

EDMUND HEZA

## Kryzys arystokratycznego pojęcia *aretē*. Z badań nad historią myśli greckiej\*

Jednym z pojęć, które na przestrzeni wieków stało się naturalnym wątkiem greckiej kultury i najtrafniej wyrażało poglądy na wzór człowieka i obywatela, była *aretē*. Wraz z przemianami zachodzącymi w życiu gospodarczym, społecznym, politycznym i kulturalnym starożytnej Grecji treść tego terminu podlegała różnym modyfikacjom, dlatego też nie można w językach nowożytnych znaleźć określenia, które w sposób jednoznaczny oddawałoby jego istotę.

### *Istota arystokratycznego ideału mężczyzny*

Źródłem poznania najdawniejszego społeczeństwa greckiego i jego ideałów jest dla nas Homer. Jego *Iliada* tchnie patosem bohaterstwa i nieodwracalnego przeznaczenia wielkiego wojownika. Bohaterowie tego poematu, ze swym wojowniczym usposobieniem i namiętym dążeniem do chwały, są typowymi przedstawicielami rycerskiego stanu. Ujmując w jedno większą liczbę zdarzeń i postaci, poeta stwarza malowidło długo toczonych walk o Troję. W młodszej *Odysei* zamiast potężnych namiętności i tragicznych losów znajdujemy szereg całkiem inaczej pomyślanych postaci, o bardziej ludzkich rysach. Ten utwór przenika sympatia do drobniawo odmalowanej kultury dworskiej i arystokratycznego obyczaju w czasie pokoju. W *Iliadzie* Homer opisywał walkę bohaterów współzawodniczących o wieniec najwyższej *aretē*<sup>1</sup>. Termin ten w dziełach Ho-

\* Szkic niniejszy został oparty na części mej pracy doktorskiej: *Obywatel a państwo w Atenach w IV wieku p.n.e. w świetle badań nad terminologią etyczną*, napisanej w 1970 r. pod kierownictwem doc. dr Z. Abramowiczówny.

<sup>1</sup> Por. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, Warszawa 1962, s. 35 i n.; por. również A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility, A Study in Greek Values*, Oxford 1960, s. 30 i n.

mera ma podobne znaczenie do *agathos* i *aristos*. Wyrazy te odnoszą się do ludzi łączących rycerską brawurę z arystokratycznym pochodzeniem. *Aristos*, używane tylko w liczbie mnogiej, jest potocznym określeniem arystokracji rodowej. Tym dwom aspektom arystokratycznego pojęcia *aretē*, mianowicie: pojęcia heroicznego męstwa i społecznej determinacji, poświęcimy główną uwagę w dalszej części naszych rozważań.

*Aretē* w eposach Homera wyraża przeto sumę sprawności, siły i zręczności wojownika czy zapaśnika, a przede wszystkim heroiczne męstwo<sup>2</sup>. Wydaje się, że kiedy powstawały obydwie te poematy, termin *aretē* miał potocznie nie tylko to wąskie znaczenie, ale również określał inne cechy człowieka. W *Odysei*, gdzie najwyższym ideałem prawdziwego mężczyzny jest również rycerska dzielność, pojawia się także zrozumienie dla pewnych wartości duchowych i społecznych. Należy pamiętać, że *agathos* nie oznacza tu człowieka „dobrego”, a termin *aretē* — cnoty w sensie moralnym. Niemniej autor *Odysei* nie ustaje w pochwałach dla takich zalet swego głównego bohatera, jak roztropność i przebiegłość. Termin *aretē* zakorzenił się jednak głęboko jako określenie męstwa w tradycyjnym języku pieśni bohaterskiej i zachował się w tym znaczeniu szczególnie długo. Szukając uzasadnienia dla takiego sensu *aretē* i jego przewagi nad innymi znaczeniami stosowanymi przez Homera, trzeba stwierdzić, że w wypełnionych walką czasach wędrówek ludów było rzeczą samą przez się zrozumiałą, iż wartość mężczyzny polegała przede wszystkim na tych właśnie cechach. Takie analogie możemy znaleźć także u innych ludów.

W *Iliadzie* człowiek męzny jest zarazem człowiekiem wysokiego rodu. Właściwą treścią jego życia, najwyższym wyróżnieniem są walka i zwycięstwo. Wymienione cechy określają więc szlachetnie urodzonego męża, który zarówno w życiu codziennym, jak i w czasie wojny kieruje się pewnymi zasadami postępowania nie obowiązującymi człowieka prostego, określanego mianem *kakos* w przeciwieństwie do *agathos*. Człowiek prosty nie posiada *aretē*. Pojęcie to w arystokratycznej koncepcji jest więc cechą przyrodzoną, związaną ze znakomitością rodu (*eugeneia*) oraz z posiadaniem majątku ziemskiego (*plutos*). Bohater Homera pojawia się opromieniony świetlaną tradycją rodową, przynosząc zaszczyt swoim potomkom, którzy otaczali go religijną wprost czcią. Według etyki tego okresu, człowiek nie staje się *agathos*, on nim jest (albo nie jest) z natury. W treści arystokratycznego pojęcia *aretē* jako ideału, obok cech już wymienionych, mieszczą się również takie elementy, jak harmonijny rozwój władz

<sup>2</sup> Na temat terminologii etycznej u Homera zob. M. Hoffman, *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Jambographen*, Tübingen 1914, oraz N. Hartmann, *Menschliche Wertbegriffe bei Homer (agathos, esthlos und benachbare Ausdrücke)*, Hamburg 1954.

ciała i duszy, umysłu i serca, wytworność obyczaju i okazały sposób życia. Synteza zalet fizycznych i duchowych stanowi istotę ideału, ujętego w zwrocie *kalos kagathos anēr*. Określenie to nie występuje wprawdzie u Homera, musi jednak być bardzo stare<sup>3</sup>. *Eidos*, czyli piękny wygląd zewnętrzny, był przedmiotem uznania jako dostępne zmysłom objawienie całej osobowości i jej zalet. Dlatego też w *Iliadzie* Tersytes, przedstawiciel ludu, nie odznacza się *aretē* i cechuje się humorystyczną wprost brzydota (Il. 216). Pośród ludzi określanych mianem *aristoi* panuje ciągle współzawodnictwo o wieniec *aretē*. Jak już nadmieniliśmy, walka stanowi wedle pojęć rycerskich prawdziwą próbę męskich cnót. Zwycięstwo jest nie tylko fizycznym pokonaniem przeciwnika, lecz także warunkiem zdobycia *aretē*. Według rycerskiego ideału, *aretē* wojownika osiąga swój blask w całej pełni w *aristei*, polegającej na indywidualnym staczeniu walk (*monomachia*). Bohaterowie epepei Homera nieustannie ubiegają się o pierwszeństwo. Ta właśnie namiętność ukuła jako dewizę ów wiersz: *aien aristeuēin kai hypeirochon emmenai allōn* — być zawsze pierwszym i górować nad innymi (Il. VI, 208 i XI, 784).

Naturalną konsekwencją zdobycia pierwszeństwa jest cześć (*timē*) i rozgłos (*kleos*). Cześć była uważana za obiektywny społeczny przejaw powszechnej wdzięczności (*charis*) należnej człowiekowi za dokonanie znakomitych czynów, dla których nie można znaleźć stosownej materialnej nagrody. Cześć była naturalną miarą, którą mierzyło się stopień zbliżenia się do ideału *aretē*. Do nieustannego dążenia w tym kierunku pobudzało poczucie arystokratycznej dumy (*aidōs*)<sup>4</sup>, podczas gdy działanie przeciwne budziło w otoczeniu słuszny gniew (*nemesis*). Poczucie dumy zabraniało człowiekowi dokonać czegoś, co uchodziło za podłe (*aischron*) i co mogłoby go skompromitować w opinii współobywateli. *Aidos* i *nemesis*<sup>5</sup> są u Homera typowymi pojęciami arystokratycznego kodeksu moralnego. W przeciwieństwie do późniejszej myśli filozoficznej<sup>6</sup>, która każe człowiekowi szukać uznania we własnym sumieniu, i poczucia, że *timē* — cześć — jest tylko prostym odbiciem jego wewnętrznej wartości w opinii ludzkiej

<sup>3</sup> Najstarszym znanym tekstem, w którym wyrażenie to się pojawia, jest fragment z Solona (fragm. 1, 39—40, Diehl), jeśli dwuwiersz ten jest rzeczywiście autentyczny. Na ten temat pełną bibliografię daje rozprawa doktorska H. Wankel, *Kalos kai agathos*, Würzburg 1961.

<sup>4</sup> M. Greindl (*Kleos, kydos, euchos, timē, phatis, doksa. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung der epischen und lyrischen Sprachgebrauches*, München 1938, s. 61) łączy *aidōs* z *eudoksia* jako elementy składowe arystokratycznego ideału; R. R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, Boston 1957) wskazał na powiązanie istniejące między *aidōs* i *timē*, określając *aidōs* jako *respect for public opinion*.

<sup>5</sup> Co do *aidōs* i *nemesis* por. C. E. von Erffa, *Aidōs und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, Leipzig 1937.

