

Juliusz Domański

KILKA REFLEKSJI NIE TYLKO ETYCZNYCH  
O TRADYCJI, RECEPCJI I RENESANSIE  
JAKO ATRYBUTACH KONDYCJI CZŁOWIECZEJ

**G**dyby kondycję ludzką próbować wpisać w potocznie rozumiany platoński dualizm bytu ontycznego i bytu gignetycznego oraz zastosować jeszcze do jej opisu terminy tzw. filozofii klasycznej, to może kategoriami najstosowniejszymi byłyby w tym opisie przygodność, zmienność i wolność. Dla nas wolność jest kategorią najbardziej oswojoną, zdecydowanie pozytywną i mieści się w bardzo wysokim rejestrze aksjologicznym. Lecz dla starożytnych – jeśli w ogóle czynili z jej pojęcia inny niż odnoszący się do spraw technicznych życia społecznego i politycznego użytek – wolność nie miała tak wysokiej rangi aksjologicznej. Nie miała jej zwłaszcza w płaszczyźnie ontologicznej, i to nie tylko w filozofii epoki klasycznej, gdzie konotacje takie były raczej niewyraźne, ale i w późniejszej, przede wszystkim stoickiej i epikurejskiej, gdzie, mocno nacechowana, rzecz jasna, etycznie, wchodziła w relacje również z ontologią. W platońskim dualizmie wolność należałaby do sfery bytu gignetycznego, nie ontycznego. Albowiem do tej sfery również należą pozostałe dwie kategorie, zmienność i przygodność. Kategorią, na którą przekłada się platoński byt ontyczny, czyli byt rzeczywisty, ὄντως ὄν, jest konieczność. Taki układ Platon przejął od Parmenidesa, a od Platona ten sam układ przejął jego uczeń i surowy krytyk Arystoteles. Człowiek może, a nawet powinien usilnie dążyć do tej strefy ontycznego bytu, pierwotnie jednak i w sposób niejako naturalny należy do strefy bytu gignetycznego. Należy do strefy zmienności i zmienności wielorako jest poddany. Tak chyba, w takie kategorie, wolno ująć starożytną filozoficzną koncepcję człowieka, nie tylko tę, która – z rozmaitymi zresztą szczegółowymi odmiankami – powstała i funkcjonowała pod natchnieniem wielkiej filozofii Platona.

Zmienność i zmiana – a ta ostatnia jest synonimem ruchu – najściślej wiążą się w naszym odczuciu z czasem. Gdzie nie ma czasu, nie ma ruchu, czyli

zmiany. Człowiek z samej istoty swej czuje się zanurzony w zmienności, czyli w czasie. Czas ma, rzecz jasna, jakby dwie strony, dwa oblicza: trwanie i przemijanie, ale przemijanie bodaj dominuje w ludzkim odczuwaniu czasu. Przemijanie też wydaje się nam trybem istnienia silniej niż trwanie cechującym kondycję człowieka. Takie odczucie własnej kondycji umieszcza go w sferze bytu gignetycznego. Nie trzeba jednak platońskiego rozróżnienia na ontyczność i gignetyczność, aby zaistniało w nas pragnienie trwania, pragnienie jego wzmoczenia: wydaje się ono równie jak poczucie przemijania naturalne, równie silnie i trwale przypisane do człowieczego odczuwania własnej kondycji – zwłaszcza zaś jej niedostatków, wśród których przemijanie bywa odczuwane jako jeden z najdotkliwszych – aby człowiek przybierał postawy zaradcze i obronne przeciwko przemijaniu. Nie tylko własnemu, jednostkowemu: tęsknota za trwaniem może się wyrażać i często się wyraża w trybie niejako gatunkowym, a obejmuje nie tylko człowieka jako takiego, ale także wytwory, w które się niejako wcielił z nadzieją na zatrzymanie własnego przemijania i które od niego samego są trwalsze.

