

12077

Prof. Dr. K. Twardowski

12077

STANISŁAW SCHNEIDER.

SOFIŚCI, A OŚWIATA HELLEŃSKA.

PAN 12077



H



LWÓW
NAKŁADEM AUTORA
1908.

STANISŁAW SCHNEIDER.

SOFIŚCI, A OŚWIATA HELLEŃSKA.

12078



Prof. Dr. K. Twardowski

LWÓW
NAKŁADEM AUTORA
1908.

BNA

12077



H-123839

K
19.12.50
A. 808

Z drukarni Władysława Łozińskiego. — Zarządca J. Niedopad.

Po „średniowieczu“ greckim, w którym Homer zajmował miejsce Dantego, nastąpiło w Helladzie na wszystkich polach twórczości ducha ludzkiego „odrodzenie“ z początkiem w. VI. przed Chr. Sofiści, którzy dopiero w drugiej połowie V. w. się pojawiają po różnych stronach Grecyi, są tego umysłowego prądu wytworem i dobitnym wyrazem. Wspólności w ich rozbieżnych dążeniach i przekonaniach niema, prócz podstawowej zasady najstarszego z nich Protagorasa, że człowiek jest probierzem wszechrzeczy. Można o nich, pomimo znacznych pomiędzy nimi różnic, powtórzyć to powiedzenie, które zastosowano do humanizmu i odrodzenia włoskiego, że przyczynili się do odkrycia człowieka wraz z jego wewnętrznym światem i życiem.

Skąd się wzięła tak osławiona z czasem nazwa sofistyk i co oznacza? Eschyl oraz Sofokles zwał sofistami zręcznych muzyków, nadto Eschyl mieni sofistą Prometeusza. Pindar używa tego wyrazu o muzykach i poetach. Komedjopisarz Kratynos zagarnia wszystkich poetów z Homerem i Hezyodem pod jedno miano „ula“ czy „roju sofistów“. Siedmiu mędrców tak zwano; zwłaszcza o jednym z nich, o Solonie, Herodot wyraża się jako o należącym do cechu greckich sofistów, podobnie o Pitagorasie i orfikach. Dyoogenes z Apollonii nazywał swych poprzedników sofistami i t. d. Sam Protagoras, głowa sofistów, w dyalogu platońskim tegoż imienia wskazuje na starodawność sofistyki, którą przed nim ukradkiem pielęgnowali: Homer, Hezyod i Symonides, następcy Orfeusza i Muzajosa, gimnastycy tudzież muzycy. Wyraz tedy sofistyk (*sophistés*), pochodzący od *sophízomaj* (mądrze wymyśleć),

określa tego, który w zawodzie swoim odznaczył się, gdyż dokonał jakiejś nowości, jakiegoś odkrycia lub wynalazku.

Pole działania sofistów odmierzył młodszy cokolwiek od Protagorasa, Prodykos w następujący sposób, że między mędrcem (*sophós*) a miłośnikiem mądrości (*philósophos*), umieścił pośrodku sofistę i zdefiniował go jako coś pogranicznego między politykiem a filozofem, którym się sam nazywał. Z tej definicyi wynika, że chcąc należycie zrozumieć cel i zakres sofistyki, trzeba ją wyodrębnić na tle epoki podwójnie, z jednej strony od politycznej czyli praktycznej mądrości i z drugiej strony od teoretycznych dociekań lub też filozoficznych systemów. Zacznijmy od t. zw. praktycznej i politycznej mądrości, od wiedzy rzeczy boskich i ludzkich, krzewionej w szkole Pitagorasa i skreślmy ją pokrótce.

O ile wnosić można, mądrość i wielowiedza Pitagorasa były istotnie wielkie, lecz opierały się na mylnem i złudnem założeniu, że matematyka jako jakaś specjalna umiejętność, nauka nauk, potrafi wytłumaczyć z pomocą liczb najściślej i jak najpewniej urządzenie wszechświata. Tymczasem liczby nie rządzą światem, ale wskazują tylko, w jaki sposób świat jest rządzony; mają zatem jedynie formalne, nie rzeczywiste znaczenie. Ład i harmonia w świecie, w kosmosie, do których sam założyciel pitagorejskich bractw czy zakonów przystosowywał swoje etyczne i polityczne poglądy, były czemś przedustanowionem, skostniałem, zewnętrznem, nie uwzględniającem porywów duszy ludzkiej i tego świata dla siebie, mikrokosmosu, jakim się staje człowiek przez własną indywidualność duchową.

Mamy ślady, że sekta pitagorejska opanowała w Atenach system edukacyjny rady w Areopagu, który zasadał się na ciągłych a uciążliwych ćwiczeniach i długoletniem zaprawieniu od dziecka do uległości wobec nakazów, tudzież etycznych przepisów. Wprawdzie nie jest nam znany ów tryb wychowania w szczegółach, jednak utyskiwania na niego Prodykosa (w pseudoplatońskim Axiochosie), a nadto wzgarda Temistoklesa dla muzycznych produkeyi i wychowawczej metody Pitagorejczyków, dowodzą, że asecza w ich szkole odbywała się kosztem pogwałcenia natury ludzkiej. Toteż Temistokles więcej zawierzył swej przyrodzonej sile oraz potędze umysłu, niż pedagogicznej rutynie, której szczęściem nie przeszedł; Prodykos zaś niewątpliwie ucierpiał przez nią, gdyż w jednym ze swoich dzieł — prawdopodobnie: „O naturze człowieka“ — roztoczył tak rozpaczliwy obraz ludzkiej nie-

doli, w którym poświęcił osobne miejsce żalom i skargom na ciemieców i dręczycieli młodzieży, że go nazwano w nowszych czasach najstarszym pesymistą. O tyle słusznie, o ile on był pierwszym, który chwilami posępny nastrój Homera i Hezyoda, a stale smutny w poezji lirycznej, ujął teoretycznie i uzasadnił w metafizycznym poglądzie.

Prodykos był antypodą Pitagorasa; jeśli więc sam się mianował filozofem, to w przeciwieństwie właśnie do mędrca takiego, jak Pitagoras, który był wprawdzie polymatą i polyhistorem, lecz filozofem mimo to nie był. Tego tytułu odmawia mu się dziś słusznie: natomiast przyjąć trzeba, że filozofia wraz z swoją nazwą powstała w Jonii i że wyrazy: *philósophos* i *philosophía*, jak tyle innych złożonych z *philos*, upowszechnili za Heraklitem sofiści, jako oznaczające dopiero poszukiwanie mądrości przez miłośników mądrości, w przeciwstawieniu do już rzekomo zdobytej mądrości pitagorejskiej. Podkład w nauce Pitagorasa był popularny i religijny, czego dowodem chociażby wiara w metempsychozę, czyli pokutowanie dusz ludzkich w różnych ciałach i kształtach. Pogląd zaś Prodykosa opierał się na filozoficznym monizmie i panteizmie jónskim, a skłaniał się do religii nowej, którą w sprzeczności do zadowolonego oddania się światu i jego porządkowi boskiemu, nazwano religią wyzwolenia. Rzecznikiem tej religii poetów w rodzaju Eurypidesa i filozofów na wzór Prodykosa był Eleata Xenofanes, którego pojęcie Boga bezosobowe nie mogło między ową najwyższą istotą a duszą ludzką nawiązać serdeczniejszego stosunku. Nazwijmy tamtą, pitagorejską religię, polegającą na wstrzemięźliwości i zaparciu się siebie, od jej patrona apollinową albo religią „zdrowego rozsądku“ (znaczy to tyle, co grecka *sophrosyne*); tej nowej zaś religii od bóstwa, które na liryce i tragedyi helleńskiej wycisnęło swe piętno, nadajmy miano dyonizyjskiej czyli religii „boskiego szału“ (*thymós*) — a wskazaliśmy drogę pośrednią, między miarą Apollina a obłędem Bakcha, na którą weszli sofiści z Protagorasem na czele.

Jak w „Orestei“ Eschyla Pallas Atena rozstrzyga spór Apollina delfickiego z Erinyami i głosem swoim uwalnia Orestesa od winy, tak występuje ona podobnie w szczytnej akcji rozjemczej, jaką jej przypisała legenda. Gdy Tytanowie ciało Dyonizosa poszarpali na sztuki, Atena uratowała jego serce gorące i kochające ludzi, pomimo wielu błędów i szaleństw, a chłodne zwłoki dała do pogrzebana — Apollinowi. W tej pomysłowej legendzie mieści się cierpka i wymowna ironia: jasnowidzący i rozsądny Apollo

jawi się w roli grabarza szalu, bogini zaś mądrości, Atena, spełnia czyn miłosierny jako potężna orędowniczka i litościwa opiekunka „rozumnych szaleńców“. Jako myśl gromowładną, kierującą wszechświatem, przedstawił ją Heraklit; a jego gnomy, odbłysek Ateny w umyśle ludzkim, wziął za punkt wyjścia Protagoras i przygotował reformę, większą od dwóch poprzednich: apollinowej i dyonizyjskiej, reformę ateńską, która nie wyłączała żadnej z dotychczasowych, lecz obie sprzeczne ze sobą w wyższej łączyła harmonii, głoszonej przez Heraklita.

