

## Pojęcie *hybris* w kulturze i filozofii greckiej

Filip Bardziński

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, fmbardzinski@gmail.com)

Zdaje się więc, że uzasadniona duma jest jak gdyby okrasą  
cnót; jako że je wzmacnia, a sama bez nich nie może istnieć.  
Dlatego trudną jest rzeczą być w całym tego słowa znaczeniu  
słusznie dumnym; nie jest to bowiem możliwe bez doskona-  
łości etycznej.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*

### **Wprowadzenie: O pochodzeniu Hybris**

W jednej ze swoich bajek Ezop opisuje ceremonię zaślubin dokonywanych przez bogów i bóstwa. Ostatnim, który wybrał swą przyszłą małżonkę był Polemos, duch wojny i szału bitewnego. Boginią, która nie została przez nikogo poślubiona była Hybris – bogini bezczelności, przemocy, rozpusty, lekkomyślnej dumy, arogancji i skandalicznego zachowania w ogóle. Polemos zapalał tak gorącą miłością do swojej wybranki, że podążał za nią wszędzie tam, gdzie ona się udała (zob. Ezop 2008, bajka 533). Ezop konkluduje swą opowieść przestrożą, aby nie dopuszczać Hybris do żadnego z ludzkich osiedli, gdyż w ślad za nią kroczyć będzie Polemos – wojna. Przekaz Ezopa współgra z popularnym w starogreckim dramacie skojarzeniem Hybris oraz Nemezis – boginią sprawiedliwej odpłaty. Hezjod w swojej genealogii bogów utrzymuje nawet, jakoby Hybris oraz Nemezis były potomstwem Nyx – Nocy oraz Erebosa – Ciemności (Hezjod 1999a, 225). Uosabia zatem boginka Hybris wszystko, co w mniemaniu starożytnych Greków mogło być źródłem boskiego gniewu, co wykraczało poza właściwe dla ludzi miary postępowania i zachowania. Przeciwstawiano ją Horom, córkom Temidy: Eunomii, Eirene oraz – w szczególności – Dike. Uznawano przy tym Hybris za matkę Korosa, ducha chciwości i przesytu. Genealogię tę obrazowo opisał Pindar:

Mieszka w nim Eunomia  
I jej siostra, niewzruszona Dike  
miast fundament niezawodny,  
I wraz z nią wychowana Eirene,

szafarka ludzkich bogactw,  
Złote córki bogini dobrej rady, Temidy.  
Wolą ich – odpierać Hybris  
Matkę zuchwałego Korosa

(Pindar 1987, 176).

Pozycję Hybris w greckim panteonie bóstw i duchów najdobitniej ukazuje jednak konstatacja Roberta Payne'a:

Miała się ona stać potężna niczym bogowie, potężniejsza niż jakikolwiek z żyjących ludzi, jednakże nie wiemy nic na temat tego, skąd pochodziła, ani jakie ofiary jej składano [...]. Jedyne co wiemy o niej na pewno to to, iż niosła ze sobą przerażającą i złą dołę, jako że ci, których dotknęła, popadali w obłąd. Była ona nie tylko nieposkromioną dumą; uosabiała grozę pychy, w której mocy było nieść zagładę wedle upodobania (Payne 1960, 5).

Warto zatem prześledzić, jakie były losy i dole tych, których postępowanie zostało skażone przez Hybris.

## 1. Pojęcie *hybris* w poezji i dramacie

Pojęcie *hybris* (gr. ὑβρις) przekładać można na język polski wielorako. Przytoczone wyżej ezopowe określenia precyzyjnie wskazują na złożony charakter właściwości kryjących się pod tym pojęciem. Najogólniej można przez pojęcie *hybris* rozumieć nieposkromioną pychę, zuchwałość i arogancję – definicję taką przytacza m.in. Słownik Języka Polskiego (Arnold 2008). Działania, jakie Grecy określali mianem *hybris*, miały więc charakter wykroczenia ponad to, co należne; były roszczeniem zaszczytów ponad miarę należną nie tylko z uwagi na osobiste zasługi – ale wręcz ponad to, co właściwe i dopuszczalne dla człowieka. Szerzej pojęcie *hybris* wyjaśnia Giovanni Reale:

Starożytni Grecy terminem *hybris* oznaczali „arogancję”, niepowściąganą gwałtowność kogoś, kto nie potrafi nałożyć swemu działaniu hamulców, które się biorą z respektowania praw drugiego, z poczucia sprawiedliwości, z litości [...]. Arogancja ta

[...] nie tylko dąży do niegodziwego celu, lecz także bezpośrednio obraża bogów. [...] Każde uporczywe rozwijanie osobistej dumy, które dla zaspokojenia źle pojętej przewagi sprawia, że stajemy się mało wrażliwi na dobro innych, jest *hybris*; każda obrona niesprawiedliwego stanowiska – czy to w społeczności, czy w rodzinie – jest *hybris* (Reale 2002, 94).

