

- II 864.743

~~6267~~ II

STANISŁAW SCHNEIDER.

---

NOWE POGLĄDY  
NA  
CYWILIZACYĘ GRECKĄ.

---

ODBITKA Z „MUZEUM“.

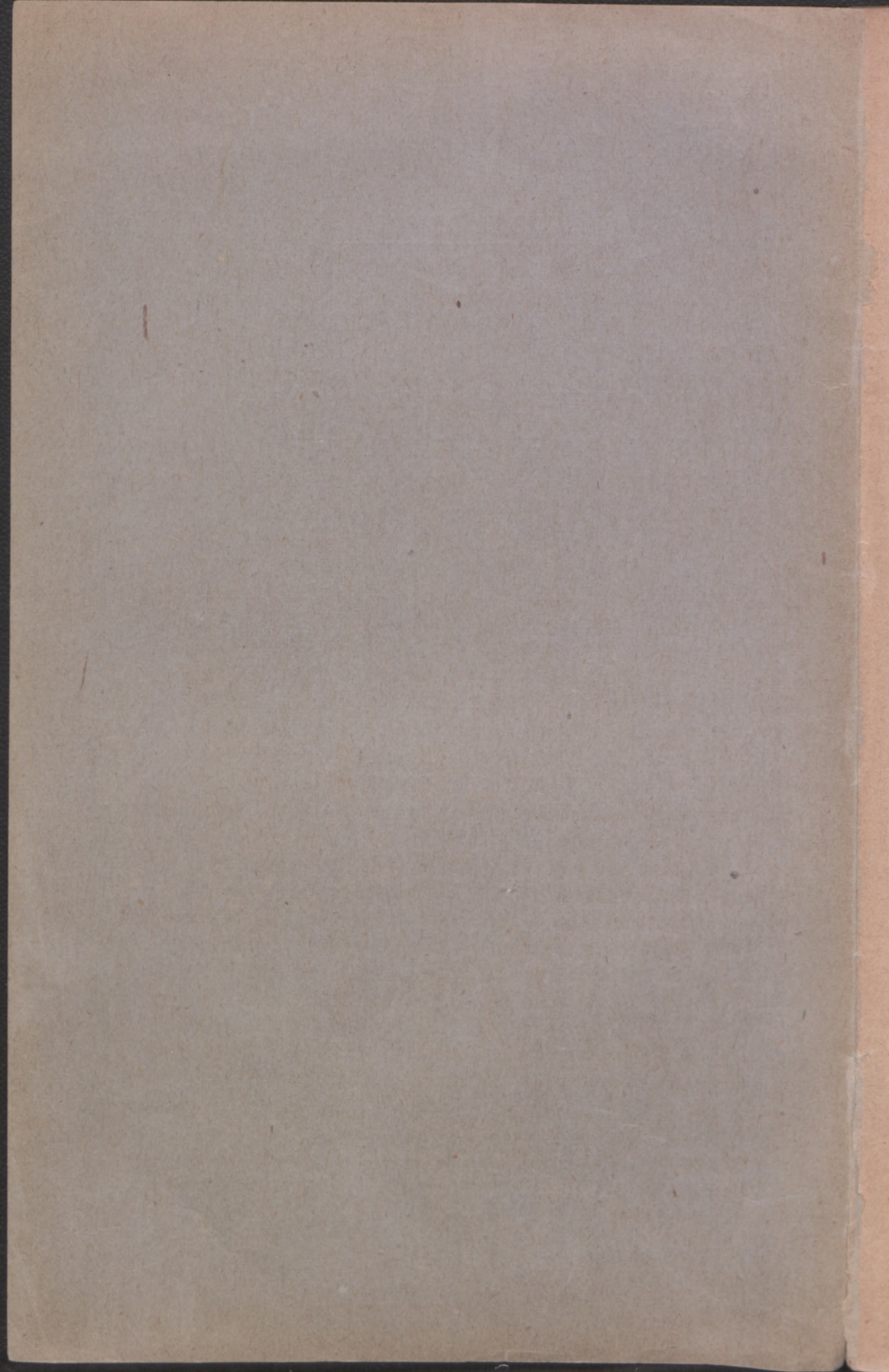


WE LWOWIE.

I. Związkowa drukarnia we Lwowie, ul. Lindego 1. 4.

1902.



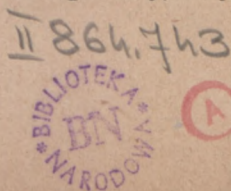




## Nowe poglądy na cywilizację grecką.

W społeczeństwie nie tylko naszym, lecz w ogóle w nowożytnym świecie, rozpowszechniło się dumne zapatrywanie, że kultura współczesna tak dalece odbiegła od starożytnych źródeł, że wracać do nich i czerpać u nich w dzisiejszych czasach niema istotnej potrzeby. Prześcignęliśmy już rzekomo starych Hellenów na każdym polu nauki i sztuki tak, że niepowstrzymany nasz postęp może nad nimi snadnie przejść do porządku dziennego. Tak się może wydawać na pozór; ale kto zna koleje filologii klasycznej w wieku minionym, ten przyzna, że pokolenie za pokoleniem śledzi tę wielokształtną i różnowzorą Grecyę, a każde w niej odnachodzi typowe rysy tudzież znamiona prądów i dążeń, które nurtują świat nowoczesny. Tylko syntezy brak dotąd i ogólnego poglądu na kulturę helleńską; bo też nie przebiegliśmy jeszcze wszystkich analogicznych szczebli rozwoju, które przebyła Grecya, żebyśmy mogli jej cywilizację wszechstronnie pojąć i dostatecznie pracą duchową zgłębić. Chciałbym więc na poparcie i udowodnienie zdania, że nie przeżyliśmy do ostatka drogocennego spadku po Grekach, przedstawić w głównych zarysach pewne poglądy i wyobrażenia, które dotychczas nie złożyły się na całokształt pojęcia o starożytnej Grecyi.

Twórcą nowoczesnego hellenizmu był Winckelmann, który swem idealnem a jednostronnem odczuciem i uwielbieniem plastycznej formy greckiej, jej piękna i harmonii, zapłodnił całą klasyczną poezję niemiecką. Piękność stawiał on — według słów estetyka niemieckiego, Carriere'a — ponad prawdę, spokój ponad wzruszenie i akcyę, i domagał się, aby te ostatnie z har-





monią formy i spokojnem zadowoleniem duszy się godziły<sup>1)</sup>. Goethego „Ifigenia w Taurydzie“ i rzeźby Thorwaldsena urosły z jego posiewu. Cechuje je akademicka piękność formy, gładkość i miękkość wyrazu. Treści i myśli greckiej w nich niema. Goethe sam mawiał później z lekceważeniem o swej „Ifigenii“, gdyż wydawała mu się zbyt mało „antikisch“. Mickiewicz zaś w wykładach o Literaturze Słowiańskiej nazwał Kochanowskiego w „Odprawie posłów greckich“ daleko czystszy, daleko bardziej greckim niż Goethe, choć Kochanowski był niższym pod względem mocy i namiętności, na wskrós nowożytnych w „Ifigenii“ Goethego<sup>2)</sup>. O Grecyi Winckelmanna, Goethego i Thorwaldsena wyraził się Brandes, że prawie taksamo nie jest grecką, jak Grecya Racine'a i Barthélemy'ego. Albowiem styl tych ostatnich jest za wytworny, salonowy i dworski, u tamtych zaś za przeźroczysty, jasny i zimny jak woda, ażeby mógł być greckim<sup>3)</sup>. Taką konwencyonalną Grecyą jest dotąd n. p. Grecya Leconte de Lisle'a: zawsze uśmiechnięta, zawsze spokojna, zawsze łagodna<sup>4)</sup>.

Po Winckelmannie największy wpływ wywarł na urobienie sądu o starożytnej Grecyi Ernest Curtius swą znaną historią grecką. Nowsza krytyka zarzuciła mu słusznie, że poszedł jeden z ostatnich śladem niemieckich klasyków w idealizowaniu i estetyzowaniu greckości, że nie miał politycznego zmysłu ni zrozumienia dla realnych czynników historycznego życia. Jego historia jest jakby przeciwstawieniem historii Grotego, który niehistoryczną zasadę liberalizmu angielskiego przeszczepił żywcem na pole ateńskiej demokracji i stworzył jej apologię<sup>5)</sup>. Grote przesadził w gloryfikacji postępowej i konstytucyjnej rzeczypospolitej ateńskiej, natomiast polityczna bezbarwność i bezstronność Curtiusa zdradza poniekąd brak bystrzejszego sądu. Jego ton elegijny i smutek za utraconą pięknnością porównano ze stylem mowcy Isokratesa tudzież z nastrojem, jaki w nas obudzają ruiny, zastosowanym do szlachetnego usposobienia, z którym zapatrywały się Niemcy przed rewolucją marcową na dzieje greckie<sup>6)</sup>. W podobnie zacnym, ale słodkawym i namaszczonej tonie, który po-

<sup>1)</sup> Sztuka i literatura w XVIII. i XIX. wieku. Warszawa 1878. Część I., str. 206. <sup>2)</sup> Lit. Słow. I., lekc. 36. <sup>3)</sup> Hauptström. d. Litter. d. 19. Jahrh. str. 218. <sup>4)</sup> Antoni Lange: Studya z liter. franc. (Bibl. Mrówki t. 314—316, str. 48). <sup>5)</sup> E. Meyer: Gesch. d. Alterth. III., str. 292. <sup>6)</sup> Wilamowitz-Moellendorff: Aristot. u. Athen I., 377.



służyć może za karykaturę tego kierunku, jest opisaną Grecya w „Listach z Krakowa“ Kremera <sup>7)</sup>. W jego mniemaniu Grecya umarła na piękność, a lud helleński był przedewszystkiem ludem-artystą.