Prócz myśli (gnomy) wogóle, była Atena przedstawicielką szczególnie „dobrej myśli“ czy „dobrej rady“ (*eubulía*), a tę myśl dobrą w czynie i słowie, w zarządzaniu sprawami domowymi i państwowymi, uczynił pierwszy Protagoras osią swojej nauki. Wiadomościom i sztukom, jak: arytmetyka, geometrya, astronomia i muzyka, nabywanym przez młodzież w zakładach pitagorejskich, przeciwstawił on jedną, jedyną sztukę obywatelską (*politiké techné*) i zapowiadał, że za pomocą tej sztuki dobrych wykształci ludzi i członków państwa. To wysunięcie na sam przód wychowawczej sztuki, związanej z życiem jednostki i społeczeństwa, wbrew nieruchomej wiedzy pitagorejskiej, którą uprawiał dalej sofista Hippias, albowiem wbrew filozofii, odwodzącej od życia, w której pograżył się Prodykos, jest niewątpliwą zasługą Protagorasa. Dla niego wiedza i filozofia nie miały celów same w sobie, lecz były tylko dźwigniami sztuki i artystycznej twórczości.

W zbiorze pism Hippokratesa, twórcy szkoły medycznej na wyspie Kos, odkryły badania nowsze znaczną część rozpraw t. zw. iatrosolistów, lekarzy, zostających pod wpływem sofistyki i filozofii przyrody. Jeden z publicznych wykładów tego rodzaju, który nawet przypisać chcieli samemu Protagorasowi, ma napis charakterystyczny: O sztuce (*Peri technes*). Autor tego traktatu zarzuca przeciwnikom brak sztuki i zniesławianie przyrody, natomiast w przeciwieństwie do kształtujących z zewnątrz przepisów uwydatnia wewnętrzne jej ujęcie i mieni idee kierownicze wykwiem przyrody, nie prawidłami w wyrazach. Przeciw prawu, prawidłu stanowionemu (*nomos, nomothétema*), wytacza tedy ów niewątpliwie zwolennik Protagorasa przyrodę (*physis*), ale nie

materyalną tylko i mechaniczną. Sztuka bowiem w pojęciu Protagorasa zasadzała się na przeduchowieniu przyrody; na tem, co Goethe, z którym go zestawiono, nazwał „*höher als die Natur*“ lub co „*als höhere Natur in der Natur erscheint*“ — na obopólnem przeniknięciu się sztuki i przyrody: „*das Künstliche ganz in die Natur und die Natur ganz in die Kunst zu verwandeln*“. W rozumieniu sofistów i filozofów przyrody, wykształconych w nauce Heraklita i Protagorasa, natura jest dynamiczną, ruchliwą, czynną; nie naturata ale naturans, raczej twórczą, niżeli stworzoną. Tymczasem dla tych, którzy zdaniem autora rzeczzonego wykładu „O sztuce“ zniesławiali przyrodę, była ona czemś statycznym, stałym, niezmiennym.

Taką, fatalistycznie stężoną, przedstawia się przyroda w tych dziełach, które na pewne przyznaje się Hippokratesowi samemu, jak oto w „Przykazaniu Hippokratesa“, „O lecznictwie pierwotnem“ i „O powietrzu, wodach i okolicach“. W tych wymienionych rozprawach, przetłumaczonych także na język polski p. t. „Dwie księgi Hippokratesa“ przez dra Henryka Łuczkiwicza (Warszawa 1890), rozwinął autor metodę, którą w przeciwstawieniu do filozofii jońskiej śmiało nazwałby można pozytywną, gdyż broniąc empiryi wraz ze starą sztuką lekarską, zwraca swe polemiczne ostrze w stronę młodszych lekarzy, przeciw sofistom i Empedoklesowi i wszystkim im ryczałtowo zarzuca skłonność do zapuszczania się w hipotezy filozoficzne przy braku zupełnym doświadczalnego dowodu na ich poparcie. Ścisłe i zasadniczo odróżnia Hippokratesa od filozofów, a zbliża do stanowiska Pitagorejczyków, wyłączne poleganie na wiedzy (*episteme*), rzekomo pewnej i rzeczywistej, wolnej od złudzeń podmiotowego mniemania (*doxa*). Jak Pitagoras o matematykę, tak Hippokrates o medycynę oparł cały gmach wiedzy. Co wykaczało poza granice wiedzy, to dla nich obu nie stanowiło osobnej, samoistnej dziedziny sztuki, poezyi lub filozofii, lecz nazywało się niebylicą, czemś nieistniejącem, w najlepszym razie tajnym obszarem wiedzy (*orgia epistemes*). Trzeba było zwodniczej stałości i niewzruszoności wiedzy coś przeciwstawić zmiennego i ruchomego. Uczynili to za przewodem poety i filozofa Empedoklesa oraz sofistów przedstawiciele młodszej szkoły lekarskiej w Knidos, którzy wbrew przedmiotowej wiedzy na pierwszy plan wysunęli pogląd na świat i osobiste mniemanie, liczące się ze zmysłami i ich wielorakiem, indywidualnym świadectwem.

O naturze, a w szczególności o naturze człowieka, mieli uczniowie zarówno Pitagorasa jak Hippokratesa wspólne zapatrywanie, że od przypadku i szczęśliwego losu zależy, czy ktoś się rodzi zdolnym do wykształcenia. Natura ludzka to niby gleba, w którą nauczyciele za przykładem rolników wsiewają ziarna prawideł. W dobre natury można zaszczerpiał enotę i zaorywać wiedzę i to za pomocą żmudnych i długotrwałych ćwiczeń, wobec rzekomo złych i opornych na nie się wszystko zdało. O melioracyi zaś tej natury ludzkiej i gruntów nie wiedzą uczeni wychowawcy dawnego kroju, obracający się jakby w zaczarowanym kole rolnictwa. Przeciwnie Plutarch czy Pseudo-Plutarch, który w rozprawie o wychowaniu chłopców widocznie się zapożyczył z obfitej w swoim czasie literatury sofistycznej, przytacza w duchu Protogorasa wymowną apologię nauki i sztuki wychowawczej w tych polemicznych i paradoksalnych, złotych słowach: „Jeżeli ktoś utrzymuje, że braku przyrodzonego uzdolnienia pomimo trafnej nauki i zaprawiania należytego wcale nie można usunąć, niech wie, że wielce a raczej całkiem się myli. Albowiem to, co naturze przeciwne, praca silniejszym czyni od tego, co naturalne. Im coś jest lepszem z natury, tem gorszem staje się przez zaniedbanie, np. dobry grunt bez uprawy jałowujej tem bardziej, im lepsze są jego przyrodzone zalety. A natomiast: skalista, nawet nad miarę licha, lecz uprawiona rola zaraz wydaje szlachetne plony“. Grunt marynarski tymczasem, na którym się rozwinęła nauka Protogorasa, mniej pewnym jest i chwiejniejszym od gleby rolnej, za to wymagał większej biegłości w sterowaniu umysłem i opanowaniu przezeń okoliczności zewnętrznych. Sposób kształcenia sofistów miał swoje źródło nie we wpajaniu z góry gotowych reguł, praw i przepisów, lecz owszem z wnętrza ludzkiego wychowawców wysnuwał i wywiązywał drogą rozwoju nowe idee i nowe siły.

Dawny pogląd społeczno-państwowy, wykarmiony na wiejskiej glebie, umiarkowany, pokorny i karny, śmiało zastąpił Protogoras świeżym, domagającym się uwzględnienia indywidualizmów w miarę ich rzeczywistej wartości. Teren, na którym on się porusza, jest nowy, stworzony po wojnach perskich przez panowanie Ateńczyków na morzu. Chwalił ich Protogoras za to, że nie poprzestając na mimowolnych darach przyrody, starają się o osobiste nabytki przez naukę i wprawę. Nie przyroda, lecz sztuka, jest punktem wyjścia dla niego; nie bez danych przyrody, stosownie do „Przykazania“ Hippokratesa i pitagorejskich przekonań, ale bez ludzkiej sztuki, wszelkie ćwiczenie jest niczem.

I odwrotnie, dowodził tenże Protagoras, wszelka sztuka jest niczem bez ćwiczenia. Kulturę, artyzm i życie czynne obywatelskie, wynosił ponad naturę zmechanizowaną i wiedzę ścisłą, uwzględniającą w wszechświecie stronę formalną i materyjalną, a ukrócającą w nim stronę głębszą, duchową i ideową.

