

## Eric Voegelin: Hellada i historia

Grecka nauka o porządku była czymś więcej niż teorią najlepszej polis. Sama koncepcja paradygmatycznej polis w rękach Platona i Arystotelesa stanowiła krytyczne narzędzie, które można było zastosować przeciwko zupełnie nieparadygmatycznej rzeczywistości okalającej scenę polityczną. Opracowanie nauki o porządku stanowiło świadomy akt polityczny, powzięty w sytuacji konkretnego nieporządku – pisał Eric Voegelin w książce „Świat polis”.

Część I. Kreteńczycy, Achajowie, Hellenowie

Rozdział I. Hellada i historia

§1. Zagadnienia wstępne

Filozoficzne badanie greckiego doświadczenia porządku oraz jego symbolizacji staje współcześnie w obliczu pewnych trudności. Od kilku pokoleń notujemy stopniowy wzrost naszej empirycznej wiedzy dotyczącej greckiej kultury, wciąż otwierają się nowe perspektywy, jak ostatnio wraz z odszyfrowaniem mykeńskiego pisma linearnego B. Za wzrostem wiedzy nie nadążają jednak analizy teoretyczne – co być może jest nieuchronne – zmagają się bowiem z niemającym końca strumieniem nowych materiałów i z gwałtownie zmieniającymi się perspektywami. Trudności, jakie wynikają z tej sytuacji dla naszego badania, są w istocie tak liczne, zróżnicowane i złożone, że wstępny przegląd tej kwestii prędzej może zdezorientować czytelnika,

aniżeli mu coś wyjaśnić. Dlatego lepiej będzie przedstawić zagadnienia teoretyczne w taki sposób, że będą się one ukazywać wraz z odsłanianiem się samego przedmiotu badania.

Nie możemy jednak unikać wstępu – pierwsza kwestia teoretyczna narzuca się wraz z próbą wyróżnienia i wyodrębnienia przedmiotu, który zamierzamy odsłonić. Natura problemu stanie się widoczna, jeśli tylko postawimy kluczowe pytanie: do jakiego konkretnego społeczeństwa, zorganizowanego jako trwały podmiot działania politycznego, odnoszą się frazy o „greckim porządku” czy „greckich doświadczeniach porządku i symbolizacji”? W sposób negatywny można odpowiedzieć, że w Grecji okresu klasycznego nie natrafiamy ani na imperia w formie kosmologicznej, jak w Egipcie, Babilonii czy Asyrii, ani na społeczeństwa w formie historycznej, jak w Izraelu, z jego ścisłym powiązaniem instytucji politycznych z objawioną prawdą porządku. Określenie w sposób pozytywny tego, co tam znajdujemy, jest już zadaniem trudniejszym. Oczywiście, na pierwszy rzut oka nie ma żadnych wątpliwości, że w Grecji, która pojawia się w pełnym świetle historii po 800 roku przed Chrystusem, natrafiamy na wielość poleis, targanych rywalizacją, zaangażowanych w częste wojny, prowadzone nieraz w tak okrutny sposób, że zgładzenie jedynie połowy ludności miasta uznaje się za dowód człowieczeństwa. Jednak ta warstwa greckiego porządku, choć jest wystarczająco konkretna, bez wątpienia nie stanowi kompletnej struktury społeczeństwa greckiego. Historia Grecji nie rozmywa się w historiach poszczególnych poleis natomiast w wojnach między nimi, ani badania porządku polis i jego symbolizacji nie można uznać za wystarczające ujęcie greckiego porządku; ponad porządkiem poleis wyraźnie powstaje bowiem poczucie przynależności do większego, wspólnego społeczeństwa. Poczucie to ma swój udział w stworzeniu nazwy „Hellenowie” dla ludów z kontynentu, wysp, Jonii, jak również w przypadku tego typu instytucji i panhelleńskich, jak igrzyska olimpijskie, które odbywały się od 776 roku przed Chrystusem. Prócz tego, skłania ono do zrzeszania się poleis w ligi, a nawet, w nagłej potrzebie,

popycha ku próbom zmierzającym do wspólnej organizacji, co osiągnięto w celu obrony przed atakiem perskim. Tym, kto najlepiej zgłębił to uwarstwienie greckiego porządku od strony teoretycznej był Tukidydes, który uznał wspólną nazwę i wspólne działania za istnienia greckiego społeczeństwa. Prócz tego przypuszczał on, że kolejne migracje, do jakich dochodziło w dawnych czasach, oraz potrzeba i, stałego niezakłóconego osadnictwa, a także szczupłość liczebna populacji na długo opóźniły powstanie jednej wspólnej świadomości dla wszystkich regionów, które były ściśle powiązane na poziomie etnicznym i językowym. Badacz greckiego porządku nie będzie usatysfakcjonowany, nawet jeśli osiągnie taki wspólny poziom sensu, który odznacza się jedynie skąpyimi przejawami na poziomie instytucjonalnym i symbolicznym. Greckie doświadczenie porządku (pomińmy na razie fakt, że nie wiemy jeszcze, o czym porządku teraz mówimy) ma swoje miejsce w historii ludzkości nie za sprawą instytucjonalizacji w polis ani też dzięki „wspólnemu działaniu”, które w historii pragmatycznej odpiera perski podbój powstającej Europy, lecz przez artykulację w symbolicznej formie Filozofii. Stworzono oto symbolizm służący wyrażeniu prawdziwego porządku, który rościł sobie pretensje do naukowego obowiązywania wszystkich ludzi. I dopiero gdy do struktury greckiego porządku doda się tę ostatnią warstwę, natura problemu ukaże się w odpowiedniej perspektywie; porządek konkretnych społeczeństw, instytucji polis oraz ich politeistycznego symbolizmu kultowego nie ukształtował się dzięki filozofii, paradygmaty prawdziwego porządku rozwijane w pracach Platona i Arystotelesa nigdy nie ukształtowały porządku instytucjonalnego konkretnej polis.