<sup>6</sup> Poważnego zwrotu dokonał w swojej etyce Demokryt, który na miejsce pojęcia *aidōs* w dawnym sensie „wstydu przed innymi ludźmi” wprowadza nowe pojęcie „wstydu przed samym sobą” (*aideisthai seauton*); por. Diels, fragm. 264.

społeczności, człowiek Homerowy zdany jest, jeśli idzie o świadomość własnej wartości, wyłącznie na ocenę społeczności, do której należy<sup>7</sup>. Jest on członkiem swojego stanu i mierzy swoją *aretē* miarą uznania, jakim cieszy się wśród drugich. Etyka Homera jest etyką czci. Dla arystokracji jego czasów odmowa tej czci ze strony otoczenia jest największą tragedią, jaka może spotkać człowieka. Pochwała i nagana (*epainos* i *psogos*) są źródłami czci i hańby. Dopiero w tym świetle można pojąć tragiczny konflikt Ajasa i przede wszystkim Achillesa w *Iliadzie*. Właściwa wielkość obrazy leży w tym, że odmówiono czci ich najwyższej *aretē*. Ujma wyrządzona czci tych mężów jest ciosem wymierzonym w podstawy, na których opiera się wspólnota achajskich bohaterów w walce pod Troją. Wielcy bohaterowie Achajów w oczach Homera przedstawiają heroizm sam w sobie. Motyw miłości ojczyzny, który później będzie dominował w etyce greckiej, tutaj nie ma większego znaczenia i wydaje się, iż jest obcy temu arystokratycznemu światu.

### *Kryzys ideału heroicznego męstwa*

Przeobrażenia w treści pojęcia *aretē* wiązały się nierozzerwalnie z jednym z najistotniejszych procesów historycznych w okresie po Homerze, który zdecydował o dalszych losach Grecji. Tworzyła się wówczas zupełnie nowa struktura społeczno-polityczna: państwo—miasto, zwane *polis*. Grecja podzieliła się na znaczną liczbę niezależnych małych państewek, które składały się z centrum miejskiego i obszaru otaczającego o charakterze rolniczym. Każdy z tych organizmów żył swoim samodzielnym życiem, rządził się według własnych praw. *Polis* stała się ośrodkiem, w którym organizowało się życie polityczne, społeczne, gospodarcze i kulturalne. W tej zasadniczej komórce nastąpiło mocne zespolenie się człowieka ze społecznością, powstało głębokie poczucie spójni łączące wszystkich obywateli — *koinōnia tōn politōn*. *Polis* stała się źródłem wszystkich obowiązujących norm.

Powstanie *polis* miało podstawowe znaczenie dla przemiany starogreckiej kultury dworskiej w kulturę ogólnogrecką. Dopiero w tych warunkach społecznych kultura grecka osiągnęła swoją klasyczną postać. Kształtująca się kultura miejska nie wyparła od razu arystokratycznej i rolniczej kultury dworskiej, bowiem jej elementy istniały i później, jednak odtąd przewodnia rola przypada nowocześniejszej kulturze miejskiej. *Polis* stanowi społeczne ramy dla nowej kultury greckiej, wszystkie odgałęzie-

<sup>7</sup> G. Steinkopf, *Untersuchungen zur Geschichte des Ruhmes bei den Griechen*, Halle 1937.

nia życia kulturalnego wyrastają odtąd bezpośrednio z *polis*. Fakty natury politycznej i społecznej musiały wywrzeć poważny wpływ na tworzenie się nowych treści w pojęciach i ideałach, przy czym jest rzeczą charakterystyczną dla greckiej kultury, że rozwija się ona nie niszcząc swoich poprzednich postaci, lecz przekształcając je tylko i dostosowując do nowych aktualnych warunków życia.

Wyrazem takich przemian jest polityczno-wojskowy ideał głoszony przez Tyrtaios, którego poezja utrwaliła wizerunek państwa spartańskiego w wielkiej, decydującej chwili walki Sparty z Messenią. Ustanowione w jego pieśniach normy myślenia i postępowania nie wynikały z chwilowego podniesienia poziomu wymagań państwa wobec obywateli, jakie z konieczności przynosi ze sobą wojna. Rzecz zrozumiała, że jeśli ścisły związek obywateli z państwem pozostawał w czasach pokojowych nieco na marginesie przeciętnego człowieka, to w momencie niebezpieczeństwa świadomość tej wspólnoty narzucała się z nieodpartą siłą. W tych chwilach państwo potrzebowało nowych ideałów, które uznane by zostały za powszechnie obowiązujące. Chyba rzadko w greckiej poezji tak wyraźnie jak u Tyrtaios przejawia się związek twórczości poetyckiej z warunkami życiowymi ludzkiej społeczności. Przemawia on w imieniu społeczeństwa, głosi to, o czym byli przekonani wszyscy dobrzy obywatele.

Tyrtaios z całą stanowczością przeciwstawia nowy ideał staremu. Homerycki ideał heroicznej *aretē* przekształca się w ideał miłości ojczyzny. Z programową precyzją wykląda istotę tego ideału w jednym z zachowanych fragmentów swej elegii (fragm. 9, Diehl) pozwalającym wejrzeć w historię rozwoju pojęcia *aretē* od czasów Homera i dającym wyobrażenie o kryzysie arystokratycznego ideału człowieka. Poeta stara się uwytklić prawdziwą *aretē*<sup>8</sup> na tle wszystkich innych zalet stanowiących, wedle mniemania jego współczesnych, o wartości i uznaniu otaczającym mężczyznę: „Nie uznaję za godnego pamięci i nie otoczę podziwem męża ze względu na szybkość nóg i sprawność w zapasach ani choćby wielkością i siłą dorównywał Cyklopom, a w biegu zwyciężył trackiego Boreasa, choćby był piękniejszy niż Titonos i posiadał więcej bogactw od Midasa i Kinyrasa, choćby miał potężniejszą władzę królewską niż Pelops, syn Tantala, a jego mowa była wdzięczniejsza od mowy Adrasta, choćby nawet posiadał wszelką sławę — jeśli nie odznacza się męstwem wojskowym. Nie okaże się bowiem dzielnym mężem w walce (*anēr agathos gignetai en polemō*), jeśli nie potrafi patrzeć na rozlew krwi i nie zapragnie zetrzeć się pierś w pierś z wrogiem. Na tym polega prawdziwe męstwo (*aretē*), to jest najwspanialsza i najpiękniejsza nagroda, jaką mło-

<sup>8</sup> W. Jaeger, *Tyrtaios. Über die wahre arete*, „Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften”. Philosophisch-historische Klasse, Berlin 1932, s. 537—568.

dzieniec może zdobyć wśród mężów. To jest prawdziwa korzyść dla państwa (*ksynon esthlon*) i całego ludu, kiedy mąż wytrwa w pierwszym szeregu walczących i całkowicie wyrzeknie się haniebnej ucieczki”.

Tyrtaios dał ostateczną formę nowemu ideałowi obywatelskiej *aretē*, opartej na nowym porządku moralno-politycznym. Wbrew arystokratycznej koncepcji tego pojęcia, poeta rozumie je jako gotowość do wypełniania społecznego obowiązku obywatela. Odkrywa nowe pojęcie męstwa i doskonałości. Wydaje się, iż zwrot *anēr agathos gignetai*, który występuje w cytowanej elegii, może oznaczać, iż dzięki męstwu obywatel osiąga pewien wyjątkowo wzniosły stan duchowy i społeczny, pewien szczyt doskonałości. W miejsce ideału Homerowego rycerza, którego *aretē* — jak to już zauważyliśmy — ujawniła się w walce indywidualnej i osobistym sukcesie, teraz, według nowej etyki obywatelskiej, w życie wchodzi ideał społeczeństwa. *Aretē* rozumiana jest jako męstwo wojenne okazane w szczególnym rodzaju walki. Zgodnie z ideałem Tyrtaiosa, chodziło nie o wydobycie herosa z tłumu — jak to dobrze wyraził W. Jaeger<sup>9</sup>, ale o wychowanie całej społeczności herosów, żołnierzy gotowych poświęcić się za ojczyznę<sup>10</sup>. Widzimy, z jaką siłą nowy ideał poddaje jednostkę politycznej zbiorowości. Przyjęte przez Tyrtaiosa wyrażenie *ksynon esthlon* oznacza to samo, co *koinon agathon*, czyli wspólne dobro. W innym fragmencie tego poety (fragm. 6, Diehl) czytamy: „Piękna to rzecz paść w pierwszym szeregu, jak przystoi dzielnemu mężowi, który walczy za ojczyznę”. Miernikiem rzeczywistej wartości według etyki obywatelskiej jest więc państwo i to, co państwu przynosi korzyść. Patriotyzm i wojškowa etyka Tyrtaiosa jest odbiciem znamiennej ewolucji politycznej i świadomości greckiej, nie zaś jakiegos właściwego rasie doryckiej temperamentu. Pochodząca z niewiele wcześniejszych czasów wojenna elegia jońskiego poety, Kallinosa z Efezu, przez swą formę, nastrój i bieg myśli bardzo podobna jest do elegii Tyrtaiosa. Stosunek obydwu poetów nie jest jednak dla nas zupełnie jasny: być może działali zupełnie od siebie niezależnie. Kallinos wzywa — podobnie jak Tyrtaios — swoich współobywateli do walecznej obrony przed wrogiem. W tym wypadku z podobnego położenia i podobnych okoliczności wyrósł pokrewny utwór poetycki. Spotykamy tu podobne przeniknięcie epickiej formy duchem społecznym *polis*.

Ideał Tyrtaiosa stał się własnością ogólnogrecką. Jego elegie przenikał potężny ethos wychowawczy, one też ukształtowały te ideały, których od-

<sup>9</sup> *Paideia*, t. 1, s. 119.