Przykładami tego rodzaju zachowań mogą być między innymi opisywane przez klasycznych dramatopisarzy postawy Agamemnona, Klitajmestry, Edypa, Odyseusza, Ajasa. W dramacie Ajschylosa *Agamemnon* tytułowy bohater – pod wpływem namowy żony Klitajmestry – wkracza jako triumfator spod Troi do rodzinnego Argos po purpurowym dywanie, choć czyn ten – zarezerwowany dla bogów – jest wyrazem jego pychy:

Na pochód mój nie ściągać nadto nienawiści  
kobietców roztaczaniem. Bogów tylko trzeba  
w ten sposób czcić. Po tkankach różnobarwnych nigdy,  
śmiertelnym będąc, nie śmiem chodzić bez obawy

(Ajschylos 1856, 42).

Zrównując się z bogami, Agamemnon potwierdził swoją pychę, o której Homer pisał w *Iliadzie*:

Na to Pelid waleczny tak mu odpowiada.  
«Atrydo, jakżeż razem i dumny, i chciwy!»

(Homer 2004, w. 128-129).

Słowa Achillesa, skierowane pod adresem Agamemnona, są odpowiedzią na gwałt, jakiego dopuszcza się Atryda, odbierając przemocą najznamienitszemu greckiemu wojownikowi jego brankę, Bryzeidę. Aroganckie czyny Agamemnona nie spotykają się bezpośrednio z boską karą, tę bowiem wymierza jego żona Klitajmestra, sama zatem dopuszczając się *hybris* – wymierzając sprawiedliwość w miejsce bogów. Arogancja Agamemnona oraz Klitajmestry ściąga na nich i na całe ich rodzinne Argos boską karę – Klitajmestra zostaje pouczona, iż zginie z rąk syna, zaś na miasto Argos Zeus zsyła rój much.

Można w tym miejscu przytoczyć również przykład Iksjona, króla Lapitów, ojca Kentaurosa. Przyjmuje się tradycyjnie, iż był on pierwszym

spośród śmiertelników, który zabił swojego krewnego, za co został strącony do Tartaru, gdzie przykuto go do wiecznie obracającego się, płonącego koła. Na bardzo znaczące szczegóły źródeł dla tak dotkliwej kary opisuje Pindar. Tebański poeta przypomina, iż Iksjon obok zabójstwa krewnego podjął próbę oczyszczenia się z winy, na co przystał Zeus. Jednakże Iksjon, jak opiewa Pindar:

W szaleńczym sercu  
Zapagnął miłości Hery [...]  
Jednak zuchwalstwo  
Do nadmiernej pchnęło go przewiny.

(Pindar 1987, 98).

Konkluzja, jaką proponuje Pindar, jest znacząca: „A trzeba zawsze we wszystkim właściwej sobie strzec miary” (Pindar 1987, 98). Tym zatem, co najdobitniej określa istotę winy Iksjona, jest właśnie próba wykroczenia bądź pominięcia właściwej dlań miary i wyjście z roszczeniem wobec tego, co prawnie nie jest mu należne.

Inną, chociaż zbliżoną konotację mają uczynki, jakich dopuszczają się Akteon oraz Ajas. Ten pierwszy to myśliwy, który wedle mitologii miał przypadkiem podpatrzeć nagą Artemidę oraz nimfy w kąpieli, za co bogini zmieniła go w jelenia. W postaci zwierzęcia Akteon został rozszarpany przez własne psy. Odmienne wyjaśnienie śmierci Akteona – wyjaśnienie wyraźniej kładące nacisk na jego pychę – daje jednak Eurypides w tragedii *Bachantki*:

A, proszę,  
Pamiętaj, jakie sobie zgotował rozkosze  
Aktajon! Toć psy własne, które sam wychował,  
Rozdarły go na strzępy, bo wrzeszczał do pował  
Niebieskich w swojej pysze, że w myśliwskiej sztuce  
Bieglejszy, niż Artemis

(Eurypides 1980, w. 447-451).