W tym momencie musimy poprzestać na samym sformułowaniu tego problemu. Zbadanie rzeczywiście istniejących powiązań między konkretnymi polis w formie niefilozoficznej a filozoficzną formą pozbawioną konkretnego społeczeństwa wymagałoby szeregu pomniejszych studiów.

Niemniej jednak jesteśmy w stanie zredukować nieco poziom niepewności za pomocą kilku uwag na temat oczywistej kwestii: Filozofia jako doświadczenie i symbolizacja uniwersalnie obowiązującego ładu powstaje w orbicie polis. Zjawisko to przypomina teraz „exodus Izraela z siebie samego” Deutero-Izajasza, czyli proces, w którym uniwersalistyczny komponent w doświadczeniu Królestwa Boga oddziela się od próby urzeczywistnienia Królestwa w instytucjach konkretnych społeczeństw. Oczywiście to podobieństwo nie może skłaniać do pochopnych spekulacji, które mogłyby zasłonić znaczące różnice między zjawiskami izraelickimi a helleńskimi, lecz nasuwa nam kolejne ważne spostrzeżenie, że te dwa doświadczenia porządku, które powstały w konkretnych społeczeństwach, choć nie nadały im kształtu, stały się porządkującymi siłami na światowo-historyczną skalę, czemu w obu przypadkach towarzyszyła wyjątkowa gwałtowność. Wydaje się, że zarówno na hellenizm, jak na i chrześcijaństwo należy patrzeć przez pryzmat trwałego działania na skalę imperialną porządkujących sił, dla których Izrael i Hellada, konkretne społeczeństwa stojące u ich początków, okazały się zbyt wąskie. I jeżeli ten paralelizm ekspansji imperialnej można w istocie połączyć na poziomie substancjalnym z zaobserwowanym tu uprzednio podobieństwem, to możemy dojść do uzasadnionego podejrzenia, że helleńskie napięcie i wybuch mają korzenie ukryte w przeszłość równie głęboko, jak odpowiadające im zjawisko izraelickie. Jak w przypadku Izraela problemy proroków mają swój początek w epoce Mojżesza, a nawet – Abrahama, tak w przypadku Hellady, jeśli chcemy osiągnąć pewien stopień jasności odnośnie do korzeni problemów, które znaczący okres klasyczny, konieczne może okazać się sięgnięcie poza ósmy wiek przed Chrystusem, ku prehelleńskim fazom greckiej historii.

Zanim będzie można rozwinąć tę kwestię, należy wyjaśnić pewne trudności dotyczące terminologii. Nasza współczesna nauka o polityce oraz nauka historii dysponują słownictwem wskazującym na poszczególne rodzaje konkretnych społeczeństw zorganizowanych w formie imperium, królestwa,

państwa, miasta-państwa, federacji; nauki te wypracowały także nazewnictwo określające przynajmniej niektóre rodzaje organizacji rządu, jak monarchia, republika, demokracja i tyrania. Ten słownik, choć jest całkowicie niewystarczający, aby ogarnąć historyczną różnorodność typów instytucjonalnych, będzie przynajmniej służyć za narzędzie zapewniające przybliżony kontekst. Jesteśmy jednak zupełnie pozbawieni słownictwa technicznego, dzięki któremu moglibyśmy zwięźle odnieść się do naszkicowanych właśnie zjawisk typu helleńskiego. Jako że te zjawiska mają historyczne znaczenie dla całego świata, i w związku z tym trzeba im poświęcić wiele uwagi, semantyczne niezdecydowanie i zamęt wydają się nie do uniknięcia. Choć problemów, jakie stąd wynikają, nie można rozwiązać w tym momencie, należy jednak poczynić kilka terminologicznych rozstrzygnięć, aby uniknąć nieporozumień.

Najpowszechniej stosowanym terminem określającym wspomniany tu zbiór historyczny (jak możemy to ostrożnie nazwać) jest „cywilizacja”. Z uwagi na to, że pojęcie społeczeństwa cywilizowanego (szczęśliwie względem naszego obecnego przedmiotu zainteresowania) ma słabą podstawę teoretyczną, nie obciążymy naszej analizy, jeżeli dla wygody będziemy posługiwać się tym terminem. Natomiast większa krytyczna ostrożność wskazana jest przy wyborze przymiotników. Często mówi się o cywilizacji greckiej czy helleńskiej: posługujemy się tymi dwoma terminami wymiennie. Takie zastosowanie jest nie tylko nieekonomiczne – jako że potrzebujemy zdecydowanie więcej wyróżniających terminów, aby stawić czoło złożoności zjawiska – lecz w kontekście obecnego stanu naszej wiedzy empirycznej okazuje się także nieodpowiednie, ponieważ badanie greckiego porządku musi się rozciągnąć, jak to obecnie widać, na historyczny zbiór obejmujący trzy tak zwane cywilizacje, tj. nie tylko cywilizację helleńską, lecz także minojską i mykeńską. Odszyfrowanie pisma linearnego B, które ujawniło, że język mykeński jest w istocie grecki, dało kluczowy argument na rzecz stanowiska, że cywilizacje mykeńską i helleńską należy potraktować jako dwie fazy

