

## A R T Y K U Ł Y R E C E N Z Y J N E, R E C E N Z J E, N O T Y R E C E N Z Y J N E

Jan Dreßler, *Wortverdreher, Sonderlinge, Gottlose. Kritik an Philosophie und Rhetorik im klassischen Athen*, Beiträge zur Altertumskunde, Bd. CCCXXXI, De Gruyter: Berlin–Boston 2014, s. VIII, 380.

Edukacja i demokracja to związek nierzadko trudny, targany napięciami i pełen nieporozumień. Zwątpienie w sens edukacji i nieufność wobec wykształconych jest wynikiem postępującej egalitaryzacji nie tylko we współczesnych przedstawicielskich, ale — jak pokazuje przypadek klasycznych Aten — również w starożytnych demokracjach bezpośrednich. Podczas lektury omawianej tu książki nie sposób bowiem uniknąć myślenia o współczesnej sytuacji nauk humanistycznych w Polsce, w tym głośnym przypadku próby likwidacji filozofii na uniwersytecie w Białymstoku czy innych polskich uczelniach. Po co komu filozofia? Czemu służy uniwersytet? Co daje i co powinno dawać wyższe wykształcenie? — to jedynie kilka pytań nagminnie stawianych w dyskursie medialnym, w którym coraz częściej daje się słyszeć głos zwątpienia opinii publicznej (zwłaszcza jej młodszych pokoleń). W Atenach V–IV w. p.n.e., „szkole Hellady”, sytuacja nie wyglądała dużo inaczej.

Omawiana książka stanowi lekko zmienioną wersję rozprawy doktorskiej, przedłożonej na berlińskim Uniwersytecie Humboldtów w 2012 r. Przedmiot rozważań i metodologia są na wskroś konwencjonalne, co jednak samo w sobie nie jest niczym naganym. Raczej wyrazić należy uznanie, że w dobie zachwytów nad „innovacyjnością” i euforii wywoływanej co i rusz powstającymi –izmami i –logiami, autor postanowił wybrać na przedmiot swych badań tak mało nowatorską tematykę i zastosować pozbawioną pręteoretyzowanej otoczki (co — jak się zdaje — jest wielką słabością wielu nowszych prac historycznych, zwłaszcza niemieckich) metodę badawczą. Mimo to rodzi się pytanie, czy istotnie potrzebowaliśmy kolejnej rozprawy na temat, stanowiący przedmiot rozlicznych, dawniejszych i nowszych, studiów?

Celem pracy jest rekonstrukcja i analiza obiegowych schematów postrzegania i utartych *topoi*, będących stałymi elementami krytyki filozofii i retoryki, czy też ogólnie po prostu „edukacji intelektualnej” (w odróżnieniu od „praktycznej”) w Atenach okresu klasycznego. Krytyczne *topoi* znane z materiału źródłowego to jednak nie tylko czcza stylizacja. Powszechnie znany jest fakt, że od drugiej połowy V w. tegoż nauczania ocena i refleksja nad celem oraz sensownością wykształcenia stanowiła aktualny i ważny problem, żywo obecny w ówczesnym dyskursie publicznym. Posługiwanie się jednoznacznie krytycznymi toposami nie oznacza również, że dane zjawisko rzeczywiście oceniano w tak jednoznaczny sposób. Jan Dreßler przekonująco pokazał ambiwalentności i dywergencje w społecznym odbiorze filozofów i mówców. Autorowi zależało wobec tego nie na omówieniu recepcji idei filozoficznych *per se*, lecz na przedstawieniu postrzegania w społeczeństwie ich twórców i ich krytycznej oceny przez współczesnych. Z tego

też względu na bazę źródłową stanowią z jednej strony te teksty filozofów, w których odpowiadają oni na zarzuty czy uwagi krytyczne formułowane wobec nich ze strony szerszego społeczeństwa, z drugiej zaś utwory dramatyczne, w których doszukać się można śladów motywów obecnych w ówczesnym dyskursie publicznym, np. tragedie Eurypidesa, świetnie zaznajomionego z nauczaniem sofistów, czy też komedie Arystofanesa, które wprawdzie pokazują świat w prześmiewczo zniekształcony, przejaskrawiony sposób, ale czerpią materiał sztuki z tego, co w szerszych masach wiedzano i z czego żartowano. Ramy czasowe pracy wyznaczają z jednej strony posądzenie Anaksagorasa o bezbożność około roku 433 p.n.e., z drugiej zaś dekret Sofoklesa z 307/306 r., ustanawiający (krótkotrwały) zakaz działania szkół filozoficznych w Atenach.

