

RADA PROGRAMOWA SERII

Brunon Holyst - *przewodniczący*

Seweryn Dziamski

Jacek Fisiak

Andrzej Grabski

Kazimierz Imieliński

Józef Koziński

Czesław Kupisiewicz

Andrzej Lam

Henryk Markiewicz

MARIA OSSOWSKA

ETHOS RYCERSKI
I JEGO ODMIANY

Tomasz Brzozowski

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE
WARSZAWA 1986

Kończymy te uwagi ustaleniem płynących z nich sugestii. Idąc udeptaną już przez nas od kilkudziesięciu lat ścieżką, posługiwac się będziemy terminem „wzór osobowy” dla oznaczenia przedmiotu aspiracji, zaś naśladownictwem będzie dla nas tendencja do upodobania się, kierowana uświadomionym lub nieświadomionym przekonaniem o jakiejś dodatniej wartości osoby naśladowanej.

II. Ethos rycerski w Grecji starożytnej

Rozważania składające się na ten rozdział zmierzają do rekonstrukcji ethosu elity rycerskiej, ethosu charakteryzującego w dalszym swoim rozwoju nie tylko wojownika, ale i człowieka w czasie pokoju, człowieka roszczonego sobie prawo do miejsca na najwyższym szczeblu drabiny społecznej. Odtworzenie tego ethosu na terenie Europy wypada zacząć od eposu homerowego, a przede wszystkim od *Iliady*. W dalszych rozdziałach pragniemy doprowadzić naszą analizę aż do chwili, gdy zarówno z pochwały tego ethosu, jak i z jego krytyki, wyłoni się zupełnie określony a powtarzający się uporczywie obraz, który będzie można przyjąć jako typ idealny w sensie nadanym temu wyrażeniu przez Maxa Webera.

Niegdys kłócono się o to, czy mamy w eposie homerowym do czynienia z epopeją elity arystokratycznej, czy też z epopeją ludową¹. Ten ostatni pogląd, podtrzymywany przez romantyzm

¹ Spór ten referuje szczegółowo w swojej *Literaturze greckiej* Tadeusz Sinko (t. I, Kraków 1931, cz. I, s. 54 i nast.). Dworskość i rycerskość *Iliady* i *Odysei* jest dla niego oczywista.

z jego kultem ludowości, prowadził, jak wiadomo, do nadawania polskim przekładom eposu homerowego cech gwarowych. W naszych rozważaniach przesądzamy tę sprawę, traktując epos Homera jako epos opisujący życie elity rycerskiej, ten fakt bowiem trzeba uznać za bezsporny. Odkładamy zaś rozważenie wieloznaczności słowa „ludowy” do chwili, gdy podobne zagadnienie wypłyne raz jeszcze po rozważeniu legend średniowiecza.

System wartości rycerstwa homerowego pragniemy odwołać poprzez charakterystykę wzoru osobowego rycerza i jego życiowej towarzyszk. Werner Jaeger w swojej znanej *Paideia*, z właściwym sobie, charakterystycznym stosunkiem kulturowym do stałości, wypowiada opinię, że u Greków „po raz pierwszy pojawiają się wzorce kulturowe jako zasady celowo kształtujące życie społeczeństwa”².

Tutaj, według autora, po raz pierwszy wychowanie staje się przekazywaniem kultury, to jest urabianiem całej osobowości człowieka według określonego wzoru. To duchowe kierownictwo przypada, jego zdaniem, tylko szlachcie. „Kultura nie jest niczym innym jak stopniowym przechodzeniem w sferę czysto idealną wartości warstwy szlacheckiej”³.

Myszę, że oba twierdzenia autora, zarówno to, głoszące, że Grecja była pierwszą, która świadomie stosowała pewne wzory w wychowaniu, jak i to, głoszące, że monopol na tego rodzaju zabiegi wychowawcze ma szlachta, budzą najdalej idące wątpliwości. Nie wyobrażam sobie kultury, w której nie rządzone by się pewnymi wzorami wychowawczymi. Prymitywne plemię, w którym kobieta musi rodzic wisząc, aby jej syn był silny, rządzi się także jakimś wzorem osobowym.

Jeżeli nasz autor nie zechce w tym wypadku mówić o kulturze, utrzymując, że „to, co my dziś nazywamy kulturą, rozpoczęła się dopiero u Greków”⁴, to dlatego, że protestuje on przeciw używaniu słowa „kultura” w sensie opisowym, który poczytuje za trywializujący. Jego koncepcja kultury jest wartościująca. Kultura jest tylko jedna: ta, z której on sam się wywodzi. Przy

² Werner W. Jaeger, *Paideia*, t. I, przekł. Marian Plezia, Warszawa 1962, s. 21.

³ Ibidem, s. 36 - 37.

⁴ Ibidem, s. 18.

tej koncepcji kultury jego twierdzenia nabierają cech tautologicznych.

Przyjrzyjmy się głównym cechom tego sugerowanego przez szlachtę wzoru w wersji, jaką znajdujemy u Homera. Wypada tu zacząć od akcentu położonego na pochodzenie. Genealogia zajmuje, jak wiadomo, dużo miejsca, zwłaszcza w *Iliadzie*, gdzie każdego rycerza przedstawia się z wyliczeniem wszystkich jego dostojeńskich przodków, wśród których często zdarzają się także i bogowie. Tak jak ziemiaństwo w Polsce do czasów ostatniej wojny wiedziało, w ramach swojej warstwy, kto kogo rodzi, tak rycerze Homera umieli wyliczać nie tylko własnych antenatów. Znając wzajem swoje biografie tworzyli grupę o silnie działającej opinii publicznej. Szlacheckie pochodzenie było niezbędne dla bycia szlachetnym, tak jak słowo *kakos* oznaczało człowieka lichego pod każdym względem. Ponieważ nie można było kogoś pozbawić szlacheckiego urodzenia, nie można było kwalifikacji *agathoi* odmówić zalotnikom Penelopy, aczkolwiek się nie sprzyjało ich postępowaniu, tak jak nie można było tej kwalifikacji odmówić Agamemnonowi, choć się nie pochwalalo odebrania Achillesowi należnej mu branki⁵.

Gmin — jak na to już wskazywano — występował u Homera w dwóch postaciach. Jeżeli to były postacie dodatnie, byli to zwykle wierni słudzy, jak ów pastuch, którego napotyka Odys po wyładowaniu na Itace, albo wierna piastunka Eurykleja, która pierwsza Odysa rozpoznaje. W tym ostatnim wypadku wierny sługa pochodzi zwykle z podupadłej szlachty. Gmin, nie pełniący roli wiernego sługi, zobrazony jest jak Tersylos w *Iliadzie*⁶, który

Najszkaradniejszym był czeikiem ze wszystkich, co przyszli pod Troję:

Pałakowate miał nogi i jedną z nich chromą, a barki

Wykrzywione do środka, na pierś zachodziły ku sobie,

Na zniekształconej czaszce sterzała rzadka szczecina.

⁵ Por. A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960. *Agathos* wydaje mi się terminem najbliższym słowu „szlachetny”.

⁶ Wszystkie cytaty z *Iliady* czerpać będę z przekładu Ignacego Wieniewskiego, cytaty zaś z *Odysei* z przekładu Jana Parandowskiego.

Nie tylko szlachetność zatem, ale i uroda związana była z pochodzeniem, aczkolwiek utrwalenie tej zbitki w wyrażeniu κάλος κάγαλός znajduje się jakoby dopiero u Solona ⁷.

Rycerze homerowi byli szczególnie wrażliwi na piękno ludzkich postaci. Parysowi wybacza się wiele z powodu jego urody. Nikt nie może przyganić Trojanom, że dla kobiety tak długo cierpią znój wojny, bo Helena „urodą swych lic nieśmiertelnym boginiom dorówna”.

Postać męczyzny winna promieniować siłą. Musi on być rosy i bary mieć potężne. Nie każdy by udźwignął tarczę wykutą dla Achillea, a dziada Hektora mierzyła jedenaście łokci. Rycerza obowiązuja różne sprawności fizyczne, którymi współzawodniczy z innymi na igrzyskach. Sprawności te znowu stanowią klasowe wyróżnienie, bo ich wypracowanie wymaga wolnego czasu. Syn króla Feaków, chcąc wypróbować pochodzenie Odysa, którego osoba nie jest na razie jeszcze zidentyfikowana, rzuca mu wyzwanie, by stanął do zawodów. „Nie masz większej sławy dla męża — powiada — nad sprawność nóg i rąk”.

Gdy Odys powołuje się na to, że absorbuje go przede wszystkim myśl o powrocie do domu, rzuca pogardliwe podejrzenie, że może gość jest z takich, co parają się kupiectwem. Rzut dyskiem, którym Odys reaguje na tę obrazę, natychmiast ustala w sposób niedwuznaczny jego status społeczny.