Grzeszy zatem wyraźnie Akteon pychą, próbuje bowiem swoje ludzkie umiejętności i kondycję porównywać z możliwościami i naturą bogów. Przekracza tym samym podstawową miarę, jaka obowiązuje helleńską drabinę jestestw: wyrażając roszczenie do bycia najświetniejszym myśliwym, uderza Akteon w majestat Artemidy, za co nieuchronnie musi go spotkać kara.

Analogicznego występku dopuszcza się Ajas. Syn władcy Salaminy,

Telamona, wyprawiając się pod Troję nie tylko nie przyjmuje życzenia ojca, by sprzyjali mu w jego wojennej wyprawie bogowie, ale wręcz odrzuca *explicite* i frontalnie opiekuńczą wolę samej Ateny:

Rodzicowi, wyprawiającemu syna na krwawe zapasy słowami:  
„Synu! Zwyciężaj  
W bojach, lecz zawsze z Bogiem zwyciężaj!”  
ten [Ajas – przyp. autora] mu chętnie i głupio odpowie:  
„Ojcie! z bogami zwyciężać potrafi  
Choć tchórz...  
Ja sądzę i bez ich pomocy  
Sławę tę osiąść...”.  
A kiedy boska Atena chce mu pomagać, on strasznie rzekł słowo  
błuźniercze:  
„Królowo! do innych idź sobie Greków,  
Gdzie ja... tam nigdy”

(Sofokles 1882).

Odrzucając boską pomoc i opiekę, demonstracyjnie lekceważąc boski autorytet, Ajas sprowadza na siebie nieuchronną zgubę: Atena zsyła nań szal, w którym zabił on stado baranów i owiec, biorąc je za Achajskich wodzów. Kiedy po skończonej rzezi uprzytomnił sobie swoją pomyłkę, w hańbie odebrał sobie życie. Losy Ajasa konkluduje w rozmowie z Odyseuszem bogini Atena:

Bacząc więc na to, pamiętaj byś nigdy  
Słowem zuchwałem bogów nie obrażał,  
Ani nie unosi się dumą zbyteczną.

(Sofokles 1882, w. 127-129).

Łączy losy Akteona i Ajasa pewien wspólny mianownik: próbują obaj, w pewnej analogii do Krezusa, być wyłącznymi panami swojego życia, odrzucając wszelki wpływ i autorytet sił boskich. Próba podważenia porządku obowiązującego ludzi kosztuje obu życie i honor. Obaj grzeszą pychą, *hybris*, i obaj ponoszą tego konsekwencje.

Nie tylko jednak Akteon i Ajas mogą być przywoływani jako ilustracja *hybris* w odniesieniu do bogów i ich statusu. Wymienić tu można również postaci kobiece. Jak relacjonuje William Hansen:

Kasjopeja, królowa Etiopii, chwaliła się, że jej piękno przerasta urodę wszystkich Nereid wziętych razem, wywołując tym samym

gniew Nereid oraz Posejdona, który wysłał za karę przeciwko Etiopczykom morskie potwory. [...] Córki Pierusa wyzwały w swojej arogancji Muzy na konkurs śpiewu, z nimfami w roli sędziów. Nimfy przyznały zwycięstwo Muzom, ale jako że śmiertelniczki nie przestawały demonstrować swej arogancji, zostały zmienione przez Muzy w sroki (Hansen 2004, 204-205).

Przytoczone przykłady nie wyczerpują listy zachowań i czynów określanych przez Greków mianem *hybris*. Podkreślić jednak w tym miejscu należy fakt, że – jak pokazano dotąd – *hybris* nie była wyłącznie domeną mężczyzn, ale była równie wielką groźbą dla natury kobiecej.

