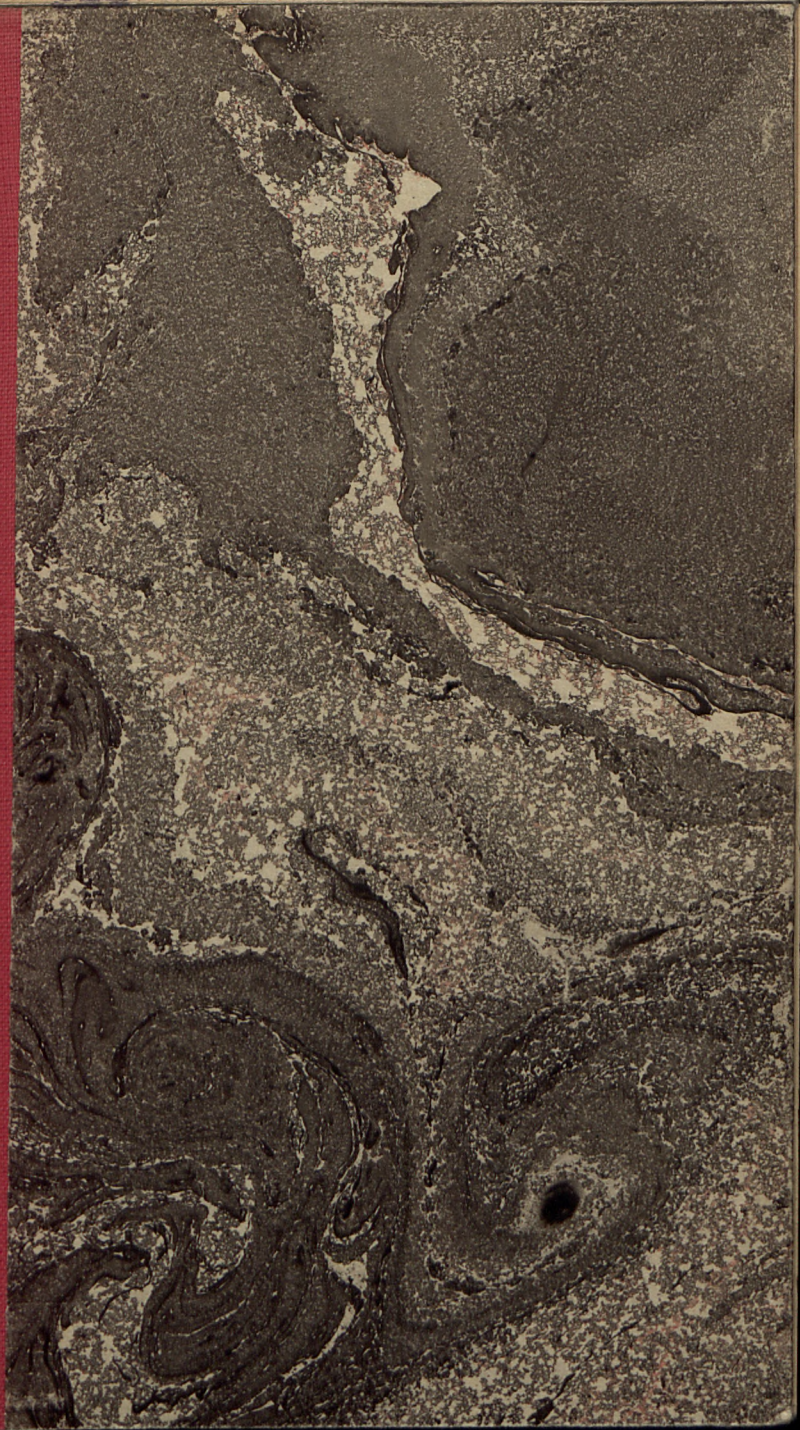
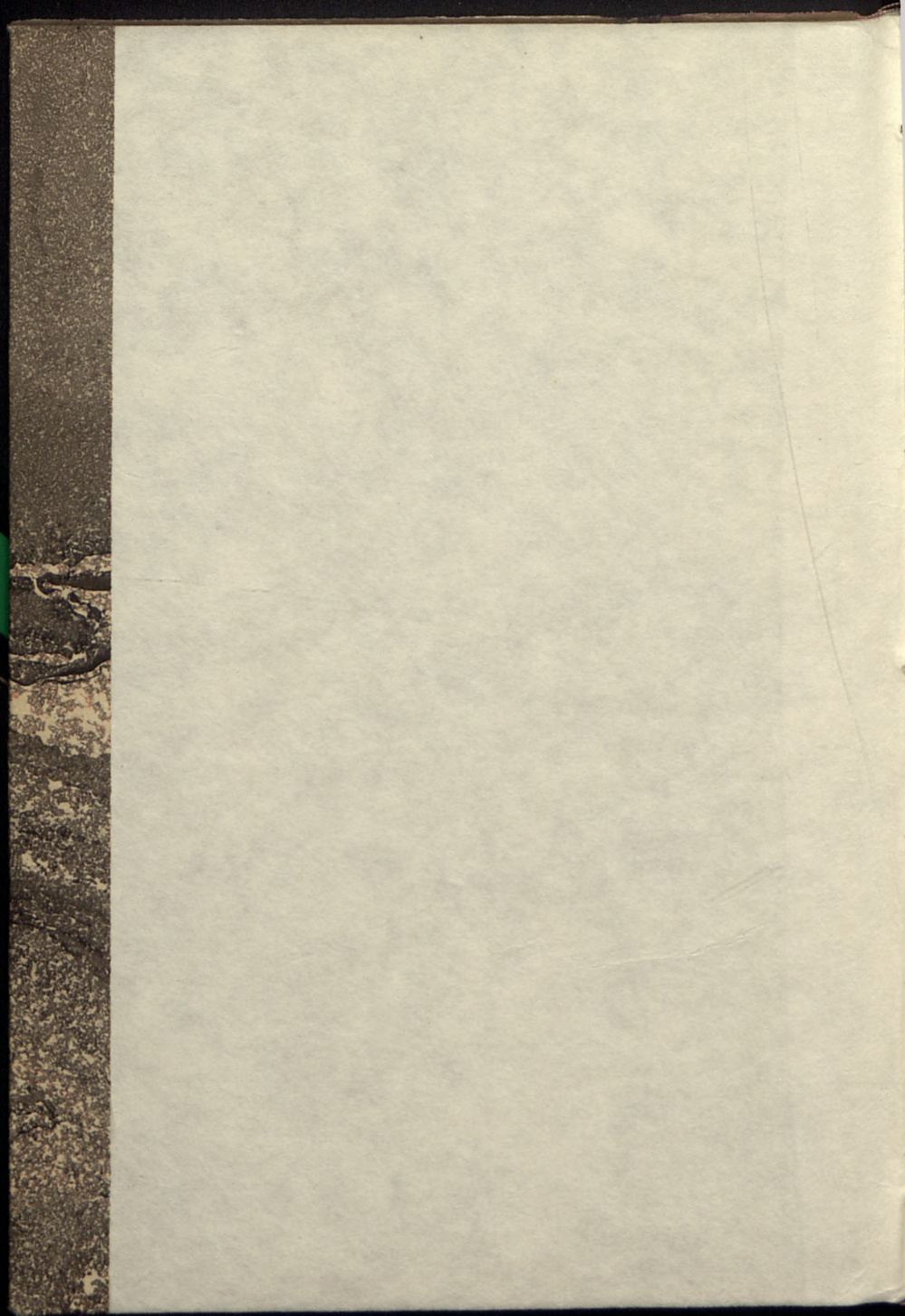