Rycerz musi pięknie mówić i mieć ogładę towarzyską. Nie idzie tu o jakąś retorykę, lecz o mowę wyróżniającą górne warstwy społeczeństwa w stosunku do gminu. Mowa służyła wszak przez wieki dystynkcji klasowej. Ogłada ujawnia się w wielu rysach. Człowiek ogładzony nie wysuwa obcesowo własnej osoby, zachowuje się skromnie, tak jak Odys na dworze Feaków. Ogłada jego gospodarzy przejawia się w ich dyskrekcji. Nie pytają natarczywie, z kim mają do czynienia, czekając aż naliczenie ugoszczony przybysz sam ujawni tyle, ile będzie uważał za stosowne. Odyseusz wyказuje dworne manieri w stosunku do Nauzykai. Gdy ojciec strofuje ją za to, że nie przyprowadziła gościa ze sobą, Odys popiesza zaznaczyć, że była to jego inicjatywa, choć nie było tak w rzeczywistości. Nauzykaa bowiem wy-

⁷ Patrz W. W. Jaeger, *Paideia*, s. 424.

prawiła go oddzielnie w obawie, żeby nie narazić na szwank swojej opinii.

Zbyteczne dodawać, że w tej kulturze, gdzie rycerz wywalcza sobie pozycję z bronią w rękę, niezbędna cnotą jest odwaga, a zarzut tchórzostwa stanowi największą obelgę. Ale centralnym rysem bohatera homerowego, rysem konstytutywnym, od którego zależne są inne rysy, jest dbałość o cześć, pragnienie sławy i wyróżnienia. Poszczególne księgi *Iliady* są, jak wiadomo, poświęcone nie kolejno wywalczaniu sobie przez kogoś supremacji. Zetknięcie się dwóch rycerzy połączone jest stale z licytacją, kto lepszy. Uśmierając gniew Achillea skierowany na Agamemnona, Nestor przypomina Achillesowi:

Godność jego nie równa się twej, bo to król bertowładny
I sam Zeus egidę dzierżący obdarzył go chwałą.
Jeśliś silniejszy od niego, zawiąćzczas to matce bogini,
On zaś przedniejszy od ciebie, gdyż ludem rządzi liczniejszym.

Odys zaś mówi do Achillea:

Siłą nade mną górujesz i lepszy z ciebie jest wioćznik,
Ale ja cię przewyższam — zaiste niemało — rozumem.
Bo urodziłem się dawniej, a przeto wiem więcej.

Kontakty społeczne w tym świecie połączone są zawsze z ustaleniem tego, co — zapożyczając termin ze świata ptaków — nazywa się „porządkiem dziobania”⁸. Wrażliwość na okazywaną sobie cześć i na jej należyte dawkowanie jest ogromna.

„Cały porządek społeczny szlachty Homerowej opiera się na wzajemnym okazywaniu sobie czci” — pisze T. Sinko w swojej książeczce pt. *Doskonaty Grek i Rzymianin*. Ojcowie wymagają od synów, by zawsze starali się być pierwsi. Ojciec nakazywał Glaukosowi, by „przewagami się wstawiał, najlepszy był zawsze ze wszystkich”.

Takie same wskazówki daje swojemu synowi Hektor. Achilles, mając do wyboru śmierć w glorii albo życie dłuższe, lecz bez

⁸ *Pecking order*, dosłownie „porządek dziobania” — termin zapożyczony ze świata ptaków, w którym jest ustalony, kto, kogo dziobie, a kto daje się dziobać.

rozgłosu, wybiera pierwszą ewentualność. „[...] Szlacheckie urodzenie ma to do siebie — powie później uczeń Arystotelesa, Teofrast — że człowiek, który je ma, jest w swym postępowaniu bardziej chciwy sławy niż inni”⁹.

Dbałość o własną część łączy się nieuchronnie ze szczególną czujnością na ośmieszenie. Ajaks, który, zamroczony gniewem za przyznanie zbroi po Achillesie Odysowi, rzuca się na stado baranów biorąc je za ludzi króla Itaki, musiał popętnić samobójstwo. Samoponizenie dla uzyskania czegoś upragnionego jest największą ofiarą, jaką sobie można wyobrazić. Dlatego Priam rozbija Achillesa, gdy przychodzi prosić o wydanie ciała Hektora. Działa tu coś, co A. Krokiewicz nazywa prawem skruszonego serca¹⁰.

Wojownika homerowego obowiązuje szczodrość. Ciężki jest zarzut chciwości i skąpstwa skierowany do Agamemnona przez Achillesa, który go nazywa bezwstydnym chciwcem, wężącym chytrze za zyskiem, a później zarzuca mu, że przy podziale łupów zagarnia większą część dla siebie. „Zdobycy brał, zatrzymywał lwią część, a rozdawał niewiele”.

Obdarzenie gości hojnymi darami należy do obowiązków gospodarzy. Skorzyszał z tego Odysseusz zabierając ze sobą do Itaki cenne upominki otrzymane od Feaków. Ofiarodawca, zachęcając Feaków do znośnienia podarunków, dodaje: „Potem odbierzemy to sobie u ludu, bo za ciężko jednemu ponosić tak drogie podarki” (1).

Gościnność obowiązuje na zasadzie wzajemności. Gdy dworzanie Menelausa melduje mu przybycie gości (Telemacha i syna Nestora) i pyta, czy ma ich przyjąć, Menelaus karci go za wątpliwość mówiąc: „Ileż to cudzego chleba zjedliśmy, zanim wróciliśmy do domu”.

T. Veblen w swojej klasycznej pracy¹¹ dotyczącej klasy próżniaczej wymienia cztery zajęcia, które nie hańbią ludzi znających

⁹ Teofrast, *Charaktery*, przeł. i oprac. Mieczysław Brożek, Warszawa 1950, s. 92.

¹⁰ Patrz np. Adam Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959, s. 89, 100, 110 i in.

¹¹ Thorstein Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. Janina i Krzysztof Zagórcy, Warszawa 1971.

dujących się na szczycie drabiny społecznej. Są to: sprawowanie rządów, ceremonii religijnych, wojowanie i sport. Należałoby jeszcze do tego dodać administrowanie własnością rolną. „Ważnym wykształcenia się kultury szlacheckiej — pisze Jaeger — są osiadłość, własność ziemska i tradycja”.

Władcy występujący w eposach homerowych są w posiadaniu gospodarstw rolnych i pastwisk, ale ponadto zasilają swoje zasoby przez wyprawy łupieskie. Menelaus swoje bogactwa przywoził na okrętach, Odysseusz — stwierdziwszy, że zalotnicy opróżnili jego kufry — obiecuje sobie łupami uzyskanymi w nowej wyprawie wojennej ponownie je wypełnić. Wojna, skądinąd, musi być żywiołem ludzi, którzy są tak czuli na obrazę i tak zawsze gotowi mieczem sprawiedliwość wymierzać. Walka w tej kulturze współzawodnictwa stanowi poważny rozdział w życiu ludzkim, a jej reguły godne są dłuższej chwili zastanowienia.

Pospolita w średniowieczu praktyka rozstrzygnięcia wojny przez pojedynkę dwóch rycerzy z wrogich sobie obozów jest znana Homerowi. Obie strony walczące w wojnie trojańskiej godzą się co do tego, by pojedynkiem między Parysem a Menelausem sprawę rozstrzygnąć.

Kto się okaże silniejszy i wroga swego pokona.

Powiedzie niewiastę do domu, a z nią wraz wszystkie bogactwa

Wojska zaś zawrą pakt i potwierdzą go świętą przysięgą.

Przeciwnicy w pojedynkach odnoszą się do siebie dwójako. Czasem wszystko zaczyna się od obustronnego, szczegółowego przedstawienia swojej genealogii. W czasie tej prezentacji może się okazać — jak w wypadku pojedynku Diomedesa z Glaukosem — że ojcowie przeciwników wzajem się gościli. To likwiduje spór. Przeciwnicy na znak drużby zamieniają się zbrojami.

Ale Kronida Dzeus pozbawił zmysłów Glaukosa,
Który złotą swą zbroją, na wołów sto szacowaną,
Na brązową zamienił wartości wołów dziewięćci.

Peten kurtuazji jest także pojedynek między Hektorem a Ajaksem. Gdy noc zapada, Hektor proponuje przerwanie zinağan, co on tylko jako ten, który na pojedynkę wyzwał, uczynić może.

Przeciwnicy rozstają się wymiennie, cenne podarunki i zapewnienie przyjaźni. Ale ten schemat zderzenia się dwóch wojowników nie jest jedyny. Bywa, że przeciwnicy obrzucają się wyzywającami i pogroźkami. W pierwszym przypadku podnoszenie walorów wroga może mieć na celu podniesienie swoich zasług na wypadek zwycięstwa, w drugim — wymyślanie wrogowi połączone zwykle z samochwalstwem — może zmierzać do zastraszenia przeciwnika¹². Otwarta walka jest bardziej ceniona niż posługiwanie się podstępem. Hektor walcząc z Ajaksem zapowiada: „Rycerza takiego jak ty, nie ugodzę podstępnie, chyłkiem się czając”.

