

Ks. Brunon ZGRAJA
(Opole, UO)

APETH W PRZEKAZACH PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKICH **Zarys zagadnienia**

Ἄρετή¹ należy do tych pojęć etyki, które na przestrzeni wieków stało się naturalnym wątkiem greckiej kultury. Wraz z przemianami zachodzącymi w życiu gospodarczym, społecznym, politycznym i kulturalnym starożytnej Grecji, treść tego terminu podlegała różnym modyfikacjom znaczeniowym.

Termin *arete* występuje już w pierwszych zabytkach piśmiennictwa greckiego, a zarazem i europejskiego, a mianowicie w *Iliadzie* i *Odysei* Homera, którego działalność przypada na VIII w. prz. Chrystusem². Jego dzieła opisują życie arystokracji rodowej³, określanej mianem ἄριστοι⁴, współzawodniczącej o wieniec najwyższej *arete*⁵. W eposach Homera, zwłaszcza w *Iliadzie*,

¹ Termin ten w dalszej części artykułu będzie występował w transkrypcji polskiej jako *arete*, zaś jego l. mn. – ἄρεται jako *aretai*.

² Datowanie obu epei na ten okres jest dzisiaj prawie powszechnie przyjęte, chociaż nie brak uczonych, którzy są skłonni czas powstania *Iliady* przesunąć na 2. poł. IX w. prz. Chr., por. K. Kumaniecki – J. Mańkowski, *Homer*, Warszawa 1974, 7; R. Turasiewicz, *Homer i jego świat*, Kraków 1971, 3. Z kolei J.A. Davidson (*A Companion to Homer*, ed. A.J.B. Wace – F.H. Stubbings, London 1962, 259) twierdzi, że *Iliada* powstała pod koniec VIII, a *Odysea* na początku VII wieku.

³ Por. E.T. Findey, *The World of Odysseus*, New York 1954, 119.

⁴ Terminem ἄριστος – najlepszy, używanym w liczbie mnogiej, określano arystokrację rodową, por. E. Heza, *Kryzys arystokratycznego pojęcia „arete”*. *Z badań nad historią myśli greckiej*, „Etyka” 10 (1972) 62; W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, 38. *Iliada* w przeciwieństwie do *Odysei* nie jest pod tym względem konsekwentna, zob. Homerus, *Ilias* I 245nn. Wyraża ona bowiem przez superlativus ἄριστος (tamże VI 78) najwyższy stopień osiągnięcia *arete*. Zdaniem W. Wróblewskiego (*Pojęcie aristos i arete w poematach Homera*, „Eos” 60:1972, 21), użycie superlatywu ἄριστος w odniesieniu do osób, sugerowałoby, że wyróżniały się one w sposób szczególny.

⁵ Por. A.W.H. Adkins, *Merit and responsibility. A study in Greek values*, Oxford 1969, 30; Jaeger, *Paideia*, s. 35. Zdaniem niektórych uczonych, zwłaszcza W. Jaegera (tamże, s. 38), należy szukać związku słowa ἄριστος – najlepszy z wyrazem *arete*. Pogląd ten potwierdza, zwracając zarazem uwagę na związek etymologiczny tych terminów D. Gromska (*Wstęp*, w: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. LVIII) a zwłaszcza H. Frisk („Ἄριστος, w: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2, Heidelberg 1954, 140: „Als verwandte kommen in erster Linie in Betracht das Parfix *ari-* und das Nomen *arete*”. A. Krokiewicz (*Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, 115-116) jest zdania, że *arete* „nie tylko można łączyć z wyrazem *areskein* tudzież z wyrazem *aristos*, ale trzeba do nich jeszcze dodać wyraz *aresthai* (osiągnąć, uzyskać), bo dopiero wtedy zaczynają się rysować główne (bynajmniej nie wszystkie!) skojarzenia znaczeniowe

arete jest związana ze znakomitością rodu oraz z posiadaniem majątku⁶ i oznacza przede wszystkim: męstwo, sumę sprawności, siły, zręczności, dzielności wojownika czy zapaśnika⁷. Według A. Krokiewicza, *arete* jako „cnota siły fizycznej” pozostaje w zasadniczym związku z natchnionym zapałem – tzw. „wielkim sercem” (μέγας θυμός), które mając zasoby wolitywno-uczuciowej siły, wyzwala w człowieku zryw twórczego zapału i objawia tym samym *arete* w różnym stopniu jej doskonałości. Natchniony zapał podnosi także bohatera w chwilach szczytowego zapału do rzędu bogów, nie zapewniając mu jednak przy tym trwałej boskości⁸.

Homerowa *arete* nie jest jednak etycznie „oszlifowana” na podobieństwo późniejszych, filozoficznych cnót greckich. Cechuje ją bowiem z jednej strony odwaga przed śmiercią, otwartość i szczerłość, a z drugiej – pycha, egoizm, gniew oraz okrucieństwo⁹. Nie posiada ona jeszcze, jak chcą niektórzy, charakteru moralnego¹⁰. W wymiarze społecznym, *arete* to „cnota siły fizycznej”, która w okresie wędrówek ludów i ciągłych zmagania o utrwalenie władzy, była jedyną gwarancją zapewniającą społeczności bezpieczeństwo¹¹, zaś w wymiarze indywidualnym – stanowiła źródło szczęścia, przejawiającego się w szeroko pojętym pierwszeństwie¹². Wyróżnienie przez Homera obok serca także i umysłu, każe mu w pojęciu *arete* widzieć także pewne właściwości umysłowe, a mianowicie: mądre słowa i celne rady¹³. W treści pojęcia *arete*, jako ide-

greckiej *cnoty*, a mianowicie – z tym co się podoba, co jest najlepsze i co nie chybia celu, lecz go osiąga w zwycięskim wysiłku”. Na taki sens *arete* wskazuje też Adkins (*Merit and responsibility*, s. 225): „*arete* has always commended the ability to produce certain results”.

⁶ Prosty człowiek, jak sługa lub niewolnik, nie posiada *arete*, por. Jaeger, *Paideia*, s. 37; Homerus, *Ilias* XVII 322.

⁷ Por. *Ilias* XX 411; XV 642. Tak rozumiane pojęcie *arete* nabywa swój sens przez odniesienie do greckiego obrazu bohatera, nie mającego innego *telos* poza konfliktem. Bohater pokonuje swoich wrogów, *arete* zaś jest jego wyposażeniem, por. S. Hauerwas – Ch. Pinches, *Chrześcijańskie widzenie cnoty*, tłum. A. Bronk – B. Matuszczyk, RF 41 (1993) z. 2, 32.

⁸ Por. Krokiewicz, *Studia orfickie*, s. 114-117; Homerus, dz. cyt. V, 438, 459; VI, 200; XVI, 705; XXI, 227; tenże, *Odyssea* XI, 601 nn.

⁹ Por. Krokiewicz, *Studia orfickie*, s. 119.

¹⁰ Zwolennikiem takiej treści *arete* jest W. Jaeger (*Paideia*, s. 38), który odnosi rzeczownik *vóoc* do *arete*. Warto tu zaznaczyć, że moralnego znaczenia nabiera ten termin dopiero w 2. poł. V w. prz. Chr. Tak sądzi G. Buchholz (*Die homerischen Realien*, III/2, Leipzig 1885, 123): „Von einer späteren Bedeutung <Tugend> im moralischen Sinne tritt bei Homer nicht einmal ein schwaches Symptom hervor”. Na temat terminologii etycznej u Homera por. M. Hoffman, *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und alten Elegiken und Jambographe*, Tübingen 1914; N. Hartmann, *Menschliche Wertbegriffe bei Homer (agathos, esthlos und benachtare Ausdrücke)*, Hamburg 1954, 34; A. Carraminana Perez, *Breve análisis de una virtud homérica: la areté*, Barcelona 1969, 19-33; H. Oakeley, *Greek ethical thought from Homer to the Stoics*, Oxford 1950, 78.

¹¹ Por. Wróblewski, *Pojęcie aristos i arete*, s. 22, 38.

¹² Por. H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 42; Homerus, *Ilias* VI 208.

¹³ Por. Krokiewicz, *Studia orfickie*, s. 117; Homerus, *Ilias* X 244; IX 443.

ału, mieszczą się również takie elementy, jak harmonijny rozwój władz duszy i ciała, okazały sposób życia i wytworność obyczaj¹⁴. Miarą tak pojętej *arete* jest społeczne uznanie¹⁵. Zdaniem A. MacIntyre'a, w wierszach homeryckich *arete* jest cechą, której nabycie umożliwia danej osobie wykonywanie tego, czego wymaga od niej określona rola społeczna¹⁶. Według Homera, *arete* nie można zdobyć własnymi siłami, lecz spoczywa ona w rękach Dzeusa, który decyduje o tym, komu jej udzielić, a komu odebrać¹⁷.

Homerycka *arete* jest również używana na oznaczenie takich zalet jak: moc, dzielność i potęga bogów¹⁸, odwaga i chyżość rasowych koni¹⁹, doskonałość nóg²⁰ oraz na określenie szczęścia²¹.

Hezjod (VIII-VII w. prz. Chr.) – rówieśnik Homera, używa terminu *arete* zarówno na oznaczenie osobistej sprawności, jak i jej skutków: zamożności, powodzenia i uznania²². Podkreśla on przy tym, że jedyną drogą do jej uzyskania jest wytrwała praca²³ i nauka²⁴. Występująca u niego *arete* nie posiada cech arystokratyczno – rycerskiego ideału, lecz odnosi się raczej do człowieka pracy. W miejsce współzawodnictwa o wieniec najwyższej *arete*, pojawia się ciche, lecz wytrwałe współzawodnictwo w pracy, przynoszące owoc w postaci skromnego dostatku²⁵. Zdaniem W. Jaegera, u Hezjoda widoczny jest następujący porządek: praca – bogactwo – *arete*²⁶.

W związku z sytuacją wewnętrzną Grecji²⁷, nastąpiło poszerzenie treści pojęcia *arete* i nadanie jej przez **Tyrtajosa** (VII w. prz. Chr.) „politycznej in-

¹⁴ Por. Heza, *Kryzys arystokratycznego pojęcia „arete”*, s. 62-63. Ponieważ Grecy nie uznawali przedziału między osobowością duchową a fizyczną, rozciągała się *arete* na te obydwie sfery życia i oznaczała tak fizyczną, jak i duchową sprawność, zob. R. Turasiewicz, *Studia nad pojęciem „kalos kagathos”*, ZNUJ 41 (1980) 14; W. Marg, *Der Charakter in der Sprache in der frühgriechischen Dichtung*, Darmstadt 1967, 8; R. Turasiewicz, *Od ethosu do ethopoi*, Kraków 1975, 19.