127153





I 127. 153

D. 24071

KULTURA STAROŻYTNA

900
21/V

I

TADEUSZ ZIELIŃSKI

KULTURA MORALNA STAROŻYTNEJ GRECJI

WYDAWNICTWO KOŁA HISTORYKÓW S. U. W.
WARSZAWA
1932

CULTURA STAROZYTNA

WYDAWCA

WYDAWCA

WYDAWCA

WYDAWCA

WYDAWCA

WYDAWCA

KULTURA STAROŻYTNA

I

TADEUSZ ZIELIŃSKI

KULTURA MORALNA
STAROŻYTNEJ GRECJI

WYDAWNICTWO KOŁA HISTORYKÓW S. U. W.
WARSZAWA
1932

KULTURA STAROŻYTNA

Biblioteka Narodowa
Warszawa



30001015089333



I. 127.153

WARSZAWA WYDAWNICTWO DZIAŁOŃ I. W.

Drukarnia Wł. Łazarzkiego

1932

II ak. 5-936

Wyp. 60.

KULTURA MORALNA GRECJI STAROŻYTNEJ.

I.

Pierwotny zamiar inicjatorów niniejszych odczytów udzielenia pierwszego z nich kulturze moralnej starożytności wogóle, wypadło ograniczyć do samej tylko Grecji, wobec niemożliwości połączenia w jednym krótkim zarysie chociażby głównych zasad moralnych tak niepodobnych do siebie narodów, jak grecki i rzymski. Ale nawet w tem ograniczeniu zadanie wydaje się wykonalnem tylko w bardzo niewysokim stopniu. Jest to bowiem czystem złudzeniem, jeżeli człowiek widzi w kulturze starożytności, chociażby tylko greckiej, stałą i jednolitą całość, którą by mógł przeciwstawić według swych upodobań czy to kulturze starożytnego Wschodu — także, nawiasem mówiąc, bardzo niejednolitej, — czy też chrześcijańskiej nowych czasów, pozornie opanowanej przez pozornie stały autorytet Ewangelji. Im ściślej badacz się zaznajamia z zabytkami, niestety, względnie bardzo szczupłemi, które się zachowały z owych ziem i owych czasów, tem bardziej pojęcie „Grecji starożytnej” topnieje przed jego oczyma, ustępując miejsca nieskończonemu różniczkowaniu, spowodowanemu rozwojem w czasie — niełatwą jest rzeczą doprowadzenie do jednego mianownika zasad moralnych półtora mniej więcej tysiąclecia — oraz rozdzieleniem w przestrzeni: przestrzeni szczupłej według naszych po-

jęć, ale aż zanadto rozległej w warunkach tych czasów, o których mowa.

Spróbujmy jednak ustalić choć kilka głównych wytycznych. Oto mamy najdawniejszy i jednocześnie obfity, t. j. względnie obfity, ma się rozumieć, pomnik literatury greckiej, poematy Homera; może się uda na ich podstawie określić pojęcie kultury moralnej czasów homeryckich? Tak jest, spróbujmy. W pieśni XIX Iljady, w której poeta przedstawił koniec waśni królów, Agamemnon w taki sposób broni się od zarzutów, że to on swą nieopaczną kłótnią z Achillem sprowadził klęskę na wojsko (w. 85. przekł. Dmochowskiego):

Nie ze mnie jednak było naszych nieszczęść źródło,
Lecz Zeus gniewny i Mojra i Jędza szalona (t. j. Erynja),
W cieniach nocy błędząca, wlały złość do Iona
Wtenczas, gdy Achillowi śmiałem gwałt wyrządzić:
Zaslepiiony od bogów, jakżem nie miał zbłądzić?

A więc, musimy wnioskować, człowiek nie jest panem swoich czynów, jest on tylko narzędziem w ręku bogów, którzy kierują jego wolą według swych zamiarów, o których słuszność czy niesłuszność ich pytać niewolno. Zasada moralna pierwszorzędnego znaczenia; chodzi tu bowiem o odpowiedzialność człowieka. Czy więc taka jest „moralność homerycka“?