Ale w czasie igrzysk po śmierci Patroklesa Odyseusz zniechęca podcina od tyłu kolano przeciwnika i w ten sposób powala go na ziemię, a podstęp z koniem trojańskim jest aż nadto dobrze znany. Zdzieranie zbroi z pokonanego przeciwnika jest powszechnie uprawiane, jednakże Achilles wzdraga się przed takim uczynkiem, gdy idzie o ojca Andromachy. Najgorszą rzeczą, jaką wyzłazić można zwyciężonemu, jest rzucenie jego trupa psom czy drapieżnym ptakom, bo brak pogrzebu uniemożliwia zmarłemu przekroczenie Styksu i znalezienie spokoju w świecie zmarłych. Znęcanie się nad zabitym jest pospolite, ale nie znajduje ono aplauzu ze strony Apolla, gdy mówi: „Ni piękne to jest, ni rozsądne martwe prochy bezczęścić w zawziętej wściekłości i szale”.

Rozejm dla zbierania trupów i urządzenia im należytego pogrzebu jest respektowany. Łamanie układów zawartych pod przysięgą natrafia na szczególne potępienie, tak jak potępia się niewydanie Heleny przez Trojan mimo zobowiązania, że się ją wyda, jeżeli Menelaus w pojedynku zwycięży Parysa. Ucieczka w nocy z pola walki — tak jak to proponuje Agamemnon — zostaje z oburzeniem wykluczona przez Odyseusza. Rany otrzymane z tyłu nie przynoszą chwały wojownikowi.

Utrudnianie sobie zadania dla podniesienia swojej chwały — zabieg pospolity w średniowieczu — znane jest i tutaj. „Odwagi jeszcze mi nie brak — powiada Diomedes walcząc przeciw Pandam-

¹² Por. O. R. Sandstrom, *A Study of the Ethical Principles and Practices of Homeric Warfare*, Philadelphia 1924.

rowi i Eneaszi — nie chcę wstępować na rydwan, lecz pieszo, tak jako jestem, będę się bił”.

Choć luk uchodzi u Homera za broń mniej szanowaną, walczy się nie tylko przy jego pomocy, ale właściwie wszystkim czym się da. Diomedes olbrzymim kamieniem powala Eneasza. Hektor w walce czaszkę wroga rozłupuje także wielkim głazem. Walka nie jest tu jeszcze w tym stopniu zrytualizowana, w jakim jest w średniowieczu. Ciekawe są argumenty, za pomocą których Nestor zagrzewa do boju:

Walczcie jak męże druhowie! Niech wstyd przed innymi wam każe
Baczyć na honor! I wszyscy na swoich bliskich pomniście,
Na małżonki, na dzieci, na swoją włość, na rodziców,
Żywych czy zmarłych.

Nie ma tu motywacji: za ojczyznę. To wojna kierowana prywatną potrzebą pomsty, a od chwili, gdy Trojanie nie dotrzymują układu, oburzeniem z powodu zerwania przysięgi¹³. Uprawdzenie Heleny i wraz z nią znacznych skarbów dodatkowo spotyka się z potępieniem, bo jest przejawem niewdzięczności za udzieloną gościnę. Niewdzięczność zaś należy do tych uczuć, które najpowszechniej w różnych kulturach są potępiane.

„Jeżeli ktoś doznawszy od drugiego opieki i pomocy w niebezpieczeństwach nie odpiaca wdzięcznością swojemu wybaczy — pisał w *Dziejach Polibiusz* — lecz niekiedy nawet próbuje mu szkodzić, oczywiście taki musi wzbudzić niesmak i zgorznienie u tych, którzy o tym wiedzą, a którzy, podzielając oburzenie swego bliźniego, do siebie samych podobny wypadek odnoszą. Stąd rodzi się w duszy każdego pewne wyobrażenie o sile i teorii powinności, a to jest początkiem i końcem sprawiedliwości”¹⁴.

Odyseusz na dworze Feaków uchyla możliwość walk z gospodarzem. „Tylko nierozumny albo nikczemny wyzwie na zawody człowieka, który mu dał gościnę wśród obcego ludu”. A Telemach w *Odysei* mówi do Nestora: „Jeśli mój ojciec, szlachetny Ody-

¹³ Motyw ojczyzny może się dopiero przejawiać u Hektora, bo toczy on walkę obronną, a nie zaczepną.

¹⁴ Polibiusz, *Dzieje*, przeł. i oprac. Seweryn Hammer, Wrocław - Warszawa - Kraków 1957, ks. VI, s. 318.

kiedykolwiek wsparł cię słowem lub czynem w ziemi trojańskiej w czas wielkiej próby, teraz mi o tym pamiętaj”.

Niewdzięczność zasługuje na potępienie, tak jak zasługuje na nie opuszczenie druha, z czego Glaukos robi zarzut w stosunku do Hektora. Pomsta Achilleasa za zabójstwo Patroklesa będzie świadectwem jego wierności w przyjaźni.

O. R. Sandstrom wyróżnia następujące reguły walki u Homera: oszczędź tego, kto się korzy i prosi o litość, szanuj postać, przestrzegaj rozejmu, zezwalaj na pogrzeb poległych i powstrzymaj się od przechwałek nad trupem.

Reguły te są, według niego, dyktowane przez wzgląd na wzajemność i przez litość. W wypadku oszczędzania tego, kto się poddał i ukorzył, może dodatkowo wchodzić w rachubę wzgląd na możliwy okup, uzyskany od zwyciężonego. Ale należy tu jeszcze raz przypomnieć, że skoro część jest w tej hierarchii wartości dobrem najwyższym, dobrowolnie poniżenie się uznac należy za najwęższą ofiarę, której trudno nie uszanować.

W związku z nakazem oszczędzania przeciwnika, który się korzy, czyli w związku z „prawem skruszonego serca”, o którym mówi A. Krokiewicz, pozwalamy sobie na pewną dygresję wglądając bliżej w reguły walki. Są mianowicie pośród nich tak powszechnie przyjęte — i to nie tylko w ludzkim świecie — że się ich w ogóle nie zauważa. Tak na przykład rzecz się ma z regułą, *explicito* nie sformułowaną, a żądającą od walczącego, by zaprzestał ciosów, gdy jego przeciwnik się poddaje.

„Jan walczy z Piotrem — pisze T. Kotarbiński — ilekroć dają oni do celów niezgodnych, wiedzą o tym i dlatego w działaniach swych liczą się z działaniami przeciwnika”¹⁵.

Gdy jeden z przeciwników, poddając się, ze swoich celów rezygnuje, walka *ex definitione* ustaje. Jeżeli zwycięzca nadal znęca się nad pokonanym, nie jest to już walka. „Zabić żołnierza, który składa broń i prosi, by mu darować życie, to morderstwo” — pisał w swoim czasie Mably¹⁶.

¹⁵ Tadeusz Kotarbiński, *Z zagadnień ogólnej teorii walki*, w: *Wybór pism*, t. I, Warszawa 1957, s. 547.

¹⁶ „Tuer [...] le soldat qui pose les armes et demande la vie, c'est un assassinat” (Gabriel Bonnot de Mably, *Oeuvres*, t. XI, s. 345).

Obserwatorzy życia zwierząt zwracają nam uwagę na to, że podobny взгляд na poddającego się obowiązuje także i w świecie zwierzęcym. Ich pojedynki — według J. Żabińskiego — „mimo swej zapalczywości, jednak są prowadzone według pewnych reguł i to jak najbardziej przestrzeganych przez obydwu przeciwników”¹⁷.

Zarówno pośród ssaków, jak i ptaków obserwuje się — zdaniem tego autora — natychmiastowe zaniechanie kłaniania czy dziobania, gdy jedna ze stron przynajmniej do swej klęski. U indyków na przykład „po najdłuższym samotaniu się, przypieraniu i dziobaniu słabszy ptak, kiedy ma dosyć podobnych zapasów, przysiąda na ziemi i przywarowuje na niej, układając poziomo i szyję, i głowę [...] Od tej chwili nie ma obawy — przeciwnik nie wymierzy mu ani jednego nawet uderzenia dziobem”.

Po pewnym czasie znudzony zwycięzca spokojnie odejdzie. W podobny sposób walczą ze sobą psy i inne ssaki. Tragiczny koniec grozi walce tylko w wypadku, gdy walczą ze sobą przedstawiciele dwóch różnych gatunków, którzy nie znają konwencji przeciwnika i nie wiedzą, że taka a taka umowna postawa jest znakiem przynajmniej do klęski. Tak się rzecz dzieje na przykład w opisaney przez Żabińskiego walce pawia i indyka. Wyjaśnienie owego respektowania poddającego się jest u tego autora teleologiczne. „Nie jest przecież pożądane — jego zdaniem — ażeby członkowie tego samego szczeblu wybijali się sami”.