Gdyby Grecy, a zwłaszcza Ateńczycy, przeważnie byli rolniczym pozostałym narodem i za przykładem wschodnich agrarnych ludów, Egipcyan i Babilończyków, uprawiali wyłącznie prawie sędziwą wiedzę, to może byliby im dorównali pomimo swej kulturalnej młodszości; ale Grecy woleli zamiast być naśladowcami, właśnie ponieważ byli młodszy na duchu i na siłach, zdobyć się na coś niebywałego w dziejach świata i wyczarować z siebie, mówiąc słowami Welckera (Götterlehre I, 249), „*die menschliche gottbewusste Freiheit, aus welcher alle Kraft und Freudigkeit zum Besten und Edelsten fließt*“, a czego ani semicki ani aryjski Wschód nie przeczuwał. Wiemy przynajmniej co do Aten za Peryklesa, że innym państwom chciały przyświecać wzorem, jak bez trapiących trudów i ćwiczeń, uprawianych na podobieństwo Spartan już od samego zarania młodości, można nie mniej skutecznie osiągnąć cel wychowania. Dlatego demos ateński uznając za zbyt żmudną i przykrą długoletnią tresurę gimnastyków i muzyków, pousuwał ich z państwa. Kiedy to nastąpiło? Prawdopodobnie wtedy, gdy lud przez ostracyzm Tucydidesa starszego w r. 444. rozbił pitagorejską heteryę t. zw. pięknych i dobrych, ukróciwszy już przedtem ich polityczny wpływ przez zamach na radę z Areopagu w pamiętnym r. 462/1. Jednak społecznie i dialektycznie nikt inny, tylko Protagoras, przez swą gnomiczną i techniczną złamał oddziaływanie pitagorejskich dążeń i pośrednicząc między burzliwym napięciem ducha u młodych zapaleńców a przestrzeganą w misteryach pitagorejskich oschłą wiedzą i ciszą, zaprowadził tem samym zwrot w wyrażaniu myśli, dalekiem od wszelkiego sekciarstwa, a ten sposób myślenia i mówienia ogólnie się rozpowszechnił za sprawą Ateńczyków.

Metodę rozumowania Protagorasa w braku dzieł własnych najlepiej poznać można z dwu dochowanych utworów, pozostających pod silnym wpływem wielkiego Abderyty, choć wyszły nie z jego koła, a mianowicie: z *Dialexeis* i *Athenaion politeia*.

Twórca doryckich Rozmówek (*Dialexeis*), powstałych według moich obliczeń wkrótce po r. 445., był wprawdzie Pitagorejczykiem i mistykiem, ale zarazem sofistą, za jakiego go miano już w XVIII. w. Młodszy od niego autor pseudoxenofontowej Ustawy ateńskiej do niedawna uchodził za oligarchę i wstecznika, nim dopatrzono w nim słusznie modernistycznie wykształconego sofisty. Obaj to mają wspólne, że chociaż nie są zwolennikami demokracji, sprzyjają demosowi i stoją silnie na gruncie stworzonej w wojnach perskich i wywalczonej przez lud ateński *symmachii* morskiej, czy też unii delijsko-attyckiej, przeciw zakusom i uroszczeniom konserwatywnej Sparty. Oprócz tych nowatorskich zasad społeczno-państwowych wspólną jest także im obu pewna właściwość, polegająca na ciągłej przeciwstawności dwóch sprzecznych zdań, z których żadne bezwzględnej prawdy w sobie nie mieści, lecz każde tylko cząstkową i względną. Zwłaszcza wynik ostatniej rozprawki (*diálexis*) wielce jest charakterystyczny. Chodzi w niej o rzecz sporną i wciąż poruszaną przez sofistów w debatach, czy mądrości i enoty można nauczyć. Zbiwszy tedy kolejno — zgodnie ze sofistami — wszystkie dowody, przeciwne ich nauczaniu, kończy nasz dialektyk w ten sposób, że nie twierdzi, jakoby można kogo nauczyć mądrości i enoty, ale nie wystarczają mu szczególne przytoczone przeciw ich nauczaniu. Najbardziej jednak uderza u tego pitagorejskiego rozjemcy podrzędna rola, jaką dość od niechęcia wyznaczył nieświadomym czynnikiem przyrody w wykształceniu i wychowaniu. Ten rys znamieny odstręcza go od własnego obozu, w którym przyrodę owszem na pierwszy plan wysuwano, a godzi z Protagorasem. Tegoż wynalazczości i pośrednictwu, wskazanemu przez niego, wrażeń zmysłowych oraz umysłu (*gnoma*) między starą mądrością (*sophia*) a młodem umiłowywaniem mądrości i myślicielstwem (*philosophia*), poświęca autor entuzjastyczny ustęp, w którym dwadzieściakroć w kilkunastu zdaniach konjugowane słowo: *epístasthai* (wiedzieć) zogniskowuje się w jednym *gnoma*, podobnie jak osobisty umysł i umiejętność własna były dla Heraklita wszystkim, a wielowiedza pitagorejska niczem.

Zastanawiając się nad dobrem i złem w rozprawce pierwszej, dochodzi autor Rozmówek do przekonania, że zło i dobro nie są czemś zgoła odrębnem ani tem samem, ale dwujednią (*hekátéron*). Również twórca Ustawy ateńskiej, gdyby go ktoś był zapytał, czy samo dobro skupiło się po stronie „najlepszych“, a samo zło zagnieździło się w t. zw. „złych“ i „nikezemnych“,

byłby niechybnie odpowiedział, że tak to jak tamto stronnictwo nie jest wyłącznie złem ni dobrem, ale potrosze jednym i drugim: hekáteron. Dla demosu przynajmniej więcej warta życzliwość — przewrotnego nieuka, niż cnotliwego mędrca — nienawiść. Zawsze autor wychodzi od zdania przeciwników demosu, potem zwalcza je, stając na gruncie demokracji, choć sam jest lojalnym opozycjonistą względem jej rządów, a nie wrogiem bynajmniej zwierzchniej władzy demosu. Swą metodę rozjemczą i syntetyczną, wynikłą z porównywania wszelkiej tezy z jej antytezą, zawdzięcza on — podobnie jak twórca Rozmówek — pierwszemu, który wynalazł ten rodzaj dowodzenia, sofście Protagorasowi. Słyszymy wprawdzie o tej metodzie, jakoby Sokratesowej i znamy jej zastosowanie przez Sokratesa bardzo naśladownicze w platońskim „Protagorasie“, nawet w tej samej kwestyi uczenia cnoty, co w *Dialexeis*; godzi się jednak przypomnieć wbrew powadze Platona, że Protagoras właśnie napisał dzieło p. t. *Antilogiai* lub *Alétheia*, w którym znajdował się wykład tej odmówionej jemu metody. Wreszcie terminologia, użyta w obu tych dziełkach, przywodzi żywo na myśl gnóme i eubulia Protagorasa, przez które on równoważył ślełą namiętność i nieuctwo szaleńców z zdrowym rozsądkiem mądrych pocziwców, jak wnosić można z ich zgodnej przeciwstawności w *Rozmówkach* i *Ustawie ateńskiej*.

Kiedy u dwu wspomnianych, anonimowych pisarzy, za przewodem Protagorasa i jego Prawdy (*Alétheia*) jasno przebija to przekonanie, że nieodzownie trzeba sobie przyswajać świeże warunki bytu i siebie do nich przystosowywać, sofista Antyfont w swojej Prawdzie wystąpił ze spóźnioną obroną stanu prawnego z czasów Solona. Temuż bowiem sofście i jego Prawdzie, konkurującej z Prawdą Protagorasa, należy mojem zdaniem przypisać ustępy, które w rozdz. 20. *Protreptyku* Jamblichosa Blass odnalazł, pomimo że Diels w pomnikowem wydaniu: „*Die Fragmente der Vorsokratiker*“ (Berlin 1903) odmówił Antyfontowi ich autorstwa i pod napisem: *Anonymus Jamblichi* przed *Dialexeis* wśród pozostałości starszej sofistyki je zamieścił. Przeto podług sofisty Antyfonta stan prawny (*eunomia*) jest czemś najlepszem w świecie, a stan bezprawny najgorszem. Genealogię ma jego *eunomia* poczesną: w Teogonii Hezyoda pochodzi ona od Zeusa, jako pierwsza z siostr, z Diką i Ejreną; opiewał ją Tyrteusz w osobnej elegii, wielbił gorąco Solon. Prawa pisane formalnie utożsamiał sofista Antyfont z przyrodzonemi i wraz z poetą Eurypidesem niemal

w tych samych słowach uważał je za jedyną spójnię społeczną i państwową. Wskazany tor Solona i Antyfonta uwydatnił następnie Eurypides stan trzeci: ludność rolniczą, strzegącą w państwie ładu i statku, wolności i równości, na mocy praw spisanych. Agrarna ta demokracja przemówiła traktatem Antyfonta, p. t. Prawda, za którym Eurypides potępił ruch sofistyczny z Protagorasem na czele w imię tych właśnie haseł ojczyźnej tradycji, które służyły za pokrywkę reakcji oligarchicznej.