<sup>10</sup> Uczucie miłości ojczyzny nie miało warunków po temu, aby powstać w wielkich państwach starożytnych ani wśród homeryckiej arystokracji, zrodziło się ono w *polis*, czego pierwszym śladem są jednak słowa z *Iliady*: *aïōnos aristos amynesthai peri patrēs* (XII, 243). Ze wszystkich postaci Homerowych najbardziej zbliżył się do tego ideału bohater trojański, Hektor.

działywanie sięgało o wiele dalej niż dzieje państwa spartańskiego, stały się jedną z trwałych podstaw wszelkiej kultury obywatelskiej. Gdzie tylko pielęgnowano wśród Greków ideał obywatelskiego męstwa, gdzie trzeba było uczcić pamięć poległych dla wspólnej sprawy, tam brzmią echa Tyrtaiosowych wierszy. W okresie wojen grecko-perskich, jak również w czasie wojny peloponeskiej, kiedy to zbiorowe męstwo stało się wykładnikiem obywatelskiej doskonałości, echa te brzmią w attyckich epigramatach nagrobnych. W tej konkretnej sytuacji, kiedy sprawą naczelną stało się zachowanie wolności i bytu państwowego, powszechne uznanie towarzyszyło obywatelowi, który uczestnicząc w walce z wrogiem, wyróżnił się męstwem. Na ten ideał zbiorowego męstwa wskazują spotykane wśród epitafiów z tego czasu tzw. *polyandria*, czyli napisy nagrobne opiewające zbiorowy wysiłek i męstwo poległych w szyku obywateli. Między innymi w treści tych epitafiów znajdujemy takie zwroty jak: „...pozostawili po sobie pamięć najpiękniejszego męstwa”, „...złożyli nieśmiertelny dowód męstwa”, „...osiągnęli nieśmiertelną sławę”<sup>11</sup>. Niemalże identyczne zwroty spotkać możemy także w utworach literackich pochodzących z tej samej epoki<sup>12</sup>. Można się w nich dopatrzeć głębokiego uzasadnienia dla wiary w trwałą wartość *aretē*, w sensie męstwa żołnierskiego, oraz dla towarzyszącej mu sławy i uznania (*doksa*). Społeczeństwo, uzależniając człowieka od siebie, stało się zarazem gwarantem sławy i uznania<sup>13</sup>. Obywatel *polis* dzięki swej doskonałości zdobywał miejsce w pamięci współobywateli, dla których dobra poświęcał życie. Wczesna myśl grecka nie zna nieśmiertelności duszy. Ze śmiercią ciała ginie — wedle niej — cały człowiek. Kto jednak, składając ofiarę z życia, wzniesie się ponad poziom czysto ludzkiej egzystencji, temu *polis* użycza nieśmiertelności<sup>14</sup>. Od tego czasu pojęcie heroicznej sławy zachowało dla Greków zawsze ten polityczny charakter. Etyka *polis* każe otaczać czcią poległych na polu chwały bohaterów, stawia również wysoko powracającego do ojczyzny zwycięskiego wojownika, przy czym szczególnie akcentowane jest męstwo zbiorowe. Tak więc męstwo człowieka, jako wartość trwała, żyje we wspomnieniach współobywateli i tylko to jest rękojmią nieśmiertelności.

Przedstawione rozważania doprowadzają nas do stwierdzenia, iż w sytuacji politycznej, w jakiej tworzył Tyrtaios i która kształtowała historię

<sup>11</sup> *Inscriptiones Graecae* (dalej w tekście będę cytował: IG) I<sup>2</sup> 763; 947; 986; 1034; 1037; 6626; 9057. Por. S. Wenz, *Studien zu attischen Kriegergräbern*, Münster 1913, s. 45 i n.

<sup>12</sup> Por. E. Buchner, *Der Panegyrikos des Isokrates. Eine historisch-philologische Untersuchung*, „Historia-Einzelschrift”, Wiesbaden 1958, Heft 2.

<sup>13</sup> W. Joeger, *Tyrtaios*, s. 552; por. W. F. Otto, *Tyrtaios und die Unsterblichkeit des Ruhmes, Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit*, Darmstadt 1955, s. 365—398.

<sup>14</sup> S. Pfannmüller, *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur- und Philosophie der Griechen und Römern*, München-Basel 1953.

państw greckich po Homerze — w nieustannej walce o niezawisłość wzorem stał się męczyzna wyróżniający się walecznością i męstwem, którego celem było nie uznanie osobiste, lecz obrona zagrożonej wolności *polis*.

Pochwała zbiorowego męstwa, którego pełny wyraz mamy w poezji Tyrtaiosa, jak również w świadectwach literackich i inskrypcjach z późniejszego okresu, wiąże się ściśle z pojawieniem się hoplitów i związanymi z tym zmianami w taktyce prowadzenia walki. Istota tego systemu nie polegała, jak dotąd, na indywidualnym starciu się dwóch przeciwników (*monomachia*), ale na zderzeniu się dwóch zwartych szeregów żołnierzy-hoplitów, przy czym falanga czyniła z nich — podobnie jak państwo z obywateli — jedną całość organicznie ze sobą zespoloną<sup>15</sup>. W ateńskiej *polis* każdy obywatel był zobowiązany do odbycia służby wojskowej, dlatego też stawiano znak równości między pojęciem „obywatel” i „żołnierz”. Demokratyzacja służby wojskowej, dawnego przywileju arystokratycznego, musiała za sobą pociągnąć gruntowne przeobrażenia. Zmiany, jakie zaszły, nie ograniczyły się jedynie do zmian o charakterze taktycznym, ale musiały pociągnąć za sobą daleko idące skutki w dziedzinie obyczajowości i wywrzeć głęboki wpływ na osobowość samego wojownika<sup>16</sup>. Dbałość o sławę i godność, która patronowała tworzeniu się kodeksu walki rycerskiej i łagodziła nieraz jej przebieg, w systemie walki hoplitów bywała dwójako kwestionowana: po pierwsze, podważają ją dyrektywy etyki roztapiającej indywidualium w zbiorowym wysiłku zmierzającym do realizacji wspólnych celów *polis*; etyka obywatelska wysuwała na plan pierwszy walory solidarności i posłuszeństwa, w przeciwieństwie do rycerskiej etyki indywidualnych wyróżnień; po drugie, dbałość o własną godność pozostaje w ścisłym związku z dbałością o zwycięstwo odniesione w obronie innych. Zgodnie z ideałem hoplitów, męstwo wojownika nie może być zawisłe od *thymos* — namiętności i braku opanowania, ale ściśle wiąże się z *sōphrosynē* — poczuciem umiaru i zdyscyplinowania. J. P. Vernant<sup>17</sup>, wskazując na przeobrażenia dokonujące się na skutek demokratyzacji służby wojskowej, zwraca właśnie uwagę na owo zespolenie się *aretē* z *sōphrosynē*. Tak pojęty ideał, na który składały się właśnie te dwie cechy, w zwężłej formie znalazł swoje sformułowanie w napisach nagrobnych, gdzie niejednokrotnie o poległych żołnierzach pisano<sup>18</sup>:

<sup>15</sup> Przykładem walki hoplitów jest bitwa pod Maratonem. Por. C. Hignett, *Xerxes' Invasion of Greece*, Oxford 1963, s. 55 i n.; A. M. Snodgrass, *The Hoplite Reform and History*, „The Journal of Hellenic Studies” 1965, LXXXV, s. 110—122; P. Vidal-Naquet, *La tradition de l'hoplite athénien*, w: *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, s. 161—181.

<sup>16</sup> P. Vidal-Naquet (*Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, „Annales, Economies, Sociétés, Civilisations” 1968, s. 952) wskazuje różnicę pomiędzy walką bohaterów homeryckich a walką hoplitów. Jego zdaniem, w pierwszym wypadku decydowała „*la monomachie et la ruse*”, a w drugim „*le combat hoplitique et loyal*”.

<sup>17</sup> S. P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, Warszawa 1968, s. 70 i n.

<sup>18</sup> Zob. IG, I<sup>2</sup> 972; 974; 988; 986 i in.



*andres agathoi kai sōphrones*, co można oddać przez: „obywatele mężni i zdyscyplinowani”. Myśl tę wyraża również w interesującej formie inwokacji pewien epitaf pochodzący z końca V w. p.n.e., w którym czytamy: „Godna czci Sōphrosynē, córko wielkodusznego Aidosa, przede wszystkim ciebie wraz ze szczęśliwą w boju Arete czcił ten oto Kleidemos, syn Kleidemida z Nefele, który tu spoczywa”<sup>19</sup>.

Tak w życiu codziennym, jak i w refleksji filozoficznej, *sōphrosynē* znajduje pełne odbicie w ideale żołnierza-hoplity. Analizując ten termin<sup>20</sup>, trzeba podziwiać intuicję psychologiczną Greków, którzy tworząc w zamierzchłych czasach wyraz *sōphrosynē* dowiedli, że dostrzegają wspólne tło moralnych i intelektualnych elementów tego pojęcia: umiarkowanie, panowanie nad sobą, poznanie samego siebie, równowaga wewnętrzna i zdrowy rozsądek. To jest owa *mens sana*, intelektualna wolność — w przeciwieństwie do niemocy, powodowanej nieopanowaniem i namiętnościami. To połączenie *aretē*, w sensie męstwa z *sōphrosynē* wiążą w jedno ideał siły i sprawności fizycznej z nowym ideałem doskonałości duchowej, według którego postępowanie człowieka musi być podporządkowane władzom rozumu i prawa. Na tej podstawie należy przyjąć, iż *sōphrosynē* w odniesieniu do wojownika oznacza zdyscyplinowanie, wyrażające się w posłuszeństwie wobec obowiązujących zasad walki zbiorowej. Ksenofont we *Wspomnieniach* (III, 5, 21) sformułował tę zasadę w taki oto sposób: „W służbie wojskowej zachodzi konieczność pełnej dyscypliny (*sōphronein*), umiejętności zachowania się i walki w szyku (*eutaktein*) oraz posłuszeństwa (*pietharchein*)”. Dzięki ścisłemu, w etyce hoplitów, związkowi męstwa i poczucia umiaru tryumfuje w postawach wojowników greckich złoty środek między zuchwałością i brawurą a tchórzostwem i opieszałością.