We „Wprowadzeniu” autor przedstawia nie tylko stan badań, zakres pracy i jej strukturę oraz precyzuje stosowaną przez siebie terminologię, ale także w zwięzły sposób omawia powstanie i funkcjonowanie systemu kształcenia w Atenach okresu klasycznego. Słusznie podkreśla on brak w społecznym odbiorze Ateńczyków rozróżnienia pomiędzy różnego rodzaju typami wykształconej jednostki; innymi słowy, dla przeciętnego Ateńczyka tym samym był ktoś, kogo nazywano sofistą, retorem czy filozofem. Nasze zaś myślenie o tych gałęziach kształcenia ukształtowała krytyka Platona, silnie rozdzielająca te dziedziny (antyteza retora i filozofa). Istotne więc jest i nieodzowne, by przy analizie *topoi* krytyki wykształcenia strzec się przed tą platońską kategoryzacją, co — należy od razu zaznaczyć — autorowi się zasadniczo udało.

Trzon monografii stanowią trzy rozdziały, poruszające kolejno węzłowe zagadnienia: potęgę słowa mówionego, sens filozofii i związek filozofii z zarzutem bezbożności (*asebia*). Trójpodział ten oddaje zatem najwyraźniej widoczne w materiale źródłowym punkty krytyczne, stanowiące stały punkt wszelkich ówczesnie toczonych debat dotyczących „elity intelektualnej”.

Stwierdzenie, że starożytna Grecja była cywilizacją słowa mówionego, ociera się o banalność. Ateńczycy doskonale zdawali sobie sprawę z tego, jak wielką moc może mieć umiejętność przemawiania, a świadczy o tym między innymi fakt, że dość szybko wykształciły się ostrożne i krytyczne wobec niej postawy. Opanowanie sztuki wymowy mogło zapewnić wpływy, które z kolei mogły zostać wykorzystane przez mówcę do osiągnięcia określonych przez niego celów — tak pozytywnych, jak i negatywnych. Analiza materiału źródłowego pokazuje jednoznacznie, że szybko zdano sobie sprawę z tak groźnego potencjału, jaki oferowała mowa i jakim dysponować mógł mówca. Wolność słowa, sztandarowa cecha ateńskiej demokracji, mogła być wobec tego równocześnie jej słabym punktem. W rozdziale „Die Macht der Rede” śledzi autor ów cały konglomerat zagadnień, jakie wiążą się z tą ambiwalentną oceną sztuki wymowy i jej nauczania w obywatelskim społeczeństwie Aten. Na te tematy wylano już zresztą morze atramentu: spośród wielu prac należy wspomnieć tu całościowe opracowania poruszanych tu zagadnień, jakimi są prace Harveya Y u n i s a, „Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens” (Ithaca 1996) i Jona H e s k a, „Deception and Democracy in Classical Athens” (Cambridge 2000), nad wyraz obficie cytowane zresztą przez autora omawianej monografii. Sam Dreßler niewiele ma nowego do dodania do tego, co już zostało powiedziane, z wyjątkiem może istotnego problemu, jakie przełożenie miała owa ambiwalentna ocena umiejętności przemawiania na społeczny odbiór nauczycieli retoryki.