W śmiałych i wolnomyślnych słowach bezimiennego autora broszury o Ustawie ateńskiej nie waham się upatrywać ostrej ironii i ciętej polemiki z niefortunnym rzecznikiem stanu prawnego, Antyfontem, którego tyczyć się zdaje następująca apostrofa: „Demos nie chce być sam niewolnikiem w prawnym państwie, lecz wolnym chce być i panować, a mało dba o złe urządzenia. Właśnie bowiem lud z tego bierze siłę i wolność, co ty mianujesz bezprawiem. Jeśli zaś szukasz stanu prawnego, zobaczysz, że zrazu najbieglejsi nadają im prawa, potem dobrzy poskramiać będą złych obywateli i będą radzili dobrzy nad rzeczpospolitą i nie dopuszczają ludzi szalonych do rady, słów i zgromadzeń. Dzięki tedy tym dobrodziejstwom demos wkrótce popadłby w niewolę“. Rzekomy oligarcha i arystokrata przyznał słusność swym ziomkom, jak później mowca Isokrates pod koniec życia w Panatenaiku, że mocarstwową potęgę morską przenieśli nad przewodnictwo lądowe, mimo iż dobrze wiedzieli, że stary ład i porządek, skromność i karność, muszą uleść w koniecznym rozkładzie zmianie zupełnej i przeobrażeniu. Natomiast uwzględnijmy, że przedstawiciel agrarnej demokracji: sofista Antyfont, był liberałem, pysznym ze swej mniemanej mądrości i enoty, wyniosłe spoglądającym z wyżyny materialnego zbytku i wystawności na ubogich nieuków i przewrotnych szaleńców — a zrozumiemy sarkazm, jaki się mieści w paradoksalnych antytezach autora Politei ateńskiej, oraz, w jaskrawem przeciwstawieniu moralnych dóbr zachowawców i ich posiadłości ziemskich dobrom wyższego rzędu, wynikłym z potęgi morskiej Aten.

Krajem klasycznym i ziemią obiecaną takiego ustroju demagogiczno-możnowładczego, jakiego pragnął Antyfont, jeśli uwierzyć mamy świadectwu Isokratesa, była — Sparta. W niej to kwitnęła szczególnie owa demokratyczna równość i sprawiedliwość, którą Isokrates i Eurypides retrospektywnie przenieśli w zamierzchły wiek Tezeusa, Antyfont zaś upodobnił ze stanem

naturalnym i organizacją pszczół, stworzoną przez Zeusa podług wielkich praw przyrodzonych. Plutarch w żywocie Likurga porównywa spartański ustrój państwowy z ulem pszczół i mianuje Spartan rojem rozumnych obywateli. Zwolennik „złotej wolności“, sofista Antyfont upatrzył natomiast w wolnych obywatelach ateńskich dążność jakby do „absolutum dominium“. Przecież to był właściwy powód do wydzielenia z łona demosu frakcyi Tuceydydesa z Alopeki, ażeby zwalczać rodzące się niby jedynowładztwo, monarchię czyli tyranję, którą Antyfont mienił wytworem bezprawia i zabobności. Ani jednak sofista Antyfont, ani idący za nim pod tym względem, jak pod wieloma innymi, Eurypides, widocznie tego nie rozumieli, że w ciężkich zapasach Peryklesa z koteryą Tuceydydesa nie o to szło, czy ma ostać się demokratyczna idea czy nastać absolutyzm, lecz o to, czy możnowładztwo ma rządzić w formach demokratycznej ustawy czy demos sam, przedstawiony w osobie pierwszego — a nie jedyngo — męża.

Kiedyż panował większy ład i porządek w państwie, czy wówczas, kiedy za władztwa Areopagu demos był „sam niewolnikiem w prawem państwie“, a oligarchowie jego obrońcą Efiatesa skrytobójczo zabili, czy może wówczas, kiedy ten demos — nikt inny — posiadał istotnie naczelną władzę przez panowanie na morzu, Perykles zaś go prowadził, strzegąc jego wolności? Żądza zabobna, jeżeli była w demosie, większą nie była zapewne od osobistej chciwości oraz prywaty możnych. A jednak wykrzykiwała koterya tych możnowładców z Tuceydydesem, synem Melezyasza, na czele, że demos traci sławę, gdyż straszną wyrządza krzywdę i gwałt zadaje helleniskim grodom, każąc im składać pieniądze na upiększenie i wystrojenie Aten. Ten zarzut płytki i powierzchowny ciągnie się jakby nie czerwona przez wszystkie krytyki demokracji i symmachii ateńskiej. Chciano zagłuszyć słowa prawdy, głoszone przez Peryklesa, że do płaconych tylko pieniędzy, zamiast posług wojskowych, stracili prawo związkowi. Winę ich niewąpliwą w tem wytknął dziejopisarz Tuceydydes, że się dali wyręczać w spełnianiu swych obowiązków czujnym i czynnym Ateńczykom. Przez zbytek i nierozwagę doszli do tego, że odwyklszy od broni a nawyklszy się bać i schlebiać, stali się wnet poddanymi i niewolnikami ateńskiego demosu. Tenże demos ateński usamowolnił się pracą, przez nią bowiem osiągnął panowanie na morzu; natomiast sprzymierzeńcy przez gnuśność i opieślność spadli w poddaństwo oraz niewolę. Uznał tę ewolucję wbrew głosom innych Hellenów twórca traktatu o Ustawie ateń-

skiej, wcale nie pragnąc politycznego rozdarcia, które mąż stanu i mowca Tuceydydes przygotował, następnie sofista Antyfiont ujął w dogmat i jednostronną doktrynę o stanie prawnym, o eunomia. Jeśli mój domysł jest słuszny, że autor Politei ateńskiej dał odprawę obrońcy stanu prawnego z czasów Solona, to mielibyśmy w dochowanych wyimkach z Prawdy Antyfiontowej jeszcze starszy zabytek z przed r. 424., który uchodzi za czas wydania najdawniejszego pomnika prozy attyckiej, pseudoxenofontowej broszury.

Całkiem inny, niż z marzycielskich poglądów Antyfionta o naturalnym kontrakcie wolnych obywateli, jakby podług Umowy społecznej Rousseau'a, o wiele rzeświejszy i trzeźwiejszy duch wieje z przemówień sofisty i retora Gorgiasa z Sycylii. Stamtąd, jak wogóle z Zachodu, szedł prąd przeciwny miękkości jońskiej i kosmopolityzmowi, popęd do wytwarzania państw wielkich — za przykładem Gelona i Hierona. Owóż prawidło Sikeliotów w redakcyi Gorgiasa tak opiewało, że przyrodzoną siłą rzeczy nie słabszy przewodzi nad mocniejszym, lecz mocni stale dochodzą do władzy nad słabymi. Powyższa ta zasada powtarza się niejednokrotnie w literaturze greckiej, a przyswoili ją sobie Ateńczycy w poselskiej mowie u Tuceydydesa (I, 76), gdzie t. zw. „słusznemu wywodowi“ w obłudnych słowach spartańskich przeciwstawione jest zdanie, że raczej chwalić należy tych, co według przyrodzonego ludziom usposobienia, mając możność po temu, nie gwałcą sprawiedliwości i władzy nie nadużywają. Perykles w swojej ostatniej mowie u Tuceydydesa wyborny ukuł wyraz o takich, co dobrodusznie radziby wyrzec się panowania nad zgnusniałymi i zniewiesciałymi sprzymierzeńcami; używa o nich słowa andragathidze-sthaj, udawać dobrych ludzi (II, 63) i ciska im w oczy zarzut, że gdyby gdzie zamieszkali rządząc się sami dla siebie, wnetby zaprzepaścili państwo. Skutkiem bowiem ich bezczynności miasto rządzące musiałoby spaść do poziomu poddanych grodów, których to właściwością jest: służyć bezpiecznie.

Kosmopolita Arystyp w rozmowie z Sokratesem u Xenofonta (Memor. II, 1) nie chciał należeć ani do miast rządzonych ani rządzących. Pierwsze bowiem pragnęłyby mieć na usługi rządzących, aby im tylko jak najwięcej dobrego wyświadczały, a sami nie korzystały z niczego. Natomiast ci rządzący ohochoz biorą na siebie wiele zajęć i nakładają na drugich. Siebie samego zalicza

jednak Arystyp do chcących żyć jak najłatwiej i najprzyjemniej. Przeto obiera jakąś drogę pośrednią między niewolą a panowaniem, która przez wolność prosto ma wieść do szczęścia! Na to Sokrates dał pamiętną odpowiedź Arystypowi, że uwzględniając trafnie stosunki ludzkie, takiej drogi środkowej między rządzącymi a rządzonymi nie znajdzie nigdzie wśród ludzi. Zawsze i wszędzie silniejsi opanowują słabszych, prywatnie czy politycznie. To stanowisko realne, jakie zajął Sokrates wbrew czcielowi wygody i przyjemności, na wskrós się sprzeciwia indyferentnej doktrynie Eurypidesa w tragedyi: Hiketydy. W tej sztuce właśnie tragik ateński zaleca pewien umiarkowany środek, coś na kształt juste milieu, którego trzymanie się utopijne ma przywrócić na świecie wolność, równość, braterstwo i zapobiedz wszelkiemu jedynowładztwu, wojnom i uciskaniu jednych przez drugich. Takież marzenia o prawnopaństwowym porządku i sprawiedliwym ustroju znane nam są z fragmentów sofisty Antyfonta. Bogactwo, pokój i sztuki piękne — oto bożyszcza tego odłamu sofistów, którego sprawcą był niewątpliwie Prodykos, Antyfont krzewicielem, a Eurypides gorącym wyznawcą i zwolennikiem. Możliwość ten kierunek sofistyki porównać z sentymentalnym i romantycznym prądem w Europie. Najlepiej go cechuje praktyczna bezradność. Inną drogę obrano w Atenach, mniej idealną, ale pewniejszą i przeciwstawiono sobie wyraźnie: silnych z jednej, a słabych z drugiej strony.