Jest to sposób takiego podniesienia się o jakiś stopień do poziomu bytu ontycznego przez wymknięcie się działaniu czasu, które z punktu widzenia nie tylko osobniczego, indywidualnego, ale i gatunkowego czy wspólnotowego (gdyby się je chciało rozważać wedle rygorów ontologicznych) jest raczej pozorne lub – w najlepszym razie – zastępcze niż rzeczywiste. Nie jest ono możliwe inaczej niż dzięki pamięci i wyobraźni. Pierwsza nie pozwala umknąć i przepaść przeszłości. Druga antycypuje przyszłość. Pierwsza jest re-kreatywna, druga – kreatywna, ale w sposób swoisty, jakby hipotetyczny. Każda na swój odrębny sposób wydłuża i fiksuje nieuchwytną, bo gignetyczną terażniejszość, upodabniając ją jakoś do ontycznego trwania.

Tak powstaje tradycja, czyli poczucie ciągłości i tożsamości nie tylko i nie tyle jednostki, ale również i nade wszystko wszelakich zbiorowości i całego gatunku. To poczucie skierowane jest nie tylko w przeszłość, ale i w przyszłość. Przyjmuję – bez próby jakiegokolwiek eksplikacji – że tak rozumiana tradycja jest konstytutywna dla sposobu myślenia i w szczególności dla sposobu wartościowania w naszym, europejskim kręgu kulturowym. Przyjmuję też – bez jakiegokolwiek próby zdefiniowania na użytek niniejszych rozważań, co mianowicie uważam za humanizm, a tylko na mocy hipotetycznego istnienia jakiegoś powszechnie akceptowanego wspólnego zakresu różnych sensów tego pojęcia – że tradycja jest z istoty swej humanistyczna. Nie będę się jednak zatrzymywał ani nad kwestią zgodności czy rozbieżności humanistycznego i filozoficznego rozumienia tradycji, ani nad kwestią tych kultur i tych mentalności, które mając inne niż europejskie – a to znaczy judeochrześcijańskie – pojęcie czasu, inne też zapewne mają poczucie tradycji. Nie będę również próbował opisywać ewentualnej zgodności czy rozbieżności humanistycznego i filozoficznego podejścia do

rozważanej tu sprawy. Zasygnalizuję natomiast od razu, że w pojęcie tradycji włączam na użytek tych rozważań dwa pojęcia pomocnicze, mianowicie recepcję i odrodzenie, czyli renesans.

Pierwsze z nich, recepcję, z tradycją powiązać wprawdzie najłatwiej, ale recepcja jest w stosunku do tradycji heterogeniczna. Jest tak dlatego, że tradycja implikuje ciągłość i bezpośredniość (*tradere* to niemal tyle, co podawać wprost, bezpośrednio, z ręki do ręki), recepcja natomiast implikuje lub co najmniej dopuszcza pośredniość i nieciągłość: można recypować coś, z czym się w kontakt weszło doraźnie, bez żadnej uprzedniości, co więcej zaś – można recypować coś obcego. Tradycja tymczasem jest własna, swojska. Może się przerwać, można jej poniechać, ale nie może stać się cudza i obca.

Relację wzajemną między tradycją i recepcją najłatwiej uświadomić sobie porównując sytuację kultury greckiej, przynajmniej w jej okresie klasycznym, z sytuacją kultury łacińskiej. Można by powiedzieć, zdaje się, że z niewielkim tylko uchybieniem regułą ścisłości, że Grecy epoki klasycznej – mimo wszystkich faktów lub zmyśleń, na które sami później kładli nacisk i które (jak choćby relacje o kontaktach Platona z Egiptem) mogłyby świadczyć przeciwko temu – mieli własną tradycję, nie znali natomiast recepcji. Homer był żywym i nigdy nie przerwany elementem tej tradycji i był to element swojski, własny, nie cudzy. Tak samo na pół legendarni mędrcy i dawni filozofowie. Trudno nawet wyśledzić, aby Grecy w epoce klasycznej świadomie i celowo odkrywali we własnej dalekiej przeszłości i przejmowali z niej na nowo coś gruntownie już zapomnianego.