Nakreślony ideał zaczął ulegać w V w. dewaluacji. Proces ten jeszcze bardziej pogłębił się w kryzysowym okresie IV w. p.n.e. Na przestrzeni dziejów Grecji, ujętych ramami dwóch wielkich bitew, Maratonu i Cheroni, zaszły pewne zmiany w systemie prowadzenia walki. Szczególne znaczenia ma w tym względzie rozwijająca się sztuka wojenna. W V w. p.n.e. na siłę militarną Aten składała się armia lądowa — głównie obywatele i bogaci metojkowie — oraz flota, w której służyli jako wioślarze ludzie biedniejsi — teci, metojkowie, niekiedy nawet niewolnicy. Słusznie zauważa P. Vidal-Naquet<sup>21</sup>, że w tym czasie istotniejsze znaczenie ma technika walki morskiej niż męstwo hoplitów z armii lądowej. Na tych

<sup>19</sup> IG, II<sup>2</sup> 6859.

<sup>20</sup> Najnowszą pracą przeprowadzającą analizę tego terminu i pokrewnych jest: H. North, *Sōphrosynē, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, New York 1966.

<sup>21</sup> P. Vidal-Naquet, *La tradition...*, s. 171.

samych przesłankach technicznych opiera się rozwój wojsk zaciężnych. Zjawisko to stało się coraz bardziej powszechne już od schyłku V w.<sup>22</sup> Nie ma potrzeby, żeby w tym miejscu wdawać się we wszechstronną analizę zmian techniki wojennej. W odniesieniu do Aten można wszakże wskazać, iż na skutek nieustannych wojen w znacznym stopniu obniżyła się liczba obywateli zdolnych do służby w szeregach hoplitów i samodzielnego ponoszenia kosztów rynsztunku. Jednym ze skutków wojen było gwałtowne zubożenie ludności wiejskiej — rolników, którzy stanowili przecież główną podporę armii hoplitów. Ci, którzy wyszli cało z walki i zachowali chociaż część swojego majątku, byli tak zmęczeni ciągłą gotowością bojową, że nie zdradzali już zbyt wielkiej ochoty do ponownej służby. Wielu z nich ze względu na rosnącą konkurencję gospodarczą wolało pozostawać w domu i pilnować swojego majątku, tym bardziej że wyprawy wojenne w tym okresie trwały przecież stosunkowo długo. Nie bez znaczenia jest też fakt, iż wraz z postępem techniki i taktyki prowadzenia walki, od armii wymagano znacznie lepszego i bardziej wszechstronnego przygotowania. Była temu w stanie podołać jedynie armia zawodowa — zaciężna. W taktyce walki morskiej, jak również w systemie walk prowadzonych przez armię zaciężną o skuteczności decydowała umiejętność posługiwania się technicznymi środkami działania (*technē*), podczas gdy w sposobie prowadzenia walki przez hoplitów decydujące miało być męstwo oparte na tężyznie fizycznej i patriotyzmie (*aretē*). Wskazane zmiany w systemie walki pociągnęły za sobą poważne konsekwencje natury psychologicznej<sup>23</sup>. Dawny przywilej obywatelski stał się obecnie zawodem. W tej sytuacji obywatele uznali, że obrona *polis* może być przekazana innym, nawet płatnym cudzoziemcom. Obywatele stronili od tej służby, co pociągnęło za sobą również obniżenie patriotyzmu i obywatelskiej postawy Ateńczyków. Nastąpiło w tym momencie załamanie się dawnej zasady stawiającej znak równości między pojęciem „obywatel” i „żołnierz”. Z tą chwilą nastąpił schyłek armii „obywatelskiej”.

U pisarzy omawianego okresu możemy spotkać mnóstwo przykładów świadczących o powszechnym zjawisku uchylania się obywateli od służby wojskowej, przykłady dezercji i tchórzostwa. Jednym z często powtarzających się motywów, który świadczyć musi o kryzysowości tej epoki historii greckiej *polis*, jest odwoływanie się do świetlanych przykładów przodków jako przeciwieństwa braku patriotyzmu i skłonności do gnuś-

<sup>22</sup> Zagadnienie to jest przedmiotem wielu rozważań, np.: H. W. Parke, *Greek Mercenary Soldiers from Earliest Time to the Battle of Ipsos*, Oxford 1933; H. J. Diesner, *Das Söldnerproblem in alten Griechenland*, „Das Altertum” 1957, III, s. 210-230; A. Aymard, *Mercenariat et Histoire grecque*, w: „Etudes d'Archéologie classique”, *Annales de L'Est*, 1959, s. 16-27.

<sup>23</sup> Por. C. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IV<sup>e</sup> siècle avant J. C.*, Paris 1962, s. 318.

nego poddaństwa współczesnych obywateli<sup>24</sup>. Myśl o przodkach i ich męstwie miała być dla współczesnych *paradeigma* — wzorem i zasadą działania. W tym miejscu trzeba zauważyć, że na dwóch koncepcjach: *paradeigma* i *mimesis* — wzoru i naśladowania opierał się sens wychowania arystokratycznego, jak również demokratycznego. W odniesieniu do tendencji wychowawczych IV w. p.n.e. występowania tego rodzaju motywów podnoszących *aretē* do rangi *paradeigma* nie należy traktować jedynie jako zjawiska literackiego. Występowały one przecież w ścisłym związku z istotnymi podstawami etyki i wychowania tego okresu, wiążąc się z dążeniem do odrodzenia dawnej etyki obywatelskiej. Tendencje te szczególnie silnie wystąpiły w działalności i twórczości Lykurga oraz Demostenesa. Pierwszy z nich po Cheronei cały swój wysiłek skoncentrował na dążeniu do odrodzenia finansowej równowagi państwa, przywrócenia tradycyjnej kultury i obyczajów, odrodzenia ducha obywatelskiego i odbudowania armii hoplitów, czemu przede wszystkim miał służyć system wychowania efebów w oparciu o dawne wzory spartańskie<sup>25</sup>. Mowy Demostenesa pełne są wyrzutów adresowanych do obywateli, którzy w swej bierności sami unikali służby wojskowej i jednocześnie wzbraniali się przed ponoszeniem świadczeń finansowych na cele wojenne. Naczelnym hasłem Demostenesa było: *eispherete kai autoi strateuesthe* — płacicie podatek wojenny i osobiście pełnijcie służbę wojskową. Rzecz znamienna, że attyccy mówcy, kiedy apelują do obywateli o wypełnianie obowiązku służby wojskowej, nie odwołują się do ich męstwa, ale do poczucia obowiązku i sprawiedliwości.

Kryzys dawnego *aretē* — określenia męstwa doskonałego obywatela staje się szczególnie widoczny w rozważaniach teoretyków IV w. p.n.e. Męstwo, określane teraz najczęściej terminem *andreia*, stało się odtąd, obok *phronesis* — mądrości teoretycznej, *sōphrosynē* — rozważli i umiarkowania, *dikaiosynē* — poczucia sprawiedliwości, jedną z części składowych pojęcia *aretē*, rozumianego w szerszym znaczeniu niż dotąd, określającego mianowicie całą moralną doskonałość człowieka. Wymienione cechy razem wzięte składały się na kanon cnót obywatelskich. Pełnia *aretē* zawiera się, zdaniem Platona, w *dikaiosynē* — sprawiedliwości. W tym został zawarty nowy ideał społeczny, który swoimi korzeniami sięgał znacznie wcześniej i znalazł już trafne sformułowa-

<sup>24</sup> K. Jost, *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Redern und Geschichtschreibern bis Demostenes*, Paderborn 1936; G. Schmitz-Kahlmann, *Das Beispiel der Geschichte im Politischen Denken des Isokrates*, „Philologus Supplement”, Leipzig 1939, XXXI, Heft 4.

<sup>25</sup> Problemy związane z pochodzeniem efebii i z jej organizacją były przedmiotem wielu prac i artykułów. Najbardziej wyczerpująca bibliografia w: C. Pélékidis, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris 1962. Por. cytowane P. Vidal-Naquet, *La tradition...*, s. 176—181; *Le chasseur...*, s. 947.

nie w VI w. p.n.e. w zdaniu <sup>26</sup>: *en de dikaiosynē syllēbdēn pas'aretē estin*; słowem — w sprawiedliwości tkwi cała *aretē*. *Dikaiosynē* stała się wcieleniem *aretē* w ogóle <sup>27</sup>, zwłaszcza odkąd uważano, że pisane prawo daje niezawodne kryteria tego, co słuszne i niesłuszne. Wyrosłe na gruncie *polis* dążenie do sprawiedliwości stało się nową siłą wychowującą człowieka, analogicznie jak poprzednio w społeczeństwie arystokratycznym rycerski ideał męstwa w wojnie.

Pojęcie sprawiedliwości, jako obejmujące wszelkie postulaty *aretē*, doskonałego obywatela, przewyższa wszystko, co było przedtem, jednakże dawniejsze formy *aretē* nie zostały przez nową usunięte, tylko podniesione na wyższy stopień. Taki sens ma żądanie Platona w *Prawach* (630 b—c), aby w idealnym państwie „przerobić” elegię Tyrtaiosa i na miejsce męstwa stawić sprawiedliwość. Nie chodziło mu w tym wypadku o usunięcie spartańskiego pojęcia doskonałości, ale umieszczenie go tam, gdzie należy, tzn. podporządkowanie pojęciu sprawiedliwości: „Ta cnota, którą najwyżej wysławiał Tyrtaios, jest piękna i godnie przez poetę przybrana w blask poezji, niemniej jednak, jeśli chodzi o jej znaczenie i kolejność, to słusznie należy ją uznać dopiero za czwartą”. Parafrazując Tyrtaiosa, mówi, że choćby ktoś przewyższał bogactwem Midasa i Kinyrasa, lecz był jednocześnie niesprawiedliwy, winien być uznany za człowieka nieszczęśliwego i prowadzącego podły żywot. Za „godnego wspomnień” uznaje on takiego męża, który czyni wszystko, co piękne i sprawiedliwe. Zdaniem Platona, szczęście człowieka zależy od tego, czy jest on w swoim postępowaniu rozsądny i sprawiedliwy, bez względu na to, czy jest biedny, czy bogaty. To stwierdzenie o związku między *sōphrosynē* i *dikaiosynē* a szczęściem człowieka jest szczególnie znamienne. Dotąd szczęście było osiągnięte dzięki zwycięstwu w walce i związanej z tym sławie.