Jak romantyczna szkoła niemiecka z Schellingem oraz braćmi Schleglami od wolnomyślnych wyszedłszy zasad, skończyła na ortodoksyi, tak Prodykos w swym Heraklesie na rozdrożu przedstawił ideał prawowiernego Heraklesa, któremu zwłaszcza w Sparcie i Tebach nie szczędzono poklasku. I nie dziwota. Kto, jak niemiecka romantyka lub wcielona przez Prodykosa w postać kobiety enota, uwzględnia tylko naturę obok przeszłości i tradycyi, w przyrodzie dostatecznego nie znalazłszy oparcia dla ducha, musi się nieodzownie wstecz cofać. Całkiem przeciwnie do szkoły, której pierwocin szukać należy w moralnym i estetycznym dekadentyzmie warstw oświeconych, cynik Antystenes ujął w system etykę ludzi oddanych pracy i czynom. Zmiana pomiędzy tamtym a tym sposobem zapatrywania uwydatniła się nawet w stylu i kolorycie i miejsce prozy rytmicznej, kwiecistej i przesyczonej poetyckimi zwrotami zajęła proza potoczna, codzienna, niewyszukana, którą Antystenes miał po mistrzowsku władać. Takieże prozy używał Sokrates w przeciwieństwie do Prodykosa,

o którego wysoce strojnej mowie wyraził się on z podobną ironią, z jaką swój własny zwyczaj mówienia porównał z namiętnością innych. Najlepiej uwidoczniła różnicę dwóch stylów i charakterów, Prodykosa i Protagorasa, porównanie ich opowieści o Heraklesie (Xen. Mem. II, 1, 21—33) i Prometeuszu (Plat. Protag. 320 D — 322 D). Prodykos starał się być naturalnym i wielbił cnotę, zdobną naturalnością, a pisał ekscentrycznym i egzaltowanym językiem; tymczasem prostszym chciał być Protagoras od przyrody, jakoż istotnie osiągnął wyższą i poprawniejszą od przyrodzonej prostotę słowa i myśli.

Błyskotliwością antitez i retorycznych figur celował Gorgias, któremu zarzucić trzeba, że zdegradował sferę umysłowego poznania, tak rozumując: prawdy bezwzględnej niema, a zatem wszystkie zdania są mniej więcej omylne; jeśli zaś jest przedmiotowa prawda, to drogą podmiotowych dociekań nie da się zbadać; albo jeżeli jest prawda obiektywna i subiektywnie można ją zgłębić, to niepodobna jej innym objawić. W negacyi tedy zupełnej bytu, albo przynajmniej w uznaniu niedostępności jego pojęcia, Gorgias prześięgnął Heraklita i Protagorasa, którzy twierdzili wprawdzie, że wszystko istnieje, a oraz nie istnieje, bo wszystko staje się we wszechświecie, lecz nie twierdzili wcale, iżby ów niebyt tyczył się także myśli ludzkiej i tego mikrokosmosu, jakim jest człowiek, miara wszechrzeczy, tak tych co istnieją, jak tych co nie istnieją. Zbadanie nawet istoty bogów Protagoras tylko do czasu uważał za utrudnione, a nie bynajmniej za niemożliwe. Przeciwnie cynik Antystenes, którego twierdzenia są odwróceniem paradoksów Gorgiasa, wierzył w prawdę bezwzględną, z góry daną i objawioną, co do której nie wolno się mylić, nie trzeba sprzecznych wygłaszać poglądów i nie można mieć naukowo utworzonego przekonania. Sceptyczną była podstawa rozumowań Gorgiasa, Antystenesa zaś dogmatyczną, lecz uroszczeniem przedwczesnym i nieumiejętnym jest mniemanie, że prawdę bezwzględną już się posiada, albo że się jej nigdy osiągnąć nie zdoła. Toteż Protagoras strzegł się uogólniania, a dążenie i dojście do absolutnej prawdy czynił zawisłem od oświaty i od dłuższego nad życie ludzkie okresu. Stał się dlatego właśnie szermierzem społecznego rozwoju i utarował drogę etycznej reformie Sokratesa.

Nie przemawiały im obu do przekonania żadne teorie słabych, głoszone przez Prodykosa i Antyfonta, o absolutnej i przyrodzonej niby równości jednostek ludzkich, aniteż sprytna i wyrefinowana teoria gwałtu rzekomo naturalnego u zbyt pochopnych

uczniów Gorgiasa: Polosa i Kalliklesa, którzy zdrową zasadę w umiarkowanym realizmie samego mistrza spaczyli. Obaj, tak Protagoras jak Sokrates, wiedzieli o tem, że „gwałt i słabość bronią wchodu“ do normalnego funkcyonowania ludzkich spraw i stosunków w państwie i społeczeństwie; wiedział o tem szczególnie pierwszy z sofistów, że prawo mocniejszego ma swą odwrotną stronę w hasle, którego bronił przez swą naukę, by sprawę słabszą czynić silniejszą i dopomagać jej do zwycięstwa. Tej genetycznej strony problemu, ustawicznego stawania się, ruchu, ciągłej przemiany i wymiany pomiędzy teoretycznie równymi a praktycznie różnymi, tego współzawodnictwa i współdziałania ogółu i jednostek na wspólnym gruncie państwowym, nie uznawały i nie uznają wszelkie doktryny skrajne przeciwpaństwowe, n. p. o nadludziach Nietzschego lub Kalliklesa i antykultorne wsteczne à la Tołstoj-Rousseau lub Prodykos-Antyfont. Tło i metoda przeciwnie, tak u Protagorasa jak Sokratesa, były etyczno-polityczne, te same. Współcześni nie robili pomiędzy nimi weale różnicy, którą dowolnie stworzył Platon, wyodrębniając mistrza swojego, wzorowego sofistę, od wszystkich innych sofistów. Nie ich działalność była szkodliwa, zgubna, rozkładczą; lecz rozwinięty program w platońskich dziełach: w Państwie i Prawach, oznaczał zastój i ubezwładnienie greckiej kultury.

W głośnym sporze pomiędzy prawem ustanowionem, pisanem czy obyczajowem (nomos) z jednej, a przyrodzonym (physis) z drugiej strony, Protagoras i Sokrates zarówno nie uznawali jakiegos prawa przyrodzonego w stosunkach ludzkich zgodnie z Gorgiasem, który napisał rzecz: O przyrodzie lub o niebycie, a przeciw orędownikowi przyrody Hippiasowi; stawiali zaś ponad pisanemi i nadanemi prawami niepisane wszechprawa boskie (ágraphoi nomoi), któremi — podług słów Heraklita — wszystkie ludzkie prawa się żywią, a których Ateńczycy — jak świadczy Perykles w mowie pogrzebnej u Tucydyesa — przedewszystkiem słuchali. Z równym pozorem słuszności można było oskarżać Protagorasa, że nowe prawa wprowadza, jak Sokratesa oskarżono, że nowe wprowadza bóstwa. Obaj bowiem szukali prawdy nie w przepisanej z góry prawowierności wschodniej, np. Egipt poniekąd był dla Platona ideałem, lecz w pogodzeniu i rozwiązaniu przeciwieństw myśli w wyższej jednocie, gdyż każda rzecz ma dwie strony różne, nie jedną, jak na Wschodzie, co zauważył trafnie Burekhardt (Griech. Kulturgesch. I, 320). Wbrew tradycyjnym tedy prawom i bogom i wbrew przyrodzie znaleźli obaj we wła-

snym duchu ostoję, zarazem pokrzepienie u źródła samego: w prawie odczutom bożem, z którego płyną wszystkie człowiecze prawa i w tym tajemniczym głosie bożym wewnętrznym (dajmonion), który przetłumaczono świetnie jako „das Göttliche von allen Göttern“. To samo wyrażenie o bożem dziedzictwie ludzi, o theia moira, spotyka się tak u Protagorasa jak Sokratesa i nie powinno zadziwiać w czasach, kiedy burzono przedział między bogami a ludźmi, głosząc: wszystko jest boskie oraz wszystko jest ludzkie, kiedy Perykles wielbił poległych pod Samos, że jak bogowie stali się nieśmiertelnymi.