¹⁵ Por. Heza, *Kryzys arystokratycznego pojęcia „arete”*, s. 64.

¹⁶ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. i wstęp A. Chmielewski, przekł. przejrzał J. Hołówka, Warszawa 1996, 332.

¹⁷ Por. Homerus, *Ilias* XX 242.

¹⁸ Por. tamże IX 498.

¹⁹ Por. tamże XXII 276; zob. Plato, *Respublica* IV 335b, gdzie mowa jest o *arete* psów i koni, która czyni je sprawnymi; por. U. Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, II, Berlin 1961, 220.

²⁰ Por. Homerus, *Ilias* XX 498.

²¹ Por. H.G. Link – A. Ringwald, *Virtue*, w: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown, Exeter 1978, t. III, 925: „The extraordinarily wide variety of uses to which this world can be put also extends to good fortune” (Homerus, *Odyseja* XIII 45).

²² Por. Hesiodus, *Opera et dies* 311.

²³ Por. tamże 286nn i 290nn.

²⁴ Nauczyć *arete* może drugi człowiek, por. tamże 293; Jaeger, *Paideia*, s. 101.

²⁵ Por. Heza, *Kryzys arystokratycznego pojęcia „arete”*, s. 73.

²⁶ Por. Jaeger, *Paideia*, s. 444.

²⁷ Chodzi o wystąpienia przeciwko arystokracji, mające na celu osłabienie jej pozycji, por. J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 1996, 143.

terpretacji”²⁸. Oznacza ona teraz odwagę i walory bojowe żołnierza, walczącego w obronie ojczyzny, przez co staje się zarazem gwarancją sławy za życia i po śmierci²⁹. Jawi się ona jako dotyczący wszystkich, obowiązek miłości ojczyzny, połączony z męstwem w obliczu wroga, i to aż do ofiary z życia³⁰. Tak rozumiana *arete*, będąca rezultatem wychowania spartańskiego³¹, według J. P. Vernanta, jest ściśle zespolona z *σωφροσύνη* – poczuciem umiaru i zdyscyplinowania³².

Nośnikiem nowych treści w pojęciu *arete*, czego wyrazicielem staje się **Teognis** (VI w. prz. Chr.), była z pewnością sytuacja polityczna, która zmusiła arystokrację, tracącą monopol na posiadanie majątku, do określenia swojego miejsca w społeczeństwie³³. Pojęcie *arete* zaczyna służyć teraz obronie tych wartości, którym spychana na margines życia społeczno – politycznego arystokracja, usiłuje nadać znaczenie przymiotów moralnych, niezbędnych do posiadania i sprawowania władzy³⁴.

Dalsze przemiany polityczne, a mianowicie powstanie ustroju republikańskiego oraz ekspansja Greków na Wschód i na Zachód, otworzyły drogę do rozważań teoretycznych – filozofii³⁵, w której *arete* otrzymuje nowe treści.

Pierwszym filozofem, który wyszedł poza dotychczasowy sposób myślenia filozofów Grecji, był **Demokryt** (460-360 prz. Chr.)³⁶. Zajmował się on nie tylko zagadnieniami przyrody, ale i problematyką moralną³⁷, w tym także pojęciem *arete*³⁸. W jego systemie filozoficznym, *arete* była spójnią umysłu i ser-

²⁸ Por. W. Jaeger, *Tyrtaios über die wahre Arete*, Berlin 1932, 537-568.

²⁹ Por. J. Danielewicz, *Liryka starożytnej Grecji*, Warszawa-Poznań 1996, 100-101.

³⁰ Por. Jaeger, *Paideia*, s. 133.

³¹ Por. W. den Boer, *Laconian Studies*, Amsterdam 1954, 238-298; Marrou, *Historia wychowania*, s. 45-59.

³² Por. J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Gdańsk 1996, 78. Analizę terminu *σωφροσύνη* przedstawił H. North w pracy: *Sophrosyne, self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, New York 1996.

³³ Por. Heza, *Kryzys arystokratycznego pojęcia „arete”*, s. 74.

³⁴ Por. W. Wróblewski, *Arystokracja Platona*, Warszawa – Poznań 1972, 11.

³⁵ Por. E. Zeller – R. Mondolfo, *La filozofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, t. 1, Firenze 1977, 174-175.

³⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988, 51.

³⁷ R. Philippson (*Demokritis Sittensprüche* „Hermes” 59:1924, 390), S. Luria (*Zur Frage der materialistischen Begründung der Ethik bei Demokrit*, Berlin 1961, 14) oraz A. Krokiewicz (*Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000, 195nn) głoszą pogląd, że Demokryt jako pierwszy stworzył system filozoficznej etyki. Całościowej oceny jego etyki dokonał E. Rindone, *Rivalutazione dell etica Democrita*, „Aquinas” 18 (1975) 335-357.

³⁸ Arystoteles (*Metaphysica* 1078b) stwierdza, że spośród filozofów przyrody jedynie Demokryt zajmował się cnotami. Diogenes Laertius (*Vitae philosophorum* IX 46) wymienia dwa zbiory pism, z których jeden nosi tytuł *Περὶ ἀνδρα θαρίας ἢ περὶ ἀρετῆς*, co świadczy o zajmowaniu się terminem *arete*. Autentyczność jednak wielu fragmentów tego dzieła odnoszących się do spraw moralnych budzi wątpliwości. Wartość i proveniencję dyskusyjnych fragmentów omówił W. Ronde (w: W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 2, Cambridge 1967, 489). Ogół uczonych

ca, a jej istota polegała na osiągnięciu wysokiego stopnia posłuszeństwa wobec umysłu, obdarzonego nieomylną wiedzą etyczną³⁹. Zdaniem K. Nareckiego, myślenie (λογισμοί) więc i jego słowna ekspresja (λόγοι), będące owocem poznania powstałego z pomocą „rozumu” (λόγος), prowadzą konsekwentnie do osiągnięcia *arete* i do bycia dobrym przez całe życie⁴⁰. *Arete* Abderyty można więc uznać za określoną normę, którą można poznać, i według której człowiek powinien żyć, aby zaniechał zła, uważając je za nieodpowiednie dla swojej natury i za coś szkodliwego ze społecznego punktu widzenia⁴¹. Ważną rolę w kształtowaniu *arete* przypisuje Demokryt pracy, jak również wysiłkowi, które muszą być podejmowane dobrowolnie i nieprzerwanie⁴². Podstawowym jednak warunkiem zapewniającym osiągnięcie *arete* jest nauka, bazująca na wrodzonych zdolnościach. Demokryt zaleca, aby była ona podejmowana we wczesnym okresie. Radzi też, ażeby w procesie nabywania *arete* stosowano zawsze zachętę i namowę, a dopiero w ostateczności przymus⁴³.

Nowe oblicze *arete* nadali sofisci, a szczególnie **Protagoras** i Gorgiasz⁴⁴. Zdaniem R. Turasiewicza, jako jedyni spośród sofistów przejawiali oni zainteresowania moralnością⁴⁵, a ich wysiłki myślowe były odpowiedzią na potrzeby społeczeństwa⁴⁶. Według G. Realego⁴⁷, to powiązanie filozofii z zapotrzebowaniem społecznym jest między innymi potwierdzeniem, że w owym czasie zachwiane już było przekonanie wiążące *arete* z pochodzeniem. Zdaniem A. W. H. Adkinsa, Protagoras używa zamiennie wyrażen *arete* i τέχνη (umiejętności techniczne), przez co prowadzi do utożsamienia *arete* z τέχνη⁴⁸. Bez wątpienia jednak wszystkie τέχναι są podporządkowane *arete*⁴⁹, którą Protagoras rozu-

przyjmuje jednak te fragmenty bez zastrzeżeń, np. wydawcy fragmentów: H. Diels – W. Krauz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlin 1934-1947 (dalej cyt.: *Vorsokratiker*)

³⁹ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej (Od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971, 236-237.

⁴⁰ Por. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, 293.

⁴¹ Por. W. Wróblewski, *Pojęcie arete w 2. poł. V wieku p.n.e.: Protagoras – Gorgiasz – Demokryt*, Toruń 1979, 165.

⁴² Por. Democritus, *Fragmentum B 179, 240, 241*, tłum. B. Kupis w: W.F. Asmus, *Demokryt. Wybór fragmentów i świadectw starożytnych o Demokrycie*, Warszawa 1961, 143 i 145.

⁴³ Por. Democritus, *Fragmentum B 179, 183, 181*, w: Asmus, *Demokryt*, s. 143.

⁴⁴ Por. J. Kube, *TEXNH und APETH. Sophistisches und Platonisches Tugendwissen*, Berlin 1969. Poglądu przeciwnego, który głosił O. Gigon (*Studien zur antiken Philosophie*, Berlin 1972, 140) nie potwierdziły badania, które przeprowadzili: A. Levi (*The Ethical and Social Thought of Protagoras*, „Mind” 49:1940, 284-302), G.B. Kerfard (*Protagoras Doctrine of Justice and Virtue in the Protagoras of Plato*, *JHS* 73:1953, 42-45) i A.W.H. Adkins (Ἀρετή, τέχνη, *Democracy and Sophists: Prot. 316 b-328d*, *JHS* 93:1973, 3-12).

⁴⁵ Por. R. Turasiewicz, *Sofista Gorgiasz w kręgu wielkomocarstwowej polityki Aten*, „Meander” 25 (1970) 306.

⁴⁶ Por. P. Serini, *Storia del pensiero greco*, Torino 1951, 177.

⁴⁷ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 1, Lublin 1994, 239.

⁴⁸ Por. Adkins, Ἀρετή, τέχνη, s. 6.

⁴⁹ Por. Wróblewski, *Pojęcie aristos i arete*, s. 25.

mie jako wrodzoną człowiekowi zdolność (δύναμις). Samą *arete*, jako jedną zdolność, tworzą poszczególne części δύναμις, odpowiedzialne za realizację czynów sprawiedliwych, mężnych, mądrych i umiarkowanych⁵⁰. Wydaje się więc, że *arete* u Protagorasa jest pojęciem złożonym, na które składa się: mądrość, umiarkowanie, sprawiedliwość, pobożność i męstwo. Wszystkie te zalety mają służyć jednemu celowi, jakim jest trwałość państwa⁵¹. Protagoras uważa *arete* przede wszystkim za dar bogów, co zdaniem W. Nestlego, pozwala ją także rozumieć jako zespół pewnych dyspozycji⁵². Nie przekreśla to jednak udziału innych czynników warunkujących powstanie *arete*, jakimi są nauczanie i ćwiczenie⁵³, co dopuszcza możliwość posiadania *arete* przez wszystkich ludzi, kwalifikującą ich zarazem do życia społecznego i politycznego. Skuteczne jednak uczestnictwo w życiu politycznym wymaga ciągłej edukacji⁵⁴. Protagoras wskazuje też na możliwość stosowania kary w procesie edukacji, jako środka do nabycia *arete*⁵⁵.