Ci, którzy mówią z szacunkiem o prawie skruszonego serca, mogą się poczuć obrażeni za sięganie do zwierząt po analogie, zwłaszcza, że w tych porównaniach gatunek ludzki nie wygląda korzystnie. Ale te analogie między światem ludzkim i zwierzęcym, jeśli idzie o reguły walki, można by snuć dalej. Wielki brytan nie walczy z małym pieskiem, tak jak nie walczy z młodocianymi ani z samicą. Łatwiej, jak się zdaje, o odchylenia od tych reguł w świecie ludzkim niż zwierzęcym.

Zatrzymaliśmy się dłużej nad wzorem osobowym bohaterów

¹⁷ Jan Żabiński, *Reguły pojedynku*, „Tygodnik Polski”, marzec 1959, także Konrad Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten*, w: *Gesammelte Abhandlungen*, t. II, München 1965, s. 190 - 192. Cytuję tego autora za Heleną Eilstein, *Niektóre moralne problemy nauki*, „Studia Filozoficzne” 1967, nr 3, s. 74.

Homerowych w sytuacji wojny. Wypada teraz obraz uzupełnić tym, jak przystoi żyć w czasie pokoju. Nie jest to wtedy życie pracowite, przynajmniej dla mężczyzn. „Zawsze jest u nas biada i luba kitara, są płasy i świeże szaty do zmiany i ciepłe kąpiele i łożnice” — tak charakteryzuje życie na dworze Feaków król Alkinoos. Możliwych obsługuje wielki sztab służby. Penelopa ma pięćdziesiąt służebnych. Aczkolwiek należy pamiętać, że dwory opisywane przez Homera stanowią nie tylko jednostki konsumpcyjne ale i produkcyjne, jednakże zostaje służbie prawdopodobnie odpowiednia ilość czasu na jawne, ostentacyjne próżnowanie, dla którego Veblen wprowadził klasyczny termin *conspicuous leisure*. Próżnowanie to ma, według niego, stanowić o pozycji pana. Podnosi się ona wraz z liczbą ziewających lokal w libertach. Jeżeli pan oddaje się jednak jakiejś działalności, próżnowanie służby nabiera charakteru zastępczego (*vicarious leisure*).

Charakterystyka klas różniących u Veblena w pewnym stopniu daje się zastosować do pokojowego życia u Homera, z tym wszakże zastrzeżeniem, że nie obejmuje kobiet. Kobiety na najwyższych szczeblach krzątają się pracownie, kierując sztabem służby. Symbolem tego stałego zatrudnienia jest srebrny koszyk pełen przędzy i złote wrzeciono, które służebna nosi za Heleną, gdy ta, przywrócona już prawemu małżonkowi, przyjmuje Telemacha na dworze Menelaosa.

Życie rodzinne w atmosferze harmonii jest przez bohaterów Homera cenione: „Albowiem nie masz nic lepszego — powiada Odys do Nauzykai — ani bardziej cennego nad dom, w którym mąż i żona są we wszystkim jednej myśli — wielka zgrzyzota dla zazdrośników, dla życzliwych radość, a dla nich samych szczęście największe”.

Telemach ma postawę opiekuńczą w stosunku do matki. Małżeństwa są monogamiczne, z wyjątkiem Priama, który ma więcej żon legalnych. Monogamia nie wyklucza wielkiej liczby nałożnic, przeciw którym żony na ogół nie protestują. Kobiety natomiast obowiązują czystość przed ślubem i wierność po ślubie. Odyseusza nie zdołoby takie wierne oczekiwanie jak oczekiwanie jego żony. Zdobną go raczej przygody miłosne. Nauzykaa stwierdza, że oburzyłaby się, gdyby się dowiedziała o kobiecie,

która „wbrew woli drogich rodziców zadawała się z mężczyznanami, zanim przyjdzie do jawnego ślubu”.

Postawa w stosunku do zdrady Heleny jest ambiwalentna. Afrodyta wyraźnie pcha Helenę do łóża Parysa po wyratowaniu go od śmierci w czasie pojedynku z Menelaosem. Helena mówi o sobie często jako o obmierzłej suce, ale w *Odysei* widzimy ją już pełniąca z godnością funkcję gospodyni w domu Menelaosa, który nie wspomina jej przeszłości. Udział Heleny w przyjmowaniu Telemacha świadczy o tym, że kobieta nie jest wyłączone z męskich rozmów toczonych w życiu towarzyskim¹⁸. W ogóle, jak to podkreślają zgodnie różni autorzy, kobieta w *Iliadzie* i *Odysei* (a szczególnie w tej ostatniej) ma dobrą pozycję. Nie odmawia się jej bynajmniej walorów intelektualnych. Rady Arete, żony króla Feaków, cenione są przez męża. Nauzykaa nie chybła w utrafianiu mądrej myśli, a imię Penelopy występuje często z dodatkiem „mądra”. Rodziny mają nieliczne potomstwo legalne. Telemach jest jedynakiem, Helena dała Menelaosowi jedną tylko córkę, co sobie uzupełnił nielegalnym potomstwem, Nauzykaa jest jedyną córką Antinoosa. Starość jest, jak wiadomo, i w rodzinie, i poza nią wysoce respektowana, rośnie bowiem wraz z wiekiem doświadczenie życiowe i obycie. Temu doświadczeniu życiowemu sprzyjają liczne podróże i przygody w obcych krajach. Toteż bogata pod tym względem biografia Odysa liczy się wyraźnie na jego korzyść. Warto zanotować przy okazji, że wysoką pozycją na dworach cieszą się aoidowie. Jest to wspólny rys kultury odtwarzanej przez Homera i kultury utrwalonej w legendach średniowiecza. Ceni się tych, którzy nas chwala.

Na zakończenie tych nader sumarycznych uwag pragnę jeszcze powiedzieć parę słów o ogólnych rysach homerowego moralnego warlościowania. Według różnych autorów oceny: prakseologiczna, estetyczna i moralna nie są u Homera odróżnione. Nie odróżnia on — jak pisze Adkins — błądu od moralnego wykroczenia. Agamemnon, który przyznaje, że źle postępował wobec Achilleusa, ma raczej na myśli niewłaściwe pod względem

¹⁸ Podobno, inaczej niż w średniowieczu, kobieta zamężna nie mogła przegłaść się igrzyskom. Patrz Emile Mireaux, *Życie codzienne w Grecji*, przeł. Stanisław Kołodziejczyk, Warszawa 1962.

efektywności postępowanie niż postępowanie moralnie naganne. Istnienie moralnej odpowiedzialności u Homera jest przez Adkinsa zanegowane. Zdyskredytowany jest ten, kto się dał pokonać, nie zwycięzca. Być *kakos* to znaczy być osobą, której *kaka* można wyrządzać bezkarnie, ponieważ nie może się bronić. Jest godnym potępienia (*aischron*) wystuchiwać obelg, nie zaś komuś uragać.

Brak odpowiedzialności moralnej wiąże się — zdaniem Adkinsa — z faktem nieodróżniania czynów umyślnych od nieumyślnych. Przypadkowe zabójstwo kwalifikowane jest tak samo jak zabójstwo z premedytacją. W ogólnej charakterystyce *ethos* homerowego Adkins okazuje się funkcjonalistą. „Wartości homerowe — jak mówi — [...] odpowiadają społeczeństwu homerowemu w tym stopniu, w jakim nakazują te własności, które w sposób jak najbardziej oczywisty zabezpieczają jego istnienie”.

Są to walory współzawodnictwa (*competitive values* czy *excellences*) w odróżnieniu od walorów współpracy (*cooperative values*). Te ostatnie reprezentowane są raczej przez kobiety. Dla zabezpieczenia tego społeczeństwa konieczne są walory współzawodnictwa. Nie ma wszak opiekuńczego państwa. Każdy broni swoich: swoich krewnych, przyjaciół, gości. „Społeczeństwo homerowe ceni najbardziej tę klasę, której istnienia potrzebuje”.

Na podstawie śledzenia sensu słowa *agathos* u różnych autorów, Adkins stwierdza, jak powoli słowo to zaczyna oznaczać człowieka, który realizuje nie cnoty bojowe, lecz cnoty kooperacji. Da się to, jego zdaniem, wysledzić u Eurypidesa i Herodota, a u Tukidydesa utożsamienie zacności i sprawiedliwości jest już zupełne. Można by dodać — snując dalej myśl Adkinsa — że u Sokratesa mamy pełne odwrócenie reprezentowanej przez Homera hierarchii wartości, skoro w *Gorgiaszu* Sokrates woli krzywdy doznawać niż krzywdzić.