Przodownikiem innego kierunku, liczącego się bardziej z rzeczywistością, był Boeckh, od którego zaczyna się attycka historia i badania nad helleńskimi dziejami. On to dostrzegł, badając ściśle i drobiazgowo gospodarkę państwową Ateńczyków, że Grecy w ogóle — wbrew przyjętemu optymizmowi i utartemu o nich zapatrywaniu — byli narodem o wiele nieszczęśliwszym, niż zwykło się sądzić. To przekonanie Boeckha wziął sobie za myśl przewodnią autor „Kultury Odrodzenia we Włoszech“ — Burckhardt i postanowił sobie w wykładach, które miał w latach: 1872—1885/6 o dziejach greckiej kultury, nie dbać zgoła o żadne entuzjastyczne upiększenia i zabarwienia <sup>8)</sup>. Łatwo zarzucać Burckhardtowi pewnego rodzaju dyletantyzm, widoczny brak filologicznej metody i wykszolenia; nie mniej pozostanie jego trwałą zasługą, że wniósł do historii cywilizacji helleńskiej pierwiastek nowy, dotąd nieuwzględniony, i uzasadnił prawo do bytu pesymizmu greckiego. Burckhardt zwrócił uwagę na całkiem odrębną osobistość od reszty bogów, na Dyonizosa, którego kult wykazuje cechy istnego satanizmu. Szalenie dzikich obchodów, na jego cześć wyprawianych, nie bierze jednak za objaw zwyrodnienia, lecz owszem za nieukrócony zabytek religijnego uczucia. Nie był to wcale zanik, lecz raczej przerost i przeczulenie wrażliwości duchowej, które zauważano w dzisiejszej sztuce modernistycznej.

Uczniem Burckhardta był głośny filozof Nietzsche, który zarówno żywym słowem z katedry filologii klasycznej w Bazylei, jak w pismach swoich szerzył i rozprowadzał dalej poglądy mistrza. Zwłaszcza uczynił to w genialnem swem dziele p. t.: „Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus“. Tam przeciwstawił plastycznej Apollinowej sztuce muzykę Dyonizosa, eposowi homerowemu ludową lirykę, z której wywiódł powstanie chóru i narodziny tragedyi. Wielbioną dotąd powszechnie

<sup>7)</sup> Tom trzeci, listy XX. i XXI. <sup>8)</sup> Zob. wstęp do wykładów, wydanych przez siostrzeńca Jakóba Oeri p. t.: Griech. Kulturgesch. v. Jakob Burckhardt. Dotąd wyszły trzy tomy, ostatni w r. 1900.



za przewodem Platona i Arystotelesa „duchową ciszę morską“ t. j. *σωφροσύνη*, o którą apollinowy Grek się ubiegał, zastąpił dyonizyjskim tragicznym poglądem na świat, krzewionym po misteryach. Przez całe życie spodziewał się Nietzsche bliskiego odrodzenia helleńskiej starożytności, a swój przyszłościowy pesymizm mienił, dla odróżnienia od romantycznego, dyonizyjskim pesymizmem. Spotkały go też ciężki dotkliwie, a niezaskłużone, za tę wiarę ze strony znakomitego badacza Wilamowitza-Moellendorffa<sup>10)</sup>, atoli znalazł on również godnego przeciwnika obrońcę. Polemicznych wycieczek Wilamowitza dziś chyba nikt nie czyta; pomysły zaś Nietzschego odżyły w pięknem i pomnikowym dziele jego obrońcy i przyjaciela — w „Psyche“ Rohdego.

Za przykładem Burckhardta i Nietzschego poświęcił Erwin Rohde baczniejszą i szczególniejszą uwagę kultowi Dyonizosa w wspomnianem dziele, którego pełny tytuł opiewa: „Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen“. Rohde wyznaje otwarcie, że jego wewnętrznemu poczuciu trudniej zbliżyć się do przeciwległego bieguna greckiej religijności, która wzbijała się z zachowaniem spokojnej miary do bogów, królujących pogodnie i nieruchomo w eterze; aniżeli do wezbranego w „boskim szale“ natchnienia<sup>11)</sup>. W zatracie indywidualności, a w pojednaniu z bogiem, wykazał on podwalinę wszelkiej mistyki, która toruje drogę panteizmowi, owemu „cudownemu dziecięciu umysłu i wyobraźni“<sup>12)</sup>. Z misteryów wytworzyła się teozofia w drugiej połowie szóstego wieku, a z niej filozofia grecka<sup>13)</sup>. W przeciwieństwie do homerowego elizyum na ziemi i olimpijskich bogów kult Dyonizosa chtonicznego ogłaszał dogmat o nieśmiertelności w elizyum podziemnem. Szkoda tylko, że Rohde nie uwydatnił zasadniczej różnicy pomiędzy bakchickimi a orfickimi misteryami, o których w dalszym ciągu wspomnimy. Tymczasem trzeba nam cofnąć się i obliczyć z przemożnym prądem, który wiać począł od r. 1870. i grozi zdmuchnięciem dotychczasowych jednostronnych poglądów, obracających się w górnych i nadczłowie-

<sup>9)</sup> Die fröhliche Wissenschaft, str. 370. <sup>10)</sup> Zukunftsphilologie! eine erwidrung auf Friedrich Nietzsches „geburt der tragödie“. Berlin 1872. Zukunftsphilologie! Zweites Stück. eine erwidrung auf die rettungsversuche für Fr. Nietzsches „geburt der tragödie“. Berlin 1873. <sup>11)</sup> Wyd. I, z r. 1894, str. 297. <sup>12)</sup> Tamże str. 315 i 318. <sup>13)</sup> Tamże str. 397.



czych sferach greckiej harmonii i piękna, lub bakchickiego nastroju. Musimy tedy uwzględnić nieco prozaiczniejsze objawy i — „z hymnu zstąpić do prostej powieści“.

Materyalną i ekonomiczną stronę w dziejach greckich poruszył Beloch i z tego punktu widzenia wydał surowy sąd o attyckiej polityce od Peryklesa, a w swej historii greckiej zainicjował reakcyę przeciw romantycznemu pojmowaniu wypadków z końca piątego i czwartego stulecia, przeciwnie wyidealizował Filipa i Dyonizjusza starszego<sup>14</sup>). Historografię grecką sprowadził na nowe tory Pöhlmann, zajmąwszy się gospodarstwem społecznym starożytnych w dawniejszem dziele: „Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus“ i w swym zarysie greckiej historii. Później przedstawił socyalną poezyę Greków w świetnej rozprawie, w której wykazał, że nowoczesny utopizm Marxa, Engelsa, Bebla i t. p. ma swoje pierwowzory w państwowych romantycznych rojeniach Hellenów. Przy tem wszystkiemu poddaje Pöhlmann niszczącej krytyce zapatrywania dzisiejszej socyalnej demokracji, która mogłaby wiele skorzystać, zapoznawszy się z bezskutecznością wysiłków starożytnego socyalizmu<sup>15</sup>). Synchronistycznie i na szerokiej powszechno-dziejowej podstawie pisze historię starożytną, jak dotąd, najlepszą Edward Meyer. Trzeciego tomu pierwsza połowa, świeżo wyszła, sięga do r. 446. przed Chr.<sup>16</sup>). U niego w szóstym wieku wyrasta Grecya ze średniowiecza. Miejsce ginącej epopei zajmuje liryka z rozwijającą się coraz bardziej muzyką, dyonizyjski dytyramb, dramat attycki oraz poczynająca się w Megarze i na Sycylii komedia. Nową religię mas ludowych, w sprzeczności do zadowolonego oddania się światu i jego porządkowi boskiemu podczas szlacheckich rządów, nazywa Meyer religią wyzwolenia<sup>17</sup>). Rzecznikiem tej religii był Xenofanes, który pomimo, a może właśnie z powodu religijnego nastroju, widząc w religii centralny problem filozoficzny, walczył

<sup>14</sup>) Attische Politik seit Perikles (1884) i Griech. Gesch. (t. I., 1894; t. II., 1897). <sup>15</sup>) Grundriss der griech. Gesch. nebst Quellenkunde. 2 Aufl. München 1896 (Handb. d. klass. Altertumswiss. herausgeg. v. Dr. Iwan von Müller). Die soziale Dichtung der Griechen. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. I., 1898 (str. 23—37, 88—104, 186—211. <sup>16</sup>) Gesch. d. Alterth. Dritter Theil. Das Perserreich und die Griechen. Erste Hälfte. Stuttgart 1901, str. 691. <sup>17</sup>) Tamże str. 421—444.



zarówno przeciw religii tradycyjnej, jak przeciw mistycyzmowi orficko-pitagorejskiemu, a w walce tej posługiwał się bronią racjonalizmu i oświecenia. Znowu powtórzyć muszę, co powiedziałem, mówiąc o Rohdem. Szkoda, że krytyka uczonych niemieckich nie odróżnia bakchickiej panteistycznej wiary od wiary orfickiej w nadprzyrodzony początek ducha ludzkiego i w zaświatowego boga, którą to wiarę Meyer przecież przyznaje Epicharmowi, odmawia zaś Empedoklesowi, pomimo że ten ostatni nie mniej od tamtego był „aufs stärkste von orphischen Anschauungen beeinflusst“<sup>18)</sup>.