Zdaniem sofisty **Gorgiasza** (484-375 prz. Chr.), *arete* uzależniona jest od płci, wieku i stanu społecznego⁵⁶. *Arete* mężczyzny pojmuję on jako zdolność do zajmowania się sprawami państwa, z równoczesnym wyświadczeniem przysługi przyjaciołom, szkodzeniem nieprzyjaciołom i strzeżeniem samego siebie przed szkodą⁵⁷. *Arete* kobiety natomiast przejawia się w sprawnym prowadzeniu gospodarstwa, w dbałości o dom i w podporządkowaniu się mężowi⁵⁸. Gorgiasz przypisuje *arete* jako niezbędny warunek wykonywania każdego dzieła, każdej ludzkiej czynności, w zależności od jej rodzaju, a także wie-

⁵⁰ Por. D. Savan, *Self-predication in Protagoras 330-331*, „Phronesis” 9 (1964) 132; D. Mansperger, *Physis bei Platon*, Berlin 1969, 194.

⁵¹ Por. Wróblewski, *Pojęcie aristos i arete*, s. 72-73. *Arete*, jako zespół aktualizujących się zalet, ma stać u źródeł postępowania ludu, który posiada coraz większy udział w kierowaniu państwem. Takie rozumienie *arete* potwierdza zależność sofistycznej etyki od warunków społeczno – politycznych.

⁵² Por. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, 296.

⁵³ Por. A. Bayonas, *L'art politique d'après Protagoras*, „Revue Philosophique” 157 (1967) 43-58. Utożsamianie *arete* z τέχνη, które są przedmiotem nauczania, zob. F. Heinemann, *Eine vorplatonische Theorie der „techne”*, „Museum Helveticum” 18 (1961) z. 2, 105: „Jede Techne ist lehrbar; nur was sich an einem andern als Lehgegenstand übermitteln lässt, hat Anspruch auf den Namen Techne”, warunkuje ten proces także w odniesieniu do *arete*.

⁵⁴ Por. Wróblewski, *Pojęcie aristos i arete*, s. 29-30.

⁵⁵ Por. *Vorsokratiker*, II, 323d-324a. W. Jaeger (*Paideia*, s. 322) twierdzi, że Protagoras głosi w ten sposób nową teorię kary jako środka do poprawy złoczyńcy.

⁵⁶ Por. Plato, *Meno* 71e-72a.

⁵⁷ Por. Wróblewski, *Pojęcie aristos i arete*, s. 120. Stanowisko takie jest typowe dla epoki Gorgiasza i świadczy o znaczeniu przynależności do danej grupy.

⁵⁸ Wprawdzie o *arete* kobiety mówi już Homer (*Odyssea* II 206; XVIII 251), to jednak po raz pierwszy została ona określona u Gorgiasza. Następnym krokiem w tym kierunku zrobił Platon w *Polityku*, gdzie przyznał kobiecie tę samą *arete*, co mężczyźnie, podkreślając czysto zewnętrzną, fizyczną różnicę, por. W. Wróblewski, *Arystokracja Platona*, Warszawa – Poznań 1972, 83.

ku człowieka⁵⁹. Wielokrotnie zaznacza też, że zdobywanie *arete* jest procesem trwającym przez całe życie i wymaga wielkiego wysiłku. Ale to właśnie dzięki niej człowiek zyskuje cześć⁶⁰.

Zdaniem innego sofisty, **Prodikosa** (470/460-404 prz. Chr.), *arete* to wiedza o sobie samym, która stanowi zarazem warunek konieczny do tego, aby zgodnie z nią móc poprawnie używać wszystkich rzeczy⁶¹. *Arete* tak rozumiana jest owocem pracy i cierpienia⁶².

Odmienne poglądy wyznaje **Hippiasz** (V w. prz. Chr.), którego *arete* stanowi wiedzę całkowitą o otaczającej nas rzeczywistości i określa wszystko, co dobre i złe. W wyniku z kolei poznania istoty natury, człowiek, jego zdaniem, zyskuje mądrość⁶³.

Nowy model *arete*, nie uwarunkowany czynnikami zewnętrznymi, stworzył **Sokrates** (469-399 prz. Chr.)⁶⁴. Według G. Realego⁶⁵, *arete* Sokratesa nie jest zwykłym dostosowaniem się do obyczajów, zwyczajów, czy ogólnie uznanych przekonań. Wiąże się ona z koncepcją duszy ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$), którą ujmował on jako świadome i rozumne „ja”⁶⁶. Sama natomiast *arete*, która w pełni urzeczywistnia tę świadomość i rozumność⁶⁷, jest wiedzą⁶⁸ i poznaniem⁶⁹. Jest

⁵⁹ Por. Plato *Meno* 72a 1-5.

⁶⁰ Por. Wróblewski, *Pojęcie aristos i arete*, s. 129.

⁶¹ Por. J. Czerwińska, *Koncepcja arete w ujęciu sofistów i Tukididesa*, „Meander” 41 (1986) 213.

⁶² W *Memorabiliach* (II 21-34) Ksenofonta zachował się tzw. mit o „Heraklesie na rozdrożu”, w którym Prodikos przedstawił swój punkt widzenia na to, w jaki sposób można osiągnąć *arete* i szczęście. W wielu opracowaniach, tak polskojęzycznych (Czerwińska, *Koncepcja arete*, s. 214; J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, 136), jak i obcojęzycznych, przyjmuje się pogląd, że w przypowieści tej Prodikos wyraża przekonanie, iż *arete* jest owocem pracy i cierpienia. Inaczej interpretują ów mit S. Zeppi (*Studi sulla filosofia prosocratica*, Firenze 1962, 107), a za nim G. Reale (*Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 277), który jest zdania, że „dla Prodikosa *arete* jest dobrze wyliczoną racjonalizacją przyjemności i korzyści moralnych i materialnych, czyli kierujących się rozumem utylitarnym”.

⁶³ Por. Czerwińska, *Koncepcja arete*, s. 214.

⁶⁴ Sokrates nie pozostawił po sobie żadnego dzieła, dlatego też źródłami informacji na temat jego myśli są Arystofanes, Ksenofont i Arystoteles, Por. V.J. Bourke, *Historia etyki*, tłum. A. Białek, Toruń 1994, 17.

⁶⁵ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 322.

⁶⁶ Por. Plato, *Apologia* 29d-30b; zob. także Xenophon, *Memorabilia* III 1, 10, 12. O rewolucyjnej przemianie w rozumieniu pojęcia $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, jako intelektualnej i moralnej osobowości pisze F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, Roma 1975.

⁶⁷ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 326.

⁶⁸ Por. Plato, *Meno* 87c; zob. W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1971, 257. A. Krokiewicz (*Zarys filozofii greckiej*, s. 278) sądzi, że Sokrates nie „definiował” *arete*, kiedy twierdził, jak pisze Arystoteles, że każda *arete* jest wiedzą (Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1144b) – lecz raczej wyjaśniał znaczenie wyrazu *arete* za pomocą innych słów; por. także Jaeger, *Paideia*, t. 2, s. 150. Szerzej na temat *arete* jako wiedzy zob. G. Vlasots, *Socratic knowledge and Platonic „pessimism”*, „The Philosophical Review” 66 (1957) 227-232; L.D. Houlgate, *Virtue is knowledge*, „The Monist” 54 (1970) 142-153.

⁶⁹ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 326; zob. także Plato, *Protagoras* 319-326.

to wiedza etyczna o sprawiedliwości, odwadze, o tym czym jest człowiek, i o tym co jest dla człowieka dobre i pożyteczne⁷⁰. Równocześnie człowiek, osiągając dzięki wysiłkowi swego intelektu znajomość dobra, nie może – zdaniem Sokratesa – postępować źle. Ta optymistyczna ocena zdolności poznawczych rozumu i jego praktycznej mocy zapewniającej właściwe postępowanie, doprowadziła go do utożsamienia wartości intelektualnych z moralnymi. Ostatecznie więc, racjonalizm Sokratesa identyfikuje rozum z *arete*⁷¹. Etyczna wiedza, zdaniem Sokratesa, nie wskazywała drogi do *arete*, lecz była z nią tożsama, podobnie jak tożsama była ze szczęściem, gdyż spełniała pragnienie pełnienia pięknych i dobrych czynów⁷², które Sokrates uważał za najgłębsze pragnienie ludzkie⁷³. Warto zauważyć, że podstawą *arete* u Sokratesa jest panowanie nad sobą (*ἐγκράτεια*)⁷⁴, które rozumiane jest jako panowanie nad podmiotami zmysłowymi nie woli, lecz rozumu⁷⁵. Według Sokratesa, *arete* pojmowana jako wiedza jest przedmiotem nauki⁷⁶, lecz tylko przez objawienie i uświadomienie duszy jej własnych skłonności, bez wprowadzania z zewnątrz, obcego dla niej sposobu zachowania⁷⁷. Istotną cechą *arete* jest to, że jest ona jedna, a jej pozorną mnogość tworzą jedynie różne aspekty poznania, tożsame dla wszystkich jednostek we wszelkich możliwych okolicznościach⁷⁸. Reasumując należy powiedzieć, że dla Sokratesa *arete*, stanowiąca o szczęściu człowieka, jest najwyższym dobrem i największą korzyścią⁷⁹.

Utożsamienie *arete* z wiedzą jest w pewnym stopniu widoczne także u **Antystenesa** (V/IV w. prz. Chr.). Uznaje on *arete* za oręż, którego nie sposób odebrać, nazywając równocześnie wiedzę najpewniejszą twierdzą, której

⁷⁰ Por. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 74; Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 332.

⁷¹ Por. *Etyka*, red. H. Jankowski, Warszawa 1979, 199.

⁷² Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1154b; Sokrates głosił pogląd intelektualizmu etycznego, zwanego racjonalizmem etycznym, czyniącym intelektualne poznanie dobra wystarczającym warunkiem cnotliwego postępowania. Wola, z uwagi na jednoznaczne zdeterminowanie przez rozum, nie ma możliwości uchylenia się od działań uznanych przez rozum za dobre (moralne zło jest wynikiem błędnego poznania w dziedzinie moralności), por. A. Bronk, *Intelektualizm*, EK VII 342.

⁷³ Por. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 279; zob. także Plato, *Protagoras* 358; Xenophon, *Memorabilia* III 9, 5.

⁷⁴ Por. Xenophon, *Memorabilia* I 5, 4; Plato, *Gorgias* 491d.