W odróżnieniu od wspomnianych wyżej prac, które traktowały przede wszystkim o znaczeniu i roli retoryki, i umiejętności argumentacji w życiu politycznym, autor omawianej monografii pragnął także rzucić więcej światła na jej rolę w życiu społecznym. Wypada tu zaznaczyć, że to rozróżnienie jest nieco chybione, bo i anachroniczne: w codzienności demokratycznych Aten każdy aspekt życia społecznego był z gruntu rzeczy polityczny, to co społeczne, było polityczne. Nawet jeśli uznamy to rozróżnienie za narzędzie heurystyczne i uznamy jego zasadność, pozostanie pytanie, co też autorowi udało się w tej materii powiedzieć nowego? O roli przygotowania retorycznego dla występowania w ateńskich sądach, o „retoryce anty-retoryki” (wyrażenie Heska) i oskarżeniu przeciwnika sądowego o czarowanie słowami (nazwanie go magiem — *goes* czy *baskanos*; o tym aspekcie retoryki pięknie pisała niegdyś Jacqueline de Romilly w swojej książce „*Magic and Rhetoric in Ancient Greece*”, Cambridge, Mass. 1975) pisze się w niemal każdej pracy dotyczącej funkcjonowania ateńskiej demokracji. Jak pokazuje autor, dyskurs publiczny zdominowały dwa punkty krytyczne: po pierwsze — antyutilitarny charakter wykształcenia; po drugie — instrumentalizacja sztuki oratorskiej, to znaczy fakt, że uczono się jej w tym jedynie celu, by zapewnić sobie dzięki niej korzyści w życiu publicznym. Stąd też tak silnie obecna w prodemokratycznym dyskursie idea pozytywnego nieuctwa — *amathia* łączonej *meta sophrosynes*.

Postawy zbiorowe wobec filozofii i filozofów ewoluowały na przestrzeni czasu: podczas gdy w okresie hellenistycznym cieszyli się oni znaczną estymą, w poprzedzającym go okresie klasycznym spotykali się z podejrzliwością i krytyką. W rozdziale „*Der Sinn der Philosophie*” analizuje autor dyskurs krytyczny wobec filozofów i wydobywa z niego *topoi*, które kształtowały społeczny odbiór wykształconych i debatujących w swoim gronie „intelektualistów”. Sam tytuł rozdziału zdradza już, że w szerszych kręgach Ateńczyków powątpiewano w sens filozofowania i kształcenia, a idea użyteczności edukacji pojawiała się zarówno w dyskursie publicznym, jak i dominowała również w rozmowach samych filozofów. Wytykano zatem brak pożytku, jaki niesłoby za sobą kształcenie się w ich kręgach, ale nade wszystko był filozof kimś, kogo z jednej strony w ogóle nie rozumiano, jakby mówił zupełnie obcym językiem, podkreślano jego oderwanie od świata, z drugiej zaś — zwracano uwagę na inność, dziwaczność stylu życia filozofów, będących często z zasady outsiderami, nonkonformistami, w pogardzie mającymi wszelkie reguły i normy (zachowań, higieny, jedzenia), nierzadko zresztą w ostentacyjny sposób okazujących to społeczności. W mniejszym zakresie chodziło więc w ich krytycznym odbiorze o *meritum* ich nauk, o poglądy i tezy, bardziej zaś o zewnętrzną otoczkę. Mniej i bardziej nie oznacza jednak, że wyłącznie: już choćby w komedii, ale naturalnie także w pismach samych filozofów (podkreślimy raz jeszcze, że pojęciem tym określamy — wbrew Platonowi i pod jego wpływem Arystotelesowi — także sofistów czy nauczycieli retoryki) znajdziemy potwierdzenie tezy, że szersze kręgi obywateli Aten miały — wprawdzie bardzo ogólne — wyobrażenie o naukach głoszonych przez czołowe postaci z kręgu wykształconych (widać to wyraźnie choćby w Arystofanesowych „Chmurach”).