historii greckiej. Wobec tego wskazane będzie zarezerwowanie terminu ‘grecki’ dla całego zbioru historycznego, bez względu na to, jak daleko w przeszłość mamy go rozciągnąć, a dla reszty – przyjęcie umownej terminologii mówiącej o cywilizacji minojskiej, mykeńskiej oraz helleńskiej. Ta decyzja, choć bynajmniej nie jest dla nas zadowalająca, pozwala nam rozpocząć badanie z minimalnym odejściem od przyjętych konwencji, a zarazem – bez obszernych objaśnień metodologicznych.

Mimo to nie możemy zrezygnować z krytycznego dodatku, który unaoczni na powrót kwestie teoretyczne, obecnie usunięte z pola widzenia przez obowiązującą powszechnie terminologię. Nazwy trzech cywilizacji w obowiązującej formie zostały ukształtowane według trzech odmiennych zasad. Cywilizacja minojska bierze swoje miano od królewskiego stylu 120 władcy w Knossos; mykeńska – od pałacu i miejsca osiedlenia Mykeńczyków; cywilizacja helleńska – od posthomeryckiego samookreślenia ludu jako „Hellenów”. Jedynie ostatnia z tych nazw ma teoretyczny sens w studium porządku o tyle, o ile wywodzi się od samookreślenia, to znaczy od formy symbolicznej rozwijanej przez samo społeczeństwo. Nazwy dwóch pozostałych cywilizacji nie mają żadnego sensu tego rodzaju. Można by podnieść następujące pytanie: czy te terminy odnoszą się generalnie do czegokolwiek istotnego w naszym kontekście? Należy zatem pokreślić, że cywilizacje minojska i mykeńska pełnią rolę nośników społeczeństwa, o których nazwach przynajmniej coś wiemy. Jeśli uznamy Homera za naszego przewodnika, to nośnikiem cywilizacji mykeńskiej było społeczeństwo, które rozwinęło samookreślenie „Achajowie” [1]. I choć wobec braku źródeł nie wiemy, czy społeczeństwo przed cywilizacją minojskiej rozwinęło porównywalne samookreślenie, czy też – nie, jesteśmy przynajmniej zaznajomieni z określeniami, dzięki którym to społeczeństwo było znane w czasach helleńskich. Homer określa ludzi z wyspy mianem Kreteńczyków, a na gruncie językowym rozróżnia Eteokreteńczyków (pierwotnych bądź prawdziwych Kreteńczyków) oraz grupy ludności posługujące się inną mową.

Także wykaz Herodota sugeruje, że nazwa „Kreteńczycy” stosuje się do mieszkańców wyspy od czasu Minosa i nie zmieniła się wraz z nowym składem zaistniałym w wyniku migracji; nazwa ta za jego czasów odnosiła się już do trzecich z kolei „Kreteńczyków” [2]. Choć owe wskazania są ubogie, zapewniają nas o istnieniu społeczeństw, których nazwy były w pewnym stopniu bliższe ich własnym czasom niż terminologiczne konwencje nowożytnych archeologów i historyków. Zatem powinniśmy mówić o Kreteńczykach, Achajach i Hellenach w kontekście społeczeństw, które są podmiotem porządku w odpowiadających im cywilizacjach: minojskiej, mykeńskiej i helleńskiej.

Dygresja terminologiczna rozwinęła problem ustalenia granic do miejsca, gdzie można go sformułować w sposób precyzyjny: aby rozpoznać własny przedmiot, studium greckiego porządku wymaga ustanowienia kryteriów, które wywodzą się z samego symbolizmu porządku greckiego. Prócz tego nie może być żadnych wątpliwości, że poszukiwanie takich kryteriów musi skoncentrować się na okresie, kiedy zagrożenia wolności i przetrwania społeczeństwa uczyniły problem jego porządku tematem powszechnej dyskusji, oraz na źródłach literackich, w których ta kwestia stała się przedmiotem filozoficznych dociekań o najwyższym stopniu artykulacji. Aby więc podjąć się takiego zadania, i mieć przy tym rozsądną nadzieję na powodzenie, musimy sięgnąć do filozofów i historyków okresu klasycznego.

Ponownie jednak – zanim rozpocznie się poszukiwanie, należy usunąć przeszkodę. Ponieważ filozofia jako nauka o porządku staje się w istocie uniwersalnym symbolizmem, akceptowanym poza przestrzennymi i czasowymi granicami greckiego społeczeństwa, zachowuje ten status w toku dziejów cywilizacji zachodniej po dziś dzień i nadal jest żywotną siłą w procesie wyjaśniania i artykulacji naszych współczesnych problemów porządku. W rezultacie, nowożytni myśliciele w swoich interpretacjach

