

Ryan K. Balot, *Courage in the Democratic Polis. Ideology and Critique in Classical Athens*, Oxford University Press, Oxford–New York 2014, s. XIV + 408.

Dla jednych szczytem dzielności będzie przyjść z pomocą tonącemu dziecku, gdy samemu nie umie się pływać, dla innych — zjedzenie sardyńskiego *casu marzu* (sera z larwami much); jedni za czyn odważny uznają rzucenie się wdowy w płomień trawiące stos pogrzebowy jej męża podczas hinduskiej ceremonii *sati*, inni zaś udanie się na niedzielny obiad u teściowej. Tego rodzaju listę — mniej lub bardziej jaskrawych — przykładów można by ciągnąć niemal w nieskończoność. To, że tak bardzo różnorodne, często ambiwalentne, postawy mogą być przyjmowane przez społeczeństwa i poszczególne jednostki wobec jednego i tego samego czynu — niezależnie od moralnej oceny danego aktu — nie powinno chyba dziwić nikogo. Wystarczy pomyśleć o burzy (choć to zdecydowanie zbyt łagodne określenie), jaką wywołało w Ameryce po zamachu na World Trade Center w 2001 r. stwierdzenie Susan Sontag, że terroryści nie byli tchórzami. Dla amerykańskiej opinii publicznej samo wypowiedzenie tego rodzaju myśli równało się nieomal aktowi zdrady; zestawienie to — terroryści i ich odwaga — *ça fait deux*. Ale Sontag umiejętnie wykazywała, że *courage has no moral value in itself, for courage is not, in itself, a moral virtue*¹. Czym jest wobec tego dzielność? I czy może ona stanowić przedmiot analizy historyka?

Odpowiedzi na te pytania szuka Ryan K. Balot w swojej nowej monografii, poświęconej odwadze w demokratycznej polis, i opatrzonej precyzującym przedmiotem rozważań podtytułem „Ideologia i krytyka w Atenach okresu klasycznego”. Bo istotnie jedyną dostępną historykowi możliwością dojścia do tego rodzaju zagadnienia, jest analiza dyskursu publicznego — wyrażającej się w nim ideologii i jej ewolucji. Autor omawianej książki, profesor na Wydziale Nauk Politycznych Uniwersytetu w Toronto, z formacji uniwersyteckiej zaś filolog klasyczny i historyk starożytności, jest znakomitym specjalistą w zakresie myśli politycznej Greków, czego dowodzą liczne jego prace, w szczególności zaś książki: „Greed and Injustice in Classical Athens”, Princeton 2001 (przerobiona wersja rozprawy doktorskiej), „Greek Political Thought”, Malden MA 2006 oraz wydane pod jego redakcją „Companion to Greek and Roman Political Thought”, Malden MA 2009. Zainteresowanie autora teorią polityki, filozofią i myślą polityczną znać zresztą na nieledwie każdej stronie recenzowanej monografii, a znakomite przygotowanie metodologiczne pozwala mu zgrabnie i umiejętnie wypuklić różne odcienie dyskursu i tym samym rozumienia odwagi i męstwa w polis Ateńczyków V–IV w. p.n.e.

Przez zbadanie ideologii męstwa w demokratycznej polis Ateńczyków, autor pragnie pokazać także, że tak wartości moralne, jak i ich rozumienie, różniły się w zależności od ustroju politycznego. Innymi słowy, że inaczej pojmowana była odwaga w Atenach, inaczej w Sparcie czy w Persji, odmienne też miejsce zajmowała na „skali wartości”. Balotowi powiodło się pokazanie z jednej strony, jak bardzo sami Ateńczycy przekonani byli o odmienności cnoty męstwa w swojej polis od pojmowania tejże w innych społe-

¹ S. Sontag, *At the Same Time: Essays and Speeches*, New York 2007, s. 183.

czeństwach, z drugiej zaś — jaki rozdźwięk panował pomiędzy ową ideologią a praktyką życia codziennego. Owa antycypowana przez Ateńczyków odmienność ich „demokratycznej dzielności” wynikała z przekształcenia tradycyjnie pojmowanego męstwa heroicznego czy też dzielności arystokratycznego wojownika w wartość z gruntu demokratyczną, tj. połączoną z takimi charakterystycznymi dla demokracji cechami jak wolność, równość i racjonalna deliberacja.

