzw. „koncepcję *metaksy*” i „atrybucję „tajemnej nauki”, przenosząc zarazem akcent na inne (równie dziwnie nazwane) wątki tematyczne *Teajteta*.

Z pewnością do enigmatycznego tytułu oraz treści rozdziału I („Koncepcja *metaksy*”) można mieć pewne zastrzeżenia. Nawet bowiem komuś, kto czyta *Teajteta* w oryginale, trudno jest na wstępie ustalić, co Autor ma na myśli. Nie wydaje się zasadne takie użycie przyimka *metaxy*, który zrozumiały jest tylko w kontekście (powstałej niejako w wyniku *pars pro toto*) formuły o niejasnym sensie „koncepcja *metaksy*”, którą autor rozprawy posługuje się nadmiernie. Otóż w całym tym dialogu przyimek *metaxy* pojawia się sześć razy, a tylko w jednym *passusie* (156 d6) w nawiązaniu do rzeczonyj kwestii. Autor trafnie kreśli jednak zaplecze filozofii przyrody w tym aspekcie, w związku z czym pozostaje stwierdzić, iż należało tę koncepcję postrzegania określić jakoś bardziej sensownie i merytorycznie. Zapewne Z. Nerczuk zbyt uzależniony był w tym względzie od dość nieprzemyślanej terminologii w literaturze przedmiotu. Równie niewłaściwe jest także operowanie określeniem „tajemnej nauki” (*secret doctrine*, *Geheimlehre*). Trudno wszak mówić tu o „nauce”, skoro grecki *logos* oznacza raczej wypowiedź, wywód, argument itp. By uchwycić sedno problemu, należy dokładnie zacytować następującą wypowiedź Sokratesa (wraz ze znakiem zapytania): „Czyżby więc, na Charyty, wszechmądry był ten Protagoras, skoro nam niby licznemu pospólstwu wypowiedział (ἦνίξarto) to zagadkowo, uczniom zaś w tajemnicy prawdę tę (ἐν ἀπορρήτω τὴν ἀλήθειαν) orzekł?” (152 c). Urobienie z tego jedyne go określenia ἐν ἀπορρήτω (podobnie jak przy *metaxy* — *hapax legomenon*), zresztą ze znakiem zapytania, pojęcia „tajemnej nauki” wydaje się nadinterpretacją. Nieco dalej Platoński Sokrates, może z lekkim odcieniem ironii, nazywa to „nie lichym logosem” (οὐ φαῦλον λόγον), co W. Witwicki tłumaczy jako „nie liche słowo” — 151 e oraz 152 d).

Po cóż miał Protagoras swą tak ważną Prawdę podawać w tajemnicy tylko wybranym uczniom? Czyż byłoby to w stylu sofistów, którzy zwykli wszak występować publicznie ze swymi *epideixeis*? Na tak postawione pytania nie zdołamy zapewne przekonująco udzielić ostatecznej odpowiedzi, wszelako powinniśmy jak najgłębiej wniknąć w egzegezę tekstów źródłowych, próbując uniknąć wszelkiego rodzaju nadinterpretacji. Szkoda również, że Autor nie uwzględnił przy tym pewnych wątków myśli Protagorasa, pojawiających się w dialogu nazwanym przez Platona od jego imienia, a także w tytułowym dialogu *Sofista*. W tym zakresie nowsze studia (głównie badaczy włoskich) są nader inspirujące. W dawniejszej literaturze przedmiotu nie starano się rozpoznać Gorgiasza i Protagorasa jako tych, którzy podnosili także kwestie fizyczne (przyrodnicze). Jeden z przewijających się wątków tematycznych w recenzowanej rozprawie dotyczy właśnie tego aspektu. Na wsparcie tej tezy można tutaj przytoczyć dwa pierwszoplanowe świadectwa. Autor anonimowego pisma *Dissoi logoi* (z końca V w.) podaje niejako programowe zajmowanie się *peri physios hapanton*. Jest to świadectwo odbywanych wówczas przez sofistów deklamacji publicznych (*epideixeis*) także o naturze *wszechrzeczy*, zapewne konkurencyjnych wobec ówczesnej filozofii przyrody. Odnośnie do związków języka, wiedzy i działania w *Dissoi logoi* przeczytać możemy (8, 1–3) o: „nauczaniu o naturze