klasycznej filozofii mają skłonność do pewnej wybiórczości, zwłaszcza tam, gdzie badają kwestie natury politycznej w wąskim sensie, wraz z ich ładunkiem emocjonalnym. Istnieje wielka pokusa, aby zignorować prawdziwy problem, który jest naszym pierwszorzędnym obszarem zainteresowania, tj. porządek greckiego społeczeństwa w perspektywie jego zasięgu geograficznego oraz miejsca w czasie, a skoncentrować się na obszarach klasycznej literatury zawierających to, co wydaje się greckim „wkładem” do nauki o polityce – zdefiniowanej w pojęciach porządku, które absorbowwały nowożytnych. Co więcej, tego typu selektywne podejście może mieć pozór słuszności, ponieważ w dziełach Platona i Arystotelesa można w istocie znaleźć początki na przykład konstytucjonalizmu – jeżeli będziemy dostatecznie ostrożni, aby ominąć to, co nie pasuje do tego obrazu. Zatem głównym przedmiotem rozważań stają się przeważnie Platońsko-Arystotelesowskie konstrukcje najlepszej polis, podczas gdy inni myśliciele wraz ze swymi problemami są uznawani jedynie w takim stopniu, w jakim mogą być w zrozumiały sposób połączeni jako „poprzednicy” z rzekomo centralnymi kwestiami „teorii polis”. Przynajmniej w historiografii „idei politycznych” przyjęto konwencję pomijania rozległych zainteresowań klasycznej filozofii porządku i zastępowania ich ograniczonymi zainteresowaniami nowożytnego konstytucjonalizmu.

W krytycznym studium porządku i historii trzeba porzucić tę konwencję z dwóch powodów. Po pierwsze, wybiórcza interpretacja jako wyjaśnienie klasycznej nauki o porządku jest nieadekwatna pod względem empirycznym. Po drugie, jeżeli zaakceptujemy jej ograniczenia, nigdy nie znajdziemy kryteriów, których szukamy.

W rzeczywistości grecka nauka o porządku była czymś więcej niż teorią najlepszej polis. Sama koncepcja paradygmatycznej polis w rękach Platona i Arystotelesa stanowiła krytyczne narzędzie, które można było zastosować

przeciwko zupełnie nieparadygmatycznej rzeczywistości okalającej scenę polityczną. Opracowanie nauki o porządku stanowiło świadomy akt polityczny, powzięty w sytuacji konkretnego nieporządku. Ponadto konieczność położenia fundamentów pod empiryczne podstawy diagnozy nieporządku, a także – pod samorozumienie własnego sprzeciwu, zmusiło filozofów do przeanalizowania sytuacji pod względem jej historycznej genezy. Stworzenie paradygmatu porządku, który ma stanowić model działania w opozycji do ustanowionego porządku społeczeństwa, w istocie mogło być przedsięwzięciem dziwnym i niezrozumiałym, gdyby nie zostało wsparte filozofią historycznego zmierzchu i odnowienia porządku, która nadała mu sens. Zatem integralna nauka o porządku obejmowała zarazem naukę o porządku paradygmatycznym oraz naukę o nieparadygmatycznym, aktualnym kursie społeczeństwa w historii. Paradygmatyczne konstrukcje musiały mieć sens w kategoriach zapamiętanej przeszłości, wkraczającej jako terażniejszość w chwili powstawania tych pojęć. Sednem greckiego doświadczenia porządku była więc świadomość sytuacji historycznej, a wobec tego zakres porządku, który prawidłowo określa się mianem greckiego, musi być uwarunkowany pamięcią nieprzerwanej historii, którą myśliciele okresu klasycznego przykładają do własnej sytuacji oraz do zrozumienia w niej własnego miejsca.

## §2. Helleńska świadomość historii

Świadomość historyczną greckiego społeczeństwa opiszemy najpierw pod kątem ram czasowych, położenia geograficznego, zróżnicowania cywilizacyjnego oraz natury źródeł. Po zwięzłym przedstawieniu ogólnej charakterystyki trzy sekcje poświęcimy charakterystycznym formom historycznej świadomości u Herodota, Tukidydesa oraz Platona. Poprowadzą one do określenia rzeczywistego stanu wiedzy oraz głównych motywów pamięci, stanowią ponadto zarys niektórych problemów helleńskiej formy symbolicznej. Ostatecznie, w końcowej sekcji przedstawimy wnioski.

## 1. Ogólna charakterystyka

Co się tyczy wymiaru czasowego, klasyczna pamięć nieprzerwanej historii sięgała w przeszłość znacznie dalej niż tysiąc lat przed cywilizację helleńską. Hezjod był świadom zarówno ciemnego wieku żelaznego, który trwał począwszy od nawałnic migracji w dwunastym stuleciu przed Chrystusem aż po jego czasy, jak i poprzedzającego ten wiek wieku brązowego. Klasyczna pamięć przekazuje także informacje o inwazjach, szczególnie doryckiej, oraz migracjach z kontynentu i wysp do Jonii jako o wydarzeniach, które wraz z wyprawą przeciw Troi wyznaczały koniec bohaterskiego wieku Hezjoda. Pamięć ta obejmowała cywilizacje mykeńską i minojską, aż po czasy achajskiej imigracji z około 1250 roku przed Chrystusem – objęła nawet prastare ludy na kontynencie, z Archipelagu oraz z Anatolii, które zaniknęły bądź zostały podbite w wyniku przemieszczania się plemion. Jeżeli więc obrać pamięć za przewodnika, historia greckiego społeczeństwa rozciągała się na mniej więcej ten sam okres, co paralelna historia Izraela, wraz z jego pamięcią exodusu Abrahama z chaldejskiego Ur.