Nim damy odpowiedź twierdzącą, przeczytajmy następujące słowa z pierwszej pieśni Odyssei (w. 32, przekł. Siemińskiego); tu sam Zeus, najwyższy autorytet, przemawia z powodu zemsty Orestesa nad Egistem, zabójcą jego ojca, Agamemnona, i hańbiciela jego matki:

Że też to na karb niebian człowiek wszystko kładzie,
 Co dozna złego, chociaż sam swoją głupotą,
 Idąc wbrew przeznaczeniu, ugrzeża w to błoto!
 Toż i ninie Egistos, w przekór wyrokowi
 Czyż nie porwał małżonki Agamemnonowi
 I nie przywłaszczył sobie? a wracającego
 Męża czyliż nie zabił? Wszakżem go od tego
 Długo naprzód hamował, grożąc srogą karą,
 Przez czujnego Henmeca, aby żadną miarą
 Nie ważył się zabijać, ani brać mu żony,
 Gdy przez Oresta Atryd będzie odemszczony,
 Gdy ten w lata dojrzeje, zatęskni do swoich.
 Tak go przestraszył Hermes, lecz napomnień moich
 Nie słuchał twardy Egist; swoje zrobił gwałtem,
 Aż dziś za wszystkie grzechy zapłacił ryczałtem.

Przecie śpiewak tego ustępu wyraźnie polemizuje z ową teorią Iljady, według której źródłem grzechu ludzi są bogowie, sam zaś człowiek nie jest panem swych czynów i nie jest za nie odpowiedzialny! Musiała więc zajść pewna zmiana w świadomości moralnej Greków między Iljadą (przypuszczając na chwilę, że przynajmniej ona tworzy jednolitą całość), a Odyseą, i to zmiana nie bylejaka: dotyczy bowiem kwestji o swobodzie woli człowieka. Śpiewak Iljady przez usta swego Agamemnona ją neguje, śpiewak Odysei przez usta samego Zeusa ją uznaje. Używając terminów z czasów Odrodzenia, możemy powiedzieć: Iljada, jak wówczas Luter, głosi *servum arbitrium*, śpiewak Odysei natomiast, walcząc z tym jego poglądem, broni, jak Erazm, *liberum arbitrium*. Spór Lutera z Erazmem był jednak, jak wiadomo, powtórzeniem dawniejszego o tysiąc zgórą lat sporu między św. Augustynem, a Pelagjuszem, sporu stojącego już prawie na pograniczu między starożytnością,

a średniowieczem. Nie chcę przez to powiedzieć, że św. Augustyn poprostu odnowił naiwną teorię Iljady: jego czasy były daleko subtelniejsze w kwestjach moralności religijnej. Ale o ile chodzi o zasadę główną — odpowiedzialności czy też nieodpowiedzialności człowieka — to mamy uderzające podobieństwo św. Augustyna do Iljady z jednej strony, i jego przeciwnika Pelagjusza — do Odysei z drugiej.

Mówiłem o zmianie, która zaszła między obu poematami w świadomości moralnej Greków; ktoż był inicjatorem tej zmiany? Posługując się innemi wiadomościami, których tu przytaczać nie będę, możemy utrzymywać: tym inicjatorem był Apollo delficki, czyli, mówiąc ściślej, kolegium kapłańskie, które miało swoją siedzibę w Delfach i opiekowało się słynną po wsze czasy wyrocznią Apollina. Możemy udowodnić, że na polu i religijnem i moralnem to kolegium prowadziło walkę z homerydami, i to walkę zwycięską, o tyle zwycięską, że późniejsze pieśni homeryckie, do których należy właśnie pierwsza Odysea, powstały już pod wpływem głoszonych przez nie zasad. Z tem zastrzeżeniem możemy i nadal posługiwać się terminem „moralności homeryckiej”, przeciwstawiając ją „moralności apollińskiej”. Była to jedna z reform moralności ogólnogreckiej, pierwsza o której wiemy, ale naturalnie nie jedyna.

II.

Ponieważ w ośrodku moralności stoi pojęcie cnoty, możemy oświetlić historję jej rozwoju, doszukując się odpowiedzi różnych czasów historii Grecji na dwa

pytania zasadnicze: 1) w czym zawiera się cnota? i 2) jak powstaje cnota? czyli, innymi słowy, w jaki sposób staje się człowiek cnotliwym?

A więc popierwsze: czym jest cnota? Skoro się jednak mówi o Grecji, to ostrożniej będzie używać terminu greckiego. Cnota po grecku nazywa się *aretê*; powinniśmy więc postawić nasze pytanie w takiej formie: czym jest *aretê*? I naturalnie postawić je przedewszystkiem Homerowi.

Ten jednak da nam odpowiedź wcale niezgodną z naszym ujęciem problemu; u niego bowiem *aretê* oznacza wszystko to, co daje człowiekowi pierwszeństwo wśród równych jemu, a więc urodę, mądrość, chyżość w biegu i wogóle wszelką tężyznę wojenną czy zapaśniczą. „Teraz wzbudź w sobie wszelką *aretê*“, mówi Achilles do Hektora przed rozstrzygającym pojedynkiem (XXII 268), „teraz należy tobie w najwyższym stopniu być walecznym i śmiałym wojownikiem“. „Połowę *aretês* odbiera Zeus mężowi, którego ogarnia dzień niewoli“ (Od. XVII 322). Tak jest, wszelką tężyznę oznacza to słowo, nietylko połączoną z cnotą, ale też i niezależną od niej; czy jednak także i niecną? Przecie i przestępstwa dają człowiekowi pierwszeństwo wśród swoich; czy więc i te będą zaliczone do *aretai*? Takie było zdanie Nietzschego o owych czasach przedsokratycznych, ale bez zastrzeżeń go przyjąć nie możemy. Oczywiście, obok Achillea i Odysa należy do przedstawicieli homeryckiej *aretê*, a od jego przebiegłości do chytrości, którą nasza moralność potępia, mamy tylko jeden krok. Jeżeli Achilles w stosunku do szczerości i prawdomówności wygłosił znane słowa (Il. IX 312):

W równej nam nienawiści z Hadem obłudnika,
W którym chytrze odbiega serce od języka —

to Odys, cudem zwrócony ojczyźnie, nawet swej pa-
tronce niebieskiej, coprawda, nie poznając jej, opo-
wiada niestworzone rzeczy o sobie i swych przygo-
dach, i bogini wcale go za ten podstęp nie potępia,
przeciwnie:

Uśmiechnęła się na to Pallas sowiooka:
Ej! byłby to nielada gracz, skryty, a szczwany,
Ktoby cię wywiódł w pole! Sam bóg od wygranej
Odstąpiłby zapewne. Porzuć te wybiegi!..
Lecz dajmy temu pokój: sztuka to nie obca
Nam dwojgu. Ty dowcipem i wymową płynną
Najpierwszys między ludźmi; jam u bogów słynną
Z przebiegłości...