Wbrew też pozorom hellenizm zmienił tu niewiele, jeżeli w ogóle coś zmienił. Jeśli popatrzeć na rzecz przez pryzmat wielkiej literatury, to konstatacji takiej np. hellenizowany językowo mniej więcej od połowy III wieku Stary Testament bynajmniej nie przeczy. Wbrew bowiem swoście nobilitującemu genezę tego wydarzenia translatorskiego przekazowi żydowskiemu (tzw. list Pseudo-Arysteusza) myśli się dziś, że to nie wola czy inspiracja hellenistycznego króla Egiptu Ptolemeusza Filadelfosa sprawiła powstanie tzw. Septuaginty, lecz religijne potrzeby Żydów z diaspory, którzy zapomniawszy w obcym etnicznie i językowo środowisku swojego ojczystego języka i nie umiając już korzystać z Biblii hebrajskiej, sami postarali się o to, aby księgi biblijne mieć w języku, który był wtedy ich żywym językiem. Byłaby więc i Septuaginta elementem raczej tradycji – w tym wypadku oczywiście żydowskiej – niż czynnikiem recepcji dokonanej przez Greków. Oni, rzecz jasna, też się w owym wieku III interesowali egzotycznym narodem Hebrajczyków i jego osobliwymi dla nich zwyczajami oraz instytucjami, podobnie jak interesowali się Egiptem; ekskurs żydowski w *Aegyptiaca* Hekatajosa jest tego dowodem i przykładem. Ale od zainteresowania egzotyką do jej recepcji daleko. Podobnie i Polibiusz w wieku II fascynował się w swojej historii powszechnej dziejami i ustrojem, a przede wszystkim potęgą Rzymu, nie pisał przecie swej historii powszechnej po to, aby to wszystko, czym Rzym go urzekł, przенosić do Grecji.

Recepcji trzeba szukać dopiero w Rzymie i trzeba jej szukać dopiero od połowy III wieku. Wygląda nawet na to, że recepcja zdominowała tam odtąd i na długo tradycję. Literatura łacińska zaczyna się, jak wiadomo, od przekładu Homera. Jest osobliwe, że przekład ten był dziełem greckiego jeńca, podjętym niechybnie na życzenie tych, co go wzięli w niewolę. Rodzime pierwociny literackie znamy nieliczne i przeważnie od późnych antykwarystów, którzy dopiero po wiekach odczuwali potrzebę odtworzenia i spożytkowania zapomnianych a szacownych rodzimych staroci; niektóre z tych literackich staroci znamy także z praktyki instytucji, inne z artystycznych utensyliów. Pierwszego łacińskiego przekładu Homera dokonał zlatynizowany Grek i on też napisał jakąś tragedię łacińską, zapewne przeróbkę greckiej. Od tej pory, czyli od połowy III wieku, aż po pierwsze wieki ery chrześcijańskiej to samo, co Grek ów zrobił dla piśmiennictwa łacińskiego, stale powtarzali rodowici Latynicy oraz zlatynizowani innoplemięnci i piśmiennictwo łacińskie budowało się na recepcji właśnie, czyli na przekładaniu, naśladowaniu, współzawodniczym przerabianiu utworów greckich. Stworzony został w ten sposób paradygmat kulturowy, który przetrwał Rzym i starożytność.

Ciągłość własnej, rodzimej tradycji, przerwana w tym recepcyjnym paradygmacie u początków jego formowania, bywała w starożytnej kulturze łacińskiej nawiązywana na nowo, bodaj częściej jednak była sztucznie tworzona w taki sposób, że mieściła się w paradygmacie recepcji albo przynajmniej nie popadała z nim w sprzeczność. Oba więc te paradygmaty współistniały i – po pokonaniu początkowych oporów przeciwko recepcji greczyzny, których znanym powszechnie wyrazicielem wedle wyobrażeń późniejszych, narzuconych przez Cyncerona – miał być w II wieku Katon Starszy, harmonijnie się dopełniały. Zarówno owo odtwarzanie i zarazem tworzenie na nowo rodzimej tradycji, czasem sztucznej, jak i nawiązywanie do naturalnej, rzeczywistej tradycji zerwanej konstituuje trzecią kategorię, do której teraz przejść wypada, kategorię odrodzenia, renesansu. W znacznie czytelniejszy, rzecz jasna, sposób tworzyły się jako nawroty do tradycji przerwanej późniejsze, postarozżytne humanizmy zachodnioeuropejskie, na różne sposoby dążąc do restytuowania antycznego patrymonium. Pozostawię je wszelako poza obrębem niniejszych refleksji i zatrzymam się na pewnym szczególnym okazie rzymskiego myślenia wedle kategorii odrodzenia, który wydał mi się interesujący jako częściowa tylko, ale dość wyrazista ilustracja tego, co próbowałem dotąd powiedzieć w trybie nieco zbyt abstrakcyjnym.