Pamięć społeczeństwa nie polega na obojętnym gromadzeniu wiedzy, lecz stanowi doświadczenie określonych wydarzeń jako czynników, które konstytuują społeczeństwo w historii z chwilą zapamiętywania go przez historyków i filozofów. Jednakże nie można bezkrytycznie przyjąć, że każda wiadomość, nawet jeżeli dotyczy porządku cywilizacyjnego, będzie poszerzać granice greckiego społeczeństwa. Na przykład kiedy Herodot przypomina, że praktycznie wszystkie imiona bogów przywędrowały do Hellady z Egiptu (2.50), czy też że alfabet trafił do Hellady od Fenicjan (5.58), to ani Egipt, ani Fenicja nie zostają przez to włączone w historię Grecji. Uwaga ta może brzmieć trywialnie, lecz jej metodologiczne znaczenie jest istotne z uwagi na to, że w przypadku greckim nie dysponujemy prostymi kryteriami określania

tożsamości społeczeństwa, w innych przypadkach uwarunkowanymi organizacją władzy. Wobec braku trwałej greckiej organizacji dominującej na określonym – choć odznaczającym się tendencją do rozrastania czy kurczenia - terytorium, greckie społeczeństwo konstytuuje świadomość cywilizacyjnej jedności o płynnych granicach i zmiennej intensywności partycypacji. Treści pamięci helleńskiej nie można więc oddzielić od historycznego procesu jej wzrostu. Nie od rzeczy będzie zatem, jeśli teraz zwięźle przypomnimy dynamikę tego procesu.

W następstwie inwazji z dwunastego stulecia na greckim kontynencie ukształtowało się coś na kształt kulturowej próżni, kiedy to nosiciele cywilizacji mykeńskiej, w wielkich grupach, przypuszczalnie obejmujących społeczną i kulturową warstwę rządzącą, zostali zmuszeni do emigracji na wyspy oraz tereny wybrzeża anatolijskiego. W dziewiątym wieku przed Chrystusem zaczęła się rodzić nowa Grecja. Ponowne narodziny rozpoczęły się w poleis Azji Mniejszej, gdzie „synowie Jawana” stali się sąsiadami „synów Aszkenazego” (Rdz 10). Na tym pograniczu obszarów emigracji zrodziły się eposy homeryckie, które rozszerzały swoje wpływy na wyspy i kontynent, a dochodzącym do siebie Grekom zapewniły świadomość wspólnej przeszłości. Panachajskie przedsięwzięcie federacyjne przeciw Troi stało się żywotnym symbolem panhelleńskiej więzi kulturowej, a być może nawet i politycznej. Co więcej, jako że wojna ludzi była jednocześnie wojną bogów, eposy, gdziekolwiek dotarły, dostarczały wspólnej mitologii, a zatem tworzyły przeciwwagę dla różnorodności lokalnych bóstw i ich kultów. Funkcję bogów homeryckich – choć nie samych bogów – można w tym względzie porównać z egipskim summodeizmem, w myśl którego interpretuje się różnych bogów słońca w Egipcie jako aspekty jednego boga, pełniącego funkcję politycznego zwierzchnika. Czynnikiem jednoczącym był wreszcie sam język eposów, jako że stał się przeciwwagą dla całego spektrum dialektów. Zatem greckie ozdrowienie rozprzestrzeniało się ze wschodnich obszarów egejskich na świat helleński – i stworzyło go poprzez tę ekspansję. Homer, Grek z Anatolii lub z

wysp, był pierwszym ze znakomitej linii. Miasta na wybrzeżu jońskim oraz sąsiednie wyspy stały się miejscami, gdzie doszło do zetknięcia ocalałej kultury prehelleńskiej z kulturą azjatycką. Ta żywotna mieszanka rozlała się z owego centralnego regionu na południowe zakole wysp, na zachodnie krańce Grecji kontynentalnej i dalej na Sycylię oraz południową Italię. Z zewnątrz to szerokie półkole było otoczone przez Lidów, Persów i Fenicjan - od wschodu, przez Egipcjan – od południa oraz przez Kartagińczyków i Etrusków – od południowego zachodu i zachodu. Na tym obszarze pojawili się, poza Homerem, podróżnicy i historycy (Hekateusz i Herodot), poeci (Alkajos, Safona, Kalinos, Alkman), filozofowie (Tales, Anaksymander, Anaksymanes, Heraklit, Ksenofanes, Parmenides, Pitagoras i Anaksagoras). Tutaj znajdowała się granica kontaktów i konfliktów z siłami azjatyckimi, które zdominowały helleńską historię pragmatyczną, i tutaj też musiała powstać wyrazista interpretacja *Iliady* jako eposu poświęconego wielkiemu zmaganiu między Europą a Azją, przyjęta przez Herodota jako oczywista. Grecy z kontynentu jako ostatni wyartykułowali w konkretnej formie wspólną świadomość greckiego społeczeństwa, aczkolwiek przeznaczone im było odegrać najważniejszą rolę w opanowaniu azjatyckiego zagrożenia – Lacedemonowi dzięki swej sile militarnej, natomiast Atenom za sprawą eksplozji intelektualnej i duchowej witalności, która uczyniła je Helladą w Helladzie. Peryferyjni – w porządku czasu i przestrzeni – Grecy z północy dzięki Macedonii stali się siłą hegemoniczną w procesie podboju Azji i nośnikiem imperialnego hellenizmu.