Tu już wkraczamy w dziedzinę mistyki, zawsze i wszędzie dążącej do zespołu i duchowego pokrewieństwa człowieka z bóstwem. Tego rodzaju teozoficzne tendeneye w VI. i V. stuleciu przed Chr. są dowiedzione w rozkrzewieniu po Grecyi, względnie odzyciu, orgiastycznych kultów chtonicznych tudzież wierzeń orfickich, które np. w porównaniu z bakhickim kultem miały o wiele głębszy i czystszy, uraniczny początek. Owo silne wezbranie oraz napięcie uczucia religijnego i reformacyjne dążenia musiały znacznie oddziałać na cały rozwój filozoficznej myśli helleńskiej od pandajmonizmu Talesa aż po dajmonion Sokratesa. Wobec tego co najmniej dziwnie uderza, że nawet w najznakomitszych dziełach wciąż jeszcze przychodzi czytać o intelektualizmie epoki, która wydała sofistów i Sokratesa, o „hochgesteigerte Schätzung alles Verstandesmässigen“, o „überstarke Hochschätzung des Verstandes“, o „rationelle Einsicht und Rationalisierung aller Lebensverhältnisse“ i to w wieku niezwyklej potęgi i podniesienia ducha ludzkiego, w wieku, w którym żyć było danem takim, jak Protagoras i Sokrates, genialnym osobistościom. Można wyjaśnić w części ów objaw racjonalizmem lub historyzmem samych badaczy, którzy t. zw. Geisteswissenschaft poświęciwszy dla panującej dzisiaj Geschichtswissenschaft, zamiast najistotniejsze i najwewnętrzniejsze dajmonion Sokratesa uważać za poruszającą sprężynę w jego duchowym ustroju, poniżyli głos boży do tajemniczej, nie nieznaczącej roli przeżytku w jego etyce, nibyto racjonalistycznej, do drobnej reszty niemal w rachunku jakiegos teoretyka-racjonalisty!

Mistycyzm uprawiali poeci-filozofowie eleacy: zarówno Xenofanes jak Parmenides, tem się różniący zasadniczo od mistycyzmu Heraklita i Empedoklesa, że Eleaci monistycznie twierdzili, nawiązując do wiary ludowej o podziemiu, iż wszystko z ziemi pochodzi i do ziemi też wszystko wraca; tymczasem tak Heraklit

jak Empedokles nie uznawali podziemia, lecz idąc za podnioslejszą orfiką, przyjmowali dwoisty, tytaniczny początek ludzi na podobieństwo Tytanów, synów nieba i ziemi, złożonych z ciała, które należy do ziemi i z duchowego pierwiastka, który pochodzi z nieba i do nieba powraca. Według orfickich przekonań ziemia i niebo są zależnymi od siebie współczynnikami, u Heraklita też sama droga z ziemi do nieba zowie się „ano” w górę, co z nieba na ziemię „kato” na dół, a Empedokles przez kato (na dół) rozumie nie podziemie, lecz ziemski padół płaczu. Natomiast Xenofanes i szkoła Eleatów od ziemi się nie odrywają: co jest naziemi, jest ano; kato, co jest pod ziemią. Musimy zatem przyjąć dwa całkiem odrębne i nawzajem się wyłączające kregi, które myśl grecka, jak wogóle ludzka, zataczała, a mianowicie: jeden z nieba na ziemię i z ziemi do nieba, drugi z podziemia na ziemię i z ziemi do podziemia. Stąd dwojakiemu rodzaju bóstwa i kultury: uraniczne, nadziemskie i podziemne, chtoniczne.

Sofiści, zajmujący się egzegezą mitów i interpretacją poetów, musieli „łamać, czego rozum nie złamie; tam sięgać, gdzie wzrok nie sięga”. Zarzut zaś, podnoszony przez zacofańców ateńskich przeciw Sokratesowi, jakoby zbadał wszystko na niebie i pod ziemią, tak dobrze jego się tyczy, jak i reszty sofistów. Sercem przeczuwać, pożądać wolą tam, gdzie nie można myślać się dorozumieć, wogóle całą duszą spodziewać się rozwiązania dręczącej umysł zagadki życia — oto były znamiona czasu, który lubował się w misteryach, w orfickich i dyonizyjskich nastrojach, czasu, który wydał sofistów, żywiących z Heraklitem nadzieję, że ludzi czeka po śmierci, czego nie spodziewają się ni przypuszczają; atoli kto nie spodziewa się, ten nie niespodziewanego nie znajdzie, gdyż ono nie da się zbadać ni dowieść.

Gomperz w swem znamienitem dziele (Griech. Denker I, 361) wyraził bystro uzasadniony domysł, że Protagoras byłby się zgodził z temi słowami, które napisał Ernest Renan na krótko przed śmiercią w r. 1892., a które brzmią w przekładzie niemieckim, jak następuje: „Wir wissen nichts; das ist alles, was man mit Bestimmtheit über das aussagen kann, was jenseits des Endlichen liegt. Behaupten wir nichts, leugnen wir nichts, hoffen wir“. Obok powyższych słów, które tak doskonałe licują z nadzieją, podkreślona przez Heraklita i słynnem Sokratesa wyznaniem: Tyle wiem, że nic nie wiem, przytaczam bardzo zbliżone godło poety Sofoklesa, jednego z najpobożniejszych, znane z fragmentów: „Uczę się, czego można nauczyć się; szukam tego, co

można znaleźć; czego zaś można jedynie pragnąć, o to się modle do bogów“. Porównano z tem powiedzeniem wysłowienie Goethego: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren“. (Sprüche in Prosa, 19, Nr. 1019). Goethe, którego zdanie o sztuce i o stosunku jej wzajemności z przyrodą, zupełnie identyczne ze stanowiskiem Protagorasa, poznaliśmy już przedtem, wygłosił także pogląd, dosłownie wyrażający hasło tegoż sofisty: człowiek miarą wszystkiego; a mianowicie tak pisze Goethe, Gomperz zaś jego słowa podaje (I, 362): „Wir mögen an der Natur beobachten, messen, rechnen, wägen etc. wie wir wollen; es ist doch nur unser Mass und Gewicht, wie der Mensch das Mass der Dinge ist“. Jeśli więc Goethe czemś więcej był, aniżeli wyłącznym racjonalistą, to chyba tak zbliżony do niego duchem, humanistycznym poglądem na świat i udostojnieniem człowieka, Protagoras również wyrósł ponad doktrynę racjonalistyczną.

To samo trzeba w stopniu wcale nie mniejszym, owszem o wiele wyższym, stosować do Sokratesa, którego nie po raz pierwszy zestawiam z Mickiewiczem. O Mickiewiczu bowiem słyszymy, że był jednym z wybrańców, który doświadczał na sobie wpływu tajemniczego głosu, nie różniącego się niczem (o ile sądzić możemy) od dajmonion, owego „głosu bożego“ Sokratesa. Mickiewicz także pouczał, jak się dochodzi do wyrobienia nieśmiertelnego ducha w sobie, z siebie, przez siebie i dla siebie; jak pierwszym warunkiem dojścia do czucia pewności moralnej jest „podniesienie się w duchu i praca ducha“; że każdy człowiek ma swój geniusz uwięziony w organizacyi, a całą różnicę między ludźmi stanowi różny stopień wyrobienia się tego geniuszu. Emerson, często z upodobaniem wielkiem przez Mickiewicza w wykładach o Literaturze Słowiańskiej przytaczany „filozof praktyczny, niby jakiś Sokrates amerykański“ wyznał, że „ten, do kogo choć raz Bóg przemówił, wie już wszystko“. Ziomek zaś Emersona, Sheldon w Ruchu etycznym (Warszawa 1900) poleca „uwydlatnić nasz głos wewnętrzny“, jakoteż „istniejącą w nas pewną pierwotną miarę wartości“. To stanowisko mistyczne, wspólne Sokratesowi tak z Protagorasem, jak z Goethem, Mickiewiczem i t. p., da się określić w następujących wyrazach, że nauczanie i poszukiwanie mądrości zmierza do przeświadczenia o czemś niedocieczonem w człowieku, czego ani nauką nabyć ani też doświadczeniem zdobyć nie można, chyba świadomie poprzeć jako jedynie bezsprzeczną i niezawodną pewność.

Nie jest rzeczą bynajmniej przypadkową, że dwaj najwięksi koryfeusze poezji niemieckiej i polskiej byli zarówno wielbicielami poezji orfickiej, która musiała wogóle oddziaływać przemożnie na rozwój greckiej oświaty, a zatem i na sofistów, zwłaszcza na Protagorasa i Sokratesa. Goethe w utworach orfickich i hezydowych znalazł to, co w hebrajskiej księdze Hioba, co w Pieśni nad pieśniami i Przypowieściach Salomona, a co mu najbardziej się podobało, „dass Poesie, Religion und Philosophie ganz in Eins zusammenfielen“ (Aus meinem Leben, 2 Th. 6 B.). Mickiewicz zaś w wykładach swych, mianych w Collége de France, uważał: „Ułamki, przypisywane Orfeuszowi, Muzeuszowi, Sybillom, noszą na sobie piętno najczystszej natchnienia i głębokiego sięgnięcia duchem; poezya dopiero wtedy odzyska prawo do względu i szacunku u ludzi, kiedy stanie się znowu, czem była niegdys w czasach proroków, czem była za Orfeusza i Muzeusza“ (Lit. Słow. t. III. lekc. 13 i 14, t. IV. lekc. 5).

Sofiści zgoła nie położyli końca przewodniej roli poezji, lecz dopomogli jej do przejścia i do wzniesienia się na dalszy i wyższy szczebel, od liryki do dramatu. Znaną jest predylekcyja Protagorasa do Symonidesa, którego Lessing w przedmowie do Laokona z powodu olśniewających antitez i stylu nazwał greckim Wolterem, a któremu wraz z Bakchylidesem przypisać trzeba stworzenie pomostu od lirycznego pesymizmu do sofistycznej filozofii Protagorasa. Bez niej nie byłoby Sofoklesa, a przynajmniej nie byłoby najwspanialszej jego tragedyi, Antygony, gdzie problem walki między prawami wolnej i niepodległej jednostki a ustawami obowiązującymi państwa po protagorejsku jest przedstawiony i rozstrzygnięty.