Można się było spodziewać, że odróżnienie nauki i misteryów orfickich od dyonizyjskiej „nowej religii wyzwolenia“ natrafi się w epokowym dziele Gomperza o „greckich myślicielach“. Tymczasem pod tym względem doznaje się niemiłego rozczarowania. Gomperz bowiem nie tylko nie odłącza orfickiej od pitagorejskiej wiary w duszę, lecz owszem obie nierozdzielone łączy z odrębnym kultem Dyonizosa<sup>19)</sup>. A jednak trafna uwaga, którą zrobił, że pitagorejski grzeszny upadek dusz i ich wędrówka po ziemi (metempsychoza) za karę nie da się z dyonizyjskim systemem kar i nagród w podziemiu konsekwentnie pogodzić, powinna była go naprowadzić na kardynalną sprzeczność pomiędzy pitagorejskim elizjum w niebie a dyonizyjskim w podziemiu. Orfika, różna od obu wierzeń, chciała pojednać ziemię z niebem i wyzwolenie znaleźć w niebie na ziemi, albo na ziemi w niebie, a nie nad ziemią ani pod ziemią. Była to myśl płodniejsza w następstwa od pitagorejskiej i eleackiej spekulacji. Jak Xenofanes urósł na gruncie dyonizyjskich misteryów, tak Pitagoras stoi w związku z apollinową religią. Między Apollinem a Dyonizosem, między religią tradycyjną a nową pośredniczy Heraklit, którego Gomperz tak znakomicie pojął, któremu zaś najnowszy wydawca jego fragmentów przyznaje wynalezienie wyrazu *φιλόσοφος* na oznaczenie miłośnika mądrości<sup>20)</sup>.

---

Z Heraklitem wpływamy na pełne morze historyzofii. Kto chce odgadnąć „słowo i myśl“ hellenńskiej cywilizacji, u Hera-

<sup>18)</sup> Tamże str. 659 i nast. <sup>19)</sup> Griech. Denker I. (Leipzig 1896), 100 i nast.

<sup>20)</sup> Herakleitos von Ephesos griechisch und deutsch von Hermann Diels. Berlin 1901, str. X; uw. do frag. 35.



klita nierozłączne w pojęciu *λόγος*, ten musi zacząć od potężnego mędrca z Efezu. Jego wpływ górujący na rozwój prozy przez ciągłe stosowanie antytez i antynomii, już przed Gorgiaszem i Empedoklesem, zaznaczył Norden, który go mieni także ojcem gramatyki, gdyż umiejętne dochodzenia sofistów, jak Protagorasa i Prodykosa, t. zw. młodszych heraklitezycyków, jak wreszcie stoików, notorycznie znalazły w Heraklicie podniecie<sup>21)</sup>. W ogóle jego doniosłe oddziaływanie na rozwój sofistyki występuje z dniem każdym coraz jaśniej, odkąd pod świetnym przewodem doskonałego jej znawcy i orędownika Gomperza odkrywa się jednego po drugim w Corpus Hippokraticum — iatrosofistę. Tak n. p. za świeża Diels do swego wydania Heraklita dołączył jako jego naśladowanie ustępy z Pseudohippokratesa de victu, oparłszy się na wynikach współczesnych studyów nad Hippokratesem<sup>22)</sup>. Dzisiaj już wiemy, że nie Protagoras od atomistyki, lecz atomista Demokryt był zawistym od Protagorasa, który wyszedł z heraklityzmu, nie z atomizmu. Powiedziano dlatego najśluszniej: „hat doch niemand der Sophistik so vorgearbeitet wie Heraklit“<sup>23)</sup>.

Dotychczasowe systematyczne opracowanie przedsokratesowej filozofii przez Zellera i in. ustąpić musi wobec najnowszych badań rozwojowemu i genetycznemu jej przedstawieniu. Początek zrobił w tej mierze Diels artykułem, któremu z zapałem przykłaśnięto, a w którym dał wyraz przekonaniu, że już najdawniejsze imiona filozofów częstokroć oznaczają jedynie głowę liczniejszej organizacyi i jej zbiorową pracę<sup>24)</sup>. Hieratyczny styl Heraklita tłumaczyłby się więc w ten sposób z łatwością, że jakby kapłan przemawiał do rzeszy wiernych, że jednakowy nastrój i sposób myślenia łączył go z kołem wybranych. Okazałoby się następnie, że w przeciwieństwie do kultu Apollina i jego misteryów, z których powstała dualistyczna doktryna pitagorejska, jakoteż w przeciwstawieniu do czci Dyonizosa i bakchickich misteryów, z których wywiązał się monistyczny pogląd na świat Eleatów: Xenofanesa i Parmenidesa — Heraklit reprezentuje misterye orfickie z ich paralelizmem i utrakwizmem, t. j. wiecznem

<sup>21)</sup> Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance (Leipzig 1898) t. I., str. 18 i 24. <sup>22)</sup> Hippokratische Untersuchungen von Carl Fredrich. Berlin 1899 (w Philolog. Untersuch. 15. Heft). <sup>23)</sup> Tamże str. 159. <sup>24)</sup> Ph. A. f. Z. str. 247 i nast.



stawianiem się i komunikacją między ciałem i duszą. Co więcej okazałoby się niechybnie, gdyby się rzecz postawiło na szerszej kulturalnej podstawie, że nauka o grzesznym upadku dusz i wiara w indyjsko-pitagorejską metempsychozę jest taką samą obcą naleciałością, jak dyonizyjski kult zmarłych z systemem kar i nagród w podziemiu, naniesiony z Egiptu. Przekazany zaś jako staropitagorejski fragment Eudemososa o przyszłościowym powrocie wszech istot i wypadków wyłącznie zgadza się tylko z tracko-orficką wiarą w powrót od boga z niebios na ziemię.

Może wydanie, zamierzone przez Dielsa, wszystkich w ogóle przedsokratesowych filozofów — dotychczas dał nam Parmenidesa (w r. 1897) i Heraklita (1901) w oryginale, przekładzie i z komentarzem — zapobiegnie dalszemu szerzeniu się wręcz mylnego zapatrywania, które żywili Burckhardt i Nietzsche, a po nich Joël<sup>25)</sup> i in., że filozofia grecka dążyła do zracyonalizowania się, aż doszła do zenitu w poglądzie rzekomo racyonalisty Sokratesa. Przeciwnie, Xenofanes i Parmenides posługiwali się jeszcze hasłami racyonalizmu z zeszłego wieku, ale ich przykład najlepiej dowodzi, że nawet racyonalisci w piątym wieku musieli być mistykami, że wówczas mistycyzm obowiązywał i że Sokrates byłby stanął w sprzeczności z duchem czasu, gdyby się był rzeczywiście z pod mistycyzmu wyłamał. Diels zauważył w przedmowie do Heraklita, że racyonalizm owszem jest bratem mistycyzmu, a Meyer w swojej historii podniósł, że nieodzownym uzupełnieniem zmysłu Sycylijczyków piątego wieku, sceptycznie, lekko, ruchliwie i realistycznie usposobionych, był — mistycyzm<sup>26)</sup>. Mistycyzm jednak mistycyzmowi nie równy: tamtego bratem był racyonalizm, a siostrą — natura; tego natomiast rodzeństwem jest kultura i — teozofia. Orfika przedstawiała ten drugi kierunek i rodzaj mistycyzmu, któremu Heraklit niewątpliwie hołdował. Rodzimości helleńskiej i odrębności orfiki od egipskiej bakchiki dowiódł Maas w niepospolitej książce p. t.: „Orpheus“, niestety wcale nieuwzględnianej przez mięszających ciągle z sobą bakchickie i orfickie misterye<sup>27)</sup>.

<sup>25)</sup> Der echte und der Xenophontische Sokrates (Berlin 1893) I., str. 176 i 179: „Sokrates begründet die Herrschaft der theoretischen Vernunft über die Praxis“, „fanatischer Dialektiker und einseitiger Rationalist“. Świeżo wyszedł tom drugi tego dzieła (Berlin 1901). <sup>26)</sup> Diels: Herakleitos, str. IV.; Meyer: Gesch. d. Alterth. III., 659. <sup>27)</sup> Orpheus München 1895), str. 155—168.



Przejdźmy do dziejów piśmiennictwa greckiego. Dzisiaj wymaga się od historyka literatury, aby zajął wyraźne tudzież zdecydowane stanowisko i sądził z punktu widzenia politycznych przekonań lub filozoficznych zasad. Wyłącznie estetyzujący kierunek i tutaj, jak w ogóle w pojmowaniu kultury greckiej, na zawsze już pogrzebany. Sławny z swych ekstrawagancyj i ekscentrycznych mniemań o demokracji ateńskiej, Schvarcz dopomina się uwzględnienia większego w historii literatury greckiej kosmicznej i politycznej strony, a przede wszystkim ścisłych umiejętności. Byłaby to encyklopedia wszech nauk i polimatya w rodzaju pitagorejskiej mądrości, której Heraklit zarzucił, że rozum nie uczy<sup>28)</sup>. Czegoś wprost przeciwnego żąda Biese, a mianowicie „systematycznej świadomości“ i pogłębienia filozoficznego w tej myśli, że dzieje literatury uważać trzeba jako jeden z objawów całej duchowej działalności narodu<sup>29)</sup>. Zanim atoli do takiej dalekonośnej syntezy przyjdzie, wypada może do czasu poprzestać na podręczniku Christa, wybornie porządkującym obficie nagromadzony materiał<sup>30)</sup>. Już w starożytnej Grecji o tem wiadano, że politycznie ostemplowana mądrość i teoretyczna filozofia są jednostronne; dlatego Prodykos nazwał sofistykę, praktycznymi i pośrednimi drogami chodzącą, pograniczem pomiędzy polityką a filozofią<sup>31)</sup>.