## **2. *Hybris* w historiografii, filozofii i stosowaniu prawa**

W sensie historycznym najjaskrawiej *hybris* w oczach Greków miał dopuścić się szachinszach Persji – Kserkses I (por. Nagy 1997, roz. 9 par. 25). Następca Dariusza I Wielkiego, podejmując się realizacji dzieła swojego ojca – opanowania kontynentalnej Grecji – miał nakazać budowę mostu przez cieśninę Hellespont. Jak relacjonował Herodot, wraz z ukończeniem budowy mostu zerwała się gwałtowna burza, która zniszczyła połączenie między brzegami Hellespontu. Wedle słów Ojca historii rozwścieczony Kserkses miał nakazać swoim żołnierzom wymierzenie wzburzoną wodą cieśniny trzy tysiące batów oraz wrzucenie w jej odmęty żelaznych kajdan – na znak zniewolenia żywiołu. W swojej arogancji oczekiwał, by w trakcie wymierzania kary, ogłaszać, iż ziszczona zostaje sprawiedliwość, jako że wody Hellespontu odpowiedziały Kserksesowi złem, mimo iż on sam nigdy nie wyrządził im krzywdy: „Gorzka wodo, nasz pan wymierza ci tę karę, boś go skrzywdziła, nie doznawszy od niego żadnej krzywdy” (Herodot 2005, 392). Ta uważana za charakterystyczna dla wschodnich despotów postawa dumy i arogancji musiała u Greków – przyzwyczajonych raczej do stosunków bliskich egalitaryzmowi – wzbudzać oburzenie i odrazę.

Patrząc jednak na genealogię Perskiej *hybris* należy stwierdzić, że postawa pychy i arogancji nie była zakorzeniona „w naturze Persów”, lecz przybyła tam wraz z Lidyjczykami pod wodzą Krezusa podczas ich nieudanej

wyprawy przeciwko Cyrusowi Wielkiemu. Taką interpretację proponuje Gregory Nagy:

Postawa Krezusa w czasie jego spotkania z Solonem jest w sposób oczywisty naznaczona *atê* [gr. „nieuporządkowanie”, „dezorganizacja”], tym jednak, co lidyjski tyran faktycznie prezentuje wypowiadając wojnę Imperium Persów jest *hybris*: Krezus w sposób nieodparty pogrąża się w spirali coraz bardziej dalekosiężnych podbojów, które w ostatecznym rozrachunku doprowadzą do jego klęski oraz wciągną Helladę oraz Perskie Imperium w napięty stan wzajemnych antagonizmów (Nagy 1997, roz. 8 par. 50).

Jak zauważa Nagy, postawa lidyjskiego tyrana jest silnie naznaczona właśnie pychą. Różne są jej przy tym przejawy: Herodot wspomina, że Krezus usilnie indagował odwiedzającego go Solona o to, kogo uważa za najszcześniejszego człowieka; gdy Ateńczyk odmówił Krezusowi uznania go najszcześniejszym z ludzi, stwierdzając, iż „człowiek jest całkowicie igraszką przypadku” (Herodot 2005, 30), ten odprawił mędrca z przekonaniem, że ów Ateńczyk jest „po prostu głupcem, ponieważ nie uwzględniając szczęścia teraźniejszego, radził mu, aby patrzył na koniec każdej sprawy” (Herodot 2005, 31). Krótkowzroczność stała się zatem źródłem pychy Krezusa i jego zgubą.

Przykład Krezusa jest tutaj o tyle znaczący, że pozwala uwypuklić różnorodne konotacje, jakie Helleni akcentowali w terminie *hybris*. Po pierwsze, *hybris* jest domeną władców i tych wszystkich, którzy – posiadając jakąś władzę – dążą do rozciągnięcia swego panowania ponad należne im ramy – tak właśnie *hybris* przedstawił Sofokles w *Królu Edypie*:

Pycha rodzi tyranów; gdy pychy tej szały  
Prawa i miarę przekroczą,  
Runie na głowę ze stromej gdzieś skały,  
Gdzie głębie zgubą się mroczą (w. 869-972).

Analizując powyższe wersy, R. P. Winnington-Ingram zanotował:

Należy do myśli klasycznej przekonanie, że *hybris* zawsze prowadzi do katastrofy – co nierzadko określa się mianem *atê* [...]. Jest jeszcze

trzeci termin, który wiąże się z powyższym, i jest nim *koros*, „próżne przesycenie wieloma rzeczami, które nie są ani na czasie, ani korzystne” (Winnington-Ingram 1998, 189).