Zamiast wielbionej dotąd pogody i słodyczy dziś skłonni są dopatrywać niektórzy na dnie poezji Sofoklesa gorzkiego rozczarowania. Zdaje się jednak, że obie miary: zadowolenia i rezygnacyi są nazbyt małe, ażeby objąć i zmierzyć mogły podniosłość wielkiego dramaturga. Zbliżenie jego do Protagorasa, z którym stoi na wspólnym gruncie filozoficznym, powinno raz już rozwiać zupełnie błędne i nieuzasadnione mniemanie, jakoby w swojej prostoduszności Sofokles trzymał się zdala od umysłowego ruchu w Atenach. O tem Sofokles dobrze wiedział, że Ateńczycy nabrali wprawy i doświadczenia na morzu, gdzie spostrzegli niebawem, że myśl ludzka nie potrzebuje koniecznie ustępować przy-

godom, raczej przeciwnie może nad nimi wziąć górę. Jestże coś bardziej niesłychanego w Atenach przed wiekiem Peryklesa i występami sofistów, niż to wyniesienie samoistnego umysłu i jego tworów nad wszystkie świata przygody i przypadłości? A jednak chciano odmówić Sofoklesowi współuczestnictwa w tej chwale wieku i iście szczytnym, filozoficznym poglądzie!

Kreon w tragedji Sofoklesa posłużyć może za jednostronny, ale wybitny, typ hellenckiego odrodzenia. Przewodnią gwiazdą dla niego jest gwałt, spełniany w imieniu racji stanu. W nieprzyjacielu państwa Polynejkesie i Antygonie, pośmiertną cześć oddającej bratu, poeta uosabia zasadę: równe prawa dla wszystkich, wręcz prawu mocniejszego przeciwną. Kreon jednak i Antygona idą przebojem, na przekór sobie i ogółowi, którego przedstawicielem jest chór, nie chylący się z sympatjami swemi stanowczo ku żadnej z stron walczących. Najdonioślejszym jest wszakże jego wyrok, że obie główne postaci tragedji z własnego pobłądziły wyboru i z własnej winy; dalej sąd Tejrezyasa o dobrej myśli, o eubulia, jako najtrwalszym skarbie, którego nabycie chór zmądrzałemu po szkodzie Kreontowi zaleca. Pełna odpowiedzialność za swoje czyny, zamiast zwalania jej na przypadek, konieczność lub boga, czego dopuszcza się Kreon jeszcze pod koniec tragedji, znamionuje protagorejski kierunek. Dobra myśl, tylokrotnie z serdecznym powtórzoną akcentem przez Sofoklesa, jest czemś więcej od wiedzy, zwłaszcza od pitagorejsko-hippokratesowej wszechwiedzy, którą chełpi się Kreon. Ową zaś eubulia, polegającą na gnome, która jest jedną i jedyną mądrością w przeciwieństwie do wielowiedzy pitagorejskiej, głosił — jak wiemy — za Heraklitem Protagoras, a w ich ślady wstąpił poeta wolnomyslny, przy całej bogobojności, Sofokles. On to przejął się wzniosłą nauką Protagorasa i wystawił jej nie mniej trwały pomnik w swej Antygonie, jak Tuceydydes w mowie Peryklesa na cześć poległych (II, 35—46), wspaniałej, a przesiąkniętej myślami i zasadami Protagorasa.

W gigantycznych równaniach Perykles kreśli tam hasła ateńskie, wcale nie wywrotowe: szlachetność duszy — to wolność, a wolność — to szczęście! Zwraca się on widocznie przeciwko takim, którzy nie w sobie i własnem uszlachetnieniu, lecz poza sobą szukają podpór wolności tudzież zadatków szczęścia. Jednym zaś z takich był — jak wiadomo — sofista Antyfont, zakładający szczęście i wolność na dobrach ziemskich i mieniu. Jego i jemu podobnych ma Perykles na myśli, gdy Ateńczyków, z wielkim

zapalem oraz energią oddanych sztuce i filozofii, przeciwstawia zgnusiałym ich uprawiaczom, którzy toną w moralnym upadku i kwietyzmie. Wobec etyki hedonistycznej Antyfonta wyraża nauka Protagorasa stanowcze zerwanie z szczęściem, jakie dać może świat zewnętrzny, natomiast radzi zbudować własny wewnętrzny świat myśli. Bolesć światową, smutek istnienia i melancholijny nastrój ducha, sofista Antyfont leczył jako objawy patologiczne słowami i zamawianiem znachora, czems w rodzaju hypnozy i sugestyi. Wiemy bowiem, że ten poeta-tragedyopisarz, którym był zrazu, został następnie praktykującym snowidzem i koicielem smutku, w tym celu nawet otworzył lecznicę psychiatryczną w Koryncie. Natomiast Ateńczycy nie w „próżnem słowie“ — podług świadectwa Peryklesa — szukali prawdy i ukojenia, ale w „bogactwie czynu“. Nie uznawali więc innej prawdy prócz „prawdy czynów“, do których słowa powinny być tylko przygotowaniem. Zamiast snu wynaleźli lepszy i skuteczniejszy od Antyfonta środek przeciw dolegliwościom życiowym, a mianowicie sztukę i artystyczne upodobania. Zająć domowych nie umieli odrywać od spraw państwowych, zarówno bowiem ich obchodziło życie społeczne w tych dwu dziedzinach; a nawet u tych, co własnym byli oddani zatrudnieniom, nie brakło zrozumienia dla spraw publicznych. Tej zaś łączności słowa i czynu, zajęć prywatnych i powszechnego dobra, w sztuce i enocie obywatelskiej, nauczyli się Ateńczycy w szkole Protagorasa, który ich nie odwoził od zajmowania się wielkomięską i marynarską polityką, jak sofista Antyfont, kosztem agrarnych zajęć, lecz owszem może pierwszy nazywał obojętnego na mocarstwowy wzrost i potęgę Aten obywatela nie tyle bezczynnym, ile bezużytecznym.

W mistrzowskiej charakterystyce kunktatorskiej natury Laeedemonńczyków, a heroicznej Ateńczyków, włożonej przez Tuceydydesa w usta posłów koryneckich na zgromadzeniu ludowem w Sparcie, wyraźnie jest zaznaczone (I, 70, 8 i 9; 71, 2 i 3), że ani bezcelowy ascetyzm ani kwietyzm bezwzględny nie był ateńskim ideałem, lecz ciągła czynność i pobudzanie drugich do czynu. Pojęciom staromodnym, nazwanym nie po attycku archaiótropa, odpowiadały może zakrzepłe wyobrażenia o „nieruchomych prawidłach“, dobrych zapewne dla pokojowego i bezczynnego państwa, godnego niewoli, ale nie dla dzielnego i panującego swobodnie, jakiem było państwo ateńskie. W takim państwie zasady nowego postępu i rozwoju (ta epigignómena) biorą górę wbrew „dobrym ludziom“ w rodzaju Antyfonta, którego Prawda była w obli-

czu Prawdy Protagorasa, jego „szlachetwa duszy“ i „prawdy czynów“, tylko — „czym dźwiękiem“.

Kiedy największy historyk grecki Tucydydes stoi pod niezaprzeczoną wpływem przekonań Protagorasa, to współzawodnik jego Herodot uległ oddziaływaniu poglądów Antyfonta, nie tylko jego języka i stylu. Bajka o naiwności Herodota rozwiła się, odkał w nim zamiast „naiwnego dziecięcia natury“ odnaleziono „dziecię nowego czasu“, którego styl jest produktem mozolnej sztuki i sofistycznej wprawy do tego stopnia, że można mówić o dziwu pełnej w jego osobie i dziele mieszaninie „von altväterlicher Strenge und moderner Subjektivität, von Naivität und Reflexion“. W politycznej debacie nad najlepszym ustrojem rządu trzech perskich wielmożów (III, 80—82), jak wykazano, podaje Herodot tylko odbicie i odzwierciedlenie sofistycznego sporu w Atenach za czasów Peryklesa. Znamiennie sympatyzuje on z Otanese, orędownikiem tudzież obrońcą demokracji i jego postępkami, gdy się usunął od współubiegania się o władzę, ponieważ nie chciał ani sam rządzić ani ulegać rządowi Daryusa, który zamierzał wolność i prawa ojczyste z władzą jednego męża pogodzić. Jak tutaj czyni przytyk Herodot do odniesionego nad starą demokracją zwycięstwa Peryklesa w osobie Daryusa, tak znowu w innej rozprawie na dworze perskim, czy wojnę z Hellenami należy prowadzić czy nie (VII, 8 i nast.), parodjuje dziejopis wojen perskich — udowodniłem to gdzieindziej — dyskusję sofistyczną, toczoną w przededniu wojny peloponeskiej: przychem Protagoras występuje w roli Xerksa, Perykles zaś jako dowódca jego sił zbrojnych, Mardonios. Xerks w swej mowie u Herodota nie okazuje się wcale azyatyckim despota, przeciwnie władcą, łączącym demokratyczną ideę z formami monarchicznymi. Toć Mardonios wypędził z Jonii wszystkich tyranów i zaprowadził tam demokrację, jako prototyp Peryklesa Herodot przedstawia go sofistycznie i po protagorejsku wyszkolonym. W rozmowie między Xerksesem a Demaratem, byłym królem spartańskim, który przebywał jako wygnaniec na dworze perskim i brał udział w wyprawie Xerksa przeciw Helladzie (VII, 101—104), poznajemy pod maską Demarata sofistę Antyfonta tem łacniej, że uroczyście i kilkakrotnie zapewnia Xerksa, iż całą prawdę i nie innego jak tylko prawdę wyzna. Słowom Xerksa—Protagorasa, które „niosą Helladzie niewolę“, przeciwstawia Herodot za pośrednictwem Demarata „ze słów najprawdziwsze“ Antyfonta i podług jego doktryny wychwala, zamiast pierwszego męża na czele państwa, bezosobiste prawo lacer-