Co do sofistów zwykło się błędzić, biorąc ich za falangę zwartą i jednolitą. Wspólnem jest chyba tylko im wszystkim zamiłowanie w poezji i to szczególnie lirycznej. Prodykos swój posępny nastrój — uznano go nawet pierwszym oraz najstarszym pesymistą — zaczerpnął z liryki, przesiąkniętej na wskrós pesymizmem, jak to wykazał Baumstark w pięknym wykładzie<sup>32)</sup>. Znaną jest predylekcyja Protagorasa do Symonidesa, którego Lesing w przedmowie do „Laokoon“ dla błyskotliwych antytez i stylu nazwał greckim Wolterem, a któremu wraz z Bakchylidem Baumstark przypisał przejście od lirycznego pesymizmu do

<sup>28)</sup> Neun Briefe an Prof. Nerrlich über die Litteratur der Griechen. Leipzig 1896. Diels: Herakl. fr. 40 i 129. <sup>29)</sup> Die Aufgaben der Litteraturgesch. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. II. Jahrg. 1899. Bd. 4, 2. Abt. S. 35—45. <sup>30)</sup> Gesch. d. griech. Litter. bis auf die Zeit Justinians. Dritte Aufl. (w Handb. d. klass. Altertumswiss. herausgeg. v. J. von Müller). <sup>31)</sup> Plat. Eutyd. 305 C: σοφιστᾶς ἔφη Πρόδικος μετῴρια φιλοσόφου τε ἀνδρῶς καὶ πολιτικοῦ. <sup>32)</sup> Der Pessimismus in der griech. Lyrik. Heidelberg 1898. Gomperz: Gr. Den. I., 344 o pesymizmie Prodykosa.



sofistyczno-filozoficznego i Nietzsche'anowskie „Umwertung aller Werte“<sup>33</sup>). W duchu Nietzschego też i Burckhardta uważa Baumstark tragedję za córkę pesymizmu. Jeżeli była nią, to w poczęciu, lecz nie co do swojej istoty i dalszego rozwoju. Już u Eschyła bowiem dźwięczy ton męski i zasadniczy nadziei na prometejską nutę. Nadzieję głosił Heraklit wbrew szalom dyonizyjskich misteryów, wejście w siebie i rozpoznanie samego siebie. On to pierwszy na drogach duszy zrobił wielkie odkrycie, że dusza ludzka nie jest tylko powierzchnią, jak morze, cichą i gładką albo wzburzoną, nie jest na wzór *σωφροσύνη* pitagorejskiej lub bakchickiego *θυμός*; lecz że ma nadto grunt głęboki i myśl utajoną na dnie (*βαθὺν λόγον ἔχει*)<sup>34</sup>). To już coś więcej nad banalny optymizm cichych i skromnych, lub ekstatyczny pesymizm nagich dusz, to — meliorizm, droga do poprawczego i pełniejszego życia!

O Eschyłu i Sofoklesie można powtórzyć to samo, co Maass powiedział o Heraklicie, że pogardzali wprawdzie dyonizyjską religią, lecz orfiki nie odrzucali bynajmniej. Zaświat o tyle wpływa na ich poglądy, o ile przyczynia się do mnożenia życia na ziemi. Teologiczna zaś wiara w życie pośmiertne w Hadesie, która tak ważną odgrywa rolę w poezji Pindara, jest im zupełnie obcą<sup>35</sup>). Dobra nadzieja i dogmat wyzwolenia od złego, którym Pindar, jedyny z liryków greckich, przewyciężył pesymizm, różnią się zasadniczo od tej orfickiej nadziei Heraklita, sofistów, Eschyła i Sofoklesa, że raj utracony da się odzyskać na ziemi — nie w niebie, ani w podziemiu — przez historyczny rozwój i ciągłe doskonalenie się rodu ludzkiego<sup>36</sup>). Heraklitowe *τὸ φρονεῖν* odbiło się silnem echem w tragediach Sofoklesa, a wobec tego, że twórca „Antygony“ we własnem wnętrzu poleca współczesnym szukać gwiazdy przewodniej, wszelkie bajanie na temat jego „tragedyi przeznaczenia“ należy złożyć raz wreszcie między stare rupiecie<sup>37</sup>).

<sup>33</sup>) Plat. Protag. 316 D i 339 A. <sup>34</sup>) Diels: Herakl. fr. 15, 18, 27, 45, 101.

<sup>35</sup>) Orpheus, str. 167. Rohde: Psyche, str. 524, 531 i 534. Gomperz: Gr. Den. II., str. 6 i nast. Baumstark: Der Pessimismus etc., str. 32: ein Rückschlag eingetreten — mit Pindar, bei dem sich theologischer Glaube in die Poesie mischt, wie bei den beiden Keern (Simonides u. Bakchylides) halbsofistisches Denken.

<sup>36</sup>) Pindar Istm. VIII., 16: *Χρὴ δ' ἀγαθὰν ἐλπιδ' ἀνδρὶ μέλειν*. Baumstark: Pessim., str. 34. <sup>37</sup>) Por. Diels: Herakl. fr. 17, 112, 113, 116 i Sofokl. Antyg. w. 1347 i nast. w końcowych słowach chóru o *τὸ φρονεῖν*, prócz wielu innych miejsc w tej tragedyi.



Sofiści mieli nie tylko na Eurypidesa wpływ stanowczy. Jeżeli Prodykos, reformator religii — zdaniem Dümmlera — na rzecz monizmu i panteizmu, oddziałął przedewszystkiem na najmłodszego z trzech wielkich tragików, to Protagoras wpłynął raczej na sposób myślenia i przekonania Sofoklesa, jak w ogóle piętno swoje wycisnął na ludziach z epoki Peryklesa<sup>38)</sup>. Starąłem się to wykazać w rozprawie p. t.: „Studia filologiczne nad rozwojem oświaty greckiej w V. wieku przed Chr.“<sup>39)</sup>. Szczególnie zalecana przez Sofoklesa *εὐβουλία* wskazuje najwidoczniej na tego, który z niej, t. j. z dobrej woli w sprawach państwowych i domowych, uczynił przedmiot swojej nauki, na pierwszego z sofistów — Protagorasa. Tenże Protagoras zaś zapożyczył z misteryów swą *εὐβουλία* od Dyonizosa Eubuleusa, którego kult niezawodnie chciał zbliżyć do zreformowanej w duchu Apollina delfickiego religii Zeusa<sup>40)</sup>. Reforma ta polegała na dopełnieniu kosmogonicznej i przedetycznej religii Zeusa dwoma zasadniczymi dogmatami: o wiecznym królestwie bożem i o pokoju Zeusa z czcigodną matką-ziemią. Poucza o tem Zieliński w znakomitej rozprawie, w której mieni Apollina „der echte Messias der Zeus-religion“ i dochodzi do wniosku, że w „Orestei“ Eschyła pojawia się delficki Apollo już nie jako wszechwładny pan sumień, lecz jako współoskarżony staje wraz z Orestesem w Atenach przed sądem na Areopagu i przed Palladą, która swym głosem rozstrzyga wątpliwy wyrok i Orestesa uwalnia od winy<sup>41)</sup>.

Pallas Atena występuje tu w szczytnej akcji, jaką jej przypisała legenda. Gdy Tytanowie ciało Dyonizosa poszarpali na sztuki, to ona uratowała gorące serce, które „kochało wiele“ pomimo wielu błędów i szaleństw, a chłodne zwłoki dała do pogrzebania — Apollinowi<sup>42)</sup>. W tej pomysłowej legendzie mieści się cierpka i wymowna ironia: jasnowidzący i rozsądny Apollo jawi się w roli grabarza szału, bogini zaś mądrości Atena spełnia czyn miłosierny jako potężna orędowniczka i litościwa opiekunka „rozumnych szałem“. Symbolicznie przedstawia ją nowator

<sup>38)</sup> Akademika. Beiträge zur Litteraturgesch. d. sokrat. Schulen. Giessen 1889, str. 161 i 257. <sup>39)</sup> W Tomie XXXIII. Rozpraw Wydz. filolog. Ak. Um. w Krakowie. 1901. <sup>40)</sup> Sofokl. Antyg.ww. 1050, 1098, 1242 i Plat. Protag. 318 E. *Εὐβουλεύς* Orphica (rec. Abel) hym. 29, 8; 30, 6; 41, 8; 42, 2; 52, 4; 56, 3; 72, 3: fr. 167, 4; 215; 217. <sup>41)</sup> Die Orestessage und die Rechtfertigungs-idee (Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. II., 1899, str. 81 i 161. <sup>42)</sup> Orph. (rec. Abel) fr. 200.



Heraklit jako myśl gromowładną, kierującą wszechświatem; a że ten grom, wypadający z nieba, i ta myśl zawiadowcza świata — to znamię wojowniczej Ateny, wyskakującej w pełnym rynsztunku z głowy Zeusa, wybornie wykazali w ostatnich latach Gilbert i Seeck<sup>43</sup>). Heraklitową *γνώμη*, odbłysek Ateny w umyśle ludzkim, wziął za punkt wyjścia Protagoras i przygotował trzecią reformę religii, większą i wyższą od dwóch poprzednich: apollinowej i dyonizyjskiej, Pitagorejczyków i Eleatów, reformę ateńską, która żadnej z dotychczasowych nie wyłączała, lecz obie sprzeczne ze sobą w zgodnej w myśl Heraklita rozwiązywała harmonii.