O przeobrażeniach, jakim uległo pojęcie męstwa, a jednocześnie o priorytecie poczucia umiaru i sprawiedliwości w koncepcji teoretyków tego okresu może świadczyć zdanie Isokratesa (III, 43), że spośród wymienionych czterech cnót, składających się na obywatelski kanon, tylko *sōphrosynē* i *dikaiosynē* same w swej istocie są cechami obywateli wzorowych, natomiast *andreia* i *phronesis* mogą być też przymiotami ludzi złych. Wiodące z tych rozważań ukształtowanie się nowego ideału poczucia umiaru i sprawiedliwości nie jest całkowicie nowe dla IV w. p.n.e., ale przecież o doniosłości i znaczeniu jakiejś myśli nie decyduje jej nowość, lecz je-

<sup>26</sup> Zdanie to znajdujemy u Teognisa (w. 147—148), który miał je zaczerpnąć od Fokylidesa (fragm. 10, Diehl). Arystoteles (Eth. Nik. 1129 b 29) podaje, że powiedzenie to w późniejszym okresie stało się przysłowiem. Por. E. Cassirer, *Logos, dike, kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie*, Göttingen 1941, s. 19.

<sup>27</sup> Por. H. J. Kremer, *Arete bei Plato und Aristoteles*, „Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaft” Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1959.

dynie głębia i siła, z jaką ogarnia ona i przenika różne sfery życia. W państwie ateńskim IV w. p.n.e., kiedy notuje się wiele głębokich przemian w stosunkach społecznych i gospodarczych, kiedy to państwo pod wieloma względami przeżywa kryzys — męstwo nie mogło być rozumiane jako jedyna, wszystko ogarniająca realizacja ideału obywatela.

### *Kryzys społecznych uwarunkowań pojęcia aretē*

Na arystokratyczny ideał, jak to wynika z wstępnych rozważań, składało się zawsze uznanie ze strony otoczenia i inne dobra zewnętrzne, bez których nie można było praktykować niektórych cnót istotnych dla „szlachetnie urodzonego” męża, takich mianowicie, jak hojność lub okazałość w sposobie życia. Według tej koncepcji uznanie w społeczeństwie nie da się absolutnie pomyśleć bez materialnej niezależności, jaką dawało bogactwo oparte na posiadaniu i uprawie ziemi. Wszędzie tam, gdzie jesteśmy świadkami krytyki arystokratycznego ideału lub prób jego przekształcenia, dostrzegamy, jak mocno wrośnięty był weń element bogactwa (*olbos, plutos*) i jak wiele trudu kosztowało wyodrębnienie go z tej pierwotnej jedności *aretē*. Nawet chłop Hezjoda rozumiał, że bogactwo leży u podstaw *aretē* i jej naturalnej konsekwencji — uznania (*Prace i dnie*, 311 i n.). Hezjod przyjmuje następujący porządek: praca, bogactwo, *aretē*, uznanie. Występująca u niego *aretē* nie posiada cech dawnego arystokratyczno-rycerskiego ideału; jest to *aretē* człowieka pracy. Na miejsce ambitnego współzawodnictwa rycerzy o wieniec najwyższego męstwa, którego żądała ta etyka, pojawia się ciche, lecz uparte współzawodnictwo w pracy, przynoszące owoc w postaci skromnego dostatku. Według tej koncepcji nie tylko starcie się rycerza z przeciwnikiem na polu walki, ale również milczące i nieustępliwe zmaganie się pracującego człowieka z ziemią i przyrodą ma w sobie swoisty heroizm i głębokie właściwości wychowawcze. Charakterystyczne są słowa wypowiedziane przez Hezjoda do brata Perseusza (*Prace i dnie*, 286 i n.): „Do podłości można dotrzeć łatwo i gromadnie, droga prowadzi tam dogodna i krótka, tymczasem na drodze prawdziwej wartości (*aretē*) nieśmiertelni bogowie położyli pot. Długa i stroma jest do niej ścieżka i niełatwa zarazem. Kiedy jednak dotrzeć wysoko, idzie się już łatwiej, mimo piętrzących się trudności”. Poeta, starając się wykazać wartość pracy, nie ukrywa, iż wymaga ona wiele trudu i wyrzeczeń, jednocześnie jednak wskazuje, że nie jest ona żadnym przekleństwem, wręcz odwrotnie — błogosławieństwem. Jedynie za cenę trudu można zdobyć *aretē*. Hezjod stawia sobie świadomie za cel, aby kulturze dworskiej, której zwierciadłem był epos homerycki, przeciwstawić naukę o *aretē* prostego człowieka.

Jeszcze silniej zakwestionowała arystokratyczne pojęcie *aretē* nowa etyka *polis*. Tyrtaios cenił nową polityczną *aretē*, która dla zmagającej się z Messenią Sparty polegała przede wszystkim na męstwie żołnierskim, stawianym wyżej niż bogactwo i wszystko to, co w oczach arystokracji dworskiej stanowiło radość życia. Z kolei Solon za najwyższą polityczną cnotę nowego praworządnego państwa ogłosił sprawiedliwość, ale i on, jako człowiek wychowany w dawnych przekonaniach, modlił się do bogów o bogactwo i na nim budował również swoje nadzieje na *aretē* i szacunek u ludzi (fragm. 3, 3 i n. i fragm. 14, Diehl). Dla jego na wskroś społecznego myślenia nierówność posiadania nie była sama w sobie niczym nieznośnym, ponieważ istniały dlań jeszcze inne bogactwa poza pieniędzmi i majątkiem. Gdyby miał wybrać między *aretē* a bogactwem materialnym, to niewątpliwie wybrałby tę pierwszą. Jak dalece nowatorskie, a przy tym pozytywne i zdrowe były te myśli, wskazuje porównanie z Teognisem. Poezja jednego i drugiego wyrosła na gruncie walki klasowej. Podczas gdy Solon, chociaż sam wywodził się z arystokracji rodowej, stał się oskarżycielem swojego własnego stanu, którego wady znał równie dobrze jak zalety, Teognis zrzuca całą odpowiedzialność za niepokój, jaki dostrzega w swojej ojczyźnie, na elementy demokratyczne, określane przez niego mianem *kakoi* i *deiloi*. Mianem tym obejmuje wszystkich, którzy nie przeszli arystokratycznego wychowania, podczas gdy ludzi określanych mianem *agathoi* i *esthloi*<sup>28</sup> widzi jedynie wśród „szlachetnie urodzonych” (w. 31—38). Dawna pozycja arystokracji polegała na władaniu ziemią, jednak z nastaniem gospodarki pieniężnej przewaga ta uległa zachwianiu. W oczach Teognisa arystokracja częściowo zubożała, a obok niej zaczęła wyrastać warstwa bogatszego *demosu*, roszczonego sobie prawo do władzy w państwie. Ta zmiana w stosunkach posiadania nie pozostała bez wpływu na arystokratyczne pojęcie *aretē*, ona też leży u podstaw głębokiego kryzysu tego pojęcia. Teognis uznał związek między *aretē* i *plutos*<sup>29</sup>, jednocześnie jednak twierdził, że bogactwo, powodzenie i uznanie ludzkie kryje w sobie zarodki nieszczęścia, jeżeli stanie się udziałem człowieka, którego określił właśnie mianem *kakos* i *deilos* (w. 153). W ówczesnej sytuacji politycznej arystokracja coraz bardziej traciła monopol na posiadanie majątku, dlatego też musiała określić swoje miejsce w społeczeństwie. Teognis stawia żądanie, aby swoim postępowaniem okazać, że „człowiek szlachetnie urodzony” to po prostu człowiek szlachetny. Prawdziwą *aretē* widzi zatem tylko w tym, co pozostanie, kiedy usunie się z pojęcia człowieka-arystokraty bogactwo. Będzie to więc coś w rodzaju

<sup>28</sup> M. Hoffman, op. cit., s. 131 i n. najdokładniej prześledził pojęcia takie jak *agathos* i *kakos*, *esthlos* i *deilos* u Teognisa i zbadał ich znaczenie.

<sup>29</sup> Por. w. 145 i n.; 149; 153; 161; 165; 319; 683; 699. Cf. Pindar Ol. II, 53; Nem. IX, 45; Path. III. 110.

szlachectwa ducha (w. 149—150). W tak pojmowanym człowieku widzi on siłę arystokratycznego stanu.

Pozostawała jeszcze ostatnia przegroda dzieląca od siebie poszczególne stany, a było nią pochodzenie. Dlatego też Teognis żąda zachowania czystości krwi jako najwyższego obowiązku. Przestrzega on przed zawieraniem przyjaźni z ludźmi podłymi i niskiego pochodzenia (w. 69 i n.). Stare żądanie dobierania sobie dobrego towarzystwa przeradza się więc w postulat ekskluzywności politycznej. W ten sposób miało dojść do ścisłego zwarcia szeregów wąskiej arystokracji w obronie własnej egzystencji. Ostro występuje Teognis przeciw członkom swojego stanu, którzy chcieli podreperować zachwiane fortuny, wchodząc w związki małżeńskie z córkami nowobogackich przedstawicieli demосу albo też oddawali swoje córki synom świeżo wzbogaconych rodzin. Wręcz brutalny jest fragment proponujący zachowanie czystości krwi na zasadzie selekcji w hodowli rasowych zwierząt (w. 183 i n.): „Przy doborze zwierząt zarodowych: kóz, osłów, i koni wyszukujemy tylko co najszlachetniejsze sztuki, a własnej krwi nie szkoda nam na takie związki! Bogactwo zaciera granice pochodzenia!” Ostatnim zdaniem Teognis lapidarnie ocenił sytuację panującą w jego epoce, kiedy to podstawą wartości jest pieniądz. W późniejszych wiekach, gdziekolwiek arystokracja musiała walczyć o swoją egzystencję i o zachowanie swego charakteru, znajdowała odzwierciedlenie swych dążeń w poemacie Teognisa. Wiele jego pomysłów odżyło w późniejszych czasach, szczególnie w czasach ostrych walk klasowych pod koniec V i w IV w. ateńskiej *polis*.