Łączyli zatem antyczni Hellenowie pychę z dostępnością dóbr materialnych i pokładaniem w nich nadmiernego zaufania i wiary. Wyraźnie grzeszy tym Krezus, który swojego szczęścia upatrywał właśnie w posiadaniu (prysłowiowych) bogactw. Związek ten jeszcze wyraźniej rekonstruuje Gregory Nagy – na podstawie poezji Solona:

Dowiadujemy się z jego [Solona – przyp. autora] utworów poetyckich, że *atê* „nieuporządkowanie” ma miejsce, gdy śmiertelni poszukują i pożądają *ploutos*, „bogactwa”, skłaniając się przy tym ku *hybris*, „skandalicznemu zachowaniu” i odrzucając *dikê*, „sprawiedliwość” (Nagy 1997, roz. 8 par. 49).

W podobnym Solonowi przekonaniu wypowiada się Arystoteles, który rozpatrując charaktery osób posiadających bogactwa, stwierdza, że dobrobyt materialny może mieć destrukcyjny wpływ na konstytucję moralną człowieka: „Ludzie bogaci są bowiem zuchwali i wyniośli [...]. Bogactwo jest dla nich miernikiem wartości wszystkich innych rzeczy. [...] Są poza tym oddani rozkoszom i chełpliwi.” (Arystoteles 2004, 1391 a). Powyższa charakterystyka dobrze podsumowałaby postawę Krezusa, oddanego swojemu stanowi posiadania.

Najstarszą filozoficzną wzmiankę na temat *hybris* znajdujemy u Heraklita: „Pychę należy gasić bardziej od pożaru” (Heraklit 1989, DK 22 B 43), jednakże to Solon rozwinął złożoną doktrynę o *hybris* jako indywidualnej wadzie charakteru, która jednak oddziałuje na byt całej wspólnoty politycznej. Analizę tej koncepcji Solona przedstawił John Lewis:

Wbudowany w jego napomnienia jest najwcześniejszy zachowany opis tyranii jako psychicznego zepsucia [...]. Ścisłe rozgraniczenie między rządem sprawiedliwym a pysznym [*hybris*] wywyższaniem się [...] jest jednym z najważniejszych problemów poruszanych w poezji Solona. [...] Pragnienie prawodawcy, by zmienić sytuację swojej *polis* koncentrować się będzie właśnie na tych [indywidualnych] dyspozycjach i ich nieuchronnych



konsekwencjach. Tak właśnie działa Solon. W jego ujęciu *Dikê* nie jest równowagą między skrajnościami, ale raczej obietnicą przyszłej odpłaty, poczuciem konieczności, do którego można się odwoływać, by zmusić współobywateli, by powściągnęli swą pychę [*hybris*] (Lewis 2006, 6, 46).

Refleksja Solona wskazuje w tym miejscu na silny związek, jaki zachodzi między pychą, będącą właściwością charakteru jednostek, a losami *polis*. Sprawiedliwość [*dikê*] w ujęciu Solona ma dwa wymiary: z jednej strony jest ona nieuchronną zgubą [*nemesis*] tych, którzy postępują pysznie, z drugiej zaś stanowi ona kryterium oceny stanowionego prawodawstwa – ma charakter zbliżony do prawa natury. *Hybris* jest zatem dla Solona nie tylko skazą charakterologiczną, która obciąża poszczególnych jej nosicieli; jest ona również źródłem zagrożenia dla wszystkich obywateli, jako że – jeżeli nie zostanie zahamowana – staje się czymś podobnym do choroby zakaźnej, obejmując coraz większą liczbę ludzi i wypaczając ich charaktery. Obrazuje to Solon mówiąc o publicznej uczcie, która – wskutek pychy i chęci konfrontacji – prowadzi najpierw do fragmentaryzacji *polis*, a wreszcie całkowitego rozkładu wspólnoty politycznej. Lewis analizuje:

[W poemacie 4 Solon] podąża bezpośrednio od *hybris* obywateli podczas publicznej uczty aż do prywatnych zakątków ognisk domowych, demonstrując w ten sposób, w jaki sposób *polis* ulega dezintegracji i rozpada się na wrogie sobie frakcje (Lewis 2006, 60).

*Hybris* jest więc nie tylko zgubą tyranów, ale całej *polis*. Koncentracja na dobrach materialnych i bogactwach jest drugim z wymiarów *hybris*, na jaki kładli akcent Grecy. Wymiar ten szczególnie mocno eksponuje Herodot, rekonstruuje okoliczności i przebieg spotkania Solona z tyranem Lidii, Krezusem. Władca manifestuje swoje przekonanie, iż bogactwo to najważniejsza racja przemawiająca za możliwością uznania człowieka za szczęśliwego. Jak bardzo sprzeczne z dobrym obyczajem jest to przekonanie, informuje otwarcie Krezusa Solon:

Wszak bardzo bogaty człowiek wcale nie jest szczęśliwszy od tego, którego stać tylko na chleb powszedni, chyba że los pozwoli mu w pełnym dobrobycie i szczęściu życie zakończyć. Wielu bowiem

nadmiernie bogatych ludzi jest nieszczęśliwych, a wielu jest szczęśliwych, choć majątek ich jest umiarkowany (Herodot 2005, 30).