Autor analizuje demokratyczną ideologię wychodząc od jej najpełniejszego przedstawienia w Peryklesowej mowie pogrzebowej w dziele Tukidydesa. Nie tylko wyraźnie, jak przekonuje Balot, widać w tej mowie skontrastowanie idei męstwa Ateńczyków z ideą dzielności Spartan, lecz zostaje owa „demokratyczna odwaga” połączona tam z *eudaimonia* — ideą dobrobytu i rozkwitu. Peryklesowa idea demokratycznego męstwa nie była tylko wytworem komponującego tę mowę Tukidydesa, ale jej zasięg był szerszy — widać to choćby w „Persach” Ajschylosa i „Dziejach” Herodota, gdzie zaakcentowana została dystynktywna — właściwa demokracji — dzielność Ateńczyków podczas wojen perskich. Ślady wizji Peryklesa dają się odnaleźć także w czwartowiecznych tekstach Platona (autor książki koncentruje się na analizie dialogu „Laches”) czy Izokratesa, którzy poświęcają wiele miejsca refleksji nad istotą odwagi i krytyce jej Peryklesowego ideału.

Prototypem męstwa (*andreia*) była — jak dobrze pokazały teksty wydane przed kilkanaście laty w tomie pod redakcją Ineke Sluiter i Ralpa Rosena — dzielność wojskowa². Ale czy istotnie koncepcja odwagi ograniczona była w myśli greckiej wyłącznie do kontekstu militarnego? W końcu obywatel to hoplita, a hoplita to obywatel — próba rozdzielenia sfery wojskowej od społeczno-politycznej byłaby anachronizmem. Z analizy Balota jasno wynika, że jednym z ważniejszych elementów tak wyobrażenia o sobie samych, jak i koncepcji swojej „demokratycznej odwagi” był ideał *isegoria* i *parrhesia*; mówcy attyccy nierzadko posługiwali się militarystycznymi metaforami do opisu wolności słowa. Wolność wypowiedzi, cecha nieodłącznie wiązana z ustrojem demokratycznym, łączona była w ateńskim dyskursie z męstwem, co czyniło je „demokratycznym” — dostępnym dla każdego członka grona obywatelskiego. By zabrać głos podczas Zgromadzenia Ludowego należało wykazać się odwagą, ponieważ skorzystanie z tego przywileju mogło nieść za sobą ogromne ryzyko dla mówcy (taki pogląd wyraża chociażby Demostenes). Jest jeszcze inny, zdecydowanie ważniejszy, aspekt łączący *la parole* z dzielnością: w ateńskim wyobrażeniu o sobie samych ogromną wagę przykładano do idei „wiedzy ludu” — to, co kolektyw uznaje za słuszne, jest takie z całą pewnością. Wiedza ta nabiera kształtów czy wyraża się w debacie — podczas obrad Ekklezji; w efekcie czego ogromnego znaczenia nabiera przekonanie o racjonalności poczynań polis Ateńczyków, co nie pozostało bez wpływu na każdy z części składowych demokratycznej ideologii. Za odważny uznać należy czyn, który — racjonalnie omówiony czy prze-myślany — przyniesie polis korzyść. Wydaje się zatem, że kognitywny element — świadomość czynu i możliwych konsekwencji — jest dla definicji „demokratycznej odwagi”

² *Andreia: Studies in Manliness and Courage in classical Antiquity*, red. R.M. Rosen, I. Sluiter, Leiden–Boston 2003.