⁷⁵ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 340. Tak rozumiane panowanie nad sobą (*ἐγκράτεια*) pozwala twierdzić, że rozum (*ψυχή*) wystarcza do osiągnięcia szczęścia, a tym samym przypisuje osobie ludzkiej i *arete* przymiot niezależności (*ἐγκράτεια*), zob. tamże, s. 338-339.

⁷⁶ Por. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 75.

⁷⁷ Por. B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, tłum. Z. Glinka, Warszawa 1966, 118.

⁷⁸ Por. tamże, s. 118; zob. Xenophon, *Memorabilia* III 9, 4nn. Według Platona, Sokrates sądził, że wszystkie poszczególne *aretai* pozostają w nierozzerwalnym, wzajemnym związku, tak iż kto posiada jedną z nich, ten musi posiadać je wszystkie, i że istnieje jedna *arete* – wiedza, por. Plato, *Protagoras* 329b i 361a.

⁷⁹ Por. Plato, *Protagoras* 333d; Xenophon, *Memorabilia* III 8, 1; III 9, 4; IV 6, 8.

nie można zniszczyć⁸⁰. Głoszona przez Antystenesa pogarda dla społeczności⁸¹ każe mu widzieć *arete* jako siłę, która ułatwia uniezależnienie się od potrzeb, wyzbycie się pragnień, mężne znoszenie niedostatku i wyswobodzenie się z otaczającego człowieka świata⁸². Tak określoną *arete* zdobywa się na stałe dzięki wiedzy połączonej z praktycznym działaniem⁸³.

Arystyp (435-355 prz. Chr.), wychodząc od sokratejskiej niezależności osoby (ἐγκράτεια) i opierając całą ludzką wiedzę na wrażeniach zmysłowych, której przedmiotem są nasze doznania⁸⁴, doszedł do przekonania, że najwyższym dobrem, będącym celem życia, jest osobista przyjemność⁸⁵. Zaznacza przy tym, że przyjemność cielesna jest cenniejsza od duchowej⁸⁶, a jej sprawczynią jest właśnie *arete*⁸⁷. Najwyższa natomiast *arete* człowieka polega na roztroprnym używaniu tego, co przyjemne⁸⁸.

Właściwe rozumienie znaczenia *arete* w koncepcji **Platona**⁸⁹ (427-347 prz. Chr.) ułatwia jego nauka o duszy. Pierwotnie dusza⁹⁰, uskrzydłony powóz, który ciągną dwa konie symbolizujące dwie części duszy (pożądczą i impulsywną), kierowana przez woźnicę, symbolizującego rozum, była blisko bogów, co umożliwiała jej kontemplowanie świata idei⁹¹. Wśród nich wyróżniała się idea Dobra, jako miara wszystkiego, a zarazem i przyczyna bytu rzeczy oraz ich istoty⁹². Najwyższy Demiurg, w stwórczym akcie urzeczywistnia idee Dobra w najwyższym stopniu, odciskając na rzeczach, w tym także i na duszy, dobro, miarę i porządek⁹³. Podporządkowanie się rozumowi pożądczej części duszy, kończyło kontemplowanie idei i rozpoczynało jej życie w ciele. Od tego

⁸⁰ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VI 11, 12, 13, 105.

⁸¹ Por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986, 153-154.

⁸² Por. tenże, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1976, 86; Fuller, *Historia filozofii*, s. 123.

⁸³ Por. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, s. 87. Szerzej na temat Antystenesowej koncepcji *arete* pisze W. Wróblewski, *Le concept de arete chez Antistène*, w: *Études de philologie classique*, red. Z. Abramowiczówna, Toruń 1983, 79-101.

⁸⁴ Por. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII 194nn.

⁸⁵ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* II 88.

⁸⁶ Por. tamże II 90.

⁸⁷ Por. Cicero, *De officiis* III 33; 116; Lactantius, *Divinae institutiones* III 8, 8nn.

⁸⁸ Por. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, s. 86.

⁸⁹ Na temat odczytania i rozumienia terminu *arete* u Platona piszą m.in.: H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1957; R.H.S. Crossman, *Plato today*, London 1959; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica di grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte”*, Milano 1987.

⁹⁰ Powyższy opis zawarty jest w: Plato, *Phaedrus* 246, 253.

⁹¹ Na temat idei u Platona pisze m.in. B. Dembiński, *Teorie idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 1999.

⁹² Por. Plato, *Republica* VII 508b-509c.

⁹³ Por. tenże, *Timaeus* 29e i 41b. Urzeczywistnienie idei Dobra w duszy polega na uzyskaniu przez racjonalną część duszy (λόγος) „paradeigma” – określające uszczęśliwiające, prowadzące do harmonii duszy, postępowanie, zob. T. Styczeń, *Zarys etyki*, cz. 1: *Metafizyka*, Lublin 1974, 44.

momentu część ziemskiej duszy posiadała właściwą sobie, doskonalącą – wprowadzającą harmonię *arete*: część racjonalna – mądrość (φρόνησις, σοφία), część impulsywna – męstwo (ἀνδρεία), a część pożądcza – umiarkowanie (σωφροσύνη)⁹⁴. Realizacja *aretai* jako wprowadzanie harmonii, która wypływa z wewnętrznego przekonania każdego człowieka⁹⁵, jak również trwałość ich istnienia, dokonują się za sprawą sprawiedliwości (δικαιοσύνη)⁹⁶, w której zawiera się całość *arete*⁹⁷. *Arete* dla Platona jest więc pojęciem złożonym i składa się z mądrości, męstwa, umiarkowania i sprawiedliwości⁹⁸. Uzyskana dzięki *arete* harmonia duszy⁹⁹, upodabnia ją do idei Dobra¹⁰⁰, zaprowadza stan szczęścia¹⁰¹ oraz zapewnia jej piękno¹⁰². Warto zauważyć, że platońska *arete*, będąca miarą wartości ludzi w sensie moralnym i społecznym¹⁰³ jest możliwa do zdobycia przez wszystkich ludzi¹⁰⁴.

Dla **Arystotelesa** (384-322 prz. Chr.), ucznia Platona, *arete* stanowi centralny punkt w jego etyce i jest związana z problemem szczęścia¹⁰⁵. W znaczeniu węż-

⁹⁴ Por. Plato, *Respublica* IV 441-442. Zdaniem G. Realego (*Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 270), Platon ukazuje ontologiczno-aksjologiczną strukturę *arete*, jako porządku i harmonii duszy, a więc przewyżczenie nie-porządku, rozprzężenia i przesady z wyraźnymi odwołaniami do związków protologicznych.

⁹⁵ Por. Krämer, *Arete bei Platon*, s. 92.

⁹⁶ Platon określa ją jako harmonię części duszy, por. *Respublica* IV 433d.

⁹⁷ Por. tamże.

⁹⁸ Na temat zasadniczego kształtu koncepcji czterech cnót kardynalnych, do którego w istocie rzeczy starożytność pogańska, poza Arystotelesem, niewiele już dodała, por. Plato, *Politeia* 433nn; zob. F.E. Sparshott, *Five virtues in Plato and Aristotle*, „The Monist” 54 (1970) 40-65. Dla historycznej kariery tych *aretai* okazało się, że Platon oparł na nich swoje fundamentalne dzieło *Respublica*, por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996, 208. O pochodzeniu platońskiego kanonu *arete* pisze też O. Kusemüller (*Die Herkunft der platonischen Kardinaltugenden*, Erlangen 1935), analizą *arete* i poszczególnych cnót zajął się R.C. Lodge (*Plato's theory of ethics*, London 1928), zaś ich charakter ontologiczny opisał H. Krämer (*Arete bei Platon*, dz. cyt.).

⁹⁹ Por. Plato, *Phaedo* 93c i 93e; *Respublica* IV 430e i 433d; VIII 554e; *Leges* II 653b i 659e; III 689d i 696c. *Arete* jest tu określana mianem harmonii duszy.

¹⁰⁰ Por. tenże, *Theaetetus* 176b. Wielu komentatorów uważa, że platońska idea Dobra jest tożsama z tym, czym Bóg będzie w filozofii o charakterze monoteistycznym, zob. Bourke, *Historia etyki*, s. 23.

¹⁰¹ Por. Plato, *Laches* 188c-d.

¹⁰² Por. tenże, *Respublica* IV 444d.

¹⁰³ Na ten temat por. Wróblewski, *Arystokratyzm Platona*, s. 38-76.

¹⁰⁴ Por. J.M. Crombie, *An examination of Plato's doctrines. Plato on the man and society*, t. 1, London 1962, 99; R.W. Hall, *Plato and the Individual*, The Hague 1963, 170. Na temat dróg do nabywania *arete* u Platona i Arystotelesa, zob. O. Gigon, *Die Wege zur ἀρετή bei Platon und Aristoteles*, „Museum Helveticum” 42 (1985) 133-150.

¹⁰⁵ Por. S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York – Oxford 1991, 57; J. Vanier, *Le bonheur principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris 1965 (zwl. cz. 2, rozdz. 6-8). Niektórzy badacze wykazują pokrewieństwo, a nawet kontynuowanie przez Arystotelesa platońskiego rozumienia i interpretowania *arete*, np. C. Natali (*Studia sulla filosofia pratica di Aristotele dal 1970 ad oggi*,

szym *arete* odnosi się wyłącznie do człowieka i jest jego duchową doskonałością¹⁰⁶. Ze względu na podział duszy na część nierozumną i rozumną¹⁰⁷, istnieją dla Arystotelesa dwa rodzaje *arete*: etyczna (ἠθικη,) i intelektualna (διανοητική)¹⁰⁸. *Arete* etyczną określa Stagiryta jako trwałą dyspozycję (ἔξις)¹⁰⁹ do pewnego rodzaju postanowień (προαιρετική), polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas miary (ἐν μεσότητι οὔσῳ), którą określa rozum (ὀρισμένη λόγος), i to w sposób, w jaki by ją określał człowiek rozsądny¹¹⁰. Arystoteles przyjmuje także zasadę, w myśl której *arete* jest zawsze czymś pośrednim (μεσότης) między nadmiarem a niedostatkiem¹¹¹, i dlatego każdej z nich przeciwstawiają się zawsze dwie wady, spowodowane nadmiarem albo brakiem¹¹². Zachowanie właściwej miary wymaga jednak udziału rozumu, który kształtuje rozumną część duszy¹¹³. Nabywanie *arete* etycznej jest następstwem przyzwyczajania, powstałego przez powtarzanie aktów zgodnych z μεσότης¹¹⁴, które określa cnota rozsądku (φρόνησις), będąca zdolnością znajdowania słusznych środków prowadzących do dobra moralnego¹¹⁵. Nabywaniu *arete* towarzyszy wstępny wybór¹¹⁶ poprzedzony namysłem¹¹⁷, ukie-

„Cultura e Scuola” 75:1980, 111), a także Krämer (*Arete bei Platon*, dz. cyt.). Na temat pojęcia *arete* w pismach Arystotelesa istnieje obszerna literatura. Z nowszych pozycji należałoby wymienić: D.S. Hutchinson, *The virtues of Aristoteles*, London 1986 oraz N. Sherman, *The fabric of character: Aristotle's theory of virtue*, Oxford 1991.