demońskie w tych słowach: „Lacedemończycy choć wolni, jednak wolnymi są nie we wszystkim; panuje bowiem nad nimi przemożne prawo, którego owszem o wiele więcej się boją, niż twój poddani ciebie. Czynią tedy, co ono każe i t. d“.

Uwidocznilem, jak mi się zdaje, rozbrat państwowo-społeczny i kulturalny, który nastąpił w ognisku greckiej oświaty, w Atenach, między połączonymi siłami oligarchów i demokratów dawnego pokroju z jednej, a nowoczesnymi arystokratami i demokratami z drugiej strony. Tamci sposobem reakcyjnym i radykalnym chcieli solońsko-klejstenesową ustawę znowu do życia przywrócić, natomiast ci liczyli się z historycznym rozwojem demokracji ateńskiej. Jest rzeczą arcyciekawą i nader pouczającą, że tamten kierunek znalazł w sofście Antyfonie, poecie Eurypidesie, historyku Herodocie i politycznym teoretyku Arystofelesie (w *Polityce* i *Politei* ateńskiej), obrońców i przedstawicieli; tymczasem kierunek drugi, zwycięski za Peryklesa, reprezentują: Protagoras, Sofokles, Tucydydes i pokrewny mu politycznym zmysłem autor anonimowy starszej rozprawy o *Politei* ateńskiej. Kiedy Perykles, stosownie do protagorejskiego poglądu na świat, prawdziwej wielkości i mocy ducha szukał w akordzie dwóch różnych tonów, w dokładnej znajomości zarówno stron przykrych jak przyjemnych istnienia (Tucyd. II, 40, 3); Antyfont umiał wygrywać tylko na jednostajną nutę o przyjemnościach życiowych, dlatego retor z epoki Marka Aureliusza, Hermogenes odmówił jego charakterowi szczerości i rzeczywistej powagi. Nuta zaś, poruszona przez niego, dźwięczy jako motyw przewodni na wielu miejscach w utworach Eurypidesa; w hedonistycznej formule Arystypa o najłatwiejszym i najprzyjemniejszym sposobie życia; jakoteż w mdłej wolności, usuwającej się od ulegania władzy i wykonywania rządów, której rzecznikiem jest herodotowy Otanes.

Takież rozłam, jak w przekonaniach socjalno-politycznych, zaznaczył się i w wierzeniach. Przytłumione rozrostem bóstw olimpijskich, uwiecznionych w poematach homerowych, kultu ehtonice wy dostały się na wierzech z wiarą ludową i zmierechem bogów dotychczasowych, niebiańskich. U Solona pojawia się czarna Ziemia jako boska osoba, największa matka owych bóstw olimpijskich; kult matki ziemi żywym jest zwłaszcza u attyckich poetów i mowców, co świadczy, że lud attycki przyznawał ziemi

osobne obok bóstw innych, a nawet ponad nimi, znaczenie. Obrazowanie przy końcu platońskiej Rzeczypospolitej o ziemnej czełości, z której się dusze wydobywają lub też do której schodzą, wzięte jest z wierzeń pierwotnych w preegzystencję tudzież wędrówkę dusz; różni się jednak zasadniczo od wiary orfickiej, która z podziemiem nie zgoła nie ma wspólnego, dla duszy bowiem po zgonie ciała szuka przybytku w górze: w eterze i niebie, skąd ona znów zstępuje na ziemię i przyobleka się w ciało. To koło wcieleń i odrodzenie się dusz w nagrodę wprost się sprzeciwia pitagorejskiej metempsychozie za karę i niehelleńskiemu wyobrażeniu, że ciało jest grobem duszy.

Dogmat orficki, przeciwny wszelkim kultom chtonicznym, znalazł dobitny wyraz na oficjalnym nagrobku ateńskim dla poległych pod Potidea, że ciała zmarłych poszły do ziemi, do eteru zaś dusze. Z mistycyzmem orfickim, przenikającym kulturę grecką za czasów Peryklesa, nauka chrześcijańska niejedno ma podobieństwo i zgodność uderzającą, ale z kultami chtonicznymi, szczególnie z kultem Dyonizosa, który wziął górę w okresie aleksandryjskim, musiała walkę zaciętą staczać. Tego, co wieczne i niespożyte w helleńskości, należy szukać przed Sokratesem i w nim samym, nie po nim: bez pierwszego zaś w rzędzie sofistów, Protagorasa, nie byłoby ostatniego i największego z starszych sofistów, Sokratesa, którego Justyn Męczennik nie wahał się zaliczyć do chrześcijan, a Erazm z Rotterdamu co więcej — nawet do świętych.

Ograniczyłem się tylko do przedstawicieli starszej sofistyki i to nie wszystkich, po których dochowały się jakieś resztki. O wyczerpaniu przedmiotu nawet nie mogłem myśleć. Zewnętrzne szczegóły biograficzne, kwestyę wysokich honoraryów, usługi dyplomatyczne sofistów i t. d., świadomie pominąłem. Natomiast szerzej, jak sądzę, niż to dotychczas uczyniono, starałem się uwydatnić doniosły wpływ sofistów na rozbudzenie wolnej i niezależnej myśli u przodujących osób w oświacie, życiu państwowem i piśmiennictwie greckiem. Pod tym względem oparłem się przeważnie na własnych dochodzeniach źródłowych, których wynik złożyłem szczególnie w „Studiach filologicznych nad rozwojem oświaty greckiej w V. wieku przed Chr.“ (Rozpr. Wyd. filol. Ak.

Um. w Krakowie t. XXXIII).¹⁾ Jeżeli potrafiłem przekonać, że sofistyka starsza wcale nie była pasorzytną rośliną, wysysającą soki żywotne z organizmu greckiego, że owszem była ona zjawiskiem prawidłowym, koniecznym i przynajmniej w swem głównym odgałęzieniu zbawiennem — jeżeli o tem udało mi się przekonać, to cel swój uważać mogę za osiągnięty.

Sofiści doczekali się zwołna uznania i rehabilitacyi. Pierwszy Hegel, a za nim Grote, wzięli w obronę charakter ich i uczciwość przed zarzutami zwłaszcza Platona. W nowszych czasach poświęcił im najwspanialsze karty w swem pomnikowym dziele Gomperz (*Griechische Denker I. Leipzig 1896*), gdzie na szerokim podkładzie rozwoju ścisłych umiejętności, szczególnie medycyny, są przedstawieni sofisci w entuzyastycznych wyrazach jako duchowe ogniwo między zanikiem filozofii przyrody a historycznej wiedzy rozkwitem. Także w najlepszym ukształtowaniu historii starożytnej Edwarda Meyera (*Geschichte des Alterthums IV. Stuttgart und Berlin 1901*) świetne rozdziały odnoszą się do dziejów kultury w peryklesowym wieku i do sofistyki, chociaż Meyer nie jest tak zapalonym jej wielbicielem, jak Gomperz. Nie jest też chwałką sofistów bynajmniej Diels, zasłużony i znakomity wydawca wszystkich pozostałości po myślicielach przedsokratesowych, zebranych w obszernym tomie p. t. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch (Berlin 1903)*. Ale najsumaryczniej i najbezwzględniej obszedł się z sofistami nasz przewyborny znawca platońskiej filozofii i autor niedokończonego dotychczas niestety dzieła: *Historya filozofii greckiej (I. Kraków 1890)*, ks. dr. Pawlicki, któremu kult jednostronny ich pogromcy Platona nie pozwolił wymierzyć zniesławionym przez niego ludziom należnej sprawiedliwości. Nie sofisci zgubili Grecyę, nie oni ją tak wychowali, że pozbawili ją wiary w ideały; lecz oni właśnie przygotowali to wielkie odrodzenie, którego przedziwnym swym geniuszem Sokrates dokonał.

¹⁾ Niejeden ustęp tak z tej rozprawy, jak i z innych swych prac, mianowicie z późniejszej p. t. *Nowe poglądy na cywilizacyę grecką* (druk. w „Muzeum“ z r. 1902), wcieliłem do niniejszego wykładu prawie bez zmiany.