Tym, do czego odwołuje się zatem Solon jest ogólny wzorzec dobrego życia, który – najogólniej ujmując – przyjmuje jako warunek szczęścia nie tylko przelotne stany zadowolenia, ale całokształt życia. Ideał ten – jak dalej powiada Solon – zakłada zdolność panowania nad swoimi pożądaniami, trening samokontroli, który stanowi jedyną obronę człowieka przed zmiennością losu. Jak przytoczono wyżej, Krezus konsekwentnie odrzuca prawdziwość sformułowanego przez Solona wzorca dobrego życia, za co według Herodota „zemsta boga ciężko dotknęła Krezusa, prawdopodobnie dlatego, że uważał siebie za najszczęśliwszego ze wszystkich ludzi” (Herodot 2005, 31). Pycha Krezusa jest tutaj jednoznaczna, wierzy on bowiem, że szczęście ludzkie jest czymś, co może być osiągnięte mocami samego człowieka, ignorując tym samym fakt, iż człowiek jest jedynie „igraszką w rękach bogów”.

Zamiłowanie do bogactwa i luksusów jest jednym z elementarnych czynników, które odpowiadają za zgubny i destrukcyjny wpływ *hybris*. Nagy zwraca uwagę, iż w mowie potocznej Hellenów funkcjonowało przysłowie „pyszny niczym Kolofon” (Nagy 1997, roz. 9 par. 20), odwołujące się do dziejów tej greckiej *polis*. Mieszkańcy Kolofonu pierwotnie wiedli żywot prosty i trudny; pod wpływem jednak Lidyjczyków w coraz większym stopniu zaczęli ulegać zamiłowaniu do luksusu i zbytków. W konsekwencji, Kolofon znalazł się w strefie wpływów tyranów z Lidii:

Istotą historii Kolofonu zdaje się być przekonanie, że nieszczęście tyranii wynikało raczej z przyczyn wewnętrznych aniżeli zewnętrznych: zamiłowanie do zbytku przyniosło Kolofonijczykom klęski, które zadali im ostatecznie zewnętrzni wrogowie (Nagy 1997, roz. 9 par. 21).

Analogiczny wpływ mieli Lidyjczycy na ludność i władców imperium perskiego. Jak zanotował Herodot: „Persowie przed podbojem Lidii nie znali nic z wykwintu i wygod życiowych” (Herodot 2005, 45). Dopiero kontakt z najeźdźcami z Lidii wzbudził w Persach potrzebę otaczania się rzeczami

zbytkownymi: „Jeżeli zakosztują naszych dóbr, będą się ich kurczowo trzymali i nie da się ich wypędzić” (Herodot 2005, 45).

Obok zamięłowania do luksusów, wskazać można na jeszcze jeden aspekt *hybris* prezentowanej przez Persów, aspekt jakoby nieobecny wśród cywilizowanych Hellenów – miała nim być pewna dzikość i nieokrzesanie obyczajów. Ilustrował dobitnie ten rodzaj pychy przykład centaurów, istot będących potomstwem Kentaurosa, wykluczonych zarówno ze społeczności bogów, jak i ludzi:

Dziecko – Kentauros – nie może być zaliczone do żadnej społeczności (czy to ludzkiej, czy boskiej), utrwalając swoje istnienie poprzez seksualne przestępstwo obcowania z kłaczami Magnesii. Konsekwencją są monstrialne hybrydy – nie będące ani ludźmi, ani zwierzętami – słynące ze swojej pychy (*hybris*), która doprowadziła w końcu do ich zguby, oraz z potężnej i niekontrolowanej żądzy cielesnej (Morgan 2015, 185).