Zgodnie z etyką demokratycznej *polis*, *aretē* nie mogła i nie powinna zależeć od pochodzenia czy bogactwa. Jeżeli jednym z podstawowych założeń *polis* był udział wszystkich obywateli niezależnie od cenzusu majątkowego w zarządzaniu państwem, to przecież nie mogła nadal obowiązywać zasada oceny obywateli według „zalet krwi”. Taki stan rzeczy gwarantowała *isonomia* — równość wobec praw. W Attyce w V w. p.n.e., szczególnie u jego schyłku, poważny procent ludności stanowili obywatele biedni. Ten proces pogłębił się jeszcze bardziej w IV w. p.n.e. Powstaje więc pytanie, skąd ten zubożały lud ateński brał środki na swoje utrzymanie. Znane są fakty zaciągania się ateńskich obywateli do armii perskiej, dla innych źródłem utrzymania był żołd otrzymywany za służbę w rodzimej flocie czy też armii lądowej. Nie były to wszystkie typowe środki, które rozwiązywały ten poważny problem. Warto przytoczyć zdanie, którym Platon w swoim *Państwie* (565 a) tak charakteryzuje ateński *demos*: „To są ci ludzie, którzy własnymi rękami pracują, nie piastują urzędów i niewiele mają majątku, jest ich jednak najwięcej i mają największy wpływ w demokracji, kiedy się schodzą na zgromadzenie”. Istniały dwie możliwości zdobycia przez zubożały lud ateński środków do

życia: praca zarobkowa lub utrzymanie na koszt państwa dzięki funkcjonowaniu systemu *mistoforii*, który pozwalał nawet najbiedniejszym korzystać z równości wobec praw politycznych<sup>30</sup>. Gdy chodzi o tę drugą ewentualność, to stanowczymi jej przeciwnikami byli Platon i Arystoteles, właśnie ze względu na cel, któremu miała służyć. W myśl ich arystokratycznych poglądów, rządzenie jest sztuką wymagającą najwyższych kwalifikacji zawodowych i moralnych, z tego też powodu może być powierzone jedynie nielicznym, wybranym z grona najlepszych. Wydaje się, iż samo stwierdzenie faktu korzystania przez obywateli z systemu *mistoforii* nie upoważnia jeszcze żadną miarą do sądu, jakoby czynili to przez prostą niechęć do jakiegokolwiek pracy. Trzeba przyznać, że system ten stwarzał niebezpieczeństwo upowszechnienia się postawy pasożytniczej. Trudno jednak uznać, że otrzymywane zasiłki od państwa zaspokajały w pełni potrzeby obywateli. Wydaje się więc słuszne przypuszczenie, że najczęściej chyba występowały obydwie z wymienionych ewentualności. Jeżeli jednak istotnie pewien procent obywateli nie podejmował pracy, to faktem jest, że w aktualnej sytuacji Aten, wyniszczonych wojną peloponeńską, możliwości zarobkowania nie zawsze były wystarczające. Trzeba tu wziąć pod uwagę trudności ze zbytem tradycyjnych artykułów ateńskiego rzemiosła, konkurencję tańszej pracy niewolniczej, która w IV w. osiąga największe rozmiary, zastój w budownictwie publicznym, ograniczenie floty i wiele innych zjawisk. Przykłady ateńskich obywateli, którzy podejmowali pracę, znajdujemy zarówno u attyckich mówców, jak teoretyków tego czasu. Wolno zaryzykować twierdzenie, że jeżeli można mówić o niechęci Greków do pracy, to nie w odniesieniu do samego faktu podjęcia pracy, co raczej stanu zależności, jaki stwarzała między pracującym a pracodawcą — zjawisko charakterystyczne dla stosunków opartych na eksploatacji niewolników<sup>31</sup>. Arystoteles różnicę między niewolnikami (*duloi*) a rzemieślnikami (*banausoi*) i wyrobnikami (*thētes*) widzi jedynie w tym, że niewolnicy pracują dla jednostki, rzemieślnicy i wyrobnicy — ogółu, ale wszyscy muszą pracować, by się utrzymać (*Pol.* 1276 a 5). Negatywny pogląd na temat pracy pojawia się w Atenach pod koniec V w. p.n.e., bo przecież w epoce Peryklesa nie była ona bynajmniej w pogardzie, wręcz odwrotnie, wzbudzała szacunek (*Tuk.* II, 40), który wcześniej już wyraził Hezjod. Kiedy Sokrates w rozmowie z rzemieślnikami zdradza jeszcze zainteresowanie ich zajęciami, to już Arystofanes wyrzuca znie-

<sup>30</sup> C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution*, Oxford 1952, s. 396; A. M. H. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford 1957, s. 49.

<sup>31</sup> Problem poglądów Greków na pracę doczekał się w literaturze naukowej szerokiej dyskusji; wymienię tu tylko niektóre z prac: G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris 1920; J. P. Vernant, *Travail et nature dans la Grèce ancienne*, „Journal de Psychologie”, 1955, LII, s. 18—38; C. Mossé, *The Ancient World at Work*, London 1969.



nawidzonym demagogom ich zawód i pochodzenie. Taka opinia o pracy tworzyła się w kręgu sympatyków oligarchii i arystokracji, tam też termin *banausia* otrzymał pogardliwe brzmienie. Tego rodzaju stanowisko reprezentuje Ksenofont i Platon, przy czym trzeba zauważyć, że niechęć ta obejmuje pracę rzemieślniczą, nie dotyczy natomiast pracy na roli. Wskazują oni rzeczywiście trafnie na wiele negatywnych zjawisk związanych z pracą rzemieślniczą. Konieczność posługiwania się ciężkim narzędziem, wdychanie kurzu, postawa schyłona, praca w ciemności i inne tego rodzaju niedogodności były w ich oczach czynnikami, które deprecjonowały pracę fizyczną, ponieważ wpływały na wyniszczenie organizmu i uniemożliwiały jego harmonijny rozwój (Ksen. *Ekon.* IV, 2, 3; Platon, *Państwo* 495 d). Najistotniejszy jednak według nich zarzut polega na tym, że praca ręczna nie stwarza warunków do intelektualnego i moralnego rozwoju człowieka. Tego rodzaju stanowisko było wyrazem poglądów zachowawczych, wyrażających tendencje do przyznawania prawa obywatelstwa tylko nielicznej grupie arystokracji. Do tego duetu dołącza się także Arystoteles, który uważa (*Pol.* 1278 a 20—21), że ci, którzy prowadzą życie rzemieślników lub wyrobników, nie mogą uprawiać cnoty — *aretē*. Nie mogą być dobrymi obywatelami, ponieważ nie dysponują odpowiednim czasem na rozwijanie w sobie obywatelskich cnot (*politikē aretē*), lecz codzienną pracą muszą zdobywać środki utrzymania dla siebie i rodziny. Arystoteles dowodzi, że ubóstwo czyniło z nich niewolników tak pod względem fizycznym, jak moralnym. Służąc innym za pieniądze, sprzedają się niejako w niewolę. Konkluzja tych rozważań zmierza do stwierdzenia, że w idealnym państwie rzemieślnik nie może być zaliczany do grona obywateli (*Pol.* 1278 a 8). Filozof nie mógł jednak nie doceniać realnej sytuacji panującej w demokratycznej *polis*, w której biedni mieli równe prawa polityczne i rzeczywiście z nich korzystali. W związku z tym wnet też koryguje swoje poprzednie wywody stwierdzając, że skoro pozostawi się rzemieślnikom prawa obywatelskie, to trzeba jednak przyjąć zasadę, zgodnie z którą *aretē*, stanowiąca jedyną podstawę do wykonywania działalności politycznej, nie znamionuje każdego obywatela, lecz jedynie tych, którzy są wolni od pracy na konieczne utrzymanie. W tym wyraziła się arystokratyczna pogarda dla wszelkiej pracy zarobkowej.

Platona i Arystotelesa najbardziej właśnie irytowała świadomość, że o losach ateńskiej *polis* decydował lud, pozbawiony — ich zdaniem — *politikē aretē*. O tym, że takie stanowisko nie było jednak powszechne, mogą świadczyć inne przykłady wzięte z attyckich napisów nagrobkowych z IV w. Prześledzimy tu dwa znamienne epitafia z tego okresu. Jedno z nich odnosi się do niejakiego Sosimosa, o którym dowiadujemy się, iż z zawodu był brązownikiem bądź też kowalem (*chalkoptēs*) i że odznaczał się *aretē* (IG, II<sup>2</sup>, 8464). W kontekście, w jakim termin ten występuje, nie

ma on absolutnie wzniosłego sensu, zagwarantowanego tylko dla elity społecznej. Skoro dzieci, wystawiając ojcu takie epitafium, nie uznały za rzecz wstydliwą wzmiankę o zawodzie ojca, to prawdopodobnie dlatego, żeby podkreślić, że wywiązywał się należycie ze swoich obowiązków, co w owym czasie stanowiło podstawę czci i uznania w społeczeństwie. Ta pochwała kowala czy brązownika staje się tym wymowniejsza, kiedy wspomnimy Ksenofonta, który gardził przede wszystkim właśnie ludźmi zajmującymi się metalurgią i ceramiką. Im przecież odmawia prawa do posiadania *aretē*.