Notujemy te uwagi Adkinsa z tendencją oponowania przeciw jego funkcjonalizmowi. Myślę, że grozi Adkinsowi przecenianie jednolitości społeczeństwa Homerowego. Cnoty jego bohatera służą nie tylko do obrony, ale i do agresji. Walki u Homera są kierowane pospolicie żądzą pomsty, łupu czy względami prestiżowymi. Prawdą jest, że jeżeli ktoś chce łupić, to z drugiej strony ktoś musi swoich bronić. Ale czy pomsta za porwanie Heleny

służyła tym, których reprezentuje Tersytes? Nie tylko przecenianie jednolitości ówczesnego społeczeństwa można temu funkcjonalizmowi zarzucić, żądając każdorazowo wyjaśnień, komu co służy, ale także i przecenianie jednolitości samego *ethos*. Pochwała dla bojowej odwagi bywała zwykle skorelowana z pochwałą szczodrości, tymczasem jeżeli odwaga służyła rycerzowi, to szczodrość służyła tym, których obdarowywał.

Zastugi i winy u Homera są zmacone przez interwencję bogów. Dzeus nakazuje wydanie ciała Hektora Priamowi i nie wiadomo, na ile decyzyja Achilleśa przychylenia się do jego prośby kierowana jest posłuszeństwem wobec bogów, na ile zaś uznaniem uprawnień skruszonego serca. Priam idzie odważnie w ręce wroga, by wykupić ciało syna, ale nie jest to właściwie związane z żadnym ryzykiem, skoro bogowie zapewnią go, że mu się nic nie stanie. Bogowie niektórych pozbawiają odwagi, a w innych techną waleczność. Nawiedzają zaślepieniem, wodzą na pokuszenie. Toteż można na nich zwałać winy, tak jak to czyni Agamemnon po dojeździe do zgody z Achillesem. Świat bogów Homerowych, jak wiadomo, jest do świata ludzi podobny i rządzi się podobną motywacją. Jest to tylko — jak zauważa interesująco Bowra — autor pracy o poezji bohaterskiej, świat mniej patetyczny niż świat ludzi, bo człowiekowi przysługuje możliwość ryzykowania życia dla sprawy, podczas gdy nieśmiertelni nie mają tej możliwości¹⁹.

Zaczęliśmy nasze sprawozdanie od przytoczenia opinii W. Jagera głoszącej, że wzory osobowe obowiązuje w danym społeczeństwie są wzorami ukształtowanymi przez szlachtę i że tylko ona jest zdolna je kształtować. Zgłosiliśmy nasze wątpliwości w stosunku do tego twierdzenia. Tym jednak, co uznać należy, jest fakt, że moiżni tego świata mogą najwięcej czasu poświęcać zabiegom wychowawczym, między innymi dlatego, że młodzież w tej sferze nie musi być wcześniej wciągana w troski gospodarcze i konieczność zarabiania na życie. Jest to kondycjonowanie za pomocą pochwały i zawstydzania, co — zgodnie z obrazem ludzi dobrze wychowanych naszkicowanym przez

¹⁹ Cecii Maurice Bowra, *Heroic Poetry*, London 1952, rozdz. III, s. 90.

F. Znanieckiego — prowadzi do szczególnego zainteresowania się tym, co nazywa on jaźnią odzwierciedloną, to znaczy naszą opinią w cudzych oczach²⁰. Ajaks wzywając do boju w XV księdze *Iliady* woła:

Walczcie, jak męże, drubowie, na honor wasz baczcie rycerski!
Tylko srom wobec drugich niech trwoży was w strogich zmaganiach.

Jakoż powoływanie się na wstyd (*aidos*) bywa w ideologiach rycerskich najsilniejszym bodźcem zachęcającym do działania albo do powstrzymywania się od działania. Człowiek — jak pisze Jaeger — mierzy swoją cnotę (*areté*) uznaniem, jakim się cieszy. Głos indywidualnego sumienia nie istnieje²¹. Społecznymi konsekwencjami swoich czynów — dodajmy od siebie — nikt się w tym *ethosie* nie zajmuje.

Ideał *kalokagathii* ma zastęzoną opinię ideału arystokratycznego, w którym szlachetność wiąże się ze szlachectwem. Wyrażenie *kaloskagathos* pojawia się wprawdzie — jak wspominaliśmy — jakoby nie wcześniej niż u Solona, ale z połączeniem urodzenia ze szlachetnością mieliśmy już do czynienia u Homera. Snują dalej ten wątek dwaj przedstawiciele ginącego, arystokratycznego świata: Teognis i Pindar. Według Pindara (urodzonemu ok. 520 p.n.e.):

Przyrodzona tylko chwala waży naprawdę.
A kto ma jeno to, czego się nauczył,
Ten jak cień to w tę to, w tamą stronę się chwiewie,
Nigdy nie stąpa pewną stopą,
I — niezdecydowany — ledwie skosztować potrafi
Tysiąca dóbr²².

Pindar był piewcą igrzysk dostępnych do jego czasów tylko szlachcie, jako posiadającej i wolny czas, i odpowiednio fundusze, by móc w zawodach ubiegać się o pierwszeństwo. Toteż oda na cześć zwycięzcy bywała zawsze u Pindara odą na cześć rodu,

²⁰ Florian Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Lwów - Warszawa s.a.

²¹ Patrz W. W. Jaeger, *Paideia*.

²² *Ibidem*, t. I, s. 240.

który go wydał²³. Na tle Pindarowego rasizmu przekonanie Sokratesa, że cnoty można się nauczyć, było zaiste nowatorskie.

Do znanych nam już rysów szlachty greckiej wypada dorzucić charakterystyczną dlań pochwałę pederastii: „[...] Miłość męzczyzny do młodzieńca lub chłopca — pisze W. Jaeger w *Paidei* — była w strukturze wczesnogreckiej klasy szlacheckiej elementem istotnym, nierozdzielnie związanym z moralnymi i społecznymi ideałami”²⁴.

Pochwała tej miłości była — zdaniem autora — doryckiego pochodzenia i udzielała się także bogatym sferom mieszczańskim. Ale w zasadzie wszyscy, którzy ją w Atenach wspominali „jako rzecz samą przez się zrozumiałą, a nawet chwalebną, byli bez wyjątku szlachetnego pochodzenia, poczynając od Solona, w którego wierszach miłość do chłopców wspomniana bywa jako jeden z największych darów życia obok miłości do kobiety oraz szlacheckiego sportu — aż do Platona”²⁵.

Podczas gdy średniowiecze wierzyło w wychowawcze znaczenie miłości do danego swego serca, szlachta grecka miała głębokie przekonanie o walorach doskonalących miłości do chłopców. Nasuwa się tu uwaga, że zniesienie w 1967 roku karalności homoseksualizmu w Anglii było już wcześniej dwukrotnie uchwalane własnie przez Izbę Lordów, zanim wreszcie przyłączyła się do tego stanowiska Izba Gmin, po dyskusji trwającej w parlamencie do szóstej rano.

Jestem daleka od sugerowania jakichś ogólnych wniosków na podstawie tego faktu, niemniej wydaje się on godny zanotowania. Wart by był także zastanowienia stosunek do pederastii w Grecji, jej pochwała w Atenach i odmiennosc tradycji jonskiej. Znana hipoteza tłumacząca pederastię niskim poziomem kobiet, z którymi z tego powodu nie można było znaleźć głębszego porozumienia, nie wyjaśnia należycie samego faktu i różnego do tego faktu ustosunkowania.

„Kultura klasyczna — pisał T. Wałek-Czernecki — była najbardziej ekskluzywnie męską cywilizacją, jaką znają dzieje,

²³ *Ibidem*, s. 237.

²⁴ *Ibidem*, s. 218.

²⁵ *Ibidem*.

bardziej nawet niż Islam, tak bardzo skądinąd od niej różny”²⁶. „Dopiero hellenizm — pisze dalej ten sam autor — przyznał kobiecie miejsce należne jej z tytułu jej człowieczeństwa i jej płci”²⁷. Grecy okresu klasycznego „rozumieli dobrze, iż miłość nie jest identyczna z namiętnością zmysłową i może właśnie dlatego szukali miłości przede wszystkim w stosunku pomiędzy osobami tej samej płci”²⁸.

Nie rozporządzając żadnym materiałem statystycznym trudno nam dziś stwierdzić, czy podniesienie poziomu kobiety pociągnęło za sobą redukcję pederastii. Dziś wymienia się jako jej przyczyny rzeczy rozmaite. W Anglii wskazuje się na nawyki wyrobione w męskich szkołach internatowych, co opisuje na przykład R. Musil w swojej książce *Niepokoje wychowanka Tóressa* w odniesieniu do internatów austriackich. Kiedy indziej mówi się o pederastii jako wyrazie buntu przeciw narzuconej męczynom roli społecznej. Przykładem mają tu być ci spośród Indian Zuni, którzy deklarują się jako kobiety, jeżeli idzie o podział pracy i ogólną sytuację w grupie. W takim razie pederastia powinna by przejawiać się częściej w społeczeństwach o daleko idącej rozbieżności ról męskich i żeńskich, czego się nie stwierdza. Wreszcie jeszcze inni szukają czynników determinujących w układzie rodziny, w której natarczywie opiekuńcza i władcza matka skutecznie obrzydza synowi kobiety.