¹⁰⁶ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1102a.

¹⁰⁷ Ta część duszy posiada dwie części, a mianowicie rozum praktyczny i teoretyczny.

¹⁰⁸ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1102a-1103a; 1220a.

¹⁰⁹ Arystoteles używa też zamiast ἔξις terminu διάθεσις, np. *Politica* 1323b; tenże, *Ethica Eudemia* 1218b. Oba te terminy dzieli wyraźna różnica. Słowo ἔξις stosuje Arystoteles do tych właściwości, które są w naszym trwałym posiadaniu i niełatwo się zmieniają. Διάθεσις stanowi natomiast stopień przejściowy do „stanu” (ἔξις). Rozróżnienia tego Arystoteles nie zawsze przestrzega, o czym świadczy użycie tych terminów na określenie *arete*, por. W.F.R. Hardie, *Aristotle's ethical theory*, Oxford 1968, 96.

¹¹⁰ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1106b-1107a. Zaprezentowana definicja podkreśla aktywny aspekt *arete*, jako wytworu tkwiącej w duszy zdolności do powstania trwałej dyspozycji, zob. tenże, *Rhetorica* 1336b; tenże, *Ethica Eudemia* 1218, gdzie *arete* określona została jako δόναμις. Według T. Sinki (*Zarys literatury greckiej*, t. 1, Warszawa 1959, 910), „Arystoteles określa cnotę jako dyspozycję woli zachowującej środek wskazany rozumem”.

¹¹¹ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1106; tenże, *Politica* 1295a. Termin μεσότης na określenie *arete* pojawia się później u Filona (*Quod Deus sit immutabilis* 164, 165), a także w etyce średnioplatońskiej – u Albinusa (*Didascalicus* 184, 13f).

¹¹² Por. Arystoteles, *Magna moralia* 1185b.

¹¹³ Por. tenże, *Ethica Nicomachea* 1103a.

¹¹⁴ Por. tamże 1103a; tenże, *Magna moralia* 1186a. Powtarzanie pozwala mówić o rozwoju *arete*, zob. Broadie, *Ethics with Aristotle*, s. 72-74.

¹¹⁵ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1006b-1007a; 1140b; tenże, *Rhetorica* 1366b.

¹¹⁶ Jest on albo myśleniem intuicyjnym, zabarwionym przez pragnienie, albo pragnieniem zabarwionym przez myślenie dyskursywne, w myśl którego dobro jest prawdą, a zło fałszem, por. tenże, *Ethica Nicomachea* 1111b, 1139a-b.

¹¹⁷ Por. tamże 1113a. Namysł należy rozumieć jako rozumowanie i refleksję dotyczącą rzeczy i działań zależnych od nas i będących w porządku rzeczy możliwych do zrealizowania. Namysł

runkowanym w stronę najwyższego dobra – szczęścia (εὐδαιμονία)¹¹⁸, które polega na doskonałym działaniu¹¹⁹. Pomocą w tak rozumianym nabywaniu *arete* jest: wychowanie, prawo nakazujące to, co godziwe oraz działanie prawodawców¹²⁰. Nie bez znaczenia są również μάθησις, διδασκαλία i ἄσκησις¹²¹. W nauczaniu Arystotelesa celem *arete* pozostaje doskonałe działanie prowadzące do moralnej doskonałości (καλοκἀγαθία)¹²² i przyjaźni¹²³. Najdoskonalsza natomiast forma etycznej *arete* jest podstawą sprawiedliwości społecznej¹²⁴.

ustala, jakie trzeba podjąć działania i ile musi ich być, aby osiągnąć cel, zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. Zieliński, t. 2, Lublin 2001, 504.

¹¹⁸ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1094a, 1095a. Na temat rozumienia tego terminu przez Arystotelesa zob. Vanier, *Le bonheur principe*, s. 186; C. Rowe, *The Eudamian and Nicomachean Ethics. A study in the development of Aristotle's thought*, Cambridge 1971, 79-114; O. Gigon, *Die Eudaimonia im ersten Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, w: *Aristoteles Werk und Wirkung Paul Moraux gewidmet*, hrsg. J. Wiesner, Berlin – New York 1985, 339-365.

¹¹⁹ Dla Arystotelesa εὐδαιμονία jest doskonałym działaniem (ἐνέργεια) wykonywanym dla samego działania, por. *Ethica Nicomachea* 1102a; *Ethica Eudemia* 1219a. Doskonałe działanie jest czynnością teoretycznej kontemplacji, w której rozum ma udział szczególny (tenże, *Ethica Nicomachea* 1177a). O cechach tej kontemplacji pisze D. Keyt (*Intellectualism in Aristotle*, w: G.C. Simmons, *Paideia. Special Aristotle issue*, Brockport 1978, 138-157). Natomiast I.M. Cooper (*Reason and human good in Aristotle*, Cambridge – London 1975, 164nn) twierdzi, że Arystoteles identyfikuje εὐδαιμονία z życiem kontemplacyjnym. Jego zdaniem, działanie i życie kontemplacyjne mają wartości równorzędne. Ścisły związek między *arete* a kontemplacją widzi także J.D. Monan (*Moral knowledge and its methodology in Aristotle*, Oxford 1968, 132). Przedmiotem kontemplacji jest osobowy Bóg, zob. G. Verbeke, *La critique des idées dans l'Ethique Eudémienne*, w: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, hrsg. P. von Moraux – D. Harlfinger, Berlin 1971, 154. Z kolei W.J. Verdenius (*Human reason and God in the Eudemian Ethics*, w: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, s. 292) wyjaśnia, że kontemlować Boga, to mieć świadomość orientacji całego bytu względem Najwyższego Dobra, a człowiek wpisuje się w tę sytuację praktykując *arete*. W.D. Ross (*Aristotle*, London 1956, 851) jako jedyny twierdzi, że przedmiotem kontemplacji jest matematyka, fizyka i filozofia.

¹²⁰ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1180a, 1103a; tenże, *Politica* 1332a.

¹²¹ Por. tamże 1332a; tenże, *Ethica Nicomachea* 1103a, 1107a; zob. H.A. Wolfson, *Philosophical Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. 2, Cambridge 1968, 197. O roli tych trzech elementów w nabywaniu *arete* piszą później również: Ps-Plutarchus, *De liberis educandis* 2a, 2b, 2f, 3a; *De virtute morali* 443c; Albinus, *Didascalicus* 182, 3-5.

¹²² Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1097b; tenże, *Magna moralia* 1207b; tenże, *Ethica Eudemia* 1248b.

¹²³ Por. tenże, *Magna moralia* 1209b; tenże, *Ethica Nicomachea* 1156b. Przyjaźń jako bezinteresowny dar siebie dla drugiego człowieka, jest koncepcją obcą Arystotelesowi. Nawet na najwyższym stopniu przyjaźń jest pojęta jako realizacja dawania i posiadania, zob. tamże II 1157b-1158a; Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 498. Arystoteles ma na myśli związek, który jest wspólnym uznaniem pewnego dobra i wspólnego doń dążenia, i który umożliwia powstanie więzi między obywatelami, stanowiącej o istnieniu polis: „owa wspólność jest istotna i pierwotna jako czynnik konstytutywny dla jakiegokolwiek formy wspólnoty, czy chodzi o domostwo, czy o miasto” (MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 285).

¹²⁴ Por. Arystoteles, *Magna moralia* 1193b. Ten kto posiadał *arete*, stosuje ją nie tylko w stosunku do siebie, lecz także w odniesieniu do drugih (*Ethica Nicomachea* 1129b).

Typowymi *aretai* duszy rozumnej są według Stagiryty rozsądek (*arete* rozumu praktycznego) oraz mądrość (*arete* rozumu teoretycznego). Arystoteles twierdzi, że rozsądek (φρόνησις) jest trwałą dyspozycją do działania opartego na trafnym rozważaniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe¹²⁵. Jest on koniecznym warunkiem, aczkolwiek niewystarczającym, każdej *arete* etycznej i stanowi także element, który w pewien sposób je łączy¹²⁶. Mądrość (σοφία) z kolei jest najwyższą formą wiedzy, polegającą na niezawodnym, tzn. pewnym poznaniu zarówno pierwszych przyczyn, jak i zasad, oraz również tego, co z tych zasad wynika i jest wyprowadzane¹²⁷. Obydwie *aretai* pozostają owocem nauki (διδασκαλία), a ich celem jest prawda (ἀλήθεια)¹²⁸.

W pismach Arystotelesa *arete* dotyczy również przedmiotów nieożywionych oraz istot żyjących, i jest pewnego rodzaju wykończeniem rzeczy czy istoty. Każda bowiem rzecz i istota jest doskonała, gdy ze względu na formę nie brakuje żadnej części w ich naturalnej wielkości. Ponadto *arete* jest źródłem doskonałości nie tylko samego przedmiotu, lecz także właściwej mu funkcji. Przykładem tak rozumianej *arete* jest na przykład *arete* konia, *arete* ciała, *arete* oka, czy *arete* dowodu¹²⁹.

Dopełnieniem myśli etycznej starożytnej Grecji były dwie doktryny powstałe na przełomie IV i III w. prz. Chr. – **stoicyzm**¹³⁰ i **epikureizm**. Jedną z obszerniejszych definicji stoickiej *arete*¹³¹ przekazał nam Plutarch, według którego jest ona:

¹²⁵ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1140b.

¹²⁶ Por. tamże 1144b.

¹²⁷ Por. tamże II 1141a; tenże, *Metaphysica* 981b, 982a.

¹²⁸ Por. tenże, *Ethica Nicomachea* 1103a; tenże, *Topica* 141a; tenże, *Ethica Eudemia* 1221b.

¹²⁹ Por. tenże, *Metaphysica* 1021b; *Ethica Nicomachea* 1106a; *Rhetorica* 1361b; *Analytica posteriora* 85a.

¹³⁰ Na temat periodyzacji stoicyzmu, reprezentantów i ich dzieł por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 337-342, 374-376, 383, 390. J. Legowicz (*Zarys historii filozofii*, s. 105) stwierdza, że rozwój stoicyzmu obejmuje trzy okresy: dwa z epoki hellenistycznej (stoicyzm starszy do poł. II w. prz. Chr. i stoicyzm średni do końca republiki rzymskiej) i jeden z epoki cesarstwa rzymskiego, nazywany młodszym albo neostoicyzmem; zob także M. L. Colish, *The Stoic tradition from Antiquity to the early Middle Ages*, t. 1: *Stoicism in classical Latin literature*, Leiden 1985, 9-21.