wszecrzeczy, jak [wszystko] się ma i jak powstało (περὶ φύσιος τῶν ἀπάντων ὧς τε ἔχει καὶ ὧς ἐγένετο, διδάσκειν). A nasamprzód kto pozna naturę wszystkiego, czyż nie zdoła również działać słusznie we wszystkim?” (ὁ περὶ φύσιος τῶν ἀπάντων εἰδὼς, πῶς οὐ δυνασεῖται περὶ πάντων ὀρθῶς καὶ πράσσειν;). Ponadto jeśli chodzi o wykorzystanie *Sofisty* Platona, to niezwykle ważne jest pochodzące właśnie z tego dialogu świadectwo (232 b—e), według którego z „antylogicznie” przez sofistów dyskutowanych kwestii jedne dotyczyły bogów, wszystkiego, co jawne na ziemi i niebie, powstawania i bytu, a także praw, polityki i wszelkich sztuk. Sofiści podnosili także kwestię różnicy między wytworami natury a zwyczajami stanowionymi przez ludzi. Inaczej mówiąc, sofisci zajmowali się teologią, kosmologią, polityką i dziedzinami sztuk (*technai*).

Istotne w rozprawie są rozdziały problemowe II—IV, chociaż cechują się one nadmiernym rozczłonkowaniem w analizie poszczególnych wyrażań i wątków tematycznych *Teajteta*. Przed czytelnikiem, który nie wniknął wystarczająco w kompozycję tego dialogu Platona, znika z pola widzenia jego oryginalna wewnętrzna perspektywa, która przecież jest tu tekstowym podłożem. Z drugiej zaś strony pamiętać trzeba o wszelkich problemach związanych z rekonstrukcją owego protagorejskiego czy sofistycznego zaplecza. Niekiedy naprawdę trudno jest zorientować się w szczegółach linii argumentacyjnej Autora. Zapewne rozprawy tej nie można traktować jako komentarza do wspomnianej partii owego niezwykle złożonego dialogu Platona. Wiadomo zresztą, iż nie taki był cel Autora, który przedkładając swą propozycję wyłuskania z *Teajteta* ważnych świadectw, stwierdził zarazem, że dialog ten jest „prawdziwą skarbnicą motywów sofistycznych” (s. 192). Gdyby tak było faktycznie, wówczas skromne *testimonia* wzięte z *Teajteta* przez Dielsa-Kranza należałoby tutaj znacząco rozpoznać i poszerzyć. Pozostaje jednak pewna podstawowa trudność.

Otóż zasadniczą kwestią jest to, na ile Platon był wiarygodny w swoim przedstawianiu postaci, motywów, spięć i scenerii dyskusyjnych? Wiadomo, że nawet swego protagonestę Sokratesa zmyślnie wykreował, przedstawiając go niekiedy w rubasznym, a czasem nawet ambiwalentnym świetle. Cóż należy zatem powiedzieć o oponentach Sokratesa, którymi byli przede wszystkim sofisci, jak o tym świadczą już same tytuły dialogów. Podobno jedynie Demokryta zbył Platon milczeniem. Z antycznych autorów zwłaszcza Atenajos w *Sofistach przy uczcie* (215 c — 220 a; 504 e — 509 e) wskazywał na złośliwe wymysły Platona, który nie trzymał się historycznych realiów, także co do osoby Protagorasa (zob. M. Trapp, *Plato in the Deipnosophistae*, w: D. Braund and J. Wilkins (eds.), *Athenaeus and his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*, Exeter 2000, s. 353—363). Dzisiejszych badaczy wciąż nurtuje wymyślny i ambiwalentny stosunek Platona do wcześniejszych autorów (zob. zbiór artykułów pod red. M. Dixsaut i A. Braccacci, *Platon, source des Présocratiques. Exploration*, Paris 2002, s. 169—190, gdzie uwzględniono także Protagorasa). Niezależnie od tego, czy jako czytelnicy i badacze Platona, zakładamy problemową i dramaturgiczną autentyczność wykładni jego dialogów, należy wystrzegać się zbytniego dociekania w tym względzie „prawdy historycznej”. Są to bowiem kompozycje literackie podług tego, co prawdopodobne bądź domyślne (*eikos*). Najogólniej rzecz ujmując, niepodobna ostatecznie ustalić, czy i, jeśli tak, to