Żeby jednak możliwie skutecznie wykorzystać ów okaz, trzeba w paru słowach – i upraszczając do granic przyzwoitości rzecz nader skomplikowaną – powrócić jeszcze do kategorii czasu i przypomnieć o dwu opozycyjnych w stosunku do siebie sposobach jego pojmowania, cyklicznym i linearnym. Jak powszechnie wiadomo, pierwszy miałby być cechą szczególną myślenia starożytności klasycznej, drugi starożytnego myślenia judeochrześcijańskiego.

W koncepcji cyklicznej czas przypomina kołowrót, w którym powtarzają się zdarzenia i nawet rzeczy, podobnie jak powtarzają się w przyrodzie obroty planet i pory roku. Ten kołowrót obraca się w trybie koniecznościowym, a przygodność i wolność, jeśli w ogóle mają miejsce, stanowią w nim tylko wyłom, są więc raczej czymś wyjątkowym niż normalnym. Ta wyjątkowość zarezerwowana jest wyłącznie dla człowieka, dla jego wolności, która jest jednak pochodną jego przygodności ontycznej i nie ma przeto rangi ani ontycznej, ani aksjologicznie wysokiej, o czym była już tu mowa. W linearnej koncepcji czasu początek i kres zdarzeń poszczególnych i całości zdarzeń nie zbiegają się ze sobą i zdarzenia poszczególne są zasadniczo niepowtarzalne, a przy tym ich przygodność zdaje się mieć zakres o wiele większy, choć globalnie bieg ich nie jest przypadkowy: ma stały kierunek od stworzenia czasu i świata do eschatonu, który będzie jakimś spełnieniem się czasu w wieczności. Ponadto linearna koncepcja czasu, jeśli nawet nie implikuje, to łatwiej niż tamta, cykliczna, dopuszcza ideę postępu, a raczej melioryzacji, jeśli można to tak nazwać unikając niepożądanych konotacji, jakie niesie tamto słowo.

Otóż w pojęciu odrodzenia, w którym konotacja restytucji, czyli przywrócenia, a więc i powtórzenia, jest istotna i konstytutywna, logicznie rzecz biorąc nie powinno zasadniczo być miejsca dla innego pojęcia czasu niż cykliczne. W rzeczywistości, ponieważ podmiotem i zarazem przedmiotem odrodzenia jest człowiek i sprawy ludzkie, czyli ów wyłom w charakterystycznym dla cykliczności necessaryzmu, przeto oba pojęcia czasu – cykliczne i linearne – stykają się tam często ze sobą i nakładają na siebie, ulegając osobliwym splątaniom.

Aby więc bardziej zrozumiałe stały się te z pewnością zbyt mało wyraziste ogólniki, posłużę się przykładem, któremu zapewne daleko do jakiejś wyrażonej *explicite* „teorii odrodzenia”, ale który zawiera w sobie – *explicite* lub *implicite* – wszystkie elementy, jakie starałem się objąć powyższymi ogólnikami: nie tylko zatem jakiś odpowiednik samego pojęcia odrodzenia, i to odrodzenia nie tyle kulturowego, o jakim tu stale była dotąd mowa, ile przede wszystkim moralnego, lecz głosi też pewną zasadę moralną, wedle której owo odrodzenie ma się dokonać, implikuje więc pojęcie wolności; mówi o podmiocie, który na samym sobie ma dokonać owego odrodzenia, a jest to podmiot zbiorowy, lud rzymski; zarazem jednak, zakładając *implicite* wolność tego podmiotu, *expressis verbis* głosi zakodowaną jakby w samej naturze rzeczy i z cyklicznym pojęciem czasu najściślej związaną konieczność, jakiej podmiot, o którym mowa, i cała rzeczywistość ludzka ulega na równi z przyrodniczą. Myślę o szóstej odzie Horacego z księgi trzeciej, czyli o ostatniej z sześciu tzw. ód rzymskich, tj. tych, w których Horacy głosi potrzebę oraz wskazuje ideały odrodzenia narodowego zgodnie z programem Augusta Oktawiana. Interpretacja, którą proponuję, nie pokrywa się z żadną ze znanych mi cudzych. Spowodowała ją – chcę na to zwrócić specjalnie uwagę – moja refleksja nad pojęciem tradycji, recepcji i renesansu, nie zaś studia nad odami Horacego.