kluczowy (inaczej rzecz ujmując: czy za odważnego uznamy człowieka, który rzuca się komuś z pomocą pod wpływem impulsu, ergo: niewiele myśląc? Czy też takiego, kto racjonalnie ocenił sytuację i świadom grożących mu niebezpieczeństw podejmuje ryzyko w imię większego dobra?). W ateńskim dyskursie publicznym wyraźnie zauważalny jest, jak pokazuje Balot, właściwy dla demokratycznej polis etos świadomego działania dla dobra polis (bo jej pomyślność, to pomyślność każdej jednostki; w przeciwieństwie do przypadku spartańskiego, gdzie pomyślność państwa osiągana jest kosztem jego obywateli). Ten właśnie aspekt ideologii — świadomość czynu — dostrzec można dobrze w tkance tekstualnej mów pogrzebowych, których autorzy posługują się czasownikiem *haireo* czy *proaireo* (wybierać) do opisanego czynu poległych za ojczyznę hoplitów; ci obywatele **świadomie wybrali** śmierć, by bronić swej polis. Zdaniem Balota Ateńczycy byli wobec tego bardziej odważni niż Spartanie; rozumieli bowiem zdecydowanie lepiej niż inni, dlaczego i w jakim celu czynią to, co czynią. Z kolei męstwo Spartan wynikało z czegoś zasadniczo odmiennego — mianowicie ze strachu przed karami czekającymi tych, którzy stchórzyli na polu bitwy, z ich społecznym poniżaniem i grożącym im wstydem. Koniec końców także hoplici ateńscy musieli liczyć się z możliwością infamii w przypadku, gdyby okazali tchórzostwo na polu bitwy, zdezerterowali lub nie stawili się na wyprawę będąc powołanymi. Autor omawianej monografii rozróżnia jednak *punitiv shame* Spartan i *prospective shame* Ateńczyków, ci ostatni zgodnie z Peryklesowym ideałem kierowani byli pragnieniem *eudaimonia* — tak dobrobytu jednostek, jak i kolektywu. Czy jednak jakiś czyn istotnie zasługuje na miano „odważnego”, gdy powodowany jest strachem (choćby przed konsekwencjami)?

Racjonalność, wolność słowa i odwaga nie zawsze jednak w praktyce współgrały, czego najlepszym przykładem dostarcza Herodot, gdy opisuje historię Lykidasa (9,5). Mimo zupełnie odmiennego i wyjątkowego w oczach Ateńczyków wizji swej dzielności, jak konkluduje Balot, niewiele oni w rzeczywistości odbiegali pod tym względem od siebie współczesnych.

Ideologia demokratycznych Aten, jak wspominałem wyżej, wyraźnie łączyła obywatelskie męstwo z wolnością i równością; te kluczowe dla zrozumienia zagadnienia kwestie porusza autor szczegółowo w drugiej części swojej monografii, w której większy nacisk kładzie na rzeczywiste, a nie ideologiczne, manifestacje męstwa. Wyraźnie z poczynionych w tej części książki rozważań wyłania się rozdźwięk z obrazem kreślonym wcześniej: choć równość była czołowym hasłem demokracji, w praktyce niewiele o tym świadczy. Najlepiej widać to może na przykładzie załogi trier — wioślarze pełnili kluczową rolę w budowie potęgi polis Ateńczyków, stanowili zatem główne źródło militarnej potęgi państwa, nigdy jednak nie otrzymali równego innym publicznego uznania za swą służbę. Poprzez analizę komedii Arystofanesa, tragedii ateńskich, a także mów sądowych i politycznych Balot pokazuje znaczenie połączenia pozornie antyetycznych atrybutów — *andreia* i *sophrosyne*, zatem emocji i rozumu — dla pojmowania męstwa w Atenach klasycznych. A to właśnie męstwo, jak pokazuje on w ostatniej części pracy, umożliwiło rozkwit polis, dzielność stanowiła wobec tego kluczowy element demokratycznej ideologii eudaimonizmu. Wszystko to składało się w odczuciu Ateńczyków na odmienny od innych, ważniejszy i świątliwszy wizerunek ich — świadomej celów i zadań

— polis. Rzeczywistość, jak dobrze pokazał Balot, była jednak nieco mniej świetlana i zdecydowanie bardziej złożona.