¹³¹ Pojęcie *arete* stanowiło jedno z ważniejszych pojęć etyki stoickiej. Osobne traktaty temu pojęciu poświęcił Kleantes, który napisał dziełko Περὶ ἀρετῶν (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 175; *Stoicorum veterum fragmenta* (= SVF), t. 1, ed. I. Arnim, Lipsiae 1903-1905, 481 oraz Chryzyp, autor rozpraw: Περὶ ἀρετῶν πρὸς Πόλλιν (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 202; SVF, t. 2, s. 13; fragmenty cytują Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 125 i 127 oraz SVF, t. 3, s. 49 i 295), Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν ἀρετῶν πρὸς Διόδωρον (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 202; SVF, t. 2, s. 13; fragmenty przytacza SVF, t. 3, s. 256 i 259) oraz Περὶ τοῦ ποιᾶς εἶναι τὰς ἀρετὰς (zob. tamże), a także Hekaton z Rodos w dziele Περὶ ἀρετῶν (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 90). W j. polskim szersze opracowanie zagadnienia *arete* u stoików zawiera praca J. Gajdy, *Gdy rozpadały się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995, 81-96.

„pewnym usposobieniem i zdolnością naczelną części duszy kierującej się rozumem, a raczej będącej samym rozumem konsekwentnym, stałym, niewzruszonym. Część duszy nierozumna i podległa namiętnością jest z natury czymś różnym od części rozumnej, tylko że ta sama część, którą nazywamy naczelną i intelektem, przekształcając się i zmieniając całkowicie pod wpływem uczuć, przybiera różną postać – według usposobienia lub nabytej dyspozycji – staje się występkiem lub cnotą”¹³².

W przytoczonym tekście Plutarch przedstawia dwie definicje *arete*: jedną węższą, w której *arete* jawi się jako pewne usposobienie i zdolność kierowniczego czynnika duszy¹³³ (τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσις τις καὶ δύναμις) – powstające za sprawą rozumu (ὕπο λόγου), oraz drugą, ogólniejszą, w której *arete* została utożsamiona z rozumem zgodnym, stałym i niewzruszonym (λόγος ὁμολογούμενος καὶ βέβαιος καὶ ἀμετάπτωτος). Z dalszych treści wynika, że ta część duszy, która nazywana jest intelektem lub kierowniczym czynnikiem duszy (διάνοια καὶ ἡγεμονικόν) ulega przekształceniom i zmia-

¹³² Por. Plutarchus, *De virtute morali* 441C: „...τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσις τινα καὶ δύναμιν γεγεννημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται καὶ νιμίξουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾶ τι καὶ φύσει [ψυξῆς] τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυξῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσιν διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, δι’ ὅλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς καθ’ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετὴν” = SVF, t. 1, s. 202 i t. 3, s. 459. Cytowany tekst w przekładzie Z. Abramowiczówny: Plutarch, *Moralia*, t. 1, Warszawa 1977, 14-15. Określenie *arete*, jako pewnego usposobienia i zdolności naczelną części duszy kierującej się rozumem, znajduje odbicie u Plotyna. Pisze na ten temat A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A preliminary study*, Leiden 1972, 61.

¹³³ Dusza ludzka jest w rozumieniu stoików rodzajem mikrokosmosu, odzwierciedlającym porządek makrokosmiczny. Podobnie jak w kosmosie występuje materia czynna i bierna, ożywiona i nieożywiona, byty rozumne oraz te, których aktywność sprowadza się jedynie do odżywiania, wrastania, rozmnażania, tak i w duszy ludzkiej istnieją różne części odpowiedzialne za różne sfery aktywności istoty ludzkiej. Stoicy najczęściej wyróżniali osiem części duszy, z których najwyższa, zwana hegemonem, włada niższymi elementami duszy i jest tożsama z rozumem człowieka. (Poglądy stoików na części duszy zawierają następujące przekazy: Aetius, *Placita philosophorum* IV 4, 21; SVF, t. 2, s. 827, 828 i 830; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 110, 157). Stoicy zaliczali również do części duszy tzw. naturalne zarodki σπερματικοὶ λόγοι, którym należy pozwolić się rozwinąć, a które były częścią logosu rozsianego we wszystkich bytach. Logos ten nie był osobowym i duchowym bogiem, lecz jakąś materialną, immamentną siłą rozumną (pneumą), tkwiącą w samej naturze, rozumną zasadą kształtującą wszechświat. W ten sposób boski logos był częścią logosu człowieka, zaś logos ludzki stawał się tożsamy z logosem boskim, por. M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen 1940, 95-99; A.H. Armstrong – R.A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1964, 10 i 27; B. Duszyńska, *Zasada somatologii stoickiej*, Poznań 1948, 7nn. Wszystkie części duszy posiadają właściwe sobie zdolności, dzięki którym spełniają w człowieku określone funkcje. Część hegemoniczną duszy – rozum ludzki, cechuje posiadanie zdolności do tzw. usposobienia zgodnego, homologii. Polega ona na zgodności życia człowieka z rozumną naturą ludzką (ludzkim logosem), jak i z rozumem kosmicznym – boskim logosem, zob. SVF, t. 3, s. 39.

nom pod wpływem afektów – πάθει – i według usposobienia lub dyspozycji staje się występkiem lub cnotą. W innej stoickiej definicji, *arete* jest określana mianem harmonijnego usposobienia (διάθεσις ὁμολογουμένη), w której tkwi szczęście duszy stworzonej dla zharmonizowania całego życia¹³⁴.

Zdaniem S. Wyszomirskiego¹³⁵, definicja, w której *arete* została określona jako διάθεσις ὁμολογουμένη, oznacza, że „usposobienie zgodne” powstało w wyniku odwoływania się podmiotu posiadającego doskonałość moralną (*arete*) do pierwszych zasad natury (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν)¹³⁶ w dążeniu do dobra najwyższego¹³⁷ oraz, że musi być ono zgodne z boskim logosem. Oznacza to, że człowiek, który posiada *arete* postępuje zgodnie z rozumną naturą universum¹³⁸. Natomiast definicja, w której *arete* została określona jako λόγος ὁμολογούμενος mówi, że usposobienie to jest tak samo rozumne jak boski logos, a więc człowiek posiadający *arete* będzie postępował tylko zgodnie z rozumną naturą universum. Stoicy mówiąc o *arete*, jako o usposobieniu duszy, które zapewnia jej wewnętrzną harmonię i zgodę z całym życiem¹³⁹, dodawali do διάθεσις, oprócz ὁμολογουμένη, termin σύμφωνος, przez co chcieli podkreślić istnienie harmonijnego związku pomiędzy postępowaniem człowieka posiadającego *arete*, a wewnętrznym uporządkowaniem jego duszy. Zgodność duszy samej z sobą polegała na zgodności rozumu człowieka z boskim logosem¹⁴⁰.

¹³⁴ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 89: „τὴν τε ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην [...] ἐν αὐτῇ τε εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτε οὕση ψυχῇ πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου”, por. SVF, t. 3, s. 39 i 197.

¹³⁵ Por. S. Wyszomirski, *Pojęcie arete w etyce Stoi Starszej i Średniej*, Toruń 1997, 73. Poza tą rozprawą, zagadnienie *arete* u stoików opracowali: A.M. Ioppoli, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980; M. Schofielda, *Ariston of Chios the unity of virtue*, „Ancient Philosophy” 4 (1984) 83-96 oraz G. Lessesa, *Virtue and the Goods of Fortune in Stoic moral theory*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 7 (1989) 95-127.

¹³⁶ Stoa starsza zalicza do nich przyjemność i wolność od zmartwień.

¹³⁷ Por. Wyszomirski, *Pojęcie arete w etyce*, s. 65-66: „Stoicy uważali, że z pierwszych zasad natury wynikają powinności, które polegają na utrzymaniu się człowieka w swoim naturalnym stanie, zachowaniu tego, co zgodne z naturą, a które później rozszerzając się na krewnych, bliźnich, państwo i całą ludzkość, przejawia się w poszanowaniu rodziców, braci, ojczyzny i przyjaciół. Wypełnianiu tych powinności towarzyszy ciągły wybór. Poprzez częste i powtarzające się spełnianie owych powinności, zwanych καθήκοντα, któremu towarzyszył ciągły wybór, człowiek uzyskiwał trwałą zdolność rozeznawania tego, co jest zgodne z naturą i w ten sposób po raz pierwszy zaczynał rozumieć co stanowi dobro. Z chwilą, kiedy nabył zdolność pojmowania i rozeznawania, zaczynał wyżej cenić porządek i harmonijny związek, jaki w nim istnieje, od tego, co przedtem stanowiło dla niego wartość. W tej, dostreżonej zgodzie i harmonii, zaczyna upatrywać dobro najwyższe, zaś czyny, przedtem zwane καθήκοντα, stają się czynami moralnie dobrymi i zgodnymi z cnotą – κατορθώματα”.

¹³⁸ Stoicy twierdzili, że boski logos rządzi całym kosmosem (*universum*) przenikając go pod postacią pneumy, por. Duszyńska, *Zasada somatologii stoickiej*, s. 7nn.

¹³⁹ Por. Stobaeus Ioannes, *Eclogae physicae et ethicae* II 59, 4; SVF, t. 3, s. 262.

¹⁴⁰ Por. Wyszomirski, *Pojęcie arete w etyce*, s. 74.