Ale i tu reforma apollinińska przyczyniła się do oczy-
szczenia moralności greckiej: ta bowiem przez usta
wieszczów promiennego boga, czy to byli poeci, jak
Pindar, czy też filozofowie, jak Pitagoras, wyłączyła
kłamstwo z dziedziny *areté*. Odtąd więc to ostatnie
pojęcie zostało ograniczone do takiej tężyzny, która
będąc szerszą od naszej cnoty, nie zawiera jednak ni-
czego takiego, które by było z nią sprzeczne.

Możemy więc tu również zauważyć postęp w po-
równaniu z beztroskością czasów ściśle homeryckich;
tu i zapewne w wielu innych szczegółach, z których
pragnąłbym wymienić jeszcze jeden. Czytelnik Ilja-
dy pamięta liczne opisy bitew, lub raczej pojedynków,
które ona podaje, i w nich stały prawie przyspiew:

Słychać tam było raz po raz i zabijających przechwałki
I konających jęk; krwią ziemia płynęła obficie.

Przechwałki zabijających — niepomych oczywiście tych cierpień, które ich zwycięstwo spowoduje po tamtej stronie, niepomych i tego, że ten sam los może jutro spotkać i ich. To więc narazie Iljada. W Odysei natomiast, gdy po dokonanej przez bohatera zemście wierna służebnica, widząc dom swego pana nakoniec oczyszczonym od hańbicieli, chce powitać jego zwycięstwo radosnym okrzykiem, ten ją powstrzymuje, mówiąc:

Brzydzi się bóg przechwałkami nad krwią zabitego człowieka; Wola ich bogów straciła i własnych ich zbrodni sromota.

I to odtąd stało się świętą, niezachwianą zasadą moralności helleńskiej, świadczy o tem tragedja Eschyła „Persowie“ z jej szlachetnem współczuciem dla pokonanego wroga napaśnika, współczuciem wprost niezrozumiałem dla naszych barbarzyńskich czasów; świadczy też i opis tych wojen — wojen grecko-perskich — z pod pióra „ojca historji“ Herodota. Pamiętam, jak jeden inteligent-niefachowiec, przeczytawszy ten opis, wyznał mi, że poczuł się rozczarowany: nie znalazł bowiem u greckiego historyka tego „zapału“ zwycięskiego, którego oczekiwał. Słusznie, odpowiedziałem mu: to bowiem, co pan nazywa zapałem, to Grek w tym wypadku nazwałby po swojemu „hybris“. A „hybris“, dodam tu, to jest właśnie stan duszy, potępiony przez moralność Apollina.

III.

To są zresztą szczegóły — coprawda bardzo doniosłe, w zasadzie jednak Apollo zostaławił nietkniętym

pogląd etyki homeryckiej, według którego cnota zawiera się w tężyznie. Ta tężyzna oczywiście, może być rozmaicie zabarwiona w zależności od dążeń każdego danego człowieka, od celu, który mu przyświeca w jego życiu. W najbardziej od Apollina delfickiego zależnem państwie greckiem, w Sparcie, tym celem była obrona ojczyzny: to też i tężyzna była odpowiednia i naturalnie bardzo jednostronna. Świadczy o tem wieszcz Sparty apollińskiej VII-go wieku, Tyrteusz:

Nigdy do mężów szeregu nie przyjmę takiego człowieka,
 Choćaby wslawił go bieg, albo też moc jego rąk...
 Choćby urodą on zaćmił kochanka Jutrzenki, Tytona,
 Blaskiem zaś bogactw swych stracił Midasa on w noc,
 Choćby potęgą swą Tantalidę Pelopa przewyższył,
 ChoćbyAdrasta wciąż z ust jego toczył się miód,
 Chociażby cnoty on wszystkie posiadał — prócz męskiej odwagi:
 Cóż bowiem? W harcach bitw sławy nie zyska ten mąż,
 Jeśli odstręcza go krwi dookoła lejącej się widok,
 Jeśli w potyczce — ręk jego nie złęknie się wróg.
 To mi za cnotę uważaj, wśród ludzi to czyn najpiękniejszy...

Podkreśla jednostronność tego poglądu Platon, który w pierwszej księdze swych „Praw” wyraźnie polemizuje z przytoczonymi przed chwilą wierszami Tyrteusza. Ale jeszcze wcześniej od niego Tucydides przez usta swego Peryklesa, przeciwstawiając wielostronność Aten jednostronności Sparty, stara się udowodnić względną wyższość pierwszej. Ale to znowu są szczegóły; w istocie bowiem i „męska odwaga” Tyrteusza, i różnorakie objawy doskonałości ateńskiej w mowie Peryklesa sprowadzają się do tego samego pojęcia tężyzny, które od czasów homeryckich ciągnie się poprzez religję delficką aż do

triumfu demokracji w Atenach. Tu jednak — chociaż nie odrazu — ten ideał się załamał.