Wzory arystokratyczne kształtowane przez Solona, Pindara czy Platona były wzorami arystokratów zarysowanymi przez arystokratów. Do nich należy dorzucić wzór arystokratyczny wielkiej historycznej doniosłości, jakim jest wzór człowieka słusznego dumnego, który odnajdujemy w księdze IV *Etyki Nikomachejskiej*. Arystoteles był synem nadwornego lekarza na dworze króla macedońskiego. Ten wzór miał jakoby służyć jego wychowankowi, Aleksandrowi Macedońskiemu. Podczas gdy wzory Homera były przede wszystkim wzorami wojowników, człowiek

²⁶ Tadeusz Wałek-Czernecki, Stanisław Witkowski, *Dzieje greckie*, w: *Wielka historia powszechna*, Jan Dąbrowski et al. (red.), t. II, Warszawa 1934, s. 878 - 879.

²⁷ Polepszenie sytuacji kobiety autor przypisuje wpływom macedońskim.

²⁸ T. Wałek-Czernecki, S. Witkowski, *Dzieje greckie*, s. 879.

„słusznie dumny” Arystoteles spełniał pewne dyrektywy ważne i na czas wojny, i na czas pokoju.

Słowo „wielkoduszny”, którym się zwykło nazywać ten wzór, jest wprawdzie — jak wiadomo — dokładnym przekładem greckiego *megalopsuchos*, jednakże słuszniej nasza tłumaczka *Etyki*, D. Gromska, zaznacza, że treść słowa „wielkoduszny” nie odpowiada treści arystotelesowego terminu.

Wielkoduszny jest dla nas ktoś, kto nie skorzystał ze swojej nad kimś przewagi, puścił wolno wroga, którego już miał w ręku, ktoś, kto umiał zapomnieć o wyrażonych komuś przystągach i o doznanych krzywdach. Tymczasem znaczenie, które słowo *megalopsuchos* nadaje Arystoteles, jest inne. Poczytuje on, że na tę nazwę zasługuje ten, kto uważa siebie za godnego rzeczy wielkich i kto istotnie na nie zasługuje. Tej charakterystyce odpowiada raczej wyrażenie „słusznie dumny”. Ma nim być człowiek, który znalazł właściwą miarę między przesadną skromnością a zarozumiałością.

Ta lokalizacja „słusznie dumnego” między dwoma krańcami, których należy unikać, niewiele nam jeszcze mówi o jego osobie. A warto wejrzeć w jej charakterystykę nieco bliżej.

„Słusznie dumny” ma być wysokiego wzrostu, albowiem piękność tego wymaga. „Ludzie niskiego wzrostu mogą być ładni — jak czytamy — i proporcjonalnie zbudowani, ale nie są piękni”.

Pamiętamy, że bohaterowie Homera byli wysocy ponad ludzką miarę, takimi będą także rycerze w średniowiecznych legendach. Ruchy człowieka „słusznie dumnego” mają być powolne, nie zwyki on bowiem się spieszyć. Wszak kto się spieszy, zdradza, że mu na czymś zależy, niewiele zaś rzeczy zasługuje na uwagę „słusznie dumnego”. Ten sam rys podkreślił w XVIII w. lord Chesterfield w listach zalecających synowi pewien wzór do naśladowania. Kupcowi tylko — jego zdaniem — pośpiech przystoi. „Słusznie dumny” dla tych samych powodów winien unikać żywych ruchów i winien mówić spokojnie, podniesiony bowiem głos i żywa gestykulacja zdradzają rozdrażnienie, w które nigdy nie popada ktoś, dla kogo nic nie jest ważne.

Największym dobrem zewnętrznym dla człowieka „słusznie dumnego” jest jego cześć. Ale cieszy się on — w sposób zresztą umiarkowany — wyłącznie tymi wyrazami uznania, które po-

chodzą od ludzi szlachetnych. Niezasłużona niesława go nie obchodzi, aczkolwiek (rys dodany w *Analitykach*) nie puszcza płazem żadnej doznanej obelgi, znoszenie bowiem zniewagi spokojnie to rzecz niewolnicza.

„Słusznie dumny” jest szczodry i ma pański gest, przy czym zachowuje on właściwy środek między plebejskim szafowaniem pieniędzy a małostkowym do nich przywiązaniem. Wyświadczając sam dobrodziejstwa, wstydzi się doznanych. Za doznane odwzajemnia się z nawiązką, bo chce mieć zawsze przewagę. Pamięta on — i tu jest niespodzianka — o tych, którym wyświadczą przysługę, zapomina zaś o tych, od których przysługi doznał. Mówimy o niespodziance, bo raczej należałoby się tu spodziewać tej dyrektywy, którą rządzą się — według Tacyta — szlachetni Germanie. Zapominają oni — według niego — o tych dobrodziejstwach, które wyświadczyli, pamiętają zaś o tych, których doznali.

Prawdomówność i otwartość obowiązuja „słusznie dumnego”, bo to znamiona człowieka, który się nie boi. Stać go na to, by otwarcie kochać i otwarcie nienawidzić. Nie przystosowuje się on łatwo do innych, bo jest w tym coś niewolniczego. Łatwo nie podziwia i nie skłonny jest do chwalenia ani do ganienia, do skarg ani do próśb. Skargi i próśby świadczyłyby o tym, że mu na czymś bardzo zależy. Posiadać woli rzeczy piękne i nieużyteczne, bo to cechuje człowieka, który sam sobie wystarcza.

Teofrast, uczeń Arystotelesa, skreślił w swoich *Charakterach* wizerunek prostaka, który mógłby służyć uwypukleniu rysów człowieka „słusznie dumnego” przez przeciwstawienie. Teofrast wytykał prostakowi hałaśliwość, ruchy nieumiarkowane, familiarność wobec służby i podejrliwość w stosunku do bliskich, nie dyskrecję, drobiazgowość skąpstwo, nadmierne interesowanie się cenami. Prostak pozwala sobie nadto tańczyć na trzeźwo, otwierać sam drzwi, śpiewać w kąpieli. A obuwie nosi za duże.

Wzór „słusznie dumnego” u Arystotelesa jest — jak wspomnieliśmy — ważny i na czas wojny, i na czas pokoju. W wypadku walki „słusznie dumny” musi stawiać dzielnie czoła niebezpieczeństwu, nie szczędzić życia, pamiętając, że nie za wszelką cenę warto jest żyć. Nie wolno mu okazywać swej siły słabszym, bo to prostackie. Musi powściągać swoją wyniosłość

wobec niżej sytuowanych, przybierać natomiast taką postawę wobec ludzi na wysokich stanowiskach.

Charakterystyka „słusznie dumnego” przeciwstawia pańską — plebejskości i prostactwu, pana — niewolnikowi. Niewolnik — jak czytamy w *Polityce* — z natury nie zależy od siebie. Nie posiada w ogóle zdolności rozważania. Przedstawia wyłącznie siłę fizyczną. Tak jak u Homera, cześć jest tu dobrem najwyższym i stałą troską zapewnienia sobie przewagi, tylko że tej przewagi nie szuka się jedynie w sukcesach bojowych. Odwaga i gest należą tu także wspólnie do niezbędnych zalet rycerza homerowego i „słusznie dumnego”. U tego ostatniego jednak mocniej brzmi sprawa niezależności i samowystarczalności. W poszukiwaniu niezależności i przewagi Arystoteles formułuje subtelne obserwacje psychologiczne. Nie wolno podziwiać, gdy się jest „słusznie dumnym”, bo podziw ma w sobie jakies uznanie własnej niższości. W istocie, podziwia się czyjś talent, czyjś sprawność, czyjś pamięć, gdy się sobie samemu nie przypisuje pod tym względem tak wysokich kwalifikacji. Zdradzanie, że człowiekowi na czymś zależy, także jest przyznaniem się do jakiejś słabości. Upokarzający dla „słusznie dumnego” musi prawdopodobnie być przymus śmierci. Obronić się tu można tylko przez lekceważenie życia.

Do tej charakterystyki zawartej w *Etyce Nikomachejskiej* Arystoteles dorzuca jeszcze uwagi uzupełniające w *Polityce*. Dla „słusznie dumnego” niezbędne jest szlachetne pochodzenie i piętąd. „Słusznie współzawodniczą o godności ludzkie i szlachetnego rodu, i wolni, i bogaci”²⁹.