Jak stwierdziliśmy, treści helleńskiej pamięci nie można oddzielić od procesu jej rozrostu. Wszystko, co mogło być uznane za czynnik konstytuujący społeczeństwo helleńskie i jego porządek, zostało historycznie zapisane w pamięci w okresie klasycznym: ludy tego obszaru geograficznego – ich początki, migracje, języki i mity; wielkie cywilizacyjne przedsięwzięcia, na przykład minojskie i mykeńskie, w których uczestniczyły te populacje; organizacja władzy kreteńskiej talassokracji i achajskiego związku przeciw

Troi; poprzednicy obecnych poleis; pragmatyczne wydarzenia wielkich migracji i konfliktów z Azją; powstawanie form symbolicznych – bogów, ich imion i funkcji. Jednakże historycy nie mieli do dyspozycji tej różnorodnej treści w formie oficjalnych zapisów ani studiów monograficznych, lecz istniała ona jedynie jako tradycja – jeżeli możemy posłużyć się tym neutralnym terminem, który będzie musiał objąć eposy, pieśni opiewające bohaterów, hymny, mity o bogach i lokalne tradycje dotyczące wydarzeń pragmatycznych. Zgromadziwszy te różnorodne źródła, historycy z piątego wieku musieli doszukać się w tej wielości biegu wydarzeń pragmatycznych. Oczywiście, w próbie tej nie mogli skorzystać ze współczesnych metod krytycznych, lecz musieli ją przeprowadzić na podstawie porównania przeczących sobie tradycji, trafnych szacunków dotyczących pragmatycznego rdzenia legendy bądź mitu oraz zdrowego rozsądku w rekonstrukcji prawdopodobnego biegu wydarzeń. Zwłaszcza w przypadku wcześniejszych okresów podejście to mogło dostarczyć jedynie pewien szkielet historii – nieprzekonujący na poziomie faktów i niejasny chronologicznie. Niemniej jednak, choć nasza nowożytna wiedza znacznie przewyższa tę antyczną pod względem rozległości i szczegółowości, helleńskie opracowanie biegu greckiej historii zostało co do swej istoty potwierdzone przez odkrycia współczesnej archeologii. Nowożytne metody, nawet odnośnie do właściwej daty wyprawy przeciw Troi (ok. 1184 rok przed Chrystusem), jedynie potwierdzają datę oszacowaną w starożytności.

Żaden wątek historii pragmatycznej nie zostałby wyciągnięty z tkaniny tradycji, gdyby nie pojawili się ludzie, którzy stworzyli plan i byli zdolni go wykonać. W ten sposób od problemów treści przeszliśmy do rozwoju helleńskiej świadomości historii. Świadomość ta nie była korpusem wiedzy rozproszonej w tajemniczy sposób pośród członków społeczeństwa helleńskiego, lecz opierała się na symbolizmie, dzięki któremu historycy i filozofowie reprezentatywnie artykułowali własne doświadczenie społeczeństwa helleńskiego i sens jego porządku. Stąd, zanim będziemy mogli

z głębić owo stworzenie greckiej historii z perspektywy helleńskiej, musimy dokonać przeglądu niektórych form, które zakładały istnienie tego zjawiska. Nasz zwięzły przegląd rozpocznie się, jak należy, od *Dziejów* Herodota – pierwszego helleńskiego myśliciela, który dokonał przemyślanej próby zachowania żyjących tradycji, zanim czas wymaże je z ludzkiej pamięci.

## 2. Herodot

Herodot podjął się stworzenia *historíai* – badań – w celu ogólnego zachowania *tá genóména* – wspomnień bądź tradycji, a przede wszystkim – zachowania tych tradycji, które miały wpływ na prehistorię wielkiego konfliktu między Hellenami a barbarzyńcami w czasie wojen perskich (1.5). Skupimy się teraz nie na bogatych szczegółach *Dziejów*, lecz na metodach zastosowanych przez Herodota do wyodrębnienia tego, co na podstawie dostępnych mu źródeł uznawał za prawdę zdarzeń. Problem ten zilustrują dwa przykłady.

Najobszerniejszego źródła na temat prehistorii konfliktu europejsko-azjatyckiego dostarczał Homer. Herodot jednak nie żywił do niego zaufania; w kilku miejscach wyrażał wątpliwości co do poprawności jego opisu, był bowiem zaznajomiony z azjatyckimi wersjami tych samych wydarzeń. W przypadku spornych kwestii wolał opierać się na wersjach azjatyckich, ponieważ przekształciły już one mityczne i poetyckie tradycje Greków w nowy rodzaj pragmatycznego podejścia, jakie sam chciał rozwijać. Ducha tego przekształcenia najlepiej będzie zaczerpnąć z relacji na temat wojny trojańskiej, którą Herodotowi przekazali egipscy kapłani.

Historyk zapytał Egipcjan o ich opinię na temat wiarygodności opowieści Homera w *Iliadzie*; okazało się, że bardzo chętnie skierują go na właściwy trop, opowiedzą, co się naprawdę wydarzyło. Poniżej ich opowieść w formie skróconej:

Helena naprawdę została porwana przez Parysa, a Grecy w wielkiej masie podążyli pod Troję. Przez posłów zażądali powrotu Heleny oraz zwrotu skradzionego skarbu. Jednak Trojanie zarzekali się, że nie mają ani kobiety, ani jej skarbu, lecz wszystko znajduje się w Egipcie w rękach króla Proteusza. Grecy nie uwierzyli Trojanom, więc rozpoczęli długie oblężenie i kiedy zdobyli miasto, odkryli, że Trojanie mówili prawdę. Wówczas Menelaos został wysłany do Egiptu i tam odzyskał Helenę i skarb.