Nie tak śmiałem wyda się może przypuszczenie znacznego wpływu Protagorasa na historyka wojny peloponeskiej, jak na poetę Sofoklesa, a jednak to oddziaływanie wielkiego sofisty na nich obu pod względem ideowym zarówno jest — mojem zdaniem — pewnem. Dotąd przyjmuje się wpływ sofistów na Tucydidesa tylko pod względem formalnym. Niepodobna atoli pojąć, dlaczego Tucydides miałby się oprzeć wpływowi Protagorasa, a uleść Prodykosowi tudzież sofście Antyfontowi, któremu raczej Herodot wyłączenie prawie hołduje i to nie tylko co do języka i stylu. Bajka o naiwności Herodota rozwiła się, odkąd w nim zamiast „naiwnego dziecięcia natury“ odnaleziono „dziecię nowego czasu“, którego styl jest produktem mozolnej sztuki i sofistycznej wprawy do tego stopnia, że można mówić o dziwu pełnej w jego osobie i dziele mieszaninie „von altväterlicher Strenge und moderner Subjektivität, von Naivität und Reflexion“<sup>44</sup>). Także Xenofont nie ostał się przed wpływem sofistów, a jego naiwność i naturalność wolno posądzać o afektację<sup>45</sup>). Nawet w obozie najzaciętszego wroga, w dziełach Platona, sofistyka święci odniesione zwycięstwo<sup>46</sup>).

<sup>43</sup>) Diels: Herakl. fr. 41 i 64. O. Gilbert: Griech. Götterlehre in ihren Grundzügen dargestellt. Leipzig 1898, str. 155 i nast.; O. Seeck: Die Bildung d. griech. Religion (Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. II., 1899, str. 322. <sup>44</sup>) Norden: Die antike Kunstprosa I., 39. <sup>45</sup>) Tamże str. 101. <sup>46</sup>) Tamże str. 111: der hochpoetischen Diction der sophistischen Prosa steht er nicht so ablehnend gegenüber: sie war seinem Naturell gemäsz.



Tego wszechpotężnego oddziaływania i wpływu, jaki wywarł krytycyzm sofistów, nie dostrzegł Hirzel w swym „Dialogu“. Słusznie wprawdzie zaprzecza starożytnej tradycji, jakoby Eleata Zenon był wynalazcą dialogu i argumentacji przez przeciwstawianie sobie zdań sprzecznych; ale nie byłby może odmówił Protagorasowi tytułu ojca dyalektyki i dialogu, pomimo wyraźnego świadectwa Laertyjskiego Dyogenesa, gdyby był zważył, że poruszanie się w antytezach było „ojcu sofistyki“ Protagorasowi właściwem, a u Zenona przybranem i zapożyczonem od Heraklita<sup>47)</sup>. Hirzel przyjmuje jakowąś tradycję jońską, przeciwko której Sokratycy niby w obronie mowy attyckiej i w imię patriotyzmu walczyć musieii. Owszem, byli sofisci, którzy nawiązać chcieli przez Dyogenesa z Apollonii do filozofii jońskiej i panteizmu milezyjskiego, n. p. Prodykos (zob. Dümmler: Akademika, str. 164 i 236); jednak ani Protagoras ani Gorgiasz zawracać nie myśleli do fizyków jońskich, mimo że tamten w ślad za Heraklitem podkopał pitagorejski system, a ten za Empedoklesem o także bankructwo przypisał system eleacki. Jeżeli zaś o tradycji języka jońskiego mowa, to mamy sposobność poznać, czemu się była stała bez jej przemożnego wpływu proza attycka. Albo zmarniawszy, byłaby ustąpiła miejsca doryckim próbom stworzenia literackiego języka (por. *Διαλέξεις*), alboważ byłaby pozostała na takim stopniu nieporadności, jak w pseudoxenofontowej *Ἀθηναίων πολιτεία*.

Stawianie zapór nie do przebycia i ochronnego muru między sofistyką a Sokratesem już dziś nie uchodzi. Nieocenionem w tej mierze jest świadectwo wielkiego znawcy i wielbiciela platońskiej filozofii, Gomperza, który powiada, że nie bez zadania gwałtu prawdzie i współczesnemu mniemaniu o Sokratesie, które nie oddzielało go od sofistów, przeciwnie upatrywało w nim wzór istotny sofisty, udało się Platonowi dla swego mistrza w pamięci potomnych sztucznie stworzyć odrębne stanowisko<sup>48)</sup>. W niejednym był Protagoras poprzednikiem Sokratesa, szczególnie w używaniu wspomnianej dyalektycznej metody do rozwiązania etyczno-politycznych zagadnień i w prostowaniu ścieżek orfickiej — jak zobaczymy — religii, zreformowanej w duchu Ateny. Pewien sceptycyzm w rzeczach pozagrobowych, co do nagród i kar po-

<sup>47)</sup> Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch. Leipzig 1895. I. Th., str. 55 i nast. Norden: D. ant. Kunstpr. I., 20. <sup>48)</sup> Gr. Den. I., 336.





śmiertnych, cechuje ich obu. O tyle tylko ma Gomperz słusność, gdy porównywa moralność chińską z etyką Sokratesa, że żadna z nich innej szczęśliwości nie szuka, prócz ziemskiej. Ale z tego bynajmniej nie wynika, by Sokrates nie uznawał nieśmiertelności duszy. Wątpił jedynie, jak widać z „Apologii“ Platona, w jej pogrobowe istnienie wieczne w Hadesie.

Kiedy Sokrates stał przed pomnikiem swoich poległych pod Potydeą towarzyszy i czytał na nim, że eter przyjął ich dusze, a ciała ziemia, to z tych słów wcale nie przemawiało do niego zaprzeczenie, jak mówi Gomperz, poniekąd z urzędu nieśmiertelności dusz osobowej<sup>49)</sup>. Właśnie w tych słowach mamy niezbity dowód rozpowszechnienia się przez misterye wiary orfickiej jeszcze przed wojną peloponeską kosztem dynizyjskich wierzeń w pośmiertne bytowanie w Hadesie, a nie rzekomy dowód niewiary ludu w ogóle, z którą — jak chce Gomperz — musiały walczyć misterye. Że zaś dusze poległych rozplynęły się w eterycznej „duszy świata“, utożsamionej z „najwyższem bóstwem“, tego nie było na nagrobku i tego nie mógł wyczytać Gomperz ze związanych słów inskrypcyi (CIA. I, 442: *Αἰθήρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ γῆν τῶνδε*), lecz uzupełnił własną fantazyą w duchu panteistycznym. Heraklit nazwał Zeusa *αἰθερίας*, przemieszkującym w eterze; czy znaczy to, że utożsamiał Zeusa z eterem? Nic innego nie twierdził Sycylińczyk Epicharm, jak tylko to, co zawierał ów napis na grobie Ateńczyków, że ziemia pójdzie do ziemi, a dusza wzleci do nieba (*γῆ μὲν εἰς γῆν, πνεῦμα' ἄνω — ἄνω τὸ πνεῦμα διαμενεῖ κατ' οὐρανόν*), a przecież słusznie przyznał mu Meyer wiarę „an eine über der Welt stehende Gottheit, an den übernatürlichen Ursprung des denkenden Geistes in Mensch...“<sup>50)</sup>. Nie bądźmyż tedy mniej sprawiedliwi dla Ateńczyków i przypiszmy im w drugiej połowie wieku piątego wiarę, ugruntowaną przez orfikę, w jedyne i osobowe boga w niebie i obcowanie z nim dusz nieśmiertelnych, bynajmniej po skonie ciała nie wyzbywających się swojej indywidualności. Panteizm znajdzie w orfice, u Heraklita i u Eschyła tylko ten, kto go tam wniesie, jak Diels i Gomperz, a Niemcy lubią panteizm. Dla nieuprzedzonego atoli orficki Zeus

<sup>49)</sup> Tamże II., 67 i nast. <sup>50)</sup> Diels: Herakl. fr. 120. Epicharm u Mullacha: Fragm. philos. graec. t. I., w. 263 i nast., 295 i nast. Meyer: Gesch. d. Alt. III., 659.



Heraklita i Eschyla jest wszystkim i nie wszystkim, bo jest jedyny we wszystkim i ponad wszystkim.<sup>51)</sup>

W słowach prostych a wzniosłych kreśli postać śpiewaka i mitycznego reformatora greckiej religii, Orfeusza, największy po Heraklicie a przed Sokratesem myśliciel, Empedokles. Powiada on, że wśród pokolenia krwiożerczych ludzi żył pewien mąż nadzwyczajnie świątły, który największe posiadał skarby uczucia i najbardziej był uposażony w rozliczne mądre czyny<sup>52)</sup>. Skądinąd wiemy, że ten bajeczny wieszcz nie uznawał kultu Dyonizosa, Apollina zaś utożsamiał z Heliosem, któremu bohaterscy Trakowie, od nich bowiem ten kult przeszczepił — najwyższą cześć oddawali. Tymże Trakom znany był dogmat o nieśmiertelności dusz, wiara w ich osobową niezatracalność i powrót od Zalmoxysa, jedynego ich boga, z niebios na ziemię. Empedokles za Orfeuszem i orfiką, zapożyczoną z Tracyi, uważa wprawdzie ziemię za padół płaczu i za dolinę łez, atoli ucieczki z niej nie pożąda, owszem wiecznego do niej powrotu pragnie i po szeręgu przebytych wcieleń każe się cieszyć swym towarzyszom, gdyż on obcuje z nimi już nie jak człowiek, ale jak bóg nieśmiertelny przez wszystkich czczony<sup>53)</sup>. Homer nie stworzył bogów greckich, lecz zniszczył je, pozmieniawszy w ludzkie herosy, jak Zeusa w Agmemnona itp. Tak twierdzi nowa teoria. Heraklit dawno powiedział, że nieśmiertelni żyją śmiercią śmiertelnych, a nieśmiertelnych śmiercią żyją śmiertelni. Empedokles zaś, w którym Diels odnalazł „wiecznego naśladowcę Homera“, kazał żyć śmiercią bogów, którym odmówił nieśmiertelności, a przyznał jedynie długowieczność. Uwielbił za to i unieśmiertelnił boga w człowieku, a z tego boga potem Sokrates wywiódł swoje dajmonion. Bogu osobowemu, którego Heraklit wahał się nazwać Zeusem, przyznaje Empedokles coś więcej nad samą mądrość, on go nazywa miłością, „świętem

<sup>51)</sup> Diels: Herakl., VI. o „allumfassender Pantheismus“ u Heraklita. Gomperz: Gr. Den. II., 7: „Äschylos als Verkünder der pantheistischen, Zeus mit dem Weltganzen in eins setzenden Religionsauffassung“. <sup>52)</sup> Empedokl. (Fragm. philos. gr. Mullacha t. I.) w. 427 i nast. <sup>53)</sup> Por. moją rozprawkę: Wzmianki Platona o Orfeuszu (Eos VII., 72—83), str. 79 i nast.



i niewysłowionem sercem, przenikającym wszechświat chyżemi myślami<sup>54</sup>).