Naturalną jest rzeczą, że z lepszych rodziców lepsi pochodzą synowie. Pochodzący ze szlachetnego rodu są w wyższym stopniu obywatelami niż ludzie z gminu. Ci ostatni rodzą się na niewolników, podczas gdy pierwsi rodzą się do władania. Bogactwo szlachetnych rozumie się samo przez się. Z wykształceniem i szlachectwem idzie w parze większe bogactwo, bo dzięki cnotom nabywa się i zachowuje dobra zewnętrzne. Ponadto trzeba

²⁹ Arystoteles, *Polityka*, przeł. i oprac. Ludwik Piotrowicz, Wrocław 1953 ks. III, 1283a.

zważyć, że „bogaci posiadają już to, co dla niesprawiedliwych bywa przyczyną niegodziwości”³⁰.

Wszelkie prace płatne są niedopuszczalne. „Zwiemy je wyrobniczymi, bo obniżają one swobodę oddawania się zajęciom umysłowym i obniżają intelekt”³¹.

Ponadto kto zarabia, staje się w pewnym stopniu niewolnikiem. Żadnej nauki nie należy doprowadzać do mistrzostwa. Muzykę na przykład należy uprawiać za młodu na tyle, by umieć ocenić kunszt cudzy, ale później należy jej uprawianie zarzucić. Do uprawiania cnoty i rozwijania działalności politycznej potrzeba wolnego czasu. Ci, którzy ten wolny czas mają, powinni mieć własność ziemską w rękach „a rolę uprawiać muszą niewolnicy lub barbarzyńcy w sąsiedztwie mieszkający”.

Szlachetny winien się uczyć tego, co go należy przygotować do godnego użytkowania odpoczynku.

Mamy tu już w pełni ukształtowany obraz członka klasy próźniaczej, który może sobie pozwolić na odgrywanie roli męża stanu, ale musi mieć w pogardzie pracę fizyczną i wszelką pracę płatną i musi unikać piętnej zawodowości.

K. Popper, wyraźnie nie dążąc sympatią Arystotelesa, widzi w nim rasistę, który miał wielki szacunek dla bogactwa, a ideał życia wyobrażał sobie na wzór feudalnego gentlemana, to znalazł jako życie wytwornego próźniarza spędzanego w towarzystwie przyjaciół także dobrze sytuowanych³². Ten dworzanin na dworze króla Macedońskiego, jakim był Arystoteles, szedł — zdaniem Poppera — dalej od Platona w swej arystokratycznej postawie. „Uniżoność i podziw Arystotelesa dla klas próźniaczych — jak pisze Popper — zdaje się wyrazem interesującego poczucia niepewności. Wygląda na to, jak gdyby syna nadwornego lekarza macedońskiego dworu niepokoiła sprawa jego własnej pozycji społecznej, a zwłaszcza możliwość utraty statusu z powodu własnych naukowych zainteresowań, które mogłyby być poczytane za zawodowe”³³.

³⁰ Ibidem, ks. IV, -1293b.

³¹ Ibidem, ks. VIII, 1337b.

³² Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, t. II, wyd. III, London 1957, s. 284.

³³ Ibidem, s. 4.

Arystoteles miał — według tegoż autora — poczucie niższości z wielu powodów. Przyginiął go Platon, wobec którego usiłował okazać swoją niezależność; poniżało go to, że był synem lekarza, to jest człowieka uprawiającego jakiś zawód i wreszcie to, że był zawodowym sofistą.

Albowiem filozofowie, zrezygnowawszy po Platonie z własności, musieli się zadowolić nauczycielstwem i taka była pozycja Arystotelesa w stosunku do swego ucznia, Aleksandra Macedońskiego. Ten ostatni przejął się najwidoczniej przesadnie „ślusznym dumnym”, skoro zażądał dla siebie czci boskiej.

By wypuklić rysy bohaterów Homera, warto wskazać ich odrębność w stosunku do rysów wzoru osobowego Hezjoda, zalecanych w jego *Pracach i dniach*, które pisał prawdopodobnie w niespełną pół wieku po Homerze.

Ani pochodzenie, ani uroda nie interesują Hezjoda. Nie absorbuje go także uzyskanie pierwszeństwa i należnej mu za nie czci. Cnota nie jest z urodzeniem związana. Zdobywa się ją osobistym wysiłkiem, albowiem „na drodze do cnoty pot położyli niebia- nie”³⁴.

Orientacja Hezjoda jest orientacją rolnika, któremu sprzyja pokój, a nie wojna. Nie zaleca on dorabiania się majątku gwałtem ani grabieżą.

Ryby oraz zwierzęta i ptaki przestworza prujące

Mogą się zjadać wzajemnie, bo obce im poczucie prawa,

Ale człowiek prawem się już winien rządzić.

Podczas gdy bohater Homera stanowił prawo siłą, u Hezjoda prawo jest stanowione przez Zeusa, u którego szuka on pomocy, gdy mu się krzywdą dzieje. Prawo nad Pychą góruje i zdolne ją zgnieść ostatecznie. Dorabianie się własną pracą to coś, co Hezjod gorąco popiera, wierząc, że „wstyd towarzyszyć zwykły biedzie, z bogactwem się łączy odwaga”.

Jego postawa życiowa jest postawą ostrożności, nieufności i ciągłej asekuracji. „Nawet z bratem wśród żartów przy świadku umawiać się warto”.

³⁴ Hezjod, *Prace i dni*, cytuję na podstawie przekładu Wiktora Steffena, Wrocław 1952.

O dobre stosunki należy dbać przede wszystkim w stosunku do sąsiada, bo ten najprędzej pomocą nam może w razie potrzeby. Zasada *do ut des* rządzi Hezjodem zarówno w stosunku do bogów, jak w stosunku do ludzi. „Daj tym, co dają, a własną chciwością odpowiedz na chciwość”.

Samowystarczalność gospodarza zapewniona pracą, ładem i oszczędnością jest przez niego gorąco zalecana. Nie ma on dobrej opinii o ludziach i woli liczyć na siebie. W pracowitym życiu pomocą mężczyźnie ma być żona. Wybór żony nie jest bynajmniej kierowany jej urodą. Ma ona być przede wszystkim rządną i pracowitą — kwalifikacje, które trzeba przed ślubem starannie sprawdzić, co zrobić najłatwiej, gdy się żonę bierze z sąsiedztwa. Opinia bowiem, którą się ona wśród sąsiadów cieszy, pozwoli uniknąć małżeństwa z taką, co szuka tylko rozkoszy. Do pomocy nając należy dziewczynę bezdzietną, bo taka lepiej pracuje. Bezdolny parobek z kolei najbardziej nadaje się do zatrudnienia, najwidoczniej dlatego, że danie mu dachu nad głową od gospodarza go bardziej uzależnia. Choć „praca nikogo nie hańbi, a hańbą jest żyć w bezczynności” — jak głosi nasz autor — w złotym wieku pracy nie znano i sprowadziła ją dopiero na świat Pandora. Taka to jest rola kobiet, które Hezjod darzy nieufnością: „Bo kto kobietom zawierzył — zawierzył złodziejom nie lada”.

Myszę, że przytoczone urywki wystarczają, żeby przekonać czytelnika, iż dyrektywy Hezjoda bliższe są dyrektywom mieszczańskim niż szlacheckim. Zarówno stosunek do ludzi, jak stosunek do bogów różni się całkownie od postawy bohaterów Homera. Przypisywane Hezjodowi przekonanie³⁵, że Zeus pysznych poniża, pokornych wywyższa, zgiętego prostuje, hardzego zgina — to nie jest opinia moźnych tego świata.

Jeszcze wydatniej niż w zestawieniu z Hezjodem rysuje się ethos rycerski na tle bajek Ezopa. Nie miejsce tu na rozważanie dyskusji dotyczących jego osoby oraz kwestii filologicznych, które rodzi tekst przypisywanych mu bajek, sądźmy bowiem, że niezależnie od zmian w różnych wydaniach ich wymowa pozostaje taka sama. Jako podstawę do naszych rozważań przyjmie-

³⁵ T. Sinko, *Literatura grecka*.

my tekst wydany przez Emila Chambry w roku 1927³⁶. Chambry tłumaczy nam w swojej przedmowie, dlaczego morały, którymi kończą się bajki, tak często są zupełną niespodzianką dla czytelnika, tak mało bowiem wiążą się z treścią tego, co je poprzedza. Przyczynić się do tego miała nieuwaga kopistów. Sam tekst bajki przepisywany bywał przez nich innym atramentem niż pouczenia, które miało z niej wynikać. To ostatnie, dla należytego upiększenia, pisane było czerwonym inkaustem. Żeby nie maczać ciągle pióra w innym kolorze kopisci zaczęli od pisania wszystkich tekstów jednym atramentem, by potem dopiero wypełnić hurtem miejsca pozostawione na morał. Pomyłki w numeracji prowadziły do niewłaściwych połączeń.