Herodot był skłonny wierzyć Egipcjanom, ponieważ opowieść Homera stała w sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem. Gdyby Helena naprawdę była w Troi, zostałaby zwrócona Achajom. Nie można zakładać, że Priam i jego świta zwariowali i zaryzykowali życie własne, swoich dzieci i miasta, aby Parys mógł zatrzymać Helenę. Nawet gdyby na początku kierowali się takim zamiarem, szybko zmieniliby zdanie, dostrzegłszy piętrzące się porażki. Co więcej, Parys nie był w Troi ważną postacią. Niemożliwe, żeby Hektor, człowiek starszy i bardziej odważny, mógł przyzwolić na tak szaloną politykę. Jedynym wyjaśnieniem jest to, że Heleny faktycznie nie było w mieście. Jeżeli Grecy im nie uwierzyli, wolą bogów było zniszczyć Troję za jej nadużycia (2.118–120). Z tej okazji Herodot starannie odróżnia opowieść, którą przypisał Egipcjanom, od argumentacji na rzecz stanowiska, które przyjął jako własne.

Azjatyckie tło metody Herodota staje się jeszcze bardziej widoczne w początkowych rozdziałach *Dziejów*, kiedy autor informuje o swoich perskich i fenickich źródłach dotyczących konfliktu między Europą a Azją. Od perskich mędrców usłyszał poniższą opowieść na temat początków konfliktu (w skrócie):

Konflikt rozpoczęli Fenicjanie, którzy przybyli z Oceanu Indyjskiego i osiedlili się na Wybrzeżu Egejskim, gdzie zajęli się handlem morskim. Pewnego razu porwali Io – córkę króla Argos – i zawieźli ją do Egiptu. W odpowiedzi na ten nieprawy czyn Azjatów Grecy, prawdopodobnie Kreteńczycy, porwali Europę – córkę króla Tyru w Fenicji. Rachunki zostały wyrównane. Wtedy Grecy rozpoczęli nową awanturę: porwali z Kolchidy Medeę. Dwa pokolenia później przyszedł czas na ruch ze strony Azjatów, kiedy to Parys porwał Helenę. Ponownie osiągnięto remis. Jednak wówczas Grecy uczynili coś, za co ich bardzo obwiniano – odparowali wojskowym najazdem na Azję.

Tym razem sami Persowie dali racjonalne powody na rzecz greckiej winy (w skrócie):

Persowie przyznają, że nie należy porywać kobiet, jednak pościg za nimi z poważnym zamiarem rewanżu uznają za niemądry. Roztropny człowiek nie będzie ciągnął tej sprawy, ponieważ takie kobiety nie są oczywiście porywane wbrew ich woli. Azjaci nie poświęcali zbyt wiele uwagi porwanom swoich kobiet, jednak Grecy zebrali mnóstwo zastępów i zniszczyli królestwo Priama. Od tego czasu Azjaci uznają Hellenów za swoich wrogów.

Trudno wątpić w to, że Herodot był zwolennikiem azjatyckich psychologów, ponieważ argumentację perskich mędrców wzmacniał fenicką wersją porwania Io. Wedle tych doświadczonych żeglarzy pani ta miała romans z kapitanem statku i odpłynęła z nim dobrowolnie, kiedy odkryła, że jest w ciąży (1.1-5).

Wystarczą nam te dwa przykłady. Wydaje się, że Herodot, aby przekształcić swoje źródła w historię, zastosował i rozwinął metodę używaną uprzednio szeroko na obszarze cywilizacji greckiej i azjatyckiej. W relacji perskich mędrców chronologia zdarzeń została zaczerpnięta z wielu greckich mitów. Do pewnego stopnia naginano fakty, aby służyły temu, co dziś nazywamy „intereselem narodowym”. Zdrowy rozsądek i elementarna roztropność prowadziły do pojawienia się racjonalnie ujmowanej historii.

W przypadku historii Heleny, którą Herodot zaczerpnął od Egipcjan, widzimy, jak z dumą bierze on na swoje barki rozwijanie argumentacji azjatyckiej, aby usprawiedliwić własne przedkładanie historii egipskiej nad historię Homera.

Taka metoda jest interesująca z kilku powodów. Kiedy Herodot założył prawdziwość *mythoi* jako źródeł historycznych, otworzyła się szeroka perspektywa wczesnej historii greckiej wraz z jej stosunkiem do Egiptu, Fenicji i Krety – perspektywa, która jako taka była historycznie prawdziwa. Choć metody rozwijane przez nowożytnych historyków i archeologów, by wykorzystać mity i eposy jako przewodników po rzeczywistości historycznej, stały się nieskończenie bardziej ostrożne, subtelne i złożone (przeważnie też prowadziły do rezultatów skrajnie odmiennych w szczegółach), to zasada postępowania pozostała jednak wciąż taka jak u Herodota. Nadal przyjmujemy, że skupienie mitów na pewnym obszarze geograficznym wskazuje, że na tym terenie miały miejsce wydarzenia historyczne, i

oczekujemy, że prace wykopaliskowe dadzą istotne rezultaty. Kiedy Homer wybiera imię „Feniks” dla wychowawcy Achillesa bądź – „Egiptus” dla tego, który otworzył zgromadzenie w Itace, to zakładamy, że cywilizacja mykeńska miała tego rodzaju związki z Fenicją i Egiptem, że wybór takich imion był zrozumiały dla odbiorców poematu. I odwrotnie – kiedy egipscy kapłani, według przekazu Herodota, rozwijają długą opowieść na temat Heleny w Egipcie i włączają ją w określone miejsce ich historii, przyjmujemy, że posiadali gruntowną wiedzę na temat różnych cykli greckich eposów i musieli być pod ich wrażeniem.