Reforma, o której tu mówię — po reformie delfickiej druga i bodaj jeszcze ważniejsza reforma kultury moralnej Grecki — połączona jest z imionami Sokratesa i Platona; podaję dwa imiona, ponieważ kwestja praw własności mistrza i ucznia jest bardzo trudna do rozstrzygnięcia. Istota zaś tej reformy zawiera się w tem, że *aretê* przestała być uważana za tężyznę i stała się cnotą w naszym znaczeniu tego słowa. Kiedy mówię „w naszym znaczeniu“, nie znaczy to bynajmniej, że Sokrates w sposób mniej więcej mętny przeczuł to znaczenie, które potem w sposób jasny i wyraźny ustaliła moralność chrześcijańska. Nie: ta ostatnia pod tym względem była szczerą i wierną uczenicą platonizmu, i to w takim stopniu, że cztery główne cnoty Platona, wysnute z jego psychologii: mądrość, wstrzemięźliwość, męstwo i sprawiedliwość, pod nazwą „czterech cnót kardynalnych“ przedostały się do moralności chrześcijańskiej i do dziś dnia utrzymują swe miejsce w naszych katechizmach. Czy to znaczy, że chrześcijaństwo w tej dziedzinie nic nowego nie przyniosło? Nie, to byłoby przesadą. Nowy pogląd chrześcijaństwa, jeżeli mamy za jego rzecznika uważać św. Augustyna, zawiera się w odniesieniu, że tak powiem, wszelkiej cnoty do Boga, i ten pogląd miał w zdaniu swego twórcy takie znaczenie, że cnoty „pogan“, nie posiadające takiego odniesienia, wydawały mu się nie cnotami, lecz wręcz wadami. Wyrażenie *splendida vitia*, które się zazwyczaj przypisuje Augustynowi, w rzeczywistości nie było przezeń użyte, ale pomimo

to odpowiada jaknajzupełniej jego pogładowi. Bądź co bądź — ta różnica dotyczy nie tyle materialnej zawartości pojęcia „cnota”, ile jego zabarwienia religijnego; co do zawartości jednak, to, powtarzam, między ujęciem Platona a ujęciem chrześcijańskim żadnej różnicy zasadniczej niema, jest natomiast wyraźna i nieukryta dziedziczność.

Jakże jednak doszedł sokratyzm do tej przełomowej reformy? Poczęści drogą analizy logicznej. Ujęcie delfickie prowadziło do różniczkowania *aretês* — tężyzny nie według jej znaczenia, lecz w zależności od jej każdorazowego nosiciela: inna jest *aretê* mężczyzny, inna — kobiety, inna — rolnika, inna — żołnierza, inna — człowieka wogóle, inna — psa. Otóż nad tem zastanowił się analityczny umysł Sokratesa: przecie jedności słowa musi odpowiadać jedność pojęcia, jakie więc jest to stałe i niezmienne pojęcie, które objawia się w *aretê* niezależnie od każdorazowego jej nosiciela? To pytanie nie koniecznie jeszcze musiało doprowadzić do etyzacji *aretês* w naszym znaczeniu tego słowa, ale raz wprowadzona w ruch myśl filozofa nie uspokoiła się, póki nie dokonała także i tego czynu. Bądź co bądź, od tego czasu problem jest rozwiązany.

Zapewne, ale tylko w teorji, i można zawsze wtrącić, że wzniosłość ujęcia teoretycznego jeszcze nie gwarantuje odpowiedniego poziomu kultury etycznej. Co innego jest określenie pojęcia cnoty, co innego powszechność dążenia do cnoty tak lub inaczej określonej. Ale o to postarały się już liczne szkoły filozoficzne, które powstały na założonym przez Sokratesa gruncie, ogarniając swą działalnością wychowawczą

coraz to szersze koła społeczeństwa już nietylko ateńskiego, lecz helleńskiego wogóle, a z czasem i rzymskiego. W każdym razie dla prawodawstwa, że tak powiem, moralnego inicjatywa Sokratesa była miarodajną. Pod jej wpływem, jak to już zaznaczyłem, żyjemy dotychczas.

Nie od rzeczy jednak będzie, po tej krótkiej rozprawce teoretycznej, przytoczyć przykład moralności praktycznej, — nie filozoficznej, lecz życiowej. W jednej antologii greckiej zachował się urywek z tragedji Eurypidesa „Erechteusz” — sama tragedia zaginęła —; jest to niby testament umierającego króla młodemu synowi:

Pytasz mię słusznie; a ponieważ jesteś
 Już w takim wieku, dziecie, że zachować
 W pamięci zdołasz me przedśmiertne słowa,
 Zostawię pragnę ci naukę — cenny
 To dla młodego i zbawienny skarb.
 Treść wieloraką w krótkiej mowie wiążąc,
 Powiem ci naprzód: synu, bądź łaskawy!
 Czy kto bogaty, czy też biedny — wszystkim
 Udzielaj siebie w równej mierze, pełniąc
 Rzetelnie wszystko, co rozkazał bóg.
 Nie zbieraj bogactw wbrew sprawiedliwości,
 Jeżeli pragniesz, by domowi twemu
 Służyły długo: skoroś bowiem krzywdą
 Pozyskał mienie, próżno będziesz marzył,
 Ze da ci trwałe i korzystny plon.
 Lecz zyskiem nie gardź: szlachetnego życia
 W nim masz rękojmię i wspaniałych godów,
 A będąc biednym, nie osiągniesz sławy
 Śród swych rodaków, i od poniewierki
 Nie zbawi ciebie i najmędrzy duch.



Z tą ostatnią radą oczywiście Sokrates by się nie zgodził; jest ona natomiast w zupełnej zgodzie z ową delficką tezyzną, i jeszcze przed dwoma stuleciami wygłosił taki sam pogląd stary ustawodawca Solon w swej elegji do Muzy:

Pragnę bogactwa, to tak, ale krzywdą zdobywać go nie chcę:

Kara za taki grzech nie ominęła by mnie.

Ten tylko skarb, co go dają bogowie, zostaje mężowi

Trwałym od dolnych warstw aż po wierzchołek i szczyt;
Ten zaś, po który przez krzywdę sięgają złoczyńcy, niechętnie
W dom ich wstępuje, i wnet miesza niedola się doń.