Pozwólmy sobie na koniec odnotować kilka punktów krytycznych. Autor monografii poświęconej tak trudno uchwytnemu zagadnieniu, jak koncepcja „odwagi”, powinien chyba zacząć swoje studium od analizy terminów, bo jak słusznie zauważył Eric H o b s b a w m : „słowa są świadkami, którzy często mówią głośniejsz niż dokumenty”; tu i ówdzie pojawiają się w pracy terminy greckie (*andreia*, *arete*, *andragathia* itp.), autor nie pokusił się jednak o metodyczne ich przedstawienie na początku pracy. Więcej nawet — jako grecki odpowiednik angielskiego *courage* używa niemal wyłącznie rzeczownika *andreia* i nie wspomina o tak interesujących (bo dwuznacznych, zatem wiele mówiących o pojmowaniu opisywanego danym słowem aktu) terminach, jak *tolme* czy *tharsos* (oba oznaczać mogły tak odwagę, śmiałość, jak i zuchwałość czy niemal arogancję).

W kontekście terminologii warto jeszcze zwrócić uwagę na tradycyjne i demokratyczne wartości moralne, jakie podkreślano w dekretach honoryfikacyjnych. Co ciekawe, w tego rodzaju materiale epigraficznym z okresu klasycznego nie występuje preferowana przez Balota *andreia*, lecz *andragathia* (a także szerzej pojmowana *arete*)³; z kolei *andreia* jako „cnota kardynalna” pojawia się u Platona (Rep. 427e6–11).

Autor słusznie zwraca uwagę na znaczenie manifestowania dzielności w przestrzeni publicznej — choćby poprzez posągi strategów czy monumenty upamiętniające poległych czy też Tyranobójców; nie dostrzega jednak drugiej strony medalu: mianowicie materialnego upublicznienia aktu braku odwagi w postaci stel z imiennymi listami dezertów, i nie docenia możliwego wpływu tych stel na wykształcenie się specyficznej kultury męstwa (w tym wypadku motywowanej strachem przed społeczną utratą twarzy). Z kolei jako formę społecznej kary za sprzeniewierzenie się ideałowi odważnego obywatela interpretuje Balot wyśmianie konkretnych postaci na scenie teatru (np. niemal przysłowiowego tchórza Kleonymosa⁴); nie wydaje się jednak, by było to rozumowanie w pełni słuszne — komedia attycka, ze swej natury przedstawiająca „świat na opak”, nie mogła mieć tak wielkiego wpływu, jaki jej przypisuje Balot. Święta Dionizosa, podczas których wystawiano komedie, w mniejszym czy większym stopniu cechowała bowiem *parrhesia*, wolność słowa⁵, wobec tego wyśmianie kogoś na scenie nie było raczej aktem upokorzenia tej osoby i nie mogło samo w sobie stanowić kary za tchórzostwo⁶. Same

³ Vide D. Whitehead, *Andragathia and Arete*, [w:] *Greek History and Epigraphy. Essays in honour of P.J. Rhodes*, Swansea 2009, s. 52–54; o wyodrębnionych przez tego uczonego dziesięciu „cnotach kardynalnych”; vide idem, *Cardinal virtues: the language of public approbation in democratic Athens*, „Classica et Mediaevalia”, t. XLIV, 1993, s. 37–45; cf. Ch. Veligianni–Terzi, *Wertbegriffe in den attischen Ehrendekreten der klassischen Zeit*, Stuttgart 1997, passim.

⁴ Cf. teraz G. Cuniberti, *Cleonimo di Atene: traditore della patria*, Alessandria 2012.

⁵ Vide S. Halliwell, *Comic satire and freedom of speech in Classical Athens*, „Journal of Hellenic Studies”, t. CXI, 1991, s. 48–70, A.H. Sommerstein, *Harassing the alleged attempts to prosecute Aristophanes*, [w:] *Free Speech in Classical Antiquity*, red. I. Sluiter, R.M. Rosen, Leiden 2004, s. 145–174 oraz D. Lenfant, *Des décrets contre la satire: une invention de scholiaste? Pseudo-Xén., II, 18, schol. Ach. 67, schol. Av. 1297*, „Ktèma”, t. XXVIII, 2003, s. 5–31.