w jakim stopniu przedstawione w *Protagorasie* i *Teajtecie* dyskusyjne agony z Sokratesem nie były przypadkiem tylko Platońską wymyślną inscenizacją, jedynie wzorowaną na pewnych realiach historycznych.

Nie ulega wszakże wątpliwości fakt, iż Platoński Sokrates miał w osobie Protagorasa niebywałego dyskutanta i nader trudnego oponenta w dwóch dialogach (*Protagoras* i *Teajtet*), które różnią się całkowicie co do swej dramaturgii i sytuacji problemowej. W endejktycznym *Protagorasie* główny spór dotyczy problemu, czy wszelka *arete* stanowi *episteme* (która ma większą wartość dla człowieka), natomiast w pejzastycznym *Teajtecie* dyskutowana jest trudność samego określenia *episteme* (mamy tutaj przede wszystkim nawiązanie do *aisthesis* i *phantasia* oraz żmudne odpieranie stanowiska Protagorasa, zwieńczone wyborną formułą inwersji, *peritrope*, którą miał już wcześniej wysunąć przeciwko sofistom z Abdery jego krajan Demokryt). Jak dawniej starano się, aby Platoński Sokrates „przewycięzył” argumentację Gorgiasza i Protagorasa, tak dzisiaj — w ramach pewnej tendencji do rehabilitowania sofistom — starają się niektórzy badacze „przewyciężyć” filozofię Platona i Arystotelesa. Są to współcześni rzecznicy modnego nihilizmu i postmodernizmu, głównie we Francji i Stanach Zjednoczonych, którzy chętnie powołują się na swych antycznych i niedocenionych w tym względzie sofistom. Przykładowo, dwie nośne pozycje: B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris 1995 (częściowo po włosku: Milano 2002) oraz S. Mailloux (ed.), *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism*, Cambridge 1995. Ostatnio także u nas w wymiarze politologicznym: C. Mielczarski, *Sofiści i polityka. Antyczne źródła liberalizmu europejskiego*, Warszawa 2010. Trudno odgadnąć, w jakim stopniu Z. Nerczuk, autor publikacji o Gorgiaszu i Protagorasie, podzielałby te modne dziś orientacje i adaptacyjne interpretacje. W każdym razie Jego nastawienie jest — jak się wydaje — nader wartościujące w aspekcie rekonstrukcji autentycznych poglądow sofistom greckich.

De Cicerone poeta — sine ira et studio

Katarzyna Marciniak, *Pro Cicerone poeta. Poezja Marka Tulliusza Cyncerona na przestrzeni stuleci*, Instytut Badań Interdyscyplinarnych Artes Liberales, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2008, ss. 428.