Na początek – przypomnienie treści ody w postaci jej parafrazującego streszczenia:

Rzymianie płacą teraz karę za występki swoich przodków. Tylko kult bogów i pokora wobec ich wielkości może przywrócić Rzymowi dawną świetność z czasów, kiedy jeszcze nie było tak wielkiego zepsucia moralnego jak to, które Horacy dość szczegółowo opisuje (opis ten pomijam), i kiedy zwłaszcza – inaczej niż jest „teraz” – młodzież była karna i bitna, dzięki czemu rosła potęga Rzymu. Niestety, po wspaniałych protoplastach przychodziły pokolenia coraz gorsze: „my”, gorsi od naszych ojców, którzy gorsi byli od swoich, wydamy potomstwo od nas samych gorsze, bo czas sam przez się wszystko pomniejsza i psuje.

Przypatrmy się z kolei dwu szczegółom utworu, z których pierwszym będzie jego strofa końcowa (45–48):

Damnosa quid non imminuit dies?  
Actas parentum, peior avis, tulit  
Nos nequiores, mox daturos  
Progeniem vitiosiore.

Aby uświadomić sobie, jak różne sensory można było wydobyć z tej pozornie tak prostej i jasnej strofy, przypatrmy się teraz dwu jej poetyckim przekładom stosunkowo niedawnej daty. Wyróżniam w nich kursywą słowa, na które szczególnie chcę zwrócić uwagę. Oto jak ją przełożył Ludwik Hieronim Morstin:

O wielkości, jak *nikniesz* ty w dziejach stuleci,  
od dziadów *mniejszych* ojców przywitał wiek zmarły,  
tylko *strzępy* w dziedzictwie wzięły ojców dzieci;  
po nas zostaną już *karły*.

Przekład Jana Sękowskiego jest inny:

Czegóż płynący wciąż czas nie *wykrzywił*?  
Po dziadach przyszło pokolenie *wraże*  
Ojców, a po nich bardziej *niegodziwi*  
My – po nas zostaną *zbrodniarze*.

Jak widać, każda z tych wersji wydobywa inny aspekt zawartości oryginału: w pierwszej dominuje postępujące za biegiem czasu skarlenie, czyli tłumacz odczytuje ze słów poety degenerację przede wszystkim wielkości i mocy, druga wydobywa z tych samych słów upadek moralny. Łacińskie przymiotniki użyte w stopniu wyższym – *peior*, *nequiores*, *vitiosiore* – mieszczą w sobie oba te znaczenia, przeważa w nich bodaj jednak aksjologiczne nacechowanie moralne, z każdym następnym przymiotnikiem się potęgujące: najpojemniejszy znaczeniowo *peior* przebity został przez *nequiores*, ‘nic wartych’, a ten z kolei przez *vitiosiore*, ‘pełnego wad i błędów-grzechów’. W tych przymiotnikach małość złączyła się z podłością w taki sposób, że moralna konotacja aksjologiczna znalazła się na pierwszym planie.