Jeśli weźmie się pod uwagę fakt łączenia filozofów z *paranomia*, odrzuceniem reguł i norm relacji międzyludzkich, nie dziwi, że jednym z najbardziej zakotwiczonych i wyróżniających się oskarżeń formułowanych pod adresem mędrców jest ten o „psucie” mło-

dzieży (*diaphtheirein tous neous*). Już sofisci ze względu na ich etyczny relatywizm i podważanie obowiązujących norm społecznych stanowili zjawisko nie tylko osobliwe, lecz także niebezpieczne dla członków ateńskiej polis. W powszechnym mniemaniu filozofowie nie tyle uczyli młodzież cnoty i dobrego życia, ile wprost przeciwnie — podważali ład i poprzez zachęcenie do odrzucenia wszelkich społecznych konwenansów, czynili z młodych złych obywateli, pogardzających uświęconymi przeszłością zwyczajami. Widać to zresztą najlepiej na przykładzie Sokratesa — ekscentryka, do którego lgnęła młodzież i pod którego wpływem odrzucała „kapitał społeczny” i poglądy warstwy, z której się wywodziła. Musiało to budzić oburzenie i wywoływać krytykę ze strony pewnych grup obywateli.

Na gruncie tego rodzaju oskarżeń wyrósł także zarzut o bezbożność (*asebeia*), omawiany przez autora w kolejnym rozdziale. Tak często w materiale źródłowym kreślony obraz bezbożnego filozofa, negującego podstawy religii i stanowiącego tym samym niebezpieczeństwo dla ładu w polis, nie odpowiada jednak rzeczywistości. Refleksja o bogach towarzyszyła refleksji o naturze rzeczy i nawet wówczas, gdy — jak w przypadku Ksenofanesa opowiadającego się przeciw antropomorfizacji bóstwa — krytyce ze strony filozofów podlegały utarte religijne poglądy na sferę boską, nie łączyło się to z jednoznacznym odrzuceniem czy zaprzeczeniem istnienia bogów. Powszechnie podzielane w Atenach przekonanie o bezbożności filozofów stanie się bardziej zrozumiałe, gdy uwzględni się fakt, że terminy *asebes* i *asebeia* odnosiły się we współczesnym uzusie językowym do wszelkich wątpliwych form zachowań, niekoniecznie wobec tego związanych ściśle — w naszym rozumieniu — z religią. Skoro porządek społeczny ustanowiony został przez bogów, oznacza to, że jakiegokolwiek jego naruszenie, jest wykroczeniem także wobec bogów. Dreßler szczegółowo przedstawia związek zarzutu bezbożności z filozofowaniem, znać zresztą przy lekturze tej partii książki, że właśnie tą tematyką zajmuje się autor najdłużej, była ona bowiem przedmiotem jego wcześniejszej, opublikowanej pracy magisterskiej pt. „Philosophie vs. Religion? Die Asebie-Verfahren gegen Anaxagoras, Protagoras und Sokrates im Athen des fünften Jahrhunderts v. Chr.”, Norderstedt 2010 (*non vidi*).

Podsumowując można powiedzieć, że autor umiejętnie i w sposób spójny prezentuje cały arsenał powszechnie znanych i podzielanych poglądów krytycznych wobec wykształconych i samego procesu kształcenia. Niemniej pozostaje pewien niedosyt i nade wszystko wiele wątpliwości, tak na płaszczyźnie ogólnej, jak i szczegółowej.

Dla przykładu: omawiając pojawienie się sofistów w Atenach i początki edukacji retorycznej pisze autor o aurze „nowości”, jaka im towarzyszyła, a w związku z tym i o dystansie do tego, co nowe, do innowacji, zerwania ciągłości. Tym bardziej zdumiewa wobec tego, że autor nie odnosi się do podstawowego teraz, nowatorskiego opracowania tej tematyki pióra Armanda D’Angour, „The Greeks and the New: Novelty in Greek imagination and experience” (Cambridge 2011) czy do ważnego tekstu Christiana Meiera o *Könnens-Bewusstsein* w Atenach V w. (idem, „Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgedankens: Das »Könnens-Bewusstsein« des 5. Jahrhunderts v. Chr.”, „Historische Zeitschrift”, Bd. CCXXVI, 1978, 2, s. 265–316): gdyby owo *Könnens-Bewusstsein* istotnie w V w. panowało, to nowość byłaby wartościowana pozytywnie, zaś przyszłość byłaby najbardziej cenionym aspektem czasu. Wobec żadnej z tych prac Dreßler nie zajmuje stanowiska, choć z analizy źródeł wywodzi, że obraz nastawionej