Zamiast widzieć pierwszego w Empedoklesie głosiciela miłości i pokoju, nie mdłych i bezwładnych, ale wynikłych z heraklitowej wojny i pogodzenia przeciwieństw w zgodnie brzmiącej harmonii, Gomperz i Meyer każą mu być maroderem w szeregu licznych mistyków i proroków z szóstego wieku i upatrują w nim barokową mieszanię lekarza i wróżbity, kapłana i szarlatana<sup>55</sup>). Daleko sprawiedliwszą ocenę Empedoklesa znajdziemy w poważnym i na gruntowych studiach opartym dziele ks. Dra Pawlickiego p. t.: „Historia filozofii greckiej“. Mówi on o systemie Empedoklesa, że jest „całością, nacechowaną oryginalnym poglądem, choć kamienie budowy wyjęte z gmachów dawniejszych“, za zasługę zaś jemu poczytuje, że „pierwszy oddzielił materię ruchu pozbawioną od sił, które nią władają“. Ogólnie tak się wyraził nasz uczony krakowski o Empedoklesie: „Empedokles był filozofem, ale także natchnionym poetą i kapłanem; można system filozoficzny oprzeć na samej materii, ale nie można być poetą bez nieśmiertelności, ani kapłanem bez Boga“. Sienkiewicz w „Bez dogmatu“ osądził lepiej od filologów, historyków i filozofów niemieckich wielką powszechnodziejową wartość sycylijskiego geniusza, powiada bowiem: „Po Empedoklesie, który odgadł, że Eros wyłonił światy z chaosu, metafizyka nie postąpiła krokiem naprzód“. Pół-Polak Nietzsche przeciwnie, pomimo czci niekłamanej dla Empedoklesa, poza jego t. zw. agonalną naturą, poruszającą się w przeciwieństwach, nie dostrzegł „ogniem zionącej miłości“, której może po tylu wiekach uda się kiedyś sprawić, co nie powiodło się Empedoklesowi, że „choćby żywoły chęci jeszcze są w wojnie,... wyjdzie z zamętu świat ducha!“<sup>56</sup>)

Cynizm, który stanowi przejście od Empedoklesa z jego niedoszłą reformą do Sokratesa, Gomperz spokrewnił całkiem opacz-

<sup>54</sup>) Seeck: Die Bildung d. griech. Relig. (Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. 1899). Diels: Herakl. fr. 62. Diels: Über ein Fragment des Empedokles (Sitzungsber. d. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1897). Empedokl. w. 395 i nast. <sup>55</sup>) Gr. Den. I., 202; Gesch. d. Alt. III., 662 i nast. <sup>56</sup>) Hist. filoz. gr. tom I., str. 289, 293 i nast. Bez dogmatu, część I., ustęp z 7. marca. Fr. Nietzsche aus den Entwürfen zur Fortsetzung der „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“.



nie z rosyjskim tołstoizmem<sup>57)</sup>. Albowiem Tołstoj jest racjonalistą-mistykiem, panteistą, wierzącym w boga-przyrodę, którego człowiek jest częścią; przeczy dualizmowi ludzkiej natury, acz nie odrzuca idei bezosobowej nieśmiertelności ducha, i skonstruował sobie dowolny chrystyanizm wraz z ewangelią, które jednak bez Boga, jako żywego i osobowego źródła wszech istnień duchowych, tracą metafizyczną podstawę. Jego Bóg, jako byt stały i niezmienny, łądząco zbliża się do eleackiego: *ἐν καὶ πᾶν*. Cynizm nie zrywał tak zasadniczo z nabytkami kultury, jak eleatyzm lub Tołstoj. Tworzy on wyższy stopień umoralnienia od panteizmu, przyjmuje bowiem podkład etyczny Empedoklesa, według słów dziwnie trafnych w „Listach z podróży“ Sienkiewicza: „dopiero, gdy wyrobione już sztucznie życie odejdzie daleko od natury, pochłonie swemi sprawami uwagę człowieka i przysłoni mu prawdę pierwotną, wówczas i bogi stają się ludźmi, i dusza odrębną, samoistną jednostką“<sup>58)</sup>. Jeśli gdzie szukać można odpowiednika do greckiego cynizmu w współczesnym świecie, to nie w Europie, ale w Ameryce, gdzie „samodzielność i energia rozkwitają i potężnieją coraz bardziej“ i gdzie „jest jedna główna zasada demokracji obyczajowej, to jest poszanowanie pracy“<sup>59)</sup>. Sienkiewiczowski Dżak był najlepszym przykładem idealnego cynika: „nie doszedł do nudy, zniechęcenia i przekonania, że wszystko jest czczem i marnem i niewartem zachodu... Samo życie mu wystarczało, refleksye życiowe w głowie mu nie powstały... Pod jednym tylko względem samotność wycisnęła na nim filozoficzną pieczętkę: oto niewiele sobie cenił pieniądze“<sup>60)</sup>. Ale ów Dżak „był poprostu pobożny człowiek“ i nieraz mu się zdawało, jakoby było dwóch Dżaków: jeden zewnętrzny, który się krząta i działa; a drugi wewnętrzny, który nie robi nic, tylko przypatruje się pierwszemu. Jeżeli Dżak zewnętrzny rozgniewał się i miał ochotę wybuchnąć — Dżak wewnętrzny spoglądał na niego z politowaniem, a może i mówił: „Wstydź się!“ Nie jestże to geneza, cokolwiek z grubsza, dajmonion Sokratesowego?

Dziś już przemaga zdanie, że Sokratesa, zarówno platońskiego jak xenofontowego, należy ściśle odrozdnić od rzeczywistego, bez rzekomych pogłębień w kierunku idealistycznym lub banalnego spłaszczenia przez dwu wybitnych pisarzy. Droga do

<sup>57)</sup> Gr. Den. II., 120. <sup>58)</sup> V. Koleją dwóch Oceanów. II. <sup>59)</sup> Tamże VI. Szkice amerykańskie. I. i VIII. Szk. amer. I. <sup>60)</sup> Tamże VIII. Szk. amer. II.



prawdziwego Sokratesa prowadzi, zdaniem Dümmlera, przez cynikę, która twierdziła apodyktycznie, że ani szukanie ani pomyłka nie są możliwe, gdyż prawda jest bezpośrednio dana, a cnota powstaje przez bezpośredni związek człowieka z bogiem<sup>61</sup>). Pitagorejczyk Platon i jego Sokrates uważał cnotę za wiedzę (*ἐπιστήμη*), natomiast rzeczywisty Sokrates z cynikiem Antysteneselem za *δὸρθὴ δόξα*, albo za *θεία μοῖρα*, za łaskę bożą lub za prawdziwą wiarę, jak widać z „Apologii“, „Menona“, „Protagorasa“ i t. p. samegoż Platona<sup>62</sup>). Jest to wiara wewnętrzna i wewnętrzny stosunek ducha ludzkiego do boga. Człowiek zewnętrznie wobec boga-demonia jest dzieckiem, ale wewnętrznie jest sam demonem i wolnym duchem na wzór i podobieństwo demonia-boga. Oto, czego nauczał Heraklit za orfiką, Empedokles za Heraklitem, a Sokrates za Empedoklesem, że trzeba *ἦθος ἀνθρώπειον* zmienić na *θεῖον*, ludzki i nieumiejętny sposób myślenia przerobić na duchowy i boski!<sup>63</sup>) Tymczasem nowsza krytyka dajmonion Sokratesa, zamiast je uznać za poruszającą sprężynę w jego duchowej organizacji, uważa dziwnie za tajemniczą resztę w rachunku teoretyka-racyonalisty<sup>64</sup>). Z tego powodu Nietzsche potępił go jako nie-mistyka, mistagoga wiedzy, typ teoretycznego człowieka, pierwowzór teoretycznego optymisty, a Joël widzi w nim fanatycznego dyalektyka i jednostronnego racjonalistę, który ujarzmił praktykę teoretycznym rozumem. A jednak ten tak lżony i zniesławiany Sokrates był i mistykiem i praktykiem i szerzycielem nie wiedzy i optymizmu, ale poprawy i wiary, zreformowanej w duchu orfickim. Pięknie powiada ks. Pawlicki, że można „z dwóch przeciwległych punktów rozważać ducha ludzkiego, albo pytając o naturę jego w ogóle, albo o nasze własne jestestwo. W pierwszym razie otrzymamy psychologię empiryczną, opisową, która jest nauką przyrodniczą; w drugim docieramy do samego jądra osobistości naszej i tworzymy umiejętność indywidualną, która wtedy tylko ma dla nas wartość prawdziwą, gdy ją czynnie zastosujemy, każdy w życiu własnym... Tego zadania nikt przed Sokratesem nie dotknął; on pierwszy poświęcił mu życie swoje“<sup>65</sup>). Ale by te natchnienia, które odbierał od Boga, były czemś obojętnem „dla

<sup>61</sup>) Akad. 194, 196 i nast. <sup>62</sup>) Por. moje „Studia filol. etc.“, str. 97. <sup>63</sup>) Diels: Herakl. fr. 78, 79, 119. <sup>64</sup>) Joël: D. echte u. d. Xenoph. Sokr., str. 75; Gomperz: Gr. Den. II., 71. <sup>65</sup>) Joël tamże str. 176 i 179. Nietzsche: Die Geburt d. Trag., str. 92—109. Pawlicki: Hist. filoz. grec., str. 300 i 395.



samej filozofii“ i żeby „na nią żadnego nie miały wpływu“ — na to zdanie naszego znakomitego badacza trudno się zgodzić.