PAWEŁ BLEJA / *Poznań* /

Powyższa książka trafiła ostatnio w moje ręce. Stanowi ona opracowanie nader obszerne, albowiem obok 368 stron samej rozprawy, nie sposób nie wspomnieć o imponującej bibliografii obejmującej ponad 1070 pozycji. Sięgnąłem do tej publikacji z ogromnym zaciekawieniem, ponieważ przez ostatnich kilka lat miałem przyjemność badać postać i pisma Cyncerona w aspekcie dlań najistotniejszym, mianowicie w kwestii najwyższego dobra. Staralem się przy tym konfrontować twórczość filozoficzną Arpinaty z jego własnymi przeżyciami, wzlotami i upadkami, o których sporo wiemy z jego bogatej korespondencji. Dzięki niej możemy wszak wniknąć w osobowość Marka Tulliusza, poznając go nie tylko „z zewnątrz”, tj. od strony jego dzieł, ale także spoglądając niejako w jego wnętrze. Dla interpretacji filozoficznej i prawdziwego zgłębienia wyrażonych przezeń treści jest to źródło wprost nieocenione. W lekturze dzieł Cyncerona nieraz natrafiamy na jego dumne usposobienie poetyckie zmieszane z wątkami biograficznymi. Dzięki artykułowi Grażyny Witort pt. *Marek Tulliusz Cynceron jako poeta (Meander, 1959, no 3, s. 150—160)* dysponujemy pobieźną wiedzą na temat pewnej liczby zachowanych fragmentów, a także na temat oceny poetyckiej spuścizny po Marku z Arpinum. Brakowało wszelako właśnie szerszego i bardziej miarodajnego opracowania na ten temat.

Jakież jednak było moje zdziwienie i rozczarowanie, gdy okazało się, iż z obszernej rozprawy Katarzyny Marciniak nie mogłem dowiedzieć się niczego o samej poezji Cyncerona! Spodziewałem się, że w książce tej znajdę należną dokumentację zdającą sprawę z jego talentu poetyckiego. Byłem przekonany, iż oprócz krytycznej edycji ocalałych fragmentów znajdę również adekwatne ich przekłady wraz z należnym komentarzem

egzegetycznym, aby docenić z jednej strony hermeneutyczny wysiłek Autorki, a z drugiej Cycerońską poezję. Jak wiadomo z kilku wydań, nie zajmuje ona zbyt wiele miejsca (wszak jest to mniej niż 100 heksametrów), a zatem przedłożenie ich polskiemu czytelnikowi nie wymagałoby aż takiego trudu. Tymczasem Autorka wzmiankuje jedynie marginalnie o wzorcowym wydaniu (Cicéron, *Aratea, fragments poétiques*, J. Soubrian (ed.), Paris 1972), które niknie w „monstrualnej” Bibliografii pod pozycją nr 913. Ponadto w ogromnej Bibliografii (w której niektóre pozycje widnieją chyba wyłącznie „od parady”) zabrakło dwóch ważnych tematycznie polskich prac, mianowicie książki Mieczysława S. Popławskiego pt. *Polityczna publicystyka w dobie Cezara i Augusta* (Lublin 1935), która to świetnie przedstawia m.in. walory stylu i humor Marka Tuliusza, a także znakomitej monografii Jana Wikarjaka pod znamienym tytułem *Warsztat pisarski Cyncerona* (Poznań 1976), gdzie odnaleźć można należycie udokumentowane źródłowo rozważania na temat talentu i sztuki pisarskiej Arpinaty. Zupełnie nie jestem w stanie zrozumieć, dlaczego Autorka nie przedstawiła tak charakterystycznych poglądów Cyncerona na twórczość poetycką i tzw. dziś krytykę literacką. Właśnie o tym traktuje także nowe opracowanie: A. Brzózka, *Cynceron jako teoretyk i krytyk literacki*, Kraków 2007 (nawiasem mówiąc, szkoda tylko, iż nie uwzględniono w nim własnej twórczości poetyckiej Marka Tuliusza).

Tym bardziej można było oczekiwać możliwości zapoznania się z *ipsissima verba Cynceronis*, skoro już pobieżny rzut oka na książkę Katarzyny Marciniak ukazuje erudycję autorki i jej znajomość języków obcych. Książka zawiera rozliczne i długie cytaty w języku greckim (antycznym), łacińskim, włoskim, niemieckim, angielskim, francuskim, które jednak nie zostały niestety przełożone na język polski. Można by zapytać w tym miejscu, dlaczego właściwie Autorka zdecydowała się pisać w naszym języku? Przytaczanie całych cytatów innych autorów świadczy o erudycji i znajomości języków obcych, wszelako nie czyni jednak książki twórczej i poznawczo przystępnej. Praca taka nie jest wszak egzegezą tekstów. Paradoksalnie więc książka o „Cynceronie poecie” nie zawiera materiału prymarnego dla rzetelnych rozważań i adekwatnej wykładni kwestii tytułowej. Jaka może być tu bowiem płaszczyzna komunikacji między autorem i odbiorcą? Sytuacja ta, pozwolę sobie na przyrównanie medyczne, kojarzy się z salą operacyjną: widzimy oto wielką ilość sprzętu i wykwalifikowany personel, lecz brakuje jednego elementu — pacjenta (choćby pod narkozą).