⁶ Zyskało status aksjomatu twierdzenie o komedii jako mechanizmie kontroli społecznej; o *loido-*

zresztą prawne aspekty penalizacji braku odwagi w demokratycznych Atenach nie zostały, niestety, potraktowane w omawianej monografii zbyt precyzyjnie — autor wprowadził tu i ówdzie o nich wspomina, nie przedstawia jednak gruntowniej, choćby wedle rodzaju (*astrateia*, *lipotaksion*, *deilia*). Brak też refleksji o religijnych konsekwencjach dezercji⁷. Należy ponadto wyrazić żal, że w recenzowanej monografii nie uwzględniono w najmniejszym nawet stopniu komedii średniej, pomijając w ten sposób materiał istotny dla gruntownego przedstawienia zagadnienia.

Choć książka wydana została dość starannie, nie brak w niej drobnych błędów: dotyczy to głównie korelacji przypisów z bibliografią (zdarzają się odesłania do tekstu danego autora wydanego w konkretnym roku, podczas gdy w bibliografii znajdujemy nie jeden, lecz kilka artykułów danego autora opublikowanych w tymże roku; niektórych zaś prac, do których Balot w przypisach odsyła, w bibliografii w ogóle nie zamieszczono) czy też literówek w nazwiskach autorów przywoływanych w przypisach. Ponadto wypada zauważyć, że niektóre sformułowania wydają się doprawdy mało fortunne (np. na s. 289: *Rambo-like aggression* Heraklesa).

Podsumowując można powiedzieć, że monografia Ryana K. Balota — choć niewolna od wad — jest książką oryginalną, świeżą i inspirującą. I choć przy całym bogactwie przemyśleń i analiz nie sposób czasami uniknąć wrażenia, że jest ona w niektórych miejscach, *sit venia verbo*, „przegadana”, to bez wątpienia stanowi ważny głos w debacie nad rozumieniem męskości, dzielności i męstwa⁸ w starożytnej Grecji, a także stanowi istotny krok w stronę lepszego zrozumienia ideologii demokratycznych Aten i jej praktycznego przełożenia w życiu codziennym. Podjęcie się opracowania tak złożonej i trudno uchwytniej tematyki wymagało samo w sobie nie lada odwagi.

Rafał Matuszewski
Universität Heidelberg

ria i *onomasti komoidein*, vide np. R. Saetta Cottonone, *Aristofane e la poetica dell'ingiuria. Per una introduzione alla loidoria comica*, Roma 2005 oraz przede wszystkim I. Stark, *Die hämische Muse. Spott als soziale und mentale Kontrolle in der griechischen Komödie*, München 2004; autorka tej drugiej pracy błyskotliwie i przekonująco pisze o *die soziale Typenkomödie* — jej zdaniem obiektem kpiny w komedii atyckiej nie jest konkretna osoba, ale dany typ społeczny (wyśmianie na scenie Sokratesa to kpina nie z Sokratesa z krwi i kości, lecz z typu społecznego przez niego reprezentowanego, zatem — z typu dzielącego włos na czworo „intelektualisty”). Ujmując rzecz zwięźle: komedia mogła wobec tego służyć ukazaniu haniebnego, pogardzanego, nieprzystającego obywatelowi postępowania, propagowała więc pewne formy zachowań przez ukazanie ich *à rebours*, nie mogła być zatem formą karaniania konkretnej jednostki.

⁷ Vide np. R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, s. 94–95.

⁸ Oprócz zbiorowego tomu wymienionego w przypisie 2, należy tu także wspomnieć — uwzględnione przez Balota — prace: E. Smoës, *Le courage chez les Grecs, d'Homère à Aristote*, Bruxelles 1995 i przede wszystkim J. Roisman, *The Rhetoric of Manhood. Masculinity in the Attic Orators*, Berkeley–London 2005.