Reforma, którą sofista Protagoras podjął w Atenach, a Sokrates swem życiem przypieczętował, była powrotem do pierwotnej jedności, tudzież religii Zeusa, dwóch sprzecznych reform i „dwóch na słońcach swych przeciwnych bogów“: Apollina i Dyonizosa, za pośrednictwem najmilszej Zeusowi córki i bezpośredniej jego myśli — Ateny. Ona podług Homera, Hezyoda i Pindara jest równa ojcu siłą i mądrą radą i tuż najbliżej niego zasiada po prawicy, a w orfice jest sprawczynią wielkich czynów<sup>66</sup>). Ten ścisły i nierozzerwalny związek religijnego ruchu z oświatą, orfiki i sofistyką, można uważać za reformację grecką, która poczęta w Attyce, zamiast Dyonizosa i Heraklesa, najbardziej przedtem czczonych, wyniosła na samo czoło Atenę. Trafnie zaznaczył owo zetknięcie się i przeniknięcie religijności attyckiej z dążeniami oświaty jońskiejskiej Stauffer w sumiennie popularyzującym i co do stylu wytwornym dziele p. t.: „Zwölf Gestalten der Glanzzeit Athens im Zusammenhange der Kulturentwicklung“, gdzie w biograficznych charakterystykach streścił trzy fazy w. V. przed Chr. w trzech pokoleniach: z czasów zwycięstwa, rozkwitu i przełomu<sup>67</sup>). W gruntownym dziele Bruns'a: „Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt“ uderzyły mnie zwłaszcza dwa sądy: jeden słuszny, że ruch sofistyczny stworzył podstawę „für das streng wissenschaftliche Verfahren des Thukydides“; drugi zaś sąd mem zdaniem utrzymać się nie da, jakoby najwewnętrzniejsza istota Sokratesowej bogobojności polegała wyłącznie „auf wissenschaftlichen Voraussetzungen“ i że korzeniami swoimi tkwiła „in einer jeden Mysticismus ausschliessenden gewissenhaften Nüchternheit“<sup>68</sup>).

Głębiej i doskonalej od dzisiejszych uczonych niemieckich odczuł i intuicyjnie pojął doniosłość orfiki oraz nauki Sokratesa — Mickiewicz w swoich wykładach, mianych w Collège de France, chociaż może i nie znał szczytków poezji orfickiej, zebranych w „Aglaophamusie“ Lobecka. Mówi on o poezji i filozofii

<sup>66</sup>) Hom. JI. XXIV., 100; Hez. Teog. 896; Pindar fr. 123 B. Por. Hor. odę 12. ks. I., w. 19 i nast. Orph. Ab. fr. 131—136 i 279. <sup>67</sup>) München u. Leipzig 1896. We wstępie str. LIV. i nast., 65. <sup>68</sup>) Berlin 1896, 67 i 222.



przyszłości, że muszą być istotnie natchnione boskim duchem, że wtedy „poezya stanie się znowu, czem była niegdyś w czasach proroków, czem była za Orfeusza i Muzeusza“, a filozofia, by zaspokoić duchowe potrzeby człowieka, musi mu kazać „wejść w siebie samego, znaleźć punkt oparcia się w sobie samym“. To jest „kamieniem węgielnym filozofii słowiańskiej“, a — jak widzieliśmy — także greckiej od Heraklita poczynszy, co według słów Mickiewicza „i starożytni utrzymywali, że każdy człowiek ma swój geniusz uwięziony w organizacyi, a całą różnicę między ludźmi stanowi różny stopień wyrobienia się tego geniuszu“<sup>69</sup>). Aż do Ameryki sięgnął Mickiewicz po przykład filozofa, podobnie jak Sienkiewicz po tylu latach później po wzory dla europejskich społeczeństw. Otóż Emerson, często przez Mickiewicza cytowany „filozof praktyczny, jakiś Sokrates amerykański“ wyznał, że „ten, do kogo choć raz Bóg przemówił, wie już wszystko“<sup>70</sup>). Członek zaś Związku Etycznego w Stanach Zjednoczonych, Sheldon w „Ruchu etycznym“ poleca, „uwydatnić nasz głos wewnętrzny“, jakoteż „istniejącą w nas pewną pierwotną miarę wartości“<sup>71</sup>). Miejmy nadzieję, że kiedy ruch etyczny rozszerzy się dostatecznie po Europie i Niemczech (obecnie po różnych miastach tego państwa istnieje dwadzieścia kilka towarzystw etycznych), wtedy dopiero nastanie zrozumienie istotne filozofii praktycznej, wiary i etyki Sokratesa.

Amerykanin Emerson i filozof Cieszkowski, których Mickiewicz z sobą zestawia, w krainie intuicyi wskazali jedyne źródło wszelkiej prawdy<sup>72</sup>). „Uwielbienie dla sztuki — mówił Mickiewicz, dla natury, dla czynów bohaterskich, wynika z jednego źródła, z intuicyi, i filozofia zmuszona jest dzisiaj iść tam czerpać“. Gdy czytamy wzniosły, jedyne w swoim rodzaju i o głębokim nastroju, „Ojciec-nasz“ Cieszkowskiego, to mam złudzenie, jakoby jego twórca najgenialsze i podstawowe myśli zaczerpnął ze starogreckiej orfiki i od filozofów, którzy najbardziej stali pod jej przemożnym wpływem — od Heraklita i Empedoklesa. Kiedy Cieszkowski powiada, że Bóg to „ognisko, skąd wszystkie wypływają nam prawa, a dokąd skupiają się nazad wszystkie nasze obowiązki“ — to jakbym słyszał głos Heraklita wywodzącego, że „wszystkie

<sup>69</sup>) Lit. Słow. II. lekc. 30 i IV., lekc. 5. <sup>70</sup>) Tamże III., 11 i IV. 5. <sup>71</sup>) Z angiel. przetł. J. K. Potocki i W. M. Kozłowski. (Warszawa. 1900), str. 29 i 73. <sup>72</sup>) Lit. Słow. IV., lekc. 2, 3, 4 i 7; por. III., lekc. 22.



ludzkie prawa żywią się jednym boskiem, gdyż ono jest wszechpotężne, wszystkiemu sprostą i wszystko przewycięża<sup>73</sup>. Gdy dalej mówi Cieszkowski o chrześcijaństwie, że zrazu nie przynosiło jeszcze światu pokoju, „ale owszem miecz, ani zjednoczenia, lecz dopiero rozdwojenie. Była to chwila rozkładu i rozstroju świata, nie zaś ukojenia i skojarzenia“ — to jakby nas dolatywał groźny aforyzm Heraklita: „Bój rodzi wszystko, bój nad wszystkim króluje“, złagodzony o tyle przez Empedoklesa, że po okresie sporu (*νεῖκος*) zawsze nastaje miłość (*φιλότης*)<sup>74</sup>. Pojmowanie harmonii, jako zgody i pojednania przeciwieństw, jest Cieszkowskiemu i Heraklitowi wspólne<sup>74</sup>). Osią zaś orfiki i „Ojczyzna“ jest jedna i ta sama zasada, iż „ziemia nasza nie jest ogniskiem, ani odpadkiem wszechświata, ale raczej jego spółączonkiem“ i że niebiosą są tym wszechświatem, „którego nasza ziemia jest spólkującą częścią“. Mówi tedy Cieszkowski o „Wniebowstąpieniu Ziemi i nawzajem Zstąpieniu Królestwa Niebieskiego na ziemię“, o „uwielbieniu Boga w Wszechświecie i ponad Wszechświatem“, o „złaniu się w Bogu, przy uznaniu absolutnej osobistości Ducha Bożego, nie tylko w nas, ale i ponad nami, a tem samem bez utraty naszej własnej osobistości“ — wszystko to są artykuły wiary, zarówno orfiki jak chrześcijaństwa, niezgodne z dualizmem i przeciwstawnością nieba i ziemi, a przemawiające za skojarzeniem i zjednoczeniem w całość dwóch wzajem dopełniających się połów<sup>75</sup>). Żeby zaś analogia między orfiką a „Ojczyzną“ była kompletna, przytaczam zdanie o wiecznym żywocie i palingenezie Cieszkowskiego, znoszących śmierć, jak w systemie Empedoklesa: „życie wieczne... przez to właśnie wiecznym jest, że się ani żadną śmiercią kończy, ani też żadną śmiercią dopiero zaczyna“. A o takiej wieczności wyrzekł Cieszkowski, że „już nie jest gdzieś tam za światem, ani kiedyś tam w jakimś przyszłym życiu, ale owszem w samym powszechnym świecie i w wiecznym żywocie, czyli objawia się w światach przez światy i dla światów, szeregiem żywotów nieśmiertelnego Ducha“<sup>76</sup>).