Jeżeli przed oczyma nie mamy zachowanych fragmentów poezji Cyncerona, (jakiekolwiek by one nie były), to wówczas tracimy to, co może być wspólne w doświadczeniu i skazujemy się na subiektywne odczuwanie. Postać i twórczość, w tym przypadku poetycka, ulegają zmitologizowaniu, zwłaszcza gdy za obrońców bierze się Woltera, Kochanowskiego czy autorów powieści kryminalnych. W moim odczuciu Katarzyna Marciniak prezentuje postawę badaczki nazbyt emocjonalnie zaangażowanej. Przedstawia siebie jako obrońcę Marka Tuliusza Cyncerona — co niebawem — w konwencji procesu sądowego o zniesławienie. Sama nazywa siebie „advocatus diaboli”, który — jak pisze — broni „nie tyle przed licznymi krytykami jego poezji, ile przed pogardliwym spychaniem Cycerońskich wierszy na margines literackiego istnienia” (s. 18). Nie sposób

nie odnieść przy tym wrażenia, iż nie potrafi ona wyjść poza dychotomiczny podział czytelników czy badaczy na „fanatyków, gotowych wynosić Arpinatę pod niebiosa” i „obrazoburców, którzy odważą się go całkowicie potępić”. Takie podejście wydaje się w dzisiejszych czasach raczej naiwne, wysoce nieobiektywne i — w ostatecznym rozrachunku — raczej zniechęcające. Zakłada ono bowiem chęć uczestnictwa w zgola jednostronnym procesie. W moich własnych badaniach nad postacią i twórczością Cyceroną staram się podejść do jego osoby, czynów i twórczości z jak największą samodyscypliną i z chłodnym spojrzeniem. Nie ma wszak nic „złego” czy „obrazoburczego” w próbie krytycznego spojrzenia na fakty, które przez wieki wpływały na rozwój intelektualny kultury europejskiej. W istocie rzeczy taka próba krytycznego spojrzenia jest nie tylko wyrazem postawy racjonalnej, ale także *conditio sine qua non* wszelkiego postępu w nauce.

Autorka na wstępie stwierdza, iż podejmuje „walkę z krzywdzącym Arpinatę stereotypem”, który głosił, iż Cyceron pisał kiepskie wiersze. Przez wieki wiersze Cyceroną stanowiły obiekt kpin znawców łaciny i przedmiot żartobliwych uwag humanistów. Niestety nie zamieszczając ocalałych wersów, Autorka nie pozwala czytelnikowi na wyrobienie sobie własnego sądu. Należałoby na przykład przedstawić *in extenso* dłuższy fragment z drugiej księgi *De consulatu suo*, apologetycznego poematu Cyceroną, w którym opiewa on swój konsulat i siebie samego. Arpinata zacytował go swoim piśmie *De divinatione* (ks. I 11–13). Lektura i ocena tych heksametrów mówi nam bardzo wiele o ich autorze. Można by tutaj przywołać słynny motyw „upadłego polityka” (z ekranizacji Polańskiego *Autor widmo*), który pragnie odzyskać utraconą niechybnie cześć i wpływy poprzez literackie wychwalanie własnych zasług. W pełni zgadzam się z autorką, że Cyceron to przede wszystkim polityk, mówca, pisarz i publicysta. Zaiste trudno nazwać go oryginalnym filozofem — znacznie lepiej będzie powiedzieć, iż był on raczej znawcą i popularyzatorem filozofii greckiej. Jakkolwiek był on bowiem także człowiekiem pióra, byłoby być może lepiej, gdyby poświęcił się wyłącznie służbie politycznej. Z drugiej strony dla kultury duchowej byłoby zapewne lepiej, gdyby jeszcze więcej zajmował się działalnością naukową i z natchnieniem poetyckim oddawał się Muzom. Tak czy owak pozostaje pytaniem, czy poezja mogła być tą dziedziną, w której mógł on realizować się najpełniej? Wszak patrząc na wielu innych słynnych pisarzy i poetów, trudno znaleźć takich, którzy w równym stopniu potrafiliby oczarować odbiorcę.