Tadeusz Sinko uważał bajki Ezopa za książkę ludową. Była ona — jego zdaniem — pierwszą uchwytną dla nas reakcją „zdrowego, chłopskiego rozumu” przeciw „uczoności” klas wyższych, pierwszym protestem uciszonego ludu przeciw możnym tego świata³⁷. Muszę przyznać, że nie odpowiada mi ta charakterystyka, bo nie widzę w bajkach Ezopa przeciwstawiania się możnym, a zwłaszcza nie dostrzegam jakichś elementów buntu. Zarówno osobisty status Ezopa jak i jego istnienie są niepewne. Biernat z Lublina opisując wygląd Ezopa szedł za sugestią Herodota, który miał Ezopa za niewolnika. Był to — zdaniem Biernata — mąż „urodzenia niewolnego a rozumu słachetnego”. Według charakterystycznego stereotypu człowieka niższego stanu, stereotypu odtworzonego przez homerowego Tersytesa i powtarzanego w średniowiecznych francuskich *fabliaux* miał on być:

Szeroki, niskiego wzrostu,
Wielkich nóg, mięźszego łystu
Z tyłu niezmiernie garbaty,
A z przodku lepak brzuchaty³⁸.

³⁶ Esope, *Fables*, przeł. Émile Chambry, Les Belles Lettres. Gdy opracowywałam bajki Ezopa, przekład polski Mariana Goliasa, wydany przez Bibliotekę Narodową w 1961 r., jeszcze nie istniał.

³⁷ T. Sinko, *Literatura grecka*, t. I, cz. I, s. 192.

³⁸ Biernat z Lublina, *Żywot Ezopa Fryga*, Warszawa 1952, s. 16, „łystu” — „grubych tydek”, „lepak” — „zas”.

Cytuję tę charakterystykę nie pó to, by ustalić rodowód słowny bajek Ezopa przez powołanie się na autorytet Biernata z Lublina, lecz jako ciekawostkę świadcząca o wspomnianym już przeze mnie w innych pracach uporczywym wiązaniu niskiego pochodzenia z brzydotą. Jeżeli zaś chodzi o cytowaną opinię T. Sinki, postaramy się rzucić światło na sprawę przez dopuszczenie samych bajek do głosu.

Wspomniany stosunek do możnych ujawnia się w wielu bajkach. Nie należy z możnymi współzawodniczyć ani się w stosunku do nich stawiać; giętki kark lepszy. Poddawanie się bywa korzystniejsze niż opieranie. Oliwkę, która opierała się wiatrowi, wiatr złamał. Głóg się poddał i dobrze na tym wyszedł. Trzeba znać swoje miejsce. Wygórowane ambicje nie tylko nie przynoszą korzyści, ale narażają na śmieszność. Należy miejsca sobie wyznaczonego pilnować. Krab, który wyszedł na ląd, został zjedzony przez zgłodniałego lisa. Nie trzeba było wychodzić z wody, która krabowi była przeznaczona. Pewnego razu ogon węża zbuntował się przeciw głowie i zapragnął przewodniczyć. Żle na tym wyszedł. Ze słabszymi nie należy sobie psuć stosunków, bo nigdy nie wiadomo, kiedy taki może się przydać. Wszak mysz przegryła powrót, którym myśliwi skrępowali lwa. Stan skromny zasługuje na pochwałę. Małe rybki mogą wyskoczyć przez okna sieni, a duże nie. Osiół, który zazdrości koniowi nie jest brany, tak jak koń, na wojnę. Krzak cierni nie może rywalizować wyglądem z sosną, ale nie ścina się go siekierą. W razie wojny biedni, mało obciążeni mieniem, mogą ująć cało i zachować w ręce wroga. Lepiej skromnie, ale bezpiecznie. Szczur polny je gorzej niż szczur domowy, ale żyje znacznie spokojniej.

Stosunek do ludzi w ogóle rozważany jest w *Bajkach* w kategoriach strat i zysków. Nie należy kłamać, bo nam nikt nie będzie wierzył, na czym źle wyjdziemy. Nie uonośmy się gniewem, bo możemy na tym stracić. Ilustruje to bajka o człowieku, który, schwytawszy lisa, w gniewie przycepił mu płonącą żagiew do ogona. Lis pognał poprzez zboże, które spłonęło. Nie zadawajmy się ze złymi, czytamy w jednej z bajek, bo możemy być wzięci za jednego z nich (a nie — jak by można się spodziewać — bo możemy zarazić się ich wpływem). W przyjaźni ceniona jest

przede wszystkim pomoc, toteż nie należy sprzymierzać się z takim, który nam w ogóle pomóc nie mogą. Lew i delfin zawarli sojusz przyjaźni, który okazał się zupełnie bezcelowy. Gdy w walce z bykiem lew zawołał o pomoc, delfin z wody wyjść nie potrafił.

Trzymajmy się z tymi, z którymi wiążą nas nasze interesy. Gdy gołębie dzikie robiły wymówki gołębim oswojonym za to, że ich nie ostrzegły przed zastawionymi na nie sidłami, gołębie oswojone odpowiedziały, że w ich interesie w większym stopniu leży przypodobać się swojemu panu niż przypodobać się krewnym. Solidarność w tym ethosie zaleca się wyjącznie ze względu na jej efektywność. Wszyscy znamy opowiadanie o gałązkach, które, gdy tworzą wiązkę, złamać się nie dają.

Z lektury bajek wyziera człowiek ostrożny, nie pozwalający sobie na ryzyko, nieufny, szukający przede wszystkim asekuracji, nie wojowniczy. Szczodrość nie ma miejsca w jego ethosie. Praca jest jego skarbem. Pracowitego stworzenia nie przennacza się wszak na ofiarę bogom. Człowiek ten nie dba o urodę, o zewnętrzne ozdoby, o sławę. W wielu bajkach ktoś licytuje się z kimś, kto z nich lepszy, ale podczas gdy u Homera osobiste wyróżnienie było zalecane, tutaj się z tych aspiracji śmieją. Tak jak u Hezjoda, a inaczej niż u Homera, człowiek nie wymierza sobie sam sprawiedliwości, lecz liczy na bogów, których funkcje sądziowskie w związku z tym mocniej się podkreśla.

Parę słów jeszcze o lokalizacji społecznej wzoru osobowego, który z bajek wyziera. Z ich treści wydaje się, że wzór ten jest wzorem człowieka zajmującego pozycję pośrednią między możnymi z jednej i najbiedniejszymi z drugiej strony. Poza zwierzętami występuje w nich przede wszystkim świat rzemieślniczy: drwale, młynarze, ogrodnicy, pasterze, folusznicy, rybacy. W jednej bajce mówi się o niewolnikach, którym nie doradza się rozmnażać... To, rzecz jasna, nie jest punkt widzenia kogoś, kto niewolników posiada.

Bajki Ezopa stanowią klasyczny przykład tego, co się nazywa *morale de la prudence* albo *prudential ethic*. Ten wzorec zajmuje poprzez stulecia miejsce poczesne w nauczaniu. W Grecji bajki Ezopa to lektura szkolna. Forma literacka bajki dydaktycz-

nej staje się nierozłącznie związana z tą ideologią³⁹. La Fontaine ją z mistrzostwem odradza. Analogie z moralnością mieszczańską wpływają na szczególne powodzenie Ezopa w wieku XVIII w Anglii. Tłumaczy ezopowe bajki Locke, tłumaczy je także Man-deville. Odrębność tego ethosu w stosunku do ethosu Homero-wego nie wymaga chyba bardziej szczegółowych komentarzy.

³⁹ Patrz Klemens Szaniawski, *Morał bajki dydaktycznej*, „Przegląd Filozoficzny” 1949, t. XLV, nr 3/4.

III. Wojownik spartański

Megillos, reprezentujący Spartę w *Prawach Platona*, stwierdza, że trudno mu odpowiedzieć na postawione mu pytanie, jaki ustroj panuje w jego ojczyźnie. „Zastanawiając się [...] nad ustrojem państwa lakedajmońskiego nie umiem właściwie powiedzieć, przyjacielu, jak należałoby go nazwać. Bo i samowładne państwo wydaje się przypominać — władza eforów wyказuje przecież zdumiewająco wiele znamion samowładnych rządów — pod niektórymi znów względami uchodzić ono może za najbardziej demokratyczne. Zupełną niedorzecznością byłoby też nie przyznać, że posiada cechy arystokratycznego ustroju”¹.

Historycy nie objawiali kłopotów związanych z zakwalifikowaniem ustroju spartańskiego. „Państwo spartańskie miało charakter wybitnie arystokratyczny”² — pisze K. Kumaniecki, dzie-

¹ Platon, *Prawa*, przeł. Maria Maykowska, Warszawa 1960, s. 152.

² Kazimierz Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1955, s. 74.