<sup>73</sup>) Diels: Herakl. fr. 53, 80, 114. Cieszk.: „Ojczyzna“ t. II. (Poznań 1899), str. 172, 187 i nast. <sup>74</sup>) Diels: Herakl. fr. 8 i 51; Cieszk.: Ojczyzna t. II., str. 311. <sup>75</sup>) Ojczyzna II. str. 382, 405, 407, 409, 426. <sup>76</sup>) Tamże t. I. (wyd. 2. Poznań 1871), str. 333 i t. II., str. 36. Empedokl. w. 99: οὐδέ τις οὐλομένου θανάτου τελευτή...



Nie jest moim zamiarem śledzić za oddziaływaniem kultury greckiej na powstające chrześcijaństwo. To jednak pewna, że geniusz grecki okazał się oczyszczającym czynnikiem, a chrześcijaństwo dopiero po stopieniu się z nim dokonało przeobrażenia ludzkości. Nowy element chrześcijański przyswoił sobie wiele, tak form jak i treści, z greckiej mistyki. Zwłaszcza na polu etyki zgodność między greckością a chrześcijaństwem sięga daleko. Jeśli przyjdzie istotnie kiedyś do zapowiedzianego przez De Maistre'a nowego wybuchu chrześcijaństwa, którego nasz największy poeta Mickiewicz i największy filozof Cieszkowski się spodziewali, to chyba wtedy, gdy podług mistrza filologicznej nauki, Boeckha, duch grecki i duch chrześcijański napowrót się zjedną, jak u kolebki ery, w której żyjemy<sup>77)</sup>.

Nie mam pretensji do wyczerpania przedmiotu. Chciałem tylko wykazać, że filologia klasyczna, mimo bujnego rozwoju w Niemczech, dotąd się nie zdobyła na syntetyczny pogląd, którego cywilizacja grecka domaga się od chwili obecnej. Takim nie mogę nazwać pomysłu Wilamowitza-Moellendorffa, który omówię osobno gdy znany jego memoriał dojdzie rąk moich. Filologowie polscy mogliby tu niemałą, mem zdaniem, oddać usługę, gdyby w myśl mesyanicznej poezji i filozofii swojskiej zechcieli się przyczynić do wytworzenia owej syntezy z ducha orfiki starohelleńskiej. Widzę tymczasem powrotną falę i słyszę głos genialnego pisarza, którego sława rozeszła się po obu półkulach ziemi, głos Sienkiewicza, nawołujący w legendzie: „Na Olimpie“ do kultu Pieśni w postaci Apollina. Mówi tam Promienisty o sobie: „Jam kwiat duszy ludzkiej, jam jej radość, jam światło i jam tęsknota ku Bogu“. Z drugiej strony „korowód Bakcha, dziki, wyuzdany . . . . Przeleciał z okrzykami szału, rozpaczy — i zapadł się w otchłań bezdenną“<sup>78)</sup>. Czy na prawdę się zapadł? Nie masz takich, co wnoszą za pasowanym w Niemczech i Skandynawii Przybyszewskim okrzyki: „eviva l'arte, życie nasze nic nie warte: kult Bachusa i Astarte“? Znowu, jak przed 25 wiekami Apollo staje naprzeciw Dionizosa. A jakież wyjście z konfliktu między „radością i światłem“ a „rozpaczą i szałem“? Jak przed tyłomaż

<sup>77)</sup> Lit. Słow. III., 24. Ojciec-nasz I., 45 i II., 134. Boeckh.: Encyk. u. Method. d. philolog. Wissensch. Leipzig 1877, str. 71: „Die antike und die christliche Bildung sind zwei Pole; das Höchste liegt in ihrer Indifferenz, die der Zukunft vorbehalten bleibt...“ <sup>78)</sup> Na Olimpie. Legenda (Tyg. ilustr. Nr. 11. z r. 1900).



wiekami: w wiedzy i wierze bystrookiej bogini mądrości, którą nie tylko „czcił Odys wówczas, gdy się postarzał; słuchał Tele-mak, póki włos nie okrył mu brody“, ale i cały naród ateński w męskiej swej sile za Peryklesa słuchał jako potężnej „sprawczyni wielkich czynów“. Myli się tedy Sienkiewicz, gdy każe Pal-las-Atenie być „tylko złudzeniem“ i mówić o sobie: „cieniem mar-nym byłam, cieniem jestem i cieniem pozostanę na wieki“. Raczej powinien był do Ateny zwrócić sławny nasz pisarz gromkie we-zwanie: „Żyj, Pieśni!“, aniżeli do blednącego Apollina, o którym wódz „Młodej Polski“ Kasprowicz następujący sąd wydał: „ongi tak jasny i dumny, zagaśł i zmałał wobec nowych kształtów, które duch ludzki w swym wiecznym pochodzie nie poprzestaje tworzyć z nieśmiertelnych promieni Boga“<sup>79)</sup>. Bez pomocy roztropnej Ateny nie zadmie „złoty róg“ Wernyhory i nie umilkną bezrozumne Chochoły; a gdy się stanie „jawnem, co jest krytem, co dalekie było — bliskiem“, to wtedy do słów „ostatniego z Bożych pro-roków“, twórcy „Chorału“ i „Maratonu“: „Bóg był i jest!“, nie-dowiaderek nawet doda z Asnykiem, owym „w greckiej harmonii rozkochanym E...lym“: „I większym staje się Bóg!“<sup>80)</sup> Będzie to wówczas tryumf zarazem polskiej i nieśmiertelnie żywej, helleń-skiej myśli.

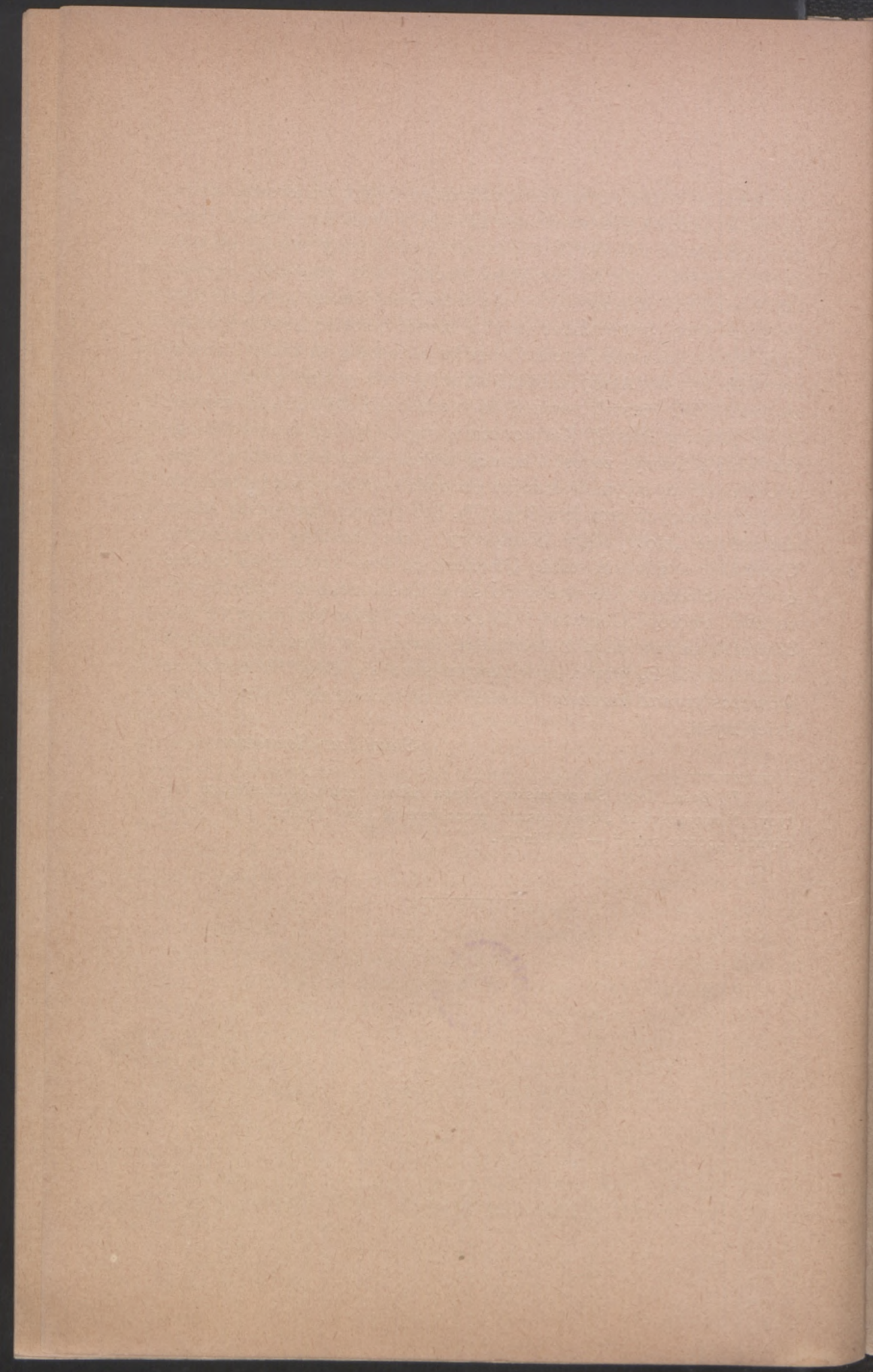
*Stanisław Schneider.*

---

<sup>79)</sup> Baśń Nocy Świętojańskiej. Słowa aktora przed podniesieniem kur-tyny. Niemojewski w „Prometeuszu“ przeciwstawił tego Tytana, jako „poetę czynu“, „poecie strun“ — Apollinowi.









Biblioteka Narodowa  
Warszawa



30001024220048