Tymczasem nasz Cyceron, w oczach Katarzyny Marciniak, jest poetą w służbie politycznej. Jest to chyba najgorsze połączenie, albowiem nie daje szans na obcowanie z pięknem i dziełem sztuki. Na stronie 13 czytamy: „Pragnę przywrócić wiersze Marka Tulliusza do korpusu jego tekstów dyskutowanych, z należytą powagą, w kontekście — ważnych także dzisiaj — starożytnych idei, politycznych poglądów, wizji świata i koncepcji człowieka. Więcej, pragnę nadać poezji Cyceroną rangę, którą ta utraciła już na przełomie er: starej i nowej — rangę nie tylko dzieł literackich, ale i wydarzeń”. Zdaniem Autorki Cyceron posługiwał się własnymi wierszami jako swoistym „narzędziem w walkach politycznych” i wykorzystywał poezję do swojego życiowego projektu „stworzenia za pomocą literatury wizji republiki idealnej, którą przekazać można przy-

szłym pokoleniom”. Pozostaje jednak pytanie, czy Ciceron faktycznie myślał wyłącznie o dobru ojczyzny, a nie wyłącznie o swoim. Wydaje się, iż należałoby sięgać do literatury antyku i do Cicerona, wszelako nie z nastawieniem idealizującym, tj. w sposób panegiryczny czy laudacyjny. Uznawanie Cicerona za wzór *humanitas* tudzież wzór poety zaangażowanego w budowanie doskonałego państwa musi budzić pewne zdziwienie i niedowierzanie. Nie chodzi tutaj o spychanie jego poezji na „margines literackiego istnienia”, tylko o rzetelne spojrzenie na tę postać oraz o zapytanie, czego ona może nas współcześnie nauczyć. Spróbujmy zajrzeć w jego prywatne listy! Ciceron w listach to człowiek słaby, upadły na duchu, pogrążony w smutku wywołanym tymi momentami życiowymi, które wystawiły go na próbę. Konfrontując jego listy i pisma o charakterze filozoficznym, dostrzec można głęboką ambiwalencję, a nawet pewne rozdarcie między życiem duchowym a życiem publicznym. Już Petrarca stwierdził, że Ciceron z listów to inny Ciceron niż ten z pism i zapewne też poezji. W jego życiu istniał głęboki rozdźwięk (można tutaj nawet mówić o pewnej chwiejności czy obłudzie). Opinie innych pisarzy, nawet te skrajne, ukazują nam Cicerona jako prawdziwego człowieka z krwi i kości wraz ze wszystkimi jego słabościami oraz namiętnościami, nie zaś jako postać pomnikową, do której wołamy: „Święty Tuluszu, uczyni nam ojczyznę szczęśliwą!”. Taki Ciceron wydaje się jednak zarazem nie tylko bardziej realistyczny, ale także interesujący i bardziej ludzki aniżeli Ciceron przesadnie wychwalany w swych poematach. Mierząc się z Ciceronem, należy zmierzyć się zarówno z jego poezją, jak i prozą; nie należy obawiać się narażenia na śmieszność. Taka byłaby moja odpowiedź na postawione na stronie 27 pytanie: „czy ktoś mógłby się mierzyć z Ciceronem-prozaikiem, nie narażając się na śmieszność?”. Jeżeli prawdą byłaby teza postawiona przez Katarzynę Marciniak (że mianowicie „najpoważniejszy błąd polega na odseparowaniu Cicerona-poety od Cicerona-polityka”), to można by odpowiedzieć, iż źle zdaje się to świadczyć o twórcy poezji, gdy ten zamiast służyć sztuce, wykorzystuje ją jedynie do osiągnięcia władzy. Znacznie bardziej „szlachetny” z punktu widzenia estetyki byłby Lukrecjusz, który w swym natchnionym poemacie krzewił filozofię Epikura. Wbrew pewnemu „zarozumiałstwu” i „arogancji” Cicerona-poety oraz twierdzeniu, że wpisuje się on w nurt kultury śródziemnomorskiej, należałoby raczej wskazać na to, że nawet najwięksi twórcy tej kultury zawsze mieli jednak coś do ukrycia. Właśnie dlatego Homer pozostaje taką zagadkową postacią, podczas gdy Platon kryje się za wizerunkiem Sokratesa; podobnie Lukrecjusz czy Diogenes Laertios, o życiu których niczego nie wiemy.