Inne epitafium, poświęcone Sotiosowi (IG, II <sup>2</sup> 7268), określanemu w tekście jako *technitēs*, również przyznaje zmarłemu *aretē* jako najdoskonalszy i najpełniejszy wyraz jego postawy za życia. Wydaje się, że obydwaj zmarli nie pochodzili z najbiedniejszych rodzin, skoro było je stać na tak kosztowny grobowiec z kilkuwierszowym epitafium rytym w kamieniu. Sosimos posiadał nadto tytuł *isotelesa*, który przyznawano osobom zasłużonym dla państwa za konkretne i często dość znaczne świadczenia finansowe czy osobistą służbę wojskową. O obydwu zmarłych wiemy z całą pewnością, że trudnili się rękodziełem. Zasługi społeczne i dobre wykonywanie obowiązków zawodowych musiały sprawić, że bez względu na ich pochodzenie i zajęcia zasłużyli swoim postępowaniem, by scharakteryzować ich życie jednym najpełniejszym pojęciem — *aretē*. Wśród napisów nagrobnych wymienione napisy nie stanowią jakiegoś wyjątku. W wielu napisach można spotkać wzmianki o rękodzielniczym zawodzie zmarłego. Powszechna opinia o wykonywanej przez nich pracy musiała być więc przynajmniej tolerancyjna, jeżeli tego rodzaju wzmianki nie raziły w kontekście wzniosłych epitetów pochwalnych, których nie szczędzono w tekstach nagrobnych.

Przytoczone przykłady wzmacniają nasze przeświadczenia o tym, że negatywne opinie o pracy fizycznej, jak i ludziach, którzy tę pracę wykonywali, są dziełem kół konserwatywnej arystokracji i jej sympatyków. Ta bogata mniejszość czuła się zagrożona dlatego, że jedni spośród gorszej — według nich — części ateńskiej społeczności nienawidzili ich i żądali dzielenia się majątkiem poprzez różnego rodzaju podatki i świadczenia liturgiczne, inni natomiast sami usiłowali przekroczyć tę barierę po wzbogaceniu się. Według konwencji sympatyków ideologii arystokratycznej, obywatel nie mógł splamić swojego honoru osobistą działalnością ekonomiczną. Stąd też pogarda do pracy i wszelkiej aktywności gospodarczej. Rzecz charakterystyczna, im bardziej ta grupa była osobiście ekonomicznie zagrożona, tym bardziej sprzeciwiała się wzbogaconym parweniuszom, którzy najczęściej wywodzili się z grona dawnych bogatych metojków w jakiś sposób zasłużonych dla ateńskiej *polis*, za co przyznawano im prawa obywatelstwa.

W ocenie pisarzy sympatyzujących z ideałami arystokratycznymi, najwartościowszych obywateli można znaleźć w gronie rolników, którym przypisywano wspólny ethos o bardzo starych i niewiele zmieniających się tradycjach<sup>32</sup>. Wzorem takiego typu człowieka jest znany z Ksenofontowego *Ekonomika* — Ischomachos, okreśłany mianem *kalos kagathos anēr*. Ksenofont, głosząc pochwałę życia na wsi, ma na uwadze nie tyle tych, którzy bezpośrednio zajmowali się uprawą roli, co raczej właściciele ziemskich. Rolą Ischomachosa było przede wszystkim „dowodzenie” zespołem robotników rolnych; dlatego też często Ksenofont posługuje się dla określenia jego funkcji terminologią z zakresu spraw wojskowych. Wynika to być może z wojskowych nawyków autora, jednocześnie jednak trafnie charakteryzuje rzeczywistą pozycję Ischomachosa jako typowego arystokraty — wielkiego posiadacza ziemskiego. Nie ulega wątpliwości, że dla Ksenofonta, jak również innych chwalców tego stylu życia, jednym z podstawowych elementów wzbudzających uznanie była *autarkia*<sup>33</sup>, łącząca się przede wszystkim właśnie z posiadaniem ziemi. Ksenofont dostrzegał również szczególną wartość w zajmowaniu się uprawą roli, ponieważ związane z tym zajęcia nie miały charakteru wyspecjalizowanego — *technē*. Pisząc, że na miano *kalos kagathos anēr* zasługuje człowiek zamożny, dobrze urodzony, rolnik i żołnierz, przywracał tym samym temu określeniu dawny sens. Można jednak dostrzec u niego pewne elementy nowe, wskazujące, że o wartości człowieka decyduje nie sam fakt przynależności do warstwy ziemiańskiej, ale połączone z tym działanie na rzecz państwa. Samo posiadanie ziemi nie jest wystarczającym kryterium posiadania *aretē*, dlatego też w swojej charakterystyce rolnika Ksenofont stwierdza, że winien on jako *aristos* równocześnie okazywać się *eumustotatos tō koinō*, tzn. być najbardziej oddanym dla pomnażania wspólnego dobra (*Ekon.* VI, 10). W widoczny sposób nastąpiło tu zachwianie dawnego sztywnego ideału arystokratycznego, który przejmuje pewne elementy panującego w tym czasie ideału demokratycznego, zakładającego działanie wszystkich obywateli dla wspólnej pomyślności *polis*.

Pochwała rolnictwa wyrażona tak silnie i sugestywnie przez Ksenofonta, wydaje się być reakcją na gwałtowny rozwój rzemiosła i handlu w V w., tzn. od nastania gospodarki pieniężnej. Na skutek szerokich kontaktów handlowych w całym świecie greckim, a nawet dalej, doszło do poważnych przemian politycznych, gospodarczych i społecznych. W IV w. p.n.e. ziemia nadal pozostała zarezerwowana tylko dla obywateli, stano-

<sup>32</sup> R. Gossens, *La République de paysans*, „Revue Internationale des Droits de l'Antiquité”, 1950, nr 4, s. 551—557.

<sup>33</sup> Por. A. Aymard, *Hierarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque*, „Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation”, 1943, s. 124—246.

wiąc w pewnym sensie zabezpieczenie ich pozycji społecznej, jakkolwiek samo rolnictwo przestało być zajęciem samowystarczalnym i najbardziej intratnym. Ateńczycy, strzegąc zazdrośnie zasady wyłączności posiadania ziemi, w wyjątkowych tylko przypadkach odstępowali od niej, udzielając nieobywatelom prawa nabycia ziemi na własność (*gēs enktēsis*). Obok obywateli, którzy pozostali wierni tradycji i żyli jedynie z uprawy roli, spotykamy w tym czasie w Atenach znaczny procent takich, którzy zachowując ziemię prowadzili jednocześnie inną działalność gospodarczą i których majątki opierały się na dobrach ruchomych i na nieruchomościach. Z jednej z mów spadkowych attyckiego mówcy Isaiosa (VIII, 35) dowiadujemy się np., że pewien obywatel imieniem Kiron posiadał majątek, na który składał się grunt w Fyle i dwa domy czynszowe, nadto zajmował się wynajmowaniem niewolników innym obywatelom. Pewną część swojego majątku w gotówce puszczał w obieg (*daneismata*), czerpiąc stąd poważne zyski. Podobnie Diodotus, którego znamy z jednej z mów Lizjasa (XXXII, 5—6), posiadał ziemię, niewolników oraz pewną sumę pieniędzy złożoną u wierzyciela. Znaleźli się wśród obywateli i tacy, którzy wyspecjalizowali się przede wszystkim w produkcji rzemieślniczej, prowadząc jeden czy więcej warsztatów produkcyjnych. Przykładem może być ojciec Demostenesa czy Konon. Na fortunę Pasiona, znanego bankiera, który otrzymał obywatelstwo ateńskie, składała się również ziemia, którą kupił, i oczywiście poważne zyski z jego działalności bankierskiej, której bynajmniej nie zaprzestał po otrzymaniu obywatelstwa (Dem. XXXVI, 5).

Z przytoczonych przykładów wynika, że ateńskie społeczeństwo przestało być względnie stałe i jednolite. Zmiany ekonomiczne, jakie zaszły w Atenach w tym okresie, zagroziły pozycjom wyznaczonym przez status pochodzenia, a sprzyjały kształtowaniu się rozwarstwienia wyznaczonego czynnikami ekonomicznymi. W praktyce życia codziennego coraz bardziej zacierały się różnice między właścicielem ziemskim a bankierem czy armatorem, jeżeli chodzi o ich pozycję społeczną. Obok grupy konserwatywnej, mającej „swoją honor”, istniała więc inna liczna grupa, która opierała swoją pozycję właśnie na sukcesach natury gospodarczej. Rzecz przy tym charakterystyczna, że grupa ta traktowała zdobycie pewnej ilości ziemi jako widomy znak przynależności do ścisłej elity społecznej i znak społecznej stabilizacji. Ateńczycy nie wahali się przyznawać obywatelstwa ludziom wykonującym zawody pogardzane przez konserwatywną arystokrację. Podstawowym kryterium było jednak okazanie, że taki czy inny człowiek nieobywatel okazał się *chresimos tē polēi* — wyświadczył jakieś dobrodziejstwo państwu i ludowi.

Zmiany zachodzące w życiu społeczno-gospodarczym musiały w konsekwencji pociągnąć za sobą poważne zmiany w ideologii i obyczajowości.

wiąc w pewnym sensie zabezpieczenie ich pozycji społecznej, jakkolwiek samo rolnictwo przestało być zajęciem samowystarczalnym i najbardziej intratnym. Ateńczycy, strzegąc zazdrośnie zasady wyłączności posiadania ziemi, w wyjątkowych tylko przypadkach odstępowali od niej, udzielając nieobywatelom prawa nabycia ziemi na własność (*gēs enktesis*). Obok obywateli, którzy pozostali wierni tradycji i żyli jedynie z uprawy roli, spotykamy w tym czasie w Atenach znaczny procent takich, którzy zachowując ziemię prowadzili jednocześnie inną działalność gospodarczą i których majątki opierały się na dobrach ruchomych i na nieruchomościach. Z jednej z mów spadkowych attyckiego mówcy Isaiosa (VIII, 35) dowiadujemy się np., że pewien obywatel imieniem Kiron posiadał majątek, na który składał się grunt w Fyle i dwa domy czynszowe, nadto zajmował się wynajmowaniem niewolników innym obywatelom. Pewną część swojego majątku w gotówce puszczał w obieg (*daneismata*), czerpiąc stąd poważne zyski. Podobnie Diodotus, którego znamy z jednej z mów Lizjasza (XXXII, 5—6), posiadał ziemię, niewolników oraz pewną sumę pieniędzy złożoną u wierzyciela. Znaleźli się wśród obywateli i tacy, którzy wyspecjalizowali się przede wszystkim w produkcji rzemieślniczej, prowadząc jeden czy więcej warsztatów produkcyjnych. Przykładem może być ojciec Demostenesa czy Konon. Na fortunę Pasiona, znanego bankiera, który otrzymał obywatelstwo ateńskie, składała się również ziemia, którą kupił, i oczywiście poważne zyski z jego działalności bankierskiej, której bynajmniej nie zaprzestał po otrzymaniu obywatelstwa (Dem. XXXVI, 5).