W zachowanych tekstach stoickich *arete* jest określana także za pomocą takich terminów jak: wiedza (ἐπιστήμη)¹⁴¹, dobroć (ἀγαθόν)¹⁴², dobro jedyne (μόνη ἀγαθόν)¹⁴³, dobro duszy (ψυχὴ ἀγαθόν)¹⁴⁴, rzeczy należące do rzeczy dobrych (ἀγαθία)¹⁴⁵, doskonałość właściwa danej rzeczy (τελείωσις)¹⁴⁶. Dla wyrażenia zaś jej absolutnej doskonałości stoicy nazywali *arete*: dobrą, miłą, najgodniejszą, cenną, godną pochwały, piękną, stosowną, pożyteczną, godną wyboru, niezbędną, przynoszącą korzyść, samowystarczającą, wystarczającą¹⁴⁷. Według stoików wszystkie *aretai* wzajemnie sobie towarzyszą (ἀντακολουθεῖν), co oznacza, że kto posiadał jedną *arete*, ten posiada i inne¹⁴⁸. Stoicy podkreślali ponadto, że *arete* jest zasadniczo niepodzielna¹⁴⁹, a wszystkie *aretai* stanowią tylko aspekty jednej i jednolitej całości, co w konsekwencji oznacza, że wszyscy ludzie predestynowani są do *arete* jednego typu. Nie istnieją zatem *aretai* zróżnicowane według wieku, płci, stanu i narodowości¹⁵⁰. Stoicy zgodnie nauczali, że *arete* jest wartością godną posiadania i wszyscy z natury jesteśmy do niej dysponowani, a chociaż nie posiadamy jej od urodzenia, to jesteśmy uzdolnieni ją uzyskać¹⁵¹. Stałe i ustawiczne dążenie do *arete* (προκοπή)¹⁵², związane z wyzwoleniem się od doznań (πάθη) i zdobywaniem tym samym beznamiętności (ἀπάθεια), było koniecznym warunkiem osiągnięcia *arete*¹⁵³. Kto posiadał *arete* i działał zgodnie z jej zasadami, ten

¹⁴¹ Por. SVF, t. 3, s. 256, 257. Na temat *arete* jako wiedzy zob. J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden 1970, 180.

¹⁴² Por. SVF, t. 1, s. 359; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 94.

¹⁴³ Por. SVF, t. 3, s. 658.

¹⁴⁴ Por. tamże, t. 3, s. 95, 96 i 97; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 95, 97 i 98.

¹⁴⁵ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 102.

¹⁴⁶ Por. tamże VII 90.

¹⁴⁷ Por. SVF, t. 3, s. 208.

¹⁴⁸ Por. tamże, t. 3, s. 295 i 302.; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 125. W szkole stoickiej trwała dyskusja nad zagadnieniem jedności i wielości cnoty. Dyskusja ta toczyła się przy paradoksalnym założeniu, że kto ma jedną cnotę, ten ma także wszystkie inne, a więc inaczej mówiąc, że jest ona niepodzielna. Zasada ta wynika z faktu, iż stoicy pojmowali cnotę jako pewne usposobienie duszy, które było pneumą o maksymalnym i niezmiennym napięciu, nie podlegającym żadnym wahaniom i podziałom. Godząc się na takie pojmowanie cnoty, stoicy sami ograniczyli pole dyskusji nad zagadnieniem jedności cnoty. Dla stoików problemem nie było jednak zagadnienie, czy cnota jest jedna, czy jest ich wiele, lecz raczej w jaki sposób cnota, która jest jedna, przejawia się wobec konkretnych rzeczy i sytuacji, por. Wyszomirski, *Pojęcie arete w etyce*, s. 126.

¹⁴⁹ Por. SVF, t. 3, s. 256.

¹⁵⁰ Por. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, s. 211.

¹⁵¹ Por. SVF, t. 3, s. 46 i 224.

¹⁵² Por. SVF, t. 3, s. 136, 127, 135; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 106-107. Stoicy uważali *προκοπή* za cenniejsze nawet od wrodzonych zdolności do *arete*, zob. O. Luschnat, *Das Problem der προκοπή in der alten Stoa*, „Philologus” 102 (1958) 201.

¹⁵³ Por. SVF, t. 2, s. 201; tamże, t. 1, s. 205, 211; tamże, t. 2, s. 828; tamże, t. 3, s. 412; zob. także J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1984, 269. Wyrazów *arete* i *ἀπάθεια* stoicy używali jako synonimów, por. Th. Rütther, *Die sittliche Forderung der Apatheia*

stawiał się człowiekiem doskonałym – mędrcom (σπουδαίως). Wszyscy zaś ludzie cnotliwi byli sobie przyjaciółmi i obywatelami „jednej rzeczypospolitej bogów i ludzi”, gdzie rządzi jedno prawo dla wszystkich – doskonały rozum (ὀρθός λόγος)¹⁵⁴. Zdobywanie *arete* dawało człowiekowi radość, zadowolenie, prowadziło do spełniania tylko dobrych czynów, wpływało na postawę fizyczno-biologiczną ciała¹⁵⁵, a przede wszystkim było warunkiem wystarczającym (αὐταρκεία) do zapewnienia stanu szczęścia (εὐδαιμονία)¹⁵⁶. Według stoików zarówno *arete*, jak i wada nie posiadają żadnych stopni. Dlatego też można posiadać albo wszystkie *aretai* albo wszystkie wady¹⁵⁷. W związku z takim stanowiskiem, nie można mówić u stoików o prawdziwym postępie moralnym ani o żadnej poprawie¹⁵⁸.

Dla Epikura (341-270 prz. Chr.) *arete*¹⁵⁹, będąca przymiotem konkretnych ludzi i spełniająca się¹⁶⁰ w ich indywidualnych stanach psychicznych oraz czynach, jest uprawiana z powodu przyjemności¹⁶¹. Przyjemność tę, według niego, charakteryzuje nieobecność cierpień fizycznych i brak niepokojów duszy¹⁶². Epikur mierzył *arete* przyjemnością, która jest najwyższym celem oraz pożytkiem, jako ich naturalnym sprawdzianem. Tę *arete*, która nie przynosiła człowiekowi przyjemności i pożytku, odrzucał jako fałszywą¹⁶³. Jednocześnie

in den beiden ersten Jahrhunderten und bei Klement von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes, Freiburg i. Br. 1949, 13; H. Frohnhofen, *Apatheia tou theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt am Main 1987, 51.

¹⁵⁴ Por. SVF, t. 2, s. 127; tamże, t. 3, s. 178, 333.

¹⁵⁵ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 94; 118-125.

¹⁵⁶ Por. tamże VII 130; SVF, t. 1, s. 187; tamże, t. 3, s. 29-45, 49-67; Plutarchus, *De virtute et vitio* 100c; *De tranquillitate animi* 466f; zob. Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, s. 132. T. Styczeń (*Zarys etyki*, s. 50-51) uważa, że stoicy utożsamili *arete* ze szczęściem, co nadało temu terminowi wzniosłą treść, lecz równocześnie odebrało mu znaczenie autentycznie moralne. Zredukowali oni ostatecznie *arete* do szczęścia.

¹⁵⁷ Por. SVF, t. 1, s. 216, 226-229; tamże, t. 3, s. 544-688. Na temat różnych paradoksów z tego wynikających zob. tamże, t. 1, s. 122, 220, 221, 223; tamże, t. 3, s. 613, 615, 618-623.

¹⁵⁸ Por. Fuller, *Historia filozofii*, s. 259.

¹⁵⁹ Epikur nawiązuje w pewnym stopniu w swej etyce do Demokryta. Zwrócił na to uwagę już R. Hirzel (*Untersuchungen zu Cicero's Philosophischen Schriften*, Leipzig 1877, 134). Jednak teza ta została odrzucona przez E. Zellera – E. Wellmanna (*Die Philosophie der Griechen*, Bd. 3, Leipzig 1923, 489nn). Ponownie tezę tę potwierdziła M. Pąckińska w swej pracy doktorskiej: *Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959. Zależność Epikura od Demokryta widoczna jest także w jego koncepcji *arete*. Epikur nawiązał bowiem do *arete* Demokryta jako harmonii, z tą różnicą, że poprawnie ruchy psychicznych atomów uważał za źródło przyjemności, której towarzyszyła *arete* rozumnego myślenia – φρόνησις, zob. A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961, 255.

¹⁶⁰ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* X 40, 68nn.

¹⁶¹ Por. tamże X 138. O zależności między przyjemnością a *arete* pisze N.W. de Witt, *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis 1954, 245-248.

¹⁶² Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* X 132.

¹⁶³ Por. Epicurus, *Fragmentum* B 12, 23, 79; *Fragmentum* U 506, 511.

wskazywał na powiązanie *arete* z przyjemnością mówiąc, że nie można żyć przyjemnie, jeśli nie żyje się mądrze, pięknie i sprawiedliwie. I na odwrót – nie można żyć mądrze, pięknie i sprawiedliwie, jeśli nie żyje się przyjemnie¹⁶⁴.

W okresie hellenistycznym w greckiej myśli filozoficznej zapanował synkretyzm, który znalazł wybitnego przedstawiciela w osobie **Filona z Aleksandrii** (ok. 20 prz. Chr. – ok. 50 po Chr.), szukającego możliwości powiązania helleńskiej filozofii z wiarą i religią Izraela¹⁶⁵. Jego rozumienie *arete* należy widzieć w powiązaniu z jego poglądami na temat formowania człowieka, istnienia i kształtowania realnego świata oraz dążenia człowieka do wydostania się ze świata widzialnego do idealnego, na skutek interwencji Boga¹⁶⁶. Przed stworzeniem świata widzialnego, Bóg stworzył w świadomości Logosu¹⁶⁷ najbardziej podobną do siebie ideę – świat idei¹⁶⁸, gdzie swoje od-

¹⁶⁴ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* X 132.

¹⁶⁵ Por. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, 12. Na temat filozofii Filona pisali m. in. Ch. Kannengiesser, *Philon et les Pères sur la double création de l'homme*, w: *Philon d'Alexandrie. Colloque du Lyon* (11-15 Septembre 1966), Paris 1967, 277-296; A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, Milano 1970; S. Matuszewski, *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962; V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Lille 1974; M. Osmański, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001; R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989; D.T. Runia, *Philo and the Church Fathers. A collection of papers*, Leiden – New York – Köln 1995; T.H. Tobin, *The creation of man. Philo and the history of interpretation*, Washington 1983; J.C. van Winden, *The world of ideas in Philo of Alexandria. An interpretation of „De opificio mundi” 24-25*, VigCh 37 (1983) 209-217.

¹⁶⁶ Por. H. Thyen, *Die Probleme der neueren Philoforschung*, „Traditio” 23 (1955) 230-346; H. Jonas, *Gnosi und Spätantike Geist*, Göttingen 1955, 70-121.

¹⁶⁷ Dla Filona Logos jest początkiem wszystkiego i narzędziem Boga przy stwarzaniu świata: Philo, *Legum allegoriae* I 19; *De confusione linguarum* 146; *De cherubim* 127; *De fuga et inventio-ne* 95; *De opificio mundi* VII 26-27. Według J. Legowicza (*Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego. Jej miejsce w historii, charakter i znaczenie*, Warszawa 1962, 8), „Logos jest hipostazą Boga, wyrazicielem woli Bożej, pośrednikiem Bożych idei; jest to w sensie absolutnym noetyczny obraz Boga”. Problematykę Logosu u Filona poruszają szczegółowo: H.A. Wolfson, *Religious Philosophy. A Group of Essays*, Cambridge 1961, 28-37; E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950, 3; Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, s. 153-163; E. Stein, *Filon z Aleksandrii. Człowiek, dzieła i nauka filozoficzna*, Warszawa 1931, 87-112; R. Bigatti, *Sui significati del termine „Logos” nel trattato „Le allegorie delle leggi” di Filo*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 72 (1980) 431-451; H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, 15-33, tenże, *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski – K. Augustyniak, Kraków 1996, 13-24.