Nie jest to więc jeszcze bohatera moralność Platona, ale nie jest też i owa moralność przemocy, owa *Herrenmoral*, którą Nietzsche, jak wiadomo, upatrzył w kulturze „tragicznego wieku” Hellady: takiej próżno byśmy szukali u czołowych pisarzy tego czasu, nie wyłączając nawet Teognisa, któremu Nietzsche przeważnie zawdzięcza swe natchnienie.

Lecz powróćmy do Erechteusza:

Przyjaciół szukaj pośród tych, co w mowie
Nie znają lęku; a przed tymi, którzy
Z nikczemną duszą obłudnemi słowy
Uzyskać łaskę pragną swą — zamknięte
Niech będą zawsze domu twego drzwi,
Z rozpustnikami czczych nie prowadź rozmów,
Co swym dowcipem śmiech potrafią wzbudzić:
Niedługo cieszy brzydkich żartów słodycz.
Doradcy twoi z tych niech będą, którym
Powagę zyskał ich sędziwy wiek.
A na to nigdy nie zezwalaj sobie,
Byś swą miłością zdrożną niezamożnych
Obywateli sponiewierał domy:
I jad i sztylet grożą tym, co dobrych
Bezczeszcą dzieci przez swawolę swą.

I w gminie twej nie sprzyjaj nikczemnikom:

Gdy bowiem złoto człowiek zły zdobędzie,

Lub urząd go podniesie wśród rodaków,

Już miary nie zna pysze swej, szczęśliwy,

Że niespodzianie urósł jego dom.

Lecz, dziecię moje, daj mi rękę: dotknąć

Jej chce twój ojciec; a pozatem — żegnaj!

Czułości zbytnej nie ulegaj: honor

Przeszkodą temu; stronić wciąż powinna

Mądrego dusza od niewieścich łez.

Widocznie pragnął Eurypides ześrodkować w tych wierszach to, w czym widział kwintesencję, że tak powiem, moralności poczciwego człowieka, w danym wypadku króla, ale też i obywatela wogóle, o ile ma on władzę i znaczenie u swoich. I te jego słowa nie przebrzmiały napróżno: wywarły swoje wrażenie na ludzi owoczesnych, skoro zostały zachowane, pomimo zaginięcia tragedji, do której należały, i porodziły cały szereg podobnych kodeksów moralności dla władców, aż do słynnej w swoim czasie książki Fenelona „Przygody Telemacha“.

V.

„W jaki sposób staje się człowiek cnotliwym?“ tak brzmiało drugie z obu pytań, któreśmy postawili na samym początku naszego szkicu. I tu też wypadnie zacząć od czasów najdawniejszych, to znaczy od Homera.

Mało do ojca podobnym urodził się syn Tydeusza. mówi do Diomedesa Atena, karcąc go za jego oddalenie się od boju, i, po entuzjastycznym opisie wa-

leczości jego ojca, kończy swe przemówienie słowami:

Tobie zaś albo zmęczenie bolesne rozlało się w ciele,
Albo też strach małoduszny twą duszą zawładnął; zaiste,
Synem nie jesteś Tydea, dzielnego rycerza Enidy.

(Il. V. 800 — 813). To jest jedno rozumowanie; a oto odwrotne. W bohaterskiej potyczce z Hektorem ponosił śmierć Peryfetes, syn podłego Kopreusza; po mówiwszy w paru słowach o tym ostatnim, śpiewak ciągnie dalej (Il. XV 641):

Z tego to ojca podłego urodził się syn znakomity,
W wielu zdolnościach wybitny, i w biegu, i w walce zaciętej.
Lecz i w mądrości do pierwszych należał ów mąż Miceńczyków.

A więc dziwić się wypada, jeżeli dzielny ojciec ma niezdolnego syna, albo odwrotnie, bezwartościowy ojciec syna tęgiego. To widocznie są wyjątki; zazwyczaj bowiem syn jest do ojca podobny. To znaczy: cnota jest dziedziczna. Na pytanie, w jaki sposób człowiek staje się cnotliwym? — śpiewak-homeryda odpowiedział by bez wszelkiego wahania: przez p o c h o d z e n i e. To jest pierwsze ujęcie naszego problemu w świadomości Hellenów; jeżeli mamy temu raczej półświadomemu pogładowi dać nazwę teorii, to możemy go nazwać teorią f i z y c z n ą.

Reforma delficka nic pod tym względem nie zmieniła, przeciwnie, ona raczej pogłębiła jeszcze ten pogląd, zrobiwszy go zupełnie świadomym. Było to w zgodzie z kulturą arystokratyczną, której rozkwit był rozkwitem także i potęgi duchowej kapłaństwa delfickiego. Nie dziw więc, że właśnie zależni od Delf wieszczcy wieków VI — V byli głosicielami fizycznej teorii pochodzenia cnoty: Pindar krótko i zwięźle ze-

środkował ją w swych słowach: „wrodzonej cechy ani rudy lis, ani potężnie ryczące lwy zmienić nie zdołają”. I ta wiara w konieczność dziedzictwa cnoty jest tak mocna u zwolenników boga delfickiego, że syna pod tym względem wręcz się utożsamia z ojcem: kiedy w „Filoktecie” Sofoklesa młody syn Achilla Neoptolem, któremu karność żołnierska każe obłudą uwieść prostodusznego bohatera, skarży się przed nim, że ten czyn wcale nie odpowiada jego naturze, zdziwiony i jeszcze nic nie rozumiejący bohater stara się usunąć jego skrupuły, mówiąc: przecie nie postępujesz wbrew swemu ojcu, pomagając pocziwemu człowiekowi. A więc „własna natura” i „ojciec”— jest to jedno i to samo.