Co więcej, ta ostatnia strofa utworu sugeruje, że Horacy zawarł w nim jakąś uniwersalną doktrynę historiozoficzną, odrodzenia zgoła nie dopuszczającą. Doktrynę tę wyraża pytanie retoryczne, owo *damnosa quid non imminuit dies?* – pytanie-sentencja, zamiast ‘czasu’ posługujące się ‘dniem’, który może został użyty nie tylko *metri causa* i ma może sygnalizować, że czas zgoła nie musi być długi, aby degenerować i niszczyć. To jest na pewno sentencja od sytuacji utworu niezależna: czas sam z siebie i zawsze oraz wszędzie pomniejsza i psuje wszystko, nie tylko cnoty obywatelskie Rzymian. Jeśli tak, to mamy tu do czynienia z czasem linearnym, a zarazem z necessityryzmem jednokierunkowym, bardziej więc radykalnym niż ten, który wbudowany jest w potoczną cykliczną koncepcję czasu i który daje się łatwo pogodzić z ideą odrodzenia. Następujące po tej sentencji trzy wersety są już tylko egzemplifikacją sytuacyjną i szczegółową tej linearnej i zarazem necessityrystycznej koncepcji czasu, empirycznym potwierdzeniem jej prawdziwości; nazwano tę egzemplifikację historią czterech wieków ludzkości w trzech wersach. Przez swoją przykładowość i szczegółowość te trzy wersy końcowe odsyłają do zupełnie inaczej pomyślanego, reformatorskiego i odrodzenczego zarazem początku pieśni. W kim by tedy końcowa strofa budziła wątpliwość, czy istotnie wybrany przeze mnie utwór Horacego zawiera w sobie ideę odrodzenia, temu trzeba przypomnieć dwie jego pierwsze strofy (1–8).

Delicta maiorum immeritus lues,  
Romane, donec templa refeceris  
Aedesque labentes deorum et  
Foeda nigro simulacra fumo.

Dis te minore quod geris, imperas;  
Hinc omne principium, huc refer exitum.  
Di multa neglecti dederunt  
Hesperiae mala luctuosae.

Tu już nie ma żadnej wieloznaczności, jak w strofie końcowej, toteż poprzestanę na przytoczeniu jednego tylko przekładu, Jana Sękowskiego:

Za grzechy przodków będziesz, Rzymianinie,  
Cierpieć tak długo, aż na placach Rzymu  
Odnowisz bogom zmurszałe świątynie  
Oraz posągi szerniały od dymu.

Rządzisz nie mierząc z bóstw mocą swej siły:  
Na tym się kończy, stąd wszystko zaczyna.  
Wzgardzone bóstwa nieraz już sprawiły,  
Że ucierpiała Hesperii kraina.

Skoro Rzymianie (bo owa ukarana przez bogów „Hesperii kraina”, owa *Hesperia male luctuosa*, to przecież Italia, czyli rdzeń rzymskiego imperium)

mają cierpieć tylko lub może aż tak długo, póki nie nauczą się czcić i słuchać bogów, znaczy to, że od samych Rzymian jakoś zależy, aby stali się podobni swoim przodkom, kórzy zbudowali potęgę Rzymu, czyli aby wielcy stali się potęgą ich cnót obywatelskich, które by na powrót uczynili swoimi. Horacy, jak widzimy, nie wzywa w tych dwu strofach do takiego upodobnienia się wyraźnie i wprost; nie czyni tego również w dalszym ciągu pieśni, ale nie co innego przecie niż wezwanie takie wynika z samego zestawienia klęsk i zdziczenia obyczajów niedawnych lub Horacemu współczesnych ze zwyczajstwami i twardą dyscypliną czasów dawniejszych (9–44). Nie trzeba natomiast dopiero z owego dalszego ciągu pieśni wnioskować, że takie upodobnienie się nie tylko jest możliwe, ale już się dokonuje: *quod dis minorem te geris, imperas* – rozkazujesz już teraz, innym i sobie samemu, rządź się już teraz, innymi i samym sobą! Upodobnienie owo dokonuje się w trybie odrodzenia, którym jest powrót do zaniedbanej, a więc i przerwanej tradycji.