Z przytoczonych przykładów wynika, że ateńskie społeczeństwo przestało być względnie stałe i jednolite. Zmiany ekonomiczne, jakie zaszły w Atenach w tym okresie, zagroziły pozycjom wyznaczonym przez status pochodzenia, a sprzyjały kształtowaniu się rozwarstwienia wyznaczonego czynnikami ekonomicznymi. W praktyce życia codziennego coraz bardziej zacierały się różnice między właścicielem ziemskim a bankierem czy armatorem, jeżeli chodzi o ich pozycję społeczną. Obok grupy konserwatywnej, mającej „swoją honor”, istniała więc inna liczna grupa, która opierała swoją pozycję właśnie na sukcesach natury gospodarczej. Rzecz przy tym charakterystyczna, że grupa ta traktowała zdobycie pewnej ilości ziemi jako widomy znak przynależności do ścisłej elity społecznej i znak społecznej stabilizacji. Ateńczycy nie wahali się przyznawać obywatelstwa ludziom wykonującym zawody pogardzane przez konserwatywną arystokrację. Podstawowym kryterium było jednak okazanie, że taki czy inny człowiek nieobywatel okazał się *chresimos tē polēi* — wyświadczył jakieś dobrodziejstwo państwu i ludowi.

Zmiany zachodzące w życiu społeczno-gospodarczym musiały w konsekwencji pociągnąć za sobą poważne zmiany w ideologii i obyczajowości.

ci. Jak bardzo zatarły się różnice dzielące starą arystokrację ziemską od nowej plutokracji, może świadczyć pouczający przykład, który pochodzi z jednej z mów Demostenesa (XL, 6 i n.). Otóż siostra Meneksenosa, syna Polyaratosa z domu Cholargeis po raz pierwszy wyszła za mąż za Kleomenesa, syna Kleona, znanego demagoga i właściciela warsztatu skórzanego, drugi raz poślubiła Mantiasa, syna Mantiteosa, znanego artystę ateńskiego. Takie fakty małżeństw mieszanych nie były prawdopodobnie wypadkiem odosobnionym. Wiąże się to z tym, że o wartości człowieka nie decydowało już pochodzenie, a przedstawiciele nowej plutokracji odgrywali w Atenach poważną rolę polityczną.

Analizując mówców attyckich, możemy zauważyć, że w swoich mowach obok argumentacji prawniczej wysuwali też pewne argumenty natury moralnej i psychologicznej; powoływano się mianowicie na aktywność społeczną, jak również zasługi i postawę przodków. Wskazywanie rodzinnych tradycji nie miało oczywiście na względzie ujawnienia ich *eugeneia*, czyli „dobrego pochodzenia”, lecz raczej ukazanie aktywnej postawy i jawnej sympatii dla demokratycznego ustroju (*euergesia*). O tym, jak często stosowano przed sądem tę właśnie argumentację, może świadczyć pewien ustęp z Lizjasza (XXX, 1): „Już niejednokrotnie, sędziowie niektórzy, stojąc przed sądem, zostali uznani za winnych, bywali jednakże ulaskawieni, kiedy mogli wykazać zasługi przodków i swoje własne”. W źródłach literackich i inskrypcyjnych znajdujemy sformułowania: *anēr agathos gignetai*. Nie jest ono swoiste tylko dla tej epoki, mogliśmy je spotkać już u Tyrtajosa. Kiedy jednak tam, zgodnie z ówczesnym ideałem, należało tłumaczyć je jako: „okazał się człowiekiem mężnym”, obecnie bardziej odpowiednie jest tłumaczenie: „okazał się wzorowym obywatelem” czy też: „okazał się obywatelem dzielnym”. Szczególnie często ten zwrot występuje w dekretach honoryfikacyjnych, przy czym występujące tam terminy *agathos* czy *aretē* mają znaczenie pragmatyczne. Nie można w tym wypadku tłumaczyć tych terminów używając pojęcia „cnota”. Trafniejsze wydaje się proponowane już określenie „dzielność”, ponieważ wskazuje na etymologiczne powiązanie z działaniem, przy czym epitet *agathos* charakteryzowałby człowieka dobrze wypełniającego swoje dzieło, czyli swoje obowiązki. W dekretach obydwa wymienione terminy występują zawsze w odniesieniu do człowieka zasłużonego wobec Aten w drodze konkretnych świadczeń.

Wszystkie dokumenty tego rodzaju należy traktować jako pochwałę od społeczności za wyświadczone jej dobrodziejstwa. Tę tezę w sposób przekonywający uzasadnił J. Gerlach w pracy poświęconej analizie pojęcia *aretē*<sup>34</sup>. Pragmatyczny sens terminu *aretē* występuje również w świa-

<sup>34</sup> J. Gerlach, *Aner agathos*, München 1932.

заслуги перед афинским полисом, не прекращая однако заниматься своей ремесленной или банковской деятельностью. Эти факты указывают как глубоко укоренились в сознании греков необратимые следствия происходящих преобразований.

Таким образом, *aretē* кроме значения принятого философами для определения «достоинства вообще», в повседневной жизни приняло значение прагматическое. *Aretē* определяло человека который образцово выполнял свои гражданские обязанности независимо от происхождения. Подлинное счастье считалось «естественным» результатом хорошо выполненного долга.

Edmund Heza

THE CRISIS OF THE ARISTOCRATIC CONCEPT OF *ARETĒ*  
A STUDY FROM THE HISTORY OF GREEK IDEAS

For several ages one of the dominant motifs of the Greek culture was *aretē*, the concept portraying an essential part of the ideal of man and citizen who through battle and victory (*aristeia*) proved his manly virtues, behaving like a model warrior depicted in the works of Homer. *Aretē* was supposed to be an inherent quality, and thus, along with heroic valor, could only be found in members of distinguished families (*eugeneia*) and landholders (*plutos*), that is, with people who could secure for themselves independence and liberty of spending. As an immediate consequence of these merits came the ultimate ends for the people of those times: honor and respect.

The author deals in the article with the crisis of the heroic valor and social factors underlying the concept of *aretē*.

The formation of the polis and the war between Sparta and Messinā initiated a political evolution and ideological changes reflected in the patriotic and military ethics of Tyrtaios. The new civic ethics conferred new prerogatives on the state, making it the guarantor of honor and respect, and a touchstone of the man's real value. While formerly *aretē* expressed a warrior's virtue, that is, his prowess in single encounters, the new ideal glorified battles of hoplites detachments. This originally Spartan ideal comprising firmness in battle array (*aretē*) and discipline (*sōphrosynē*) spread over the whole of Greece and became a model for the Athenian citizen-warrior in the times of the Persian Wars. However, towards the end of the V and during the IV centuries the ideal praised by Tyrtaios declines as a result of the changes in the battle fields where fleet and mercenary troops became increasingly important. *Aretē* gave way to *technē*, or in other words, personal valor was overshadowed by technical means. What had been a privilege of the citizens turned into a professional employment. Now in the new social and economic conditions following the ruinous Peloponnesian War, the citizens increasingly shunned personal service. Writers of that age blamed their contemporaries for idleness and lack of patriotism, pointing at the same time to the shining example of the ancestors. *Aretē* meaning only valor became obsolete. We know it from the fourth century B. C. texts where valor is identified with *andreia* — a component of the new meaning of *aretē*, which now stretched out to cover the total moral excellence of a man. In the times of deep social changes valor was no longer regarded as a single, all-embracing realization of the model citizen.

*Aretē* belonged to aristocratic ethics, which implied independence originally through descent and property. This longing for independence persisted also in the Athenian *polis*, as is witnessed in an educational poem by Theognis. The Greek democracy was based on the principle of *isonomia*, which guaranteed every citizen the right to influence the course of his city's politics. This principle was strongly opposed by aristocracy and their sympathizers. Some of them expressed these feelings in writing, condemning all paid work, and saying in particular that all artisans and tradesmen should be denied civil rights. Those writers' favorite character was Xenophon's Ischomachos — a wealthy landowner (*kalos kagathos anēr*). And yet, there were some democratic traces in the representation of this character. Property itself did not account for his merits. They derived from his care for the welfare of the state.

At that time some people still depended completely on the crops harvested on their land, but, there began to appear others, who increased their incomes by undertaking additionally some kind of production that involved financial operations. Tombstones of that time read occasionally of men who were attributed the virtue of *aretē* because they fulfilled all their duties as workmen in their trade. Also, characteristically, a certain number of people of lower status (*metoikoi*), who were granted citizenship for services rendered to the *polis*, did not abandon their financial or craftsmen's activities. This shows how deeply some new ideas penetrated the Greek mentality.

It can be concluded that beside the meaning used by the writers of that age, who identified *aretē* with "virtue in general", in everyday usage the same word was referred to people who well fulfilled their duties as citizens, irrespective of their social status. And it is worth noting, that happiness was considered a natural consequence of well-fulfilled duties.