sceptycznie do innowacji i wszelkich fenomenów o charakterze nowości mas ludu nie odpowiadał rzeczywistości (brak tu jednak precyzji chronologicznej, w której osiągnięciu z pewnością pomogłaby mu recepcja wyników badań D'Angour czy Meiera).

Dwuznaczność jaka cechowała stosunek do mówców mogła mieć między innymi swe korzenie w działalności sykofantów, o których Dreßler tu i ówdzie wprawdzie pisze, ale nie poświęca głębszej refleksji pytaniu, z jakich kręgów społecznych „rekrutowali się” sykofanci i w jaki sposób przygotowywali się w sztuce wymowy i argumentacji (żeby uchodzić za realne zagrożenie dla obywatela, musieli mieć przecież ku temu odpowiednio przygotowanie retoryczne).

Również wiele kwestii bardziej szczegółowych wymagałoby większej precyzji czy choćby stosownego wyjaśnienia. Jednym z nich jest problem pojęcia *rhetorike*: Edward Schiappa wykazywał przed ponad dwudziestu laty, że termin ten ukuł prawdopodobnie dopiero Platon („Did Plato Coin *Rhētorikē*?”, „American Journal of Philology”, t. CXI, 1990, s. 457–470); wydaje się, że autor monografii nie zna tego artykułu (z pewnością go nie cytuje), skoro posługuje się tym terminem całkiem bezrefleksyjnie. Bezzasadne jest jego stwierdzenie dotyczące natury *antidosis*, że polegała ona jakoby nie, jak się w nauce zazwyczaj przyjmuje, na zamianie majątków, ale na wymianie liturgii pomiędzy obywatelami (s. 99, przypis 394) — zaprzeczyć temu należy między innymi w świetle Lys. 4,1. Wypada też wyznać, że w wielu przypadkach odczuć można, że autor cytuje nowsze opracowania albo znając je dość powierzchownie, albo co gorsza „z drugiej ręki” — tak wydaje się być choćby w przypadku fundamentalnej dla tematu rozprawy znakomitej monografii Kaia Traimpedacha „Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik” (Stuttgart 1994), cytowanej (jedynie dwa razy) za świetnymi skądinąd studiami Matthiаса Hаkе „Der Philosoph in der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Rede über Philosophen und Philosophie in den hellenistischen Poleis” (München 2007) czy Petera Scholzа „Der Philosoph und die Politik — Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.” (Stuttgart 1998).

By dopełnić obraz dodajmy jeszcze na koniec, że książka wydana została starannie, choć nie ustrzeżono się przed — drobnymi na szczęście — błędami zarówno w niemieckim, jak i w grece. Dotkliwie natomiast daje się odczuć brak indeksów: czy to ogólnego, źródłowego, czy też terminów greckich, książka wyposażona została jedynie w indeks autorów (starożytnych i współczesnych).

Przedstawienie podstawowych zarzutów, z jakimi spotykali się filozofowie i analiza przemiany postaw wobec kształcenia i osób wykształconych w Atenach klasycznych to zagadnienie zasadnicze dla pełnego zrozumienia życia społecznego i politycznego demokracji ateńskiej, ale również dziś nadzwyczaj aktualne. I choć wobec omawianej tu pracy można mieć wiele różnego rodzaju zastrzeżeń, nie ulega wątpliwości, że jej lektura — może właśnie przez wzgląd na żywotność toposów krytycznych wobec edukacji — może stać się impulsem do głębszej refleksji nad istotą i rolą społeczną kręgów wykształconych — dzisiejszych i dawniejszych.

Rafał Matuszewski  
Universität Heidelberg  
Seminar für Alte Geschichte und Epigraphik