Sam temat wymaga ode mnie, żebym powtórzył, choć w skróceniu to, co nieco dokładniej rozwinąłem przed pięciu laty w swym krakowskim odczycie (p. t. „Rozwój moralności w świecie starożytnym”). Już tam ustaliłem trzy etapy w rozwoju naszego problemu: od moralności fizycznej, o której mówię teraz, do intelektualistycznej, pochodzącej od Sokratesa, i od intelektualistycznej do woluntarystycznej, którą przyniosło dopiero chrześcijaństwo. I tak samo już udowodniłem, tam, że przejście od pierwszej do drugiej odbyło się organicznie i powoli, podczas gdy trzecia powstała z nagłością, tworzącą wrażenie cudu. Mówiąc o pierwszym przejściu, należy podkreślić, że moralność arystokratyczna, ustalając za pochodzeniem fizycznym pierwsze miejsce w sprawie powstania cnoty, nie uważa go jednak za czynnik jedyny: obok niego uznaje także nauczanie, a więc wiedzę. Ale właśnie tylko obok niego; przynosi ona dobre

owoce tylko na podstawie dobrego pochodzenia. „Mądry jest ten“, mówi ten sam Pindar, „który wiele wie z przyrodzenia; ci zaś, którzy się (tylko) uczyli, niby krzykliwe wrony daremnie swem krakaniem wysilają się przeciw boskiemu ptakowi Zeusa“. Omówmy to dokładniej. Oczywiście, słowik też musi się uczyć swego śpiewu; różnica jednak zawiera się w tem, że to mu się udaje, podczas gdy wrona nigdy się słowiczego śpiewu nie nauczy. A dlaczego to się jemu właśnie udaje?

Dlatego, że jest słowikiem: pochodzenie stoi na pierwszym miejscu, nauka ma tylko wartość pomocniczą.

Nietrudno zrozumieć, że ta zasada, będąc ostoją kultury arystokratycznej, właśnie z tej przyczyny nie mogła się utrzymać wobec rosnących prądów demokratycznych V-go wieku. Już wymieniałem tego, od którego datuje się nowe ujęcie problemu; a jednak nie on był jego właściwym inicjatorem, co by zresztą wcale nie odpowiadało jego bynajmniej nie demokratycznej naturze. Nie: właściwymi twórcami dogmatu, że cnota jest nauczalna — *aretê didakton* — byli sofisci. Sokrates nawet z początku, jak to widać z dialogu „Protagoras“ jego ucznia Platona, walczył przeciw tej nowej teorii, w końcu jednak, wskutek swego panlogistycznego usposobienia, musiał ją uznać i w dalszym ciągu i sam, i przez usta swych uczniów stał się jej najbardziej wpływowym krzewicielem. Coprawda *aretê* sofistów nie była jeszcze tem, czem stała się w nauce Sokratesa, a ta różnica, o której mówiłem wyżej, zabarwiła w sposób oryginalny także i teorię Sokratesa o jej nauczalności.

Właściwą tragedję poglądu fizycznego wyobraża nam krótki, ale obfity w treść dialog Platona „Laches”. Dwaj wybitni mężowie stanu ateńscy, Arystydes i Tukidydes, zrodzili synów wcale do siebie niepodobnych, same miernoty. Pragnąc, żeby przynajmniej ich synowie byli ozdobą swych rodów, zwracają się do pomocy nauki. Tak więc zasada „ani lew ani lis” ustępuje swego miejsca zasadzie „cnota jest nuczalna”. Zrozumiałem jest, że Platon, który w większym jeszcze od Sokratesa stopniu był arystokrata, nie bez żalu zrezygnował z owej zasady arystokratycznej, a jednak prawda wymagała uznania. To też wprowadza on w swojej „Rzeczypospolitej” poważną poprawkę do owej zasady. Warstwy społeczne i nadal pozostają oparte na pochodzeniu: są to niby szczepy złoty, srebrny, miedziany i żelazny przypowieści hezjodyckiej. Ale ta zasada kastowa nie jest bezwzględna: warstwie rządzącej przysługuje prawo przeprowadzenia z warstw złotej i srebrnej do jednej z niższych tych obywateli, którzy stali się niegodnymi swych przywilejów, i również podnoszenia do warstw wyższych tych członków warstw miedzianej lub żelaznej, którzy na to zasłużą. Jest to naturalnie fantazja filozofa, tak samo, jak i cały ustrój państwowy, naszkicowany w tem dziele; świadczy jednak wymownie o przełomie, który się odbył w świadomości greckiej w V-tym wieku prz. Chr.

VI.

A jednak nie był i on ostatecznym. Oczywiście, jest rzeczą łatwą wyobrazić sobie ten potężny postęp,

który musiał być i był skutkiem nowej zasady. Skoro bowiem warunkiem cnoty jest nauka, to naturalne pragnienie podniesienia kultury moralnej obywateli i wogóle mieszkańców poszczególnych gmin greckich musiało doprowadzić do możliwie najszerszego rozpowszechnienia nauki i kultury intelektualnej wogóle. I tu należy wspomnieć z uznaniem o tej szkole filozoficznej Greków, która podjęła się tego czynu prawdziwie kulturalnego, będąc też latoroślą sokratyzmu. Mówię tu o t. zw. cynizmie, owej „filozofji proletarjatu“, jak ją nazywamy, która pomimo swych krańcowości i wybryków jako całość jednak wywarła niewątpliwie uszlachetniający wpływ na społeczeństwo greckie, szczególnie w jego niższych, upośledzonych warstwach. Sądzić bowiem należy o niej nie według podanych przez satyryków karykatur, lecz według takiego przedstawiciela, którego dzieła, będąc zachowane, dają wiarogodne świadectwo o swoim autorze i reprezentowanym przezeń kierunku — według Diona Złotoustego.

Pomimo to atoli nie da się zaprzeczyć, że samo uwarunkowanie cnoty nauką zawierało w sobie krzywdę względem takich ludzi, którzy nawet w najlepszym stanie rzeczy z konieczności pozostają poza jej zasięgiem. Czy można było odmówić przymiotu cnotliwości człowiekowi, wskutek różnych okoliczności nietkniętemu przez żadną naukę, a jednak pobożnemu wobec bogów, sumiennemu i ofiarnemu wobec rodziny, współobywateli i wogóle wszystkich ludzi? Dla nas łatwą jest rzeczą dać na to pytanie odpowiedź przeczącą, ponieważ całe nasze wychowanie i otoczenie naprowadza nas na nią, ale proszę sobie wyo-

brać wychowanie i otoczenie wcale innego, ściśle intelektualistycznego charakteru — i wtenczas dopiero ocenimy należycie owe słowa cudowne, co za-brzmiały nad żłobkiem betlehemskim: „...na ziemi pokój ludziom dobrej woli”.