Po drugie, metoda ta ujawnia daleko postępujące zniszczenie mitu przez racjonalistyczną psychologię; jak wynika z pism Herodota, nowa psychologia zrodziła się na azjatyckim pograniczu. Powinno to rzucić interesujące światło na przynajmniej jedno ze źródeł racjonalizmu, jaki w następstwie wojen perskich dominował w Atenach, kiedy Herodot tymczasowo przebywał w mieście. Przez racjonalistyczne zniszczenie rozumiemy tu upowszechnienie się beznamietnej koordynacji środków i celów jako standardu słusznego działania, które nieuchronnie znajduje się w opozycji do standardu homeryckiej partycypacji w porządku Zeusa i Themis. Ta destrukcyjność najbardziej rażąco ukazuje się więc u Herodota, w argumentacji skierowanej przeciw historycznej wiarygodności Homera. Opowieść, że Trojanie nie chcieli zrzec się Heleny, nie mogła być prawdziwa, ponieważ nikt nie był aż tak głupi, aby zrujnować miasto z takiego powodu. U Herodota najwyraźniej dochodzi do zaniku wnikliwych zainteresowań Homera etiologią nieporządku, jego subtelnych analiz, w których dokładnie starał się wyjaśnić przyczyny tak głupiego postępowania.

Po trzecie, w świetle poprzednich uwag zainteresowanie metodą jawi się jako symptom zmierzchu cywilizacji helleńskiej. Herodot nie tylko dobrze znał swojego Homera, lecz także – ogólnie rzecz biorąc – był jednym z najlepiej

poinformowanych i wykształconych ludzi swego czasu. Jeżeli Herodot nie mógł już zrozumieć Homera, narzuca się pytanie: kto w takim razie mógł? Zaledwie pokolenie wcześniej Ajschylos wciąż znajdował się na poziomie duchowym Homera. Jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że Herodot był w Atenach autorem bardzo podziwianym i niezwykle popularnym, staje się widoczne, że zmierzch duchowy i intelektualny, późniejszy jedynie o kilka dekad, musiał być równie gwałtowny, co przerażający. Ta kwestia będzie dalej przedmiotem zainteresowania w kontekście późniejszych ataków Platona na Homera. Gdyby interpretacja Herodota odzwierciedlała powszechną tendencję i gdyby wszyscy czytali Homera mniej więcej w ten właśnie sposób, to przynajmniej w jednej części Platoński atak byłby skierowany nie tyle przeciw samemu Homerowi, ile przeciw błędnemu sposobowi jego rozumienia.

Uwaga o Homerze jako o „wychowawcy Hellady” zostanie zbadana nieco ściślej w piątym i czwartym stuleciu przed Chrystusem.

Voegelin, E., *Świat polis*, Teologia polityczna, Warszawa 2013, s. 115-134.

Przypisy:

[1] To prawdopodobieństwo jest poparte występowaniem wzmianek o zachodniej potędze pod nazwą „Akhijava” w archiwach Hetytów, aczkolwiek niektóre autorytety w tej dziedzinie mają wątpliwości odnośnie do takiej tezy. Jej zwolennikiem jest sir J.L. Myers, Kleinasien, [w:] *Historia Mundi*, t. II, *Grundlagen und Entfaltung der altesten Hochkulturen*, red. W.F. Albright, F. Kern, F. Valjavec, Berno-Monachium 1953, s. 449-483; jako mrzonkę traktuje to A. Götze, *Hethiter, Churriter und Assyrer: Hauptlinien der vorderasiatischen Kulturentwicklung im 11. Jahrtausend v. Chr. Geb.*, Oslo 1936. Na tablicach z Knossos nazwy pojawiają się w formie, która filologicznie może stanowić bazę dla formy Hetytów, lecz ten dowód nie jest

rozstrzygający. Cf. M.G.F. Ventris, J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek: Three Hundred Selected Tablets from Knossos, Pylos, and Mycenae with Commentary and Vocabulary*, Cambridge 1956, s. 138, 209.

[2] Homer, *Odyseja*, 19.172 i nn.; Herodot, *Dzieje*, 7.171. W tym kontekście interesująca może się wydać ugarycka legenda o *Krt*. Jeżeli poprawna jest wymowa tej nazwy jako *Keret*, możliwe, że odnosi się ona do kretańskiego założyciela dynastii ugaryckiej. C.H. Gordon jest przekonany o kretańskim pochodzeniu nazwy i ryzykuje nawet mówienie o legendzie *Krt* jako „Ur-Iliadzie” (*Homer and Bible. The Origins and Charakter of East Mediterranean Literature*, Cincinnati 1955, s. 53). Inni są bardziej ostrożni. Cf. G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edynburg 1956, s. 5, przyp. 3.