Godne uwagi jest, że przesłanie i sens „odrodzeniowy” tego utworu wywodzą się z pesymistycznej koniecznościowej koncepcji czasu, ale zarazem – że czas, który działa w trybie konieczności, to nie jest czas cykliczny, lecz linearny. Nakreślone przez Horacego w trzech wersach dzieje czterech wieków ludzkości idą przecie nie kołem, lecz po linii prostej: ku coraz gorszemu. Osobliwym i w pieśniach Horacego wcale nierzadkim zwyczajem znalazły się one na końcu utworu, który przeto wybrzmiewa myślą, jakiej byśmy w nim, mając na uwadze początek, raczej nie oczekiwali. Jeszcze bardziej osobliwe jednak i godne uwagi jest, że owa linearna deterioryzacja może być zatrzymana dzięki wolności, i to jakby w trybie czasu cyklicznego. Odrodzenie jest restytucją stanu, który istniał i istnieć przestał, aby zaś zaistniał na nowo, czas musi zatoczyć koło. Czy cykliczność związana z pojęciem odrodzenia ma się powtarzać, czy ma to być akt jednorazowy? Choć odpowiedzi wprost w odzie Horacego nie ma, nie wolno nam zignorować pewnej wyraźnie zaznaczonej generalizacji tego aktu: „na tym się kończy, stąd *wszystko* zaczyna”. Owo „wszystko” w oryginale dotyczy literalnie pierwszego członu, „początku”: *hinc omne principium*. Ale i przy *huc refer exitum* rozumieć chyba należy *omnem*, więc cytowany tłumacz przerzutnię swą uczynił zasadnie. Mimo to jednak nawet taka dwuczłonowa generalizacja nie implikuje trybu konieczności. Przeciwnie: że akt ów ma być dziełem rozumnej wolności, zdolnej się przeciwstawić linearnej konieczności „przyrodniczej”, o której mówi zakończenie ody, to z jej ogólnego przesłania ideowego wynika tak samo niezbicie, jak z zawartego w apostrofie do adresata, którym jest lud rzymski, konkretnego nakazu *huc refer exitum*. Wnosić stąd wolno, że i owo dawne *principium*, ku któremu trzeba zatoczyć odrodzeńcze koło, było aktem rozumnym i wolnym.

Oda III 6 Horacego jest takim poetyckim dyskursem moralnym, który spośród kategorii będących przedmiotem niniejszej refleksji zilustrował tradycję i odrodzenie, a mówiąc dokładniej – odrodzenie przerwanej tradycji rodzimej.



Do analogicznego ilustrowania pojęcia recepcji w utworach i Horacego, i innych twórców starożytnej literatury łacińskiej przykładów znaleźć można bez liku. Nie wybiorę już jednak z tej obfitości niczego i nie będę próbował analogicznych jak przeprowadzona egzemplifikacji. Nie dlatego nawet, iżby brakło tam konotacji aksjologicznych: są one obecne np. wtedy, gdy autorzy łacińscy mówią nie tylko i nie przede wszystkim o imitacji, ale również i z wyraźnym naciskiem o emulacji jako swoich postawach i swoich aktach twórczych wobec recypowanego patrymonium greckiego. Przyczyna mojego zaniechania jest inna. Oto wbrew temu, co by nam mogła podpowiadać intuicja, konotacja czasowa (wcześniejszość wzorów greckich, późniejszość ich łacińskiej recepcji) i w ogóle kategoria czasu w refleksji autorów rzymskich nad ich własnymi bądź cudzymi czynnościami recepcyjnymi jest, jak mi się zdaje, nikła prawie nieobecna. Nie widziałbym zatem możliwości wplecenia jej w ważny dla niniejszych rozważań wątek czasu. Na to, aby taki wątek w teoretycznej refleksji nad recepcją się pojawił, trzeba by się przenieść do epok poantycznych. Ale to musiałaby już być rzecz osobnego dyskursu.

#### A FEW NOT-ONLY-ETHICAL THOUGHTS ABOUT TRADITION, RECEPTION AND RENAISSANCE AS ATTRIBUTES OF A HUMAN CONDITION

Taking as a background the Plato's model of two worlds (the „ontic” and the „gignetic” one) and some categories closely associated with it (contingency, variability and freedom), the author describes three paradigms: Tradition, Reception and Renaissance. They are linked with the human condition as means by which humans, or rather: human communities try to overcome their changeable and temporal existence.

According to the author, these paradigms constitute the way of thinking and valuating which is characteristic especially for our European culture.

While the ancient Greek culture deeply rooted in Homeric tradition, the latin culture was mostly founded on reception. Thus the paradigm of reception arose in Rome.

In the article, the notion of Renaissance (revival) becomes the subject of special interest, because of its intricate implications. It involves two different ideas of time: a linear one and a periodical one. Hence, it implies human freedom and a natural determination simultaneously. The author puts into analysis Horace's Ode III.6 as an example providing us and insight into a complex content of „Renaissance” notion.