Dobra wola! to jest ta nowa zasada, która miała odtąd zastąpić niedostępną dla wielu naukę; ona to otwiera, po zasadzie fizycznej i intelektualistycznej, trzeci okres w rozwoju moralności starożytnej — okres w o l u n t a r y s t y c z n y. Zaliczam go jeszcze do epoki starożytnej, gdyż Palestyna doby Narodzenia Jezusa Chrystusa i co do czasu i co do miejsca tworzy niewątpliwie część świata antycznego, jednocześnie jednak obejmuje on cały rozwój czasów nowożytnych — nasza moralność aż po dzień dzisiejszy jest moralnością w o l u n t a r y s t y c z n ą.

Muszę tu jednak zastrzec się przeciw dwu możliwym zarzutom. Pierwszy dotyczy samych słów przytoczonych: czy jesteśmy pewni, że mają one właśnie to znaczenie, które się im tu przypisuje? Chodzi tu i o tekst, i o jego interpretację. Co do tekstu, to spór toczy się o jedną literę w oryginale greckim: *eirênê en anthrôpois eudokias* — to jest tekst kościoła katolickiego, podstawa tłumaczenia wulgaty: *pax hominibus bonae voluntatis*. Natomiast, jeżeli opuścić końcowe „s”, to otrzymamy *en anthrôpois eudokia* tekst kościoła wschodniego i później Lutra — *w czelowieciech błagowolenie* w tłumaczeniu starosłowiańskim, „*den Menschen ein Wohlgefallen*“, według tłumaczenia Lutra. Oczywiście, jeżeli ma rację ten ostatni tekst, to wszelki charakter woluntarystyczny

zostanie usunięty. Najnowsze badania filologiczne ustaliły poprawność tekstu zachodniego; nawet teolodzy obozu protestanckiego teraz się z tem zgadzają, uznając zbytnią pośpieszność wprowadzonej przez Lutra zmiany. Coprawda poprawność tłumaczenia wulgaty nie jest jeszcze przez to udowodniona; proponuje się inne, ale tu już muszę stwierdzić, jako filolog, że są one błędne, a jako psycholog, że ich źródłem jest niechęć do przyznania racji obozowi, z którym się walczyło przez cztery stulecia. Nie, tłumaczenie „ludziom dobrej woli“ należy uznać za jedyne słuszne.

Powstaje natomiast inny zarzut: czy nie zanadto przypisujemy owym słowom z Ewangelji według św. Łukasza, widząc w nich zapowiedź nowej ery w rozwoju moralności? Tak mogłoby się zdawać na pierwszy rzut oka. Kto jednak uważnie przemyślał naukę Pana Jezusa na tle moralności owoczesnej grecko-rzymskiej, no, i judejskiej, która pod tym względem była spotęgowaniem tamtej, ten, sądzę, przyzna mi słuszność. Tu bowiem występuje na pierwszy plan ów upośledzony przez moralność intelektualistyczną prostak; do niego odnosi się pierwsze z ośmiu błogosławieństw: błogosławieni ubodzy duchem, albowiem ich jest królestwo niebieskie. Jego też ma na myśli Pan Jezus, gdy każe na pytanie Jana Chrzciciela: „Tyś jest, który masz przyjść...?“ — odnieść odpowiedź: „Ślepi widzą, chromi chodzą i t. d., ubogim Ewangelję opowiadają“. Za czasów naiwnych owe cuda fizyczne robiły największe wrażenie i werbowały chrześcijaństwu najwięcej zwolenników; muszę jednak wyznać, że mi na tle kulturalnem owej epo-

ki większem cudem wydaje się ostatnie: „ubogim — oczywiście, znowu duchem — Ewangelię opowiadają”, przyłączając ich przez to, dzięki ich dobrej woli, do tych, którym obiecany jest pokój na ziemi i królestwo niebieskie.

Nie mogę się tu rozwodzić; muszę jednak, kończąc to moje przemówienie, wskazać na niebezpieczeństwo, które tkwiło w nowem ujęciu problemu moralnego, i na środki jego unieszkodliwienia. Przecie ta nagroda, która była obiecana ubogim duchem, jest tak wielka, że w porównaniu do niej wszystko, co człowiekowi może dać nauka, może wydać się błahem i nikłem. A skoro tak jest, to czy warto wogóle zajmować się tą nauką? Nie jest to wcale nasza hipoteza: kto czytał greckie dzieło apologety Tacjana lub łacińskie traktaty Tertuljana, ten wie, że to niebezpieczeństwo wcale nie jest urojone. Otóż tu zbawiennym okazał się fakt, że ludzie, do których ze wschodu została zaniesiona Ewangelja, byli jednak jednocześnie Grekami i Rzymianami i jako tacy nie mogli i nie chcieli rezygnować z tego, co było chlubą świata starożytnego, z jego nauki i przepojonej duchem naukowości, duchem intelektualnym literatury. Walka była długa, ale jej wynikiem było przymierze: kościół chrześcijański nie skazał na zapomnienie literatury starożytnej, przeciwnie, uratował ją jako cenny srodek wychowania dla nowych narodów, których nastawienie jeszcze w większym stopniu było woluntarystyczne, niż nastawienie chrześcijan z pomiędzy Greków i Rzymian.

Nad tem tembardziej nie mogę się tutaj rozwodzić, ale rzeczą i tak już jasną jest, że w tym charakterze uzupełniającym tkwi przyczyna — jedna z przyczyn—

znaczenia wychowawczego starożytności klasycznej dla woluntarystycznie usposobionych narodów nowoczesnych w przeszłości, teraźniejszości i zapewne także w przyszłości.



B64





127.153

Biblioteka Narodowa
Warszawa



30001015089333