¹⁶⁸ Por. Philo, *De opificio mundi* IV 16; X 36. Związek między Logosem i światem materialnym jest możliwy dzięki szeregu ogniwoom, z których pierwszym jest Logos, świat umysłowy Boga, przez niego stworzony, zawierający w sobie platońskie idee, wzorcowy wobec materialnego świata. Na temat sposobu pośrednictwa Logosu w ujęciu Filona trwa dyskusja badaczy, por. H.A. Wolfson, *Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. 1, Cambridge 1968, 200-294; Pietras, *By nie milczeć o Bogu*, s. 21-22.

bicie ma każda *arete*¹⁶⁹. Pierwszy człowiek wraz z tchnieniem życia otrzymał logos własnej duszy, będący odbiciem boskiego Logosu, z czego wynikał dla człowieka obowiązek wracania do „pierwszego człowieka”¹⁷⁰. Towarzyszyła temu z jednej strony świadomość grzechu i konieczność wyzwolenia się od niego, zaś z drugiej – dążenie do doskonałości, co w konsekwencji miało prowadzić do mistycznego zjednoczenia z Bogiem¹⁷¹. Zdaniem Filona, cały proces powrotu do Boga, w którym Logos ogrywa szczególną rolę¹⁷², dokonuje się przez *arete*¹⁷³, mającą swoje źródło w Logosie¹⁷⁴. Spełnia on swoje funkcje będąc umiejętnością zachowania umiaru, porządku i harmonii w chaosie rzeczy zewnętrznych¹⁷⁵, a zarazem i harmonią duszy¹⁷⁶. Drogę do *arete*, którą Filon nazywa królewską, wskazuje sam Bóg, udzielający wszystkiego, co potrzebne do jej zdobycia i rozkwitu¹⁷⁷. Filon nie przekreśla jednak tym samym roli φύσις, ἄσκησις i μάθησις w jej zdobyciu¹⁷⁸. Stwierdza natomiast, że ich powiązanie nie jest absolutne i nie może być rozdzielone przez inne elementy¹⁷⁹, a przez samo ćwiczenie, uczenie się i wiedzę, można *arete* jedynie umocnić i ugruntować. Prawdziwa zaś znajomość *arete* wywodzi się z mądrości, której przedmiotem jest Bóg¹⁸⁰. Owoce doskonalenia się w *arete* są widoczne zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym¹⁸¹. Posiadanie zaś najwyższej

¹⁶⁹ Por. Philo, *Legis allegoriarum post sex dierum opus* I 14, 45.

¹⁷⁰ Por. tenże, *De officio mundi* XLVIII 139 - XLIX 140; Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 85.

¹⁷¹ Por. Bréhier, *Les idées philosophiques*, s. 299. J. Daniélou (*Philon d'Alexandrie*, s. 176) nazywa owo połączenie wielką naturalną wspólnotą oraz pokrewieństwem między Bogiem a człowiekiem. Zdaniem N.A. Maszkina (*Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1950, 616), mistyczne połączenie z bóstwem jest u Filona najwyższym celem człowieka.

¹⁷² Logos oddziałuje na człowieka przez udzielanie rad, spełniając również rolę sumienia, por. T. Zieliński, *Hellenizm i judaizm*, t. 2, Warszawa 1927, 114-115.

¹⁷³ Por. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 85.

¹⁷⁴ Por. Philo, *Legum allegoriarum* I 65; *De posteritate Caini* 127, 129; *De plantatione* 121; *De somniis* II 243.

¹⁷⁵ Por. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, s. 137; zob. Philo, *Quod Deus sit immutabilis* 164, 165.

¹⁷⁶ Por. Philo, *Quod Deus sit immutabilis* 25.

¹⁷⁷ Por. tenże, *De posteritate Caini* 101; *Quod Deus sit immutabilis* 159; *De migratione Abrahami* 146, 147; *De somniis* I 179.

¹⁷⁸ Por. tenże, *De somniis* I 167; III 240; tenże, *De Abrahamo* 52, 13; tenże, *De congressu eruditionis gratia* III 79. Więcej na temat ἄσκησις, μάθησις zob. W. Völker, *Fortschrift und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, Leipzig 1938, 155. Na temat ἄσκησις, która powinna trwać przez całe życie i opanowywać życie zmysłowe por. Legowicz, *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego*, s. 84.

¹⁷⁹ Por. Philo, *De Abrahamo* 4, 13; *De Iosepho* 4, 61; *De praemiis et poenis* 5, 350.

¹⁸⁰ Por. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 448.

¹⁸¹ Por. Philo, *De mutatione nominum* 27, 148-150 (tłum. własne): „*arete* pomaga we wszystkim; rolnikowi w pracy na polu, jeźdźcy na igrzyskach. Sprawia, że dom, miasta i okolice są lepiej zamieszkałe i ludzie są bardziej uspołecznieni. *Arete* wprowadza w czyn najlepsze prawa. Rzuca ziarna pokoju. Potrzebna jest do wszystkiego i wszędzie przynosi wygodę i pożytek”; tamże 36, 197-

z *aretai* – poznania Boga¹⁸², daje człowiekowi prawdziwą wolność, rozumianą jako władzę sprawowaną przez duszę nad ciałem, a również „upodobnienie się do Boga” i ekstatyczne z Nim spotkanie¹⁸³.

Synkretycznym nurtem filozoficznym wyrosłym na podłożu greckim był **średni platonizm**¹⁸⁴, który zerwał ostatecznie z materializmem i zwrócił swe zainteresowanie ku rzeczywistości transcendentnej¹⁸⁵, a życie moralne pojął jako upodobnienie się człowieka do Boga¹⁸⁶. Myśl średnioplatońską możemy poznać na podstawie dzieł Albinusa (poł. II w.), ucznia Gajusa, właściwego założyciela szkoły filozoficznej, znanego tylko z imienia¹⁸⁷. Etyka średnioplatońska, ukierunkowana na naśladowanie boga, stała się bliska chrześcijaństwu i wywarła bezpośredni wpływ na niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich¹⁸⁸. Upatrywała ona możliwość zdobycia wszelkich *aretai* w zjednoczeniu z bogiem, który jest najwyższym dobrem. Najwyższą natomiast *arete* stanowi kontemplacja pierwszego boga, czyli Pierwszego Intelaktu, który jest zarazem pierwszym dobrem. Kontemplacja ta, dokonująca się w naszym umy-

199 (tłum. własne): „*arete* pomaga naturze ludzkiej prawidłowo chcieć, mówić i słusznie czynić”; tamże 31, 168-169 (tłum. własne): „filozofowie uważają ją za lekarstwo we wszelkim cierpieniu”; *De virtutibus* 47, tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1086, 241: „jeżeli ćwiczysz się w sprawiedliwości, pobożności i innych cnotach, będziesz prowadził życie bez wojny i w niezmaconym spokoju, albo jeżeli wybuchnie wojna, łatwo pokonasz swoich wrogów, ponieważ Bóg będzie niewidzialnym wodzem twego wojska i zatroszczy się o to, aby całą potęgą ratować dobrych”.

¹⁸² Por. Stein, *Filon z Aleksandrii*, s. 117-118.

¹⁸³ Por. Philo, *Quod omnis probus liber est* 8, 52; Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 449; Völker, *Fortschrift und Vollendung*, s. 263; Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, s. 193; E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung*, Münster 1965 (przekład włoski: *La sobria ebbrezza dello Spirito. La Spiritualita di S. Ambrogio, Vescovo di Milano*, Sacro Monte Varese 1975, 88).

¹⁸⁴ Filozofia średniego platonizmu nie posiada zbyt wiele opracowań. Najważniejsze to: R.E. Witt, *Albinus and the history of Middle Platonism*, Cambridge 1937; Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953; H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysic. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964; J. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, New York 1977; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. Zieliński, t. 4, Lublin 1999, s. 325-377.

¹⁸⁵ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 330.

¹⁸⁶ Por. tamże, s. 333.

¹⁸⁷ Na temat Albinusa por. Witt, *Albinus and the history of Middle Platonism*, dz. cyt.; T. Sinko, *De Apulei et Albinus doctrinae Platonicae adumbratione*, Cracoviae 1905; M. Osmański, *Albinos ze Smyrny*, PEF I 166. Z dzieł Albinusa zachowały się: *Prologus* i *Didaskalicus*. Najlepsze w Polsce opracowanie filozofii Albinusa zawiera praca habilitacyjna K. Pawłowskiego, *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smyrny*, Warszawa 1998.

¹⁸⁸ Chodzi m.in. o Klemensa Aleksandryjskiego (zob. np. S.R.C. Lilla, *Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish – Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clemens of Alexandria's Ethics*, Roma 1961; tenże, *Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 60-117) oraz Orygenesisa (zob. np. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesisa*, Lublin 1997, 32).

śle, prowadzi do upodobnienia się do boga, przynoszącego pełnię szczęścia¹⁸⁹. Samą *arete* definiuje Albinus jako doskonałą, najlepszą i znakomitą dyspozycję duszy i stałą harmonię (αὐτὴ μὲν ἐστὶ διάθεσις ψυχῆς τελεία καὶ βελτίστη, εὐσχήμονα καὶ σύμφωνον)¹⁹⁰.

Reasumując, należy stwierdzić, że termin *arete* ulegając w swym historycznym rozwoju semantycznym modyfikacjom, od znaczenia fizycznej i duchowej sprawności, zaczął oznaczać to wszystko, co osobie lub rzeczy nadaje walor szczególny: praktyczny, moralny, intelektualny i cielesny.

APETH IN THE PRE-CHRISTIAN SOURCES OUTLINE OF THE ISSUE

(Summary)

This article presents the development of the meaning of *arete* in the sources from Homer to Albinus (VIII B.C. - II A.D.), which, together with changes happening in the economical, social, political and cultural life of the ancient Greece, began to mean all that gives to a person or to a thing a special value: a bodily one, a practical, moral and intellectual one. Moreover, the way leading to achievement of *arete*, as well as the values resulting from its possession, has been presented.

¹⁸⁹ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 369-375.

¹⁹⁰ Por. Albinus, *Didascalicus* 182, 13f. Zdaniem R.E. Witta (*Albinus and the history*, s. 89), początek tej definicji (διάθεσις ἢ βελτίστη) nie nawiązuje do stoików, lecz do Stobajosa (Stobaeus Ioannes, *Anthologium* 51, 1-2) i Arystotelesa (*Politica* 1323b; *Ethica Eudemia* 1218b).