Dlaczego mielibyśmy stawiać Cicerona na piedestale? Z pewnością należy chwalić Cicerona za jego wysiłek badawczy oraz za to, że w chwilach, gdy był on odsunięty od władzy, zajmował się adaptacją filozofii greckiej. Robił to wszak z wielkim rozmachem i wnikliwością, dokonując przekładów i twórczo komponując swoje dzieła z zakresu filozofii. Sam zresztą w swoim dziele *O wróżbiarstwie* (II 1–2) wskazywał na cele, jakie mu przyświecały. Poprzez wydanie swych dzieł pragnął on bowiem pokazać obywatelom „drogi do najlepszych sztuk” (*optimarum artium vias traderem meis civibus*) oraz „pouczać i kształcić młodzież” (*si docemus atque erudimus iuventutem*). W istocie Ciceron starał się rzetelnie przybliżyć wartość filozofii greckiej. Abstrahując od znaczenia

polityki w życiu Arpinaty, można zarazem spojrzeć na jego twórczość z perspektywy filozoficznej. Okaże się wówczas, że można odkryć Cyncerona nie tylko akademicko-sceptycznego czy stoickiego, ale także — zwłaszcza w chwilach niedoli — epikurejskiego. Celem Katarzyny Marciniak, jak pisze ona na stronie 150, było „przywrócenie poezji Marka Tulliusza do korpusu jego tekstów, które zasługują na poważne potraktowanie”. Powyższe uwagi odnoszące się do jej książki należałoby potraktować jako pretekst do zastanowienia się nad pytaniem, co dla współczesnych może być szczególnie interesującego w postaci Cyncerona. Czy fakt, że był on poetą (nawet najzdolniejszym) w jakiś sposób wzbogaca nas, ludzi współczesnych? Czy fakt, że wykorzystywał swą poezję do walki politycznej, można uznać za jakąś uszlachetniającą cechę polityków? Osobiście nie chciałbym deklorować się ani jako „procynceronianista”, ani „antyncynceronianista”. Z pewnością trudno byłoby mi odnaleźć się w takim (zaproponowanym przez Autorkę) dychotomicznym ujęciu twórczości Cyncerona. Nie mogę również zgodzić się z ostatnim zdaniem książki *Pro Cicerone Poeta*: „Warto więc nadal kochać i nienawidzić Cyncerona. Warto zacząć kochać i nienawidzić Cyncerona-poetę” (s. 368). Miłość i nienawiść to motywy znane z poezji erotycznej. Poezji takiej nie uprawiał, niestety, nasz Marek Tulliusz. Szkoda, ponieważ wówczas takie natchnione przeżycie mogłoby uczynić go prawdziwym uczniem Muz. Wszelako w ujęciu historycznym powoływanie się na tak skrajne afekty nie wydaje się najtrafniejszą motywacją badawczą. Znacznie bardziej owocne byłoby tutaj ponad wszelką wątpliwość podejście *sine ira et studio*.