Określeni przez poetę Teognisa z Megary mianem *ômophagous*, „pożeraczy surowego ciała”, stanowią centaury obraz tragicznej konsekwencji „wykraczania poza należną każdemu sferę egzystencji” (Morgan 2015, 185). W niniejszej perspektywie Persowie jawią się, a w szczególności ich władca Kserkses, jako najdobitniejsza ilustracja *hybris* – z jednej strony bowiem są oni pozbawieni dobrych obyczajów (właściwych Hellenom, w tym również Krezusowi), z drugiej zaś, z łatwością ulegną pokusom rodzącym się z wykwintnego i zbytkownego życia:

Tym samym, Persowie w opisach Herodota stanowią kombinację tego, co w człowieku najgorsze: z natury dzicy, popadają jeszcze nadto w zbytkowność (Nagy 1997, roz. 9 par. 25).

Próba ukarania Hellespontu przez Kserksesa wyraża złożoność *hybris*: chęć rozciągania swej władzy nad wszystkim, co człowieka otacza, koncentrację na materialnych rozwiązaniach problemów, brak pokory względem sił przyrody.

Zwrócić należy jednak uwagę, iż obok *hybris* pojmowanej jako pycha Grecy wskazywali również na drugi charakter tego pojęcia. Mianowicie w praktyce sądowej i politycznej Aten, *hybris* oznaczała napaść na ateńskiego

obywatela:

Termin ten używany był w odniesieniu do gwałtu oraz wszelkiej przemocy fizycznej w ogóle. Podobnie jak w podstawowym, mitologicznym sensie, oznaczała *hybris* niemożliwe do zaakceptowania lekceważenie granic (Sacks 1995, 119).

Konotacja przemocowa miała równocześnie silny podtekst seksualny, jak zauważa David Cohen:

Zarówno rzeczownik *hybris*, jak i czasownik *hybridzein* posiadają silną konotację seksualną. [...] Według Demostenesa i Lizjasza, uwodzenie i cudzołóstwo dotyczące wolne kobiety charakteryzowane są jako *hybris* (Cohen 1987, 7).

Wiąże się zatem *hybris* również z seksualną rozwiązłością, która okrywa hańbą zarówno dopuszczającego się tego rodzaju aktów seksualnych, jak i – paradoksalnie – tego, kto pada ich ofiarą. Na seksualny aspekt *hybris* wskazuje również Kathryn Morgan:

Przekraczanie granic w dziedzinie seksualności, szczególnie niebezpieczeństwo dla tyrańcy, jest ledwie symptomem cięższego niedomagania: tyranizujący innych charakter, w najgorszym przypadku, każe tyranowi wykraczać poza granice wszelkiej społeczności (Morgan 2015, 185).

Stosunki seksualne o hańbiącym charakterze *hybris* w szczególności odnoszą się jednak do kontaktów pomiędzy mężczyznami. U Arystotelesa czytamy:

Wszystko to – to czyny bestialskie [...] Tu należą też stosunki płciowe między mężczyznami; skłonność do nich jest u jednych wrodzona, u innych pochodzi z przyzwyczajenia, jak u tych, co od lat chłopięcych są zhańbieni (Arystoteles 2007, 1148b).

Arystoteles rozważa najobszerniej pojęcie *hybris* w drugiej księdze *Retoryki*, w ramach rozwiniętej tam doktryny o afektach. Jak zauważy Stagiryta, istnieją trzy rodzaje obrazy, będące źródłem gniewu i chęci zemsty za tego, kto zostaje obrażony: „pogarda, traktowanie z góry i pycha” (Porawski 19885, 124). Tym,

co odróżnia pychę od innych rodzajów obrazy jest przede wszystkim fakt hierarchizowania za pomocą upokarzania innych i samozadowolenia:

[obraza – przyp. autora] polega na działaniu albo mówieniu w sposób przynoszący wstyd temu, kto jest przedmiotem (tych działań lub mowy) [...] jedynie dla przyjemności osoby działającej. [...] A źródłem rozkoszy dla postępujących pysznie jest, że wydaje im się, jakoby wyrządzając zło innym, sami stawali wyżej od nich (Porawski 1985, 124)<sup>1</sup>.

Zdaniem Arystotelesa, fundamentalną podstawą *hybris* jest zatem wyrządzanie krzywdy (obraza) dla samej tylko przyjemności z tego faktu płynącej: odróżnia to pychę od zemsty, która wyrządza krzywdę jako odpłatę za krzywdę wcześniej doznaną; a ponadto, podstawą taką jest chęć wywyższenia się, roszczenie do wyróżnionego statusu dla siebie samego, chęć podkreślenia własnej przewagi i dominacji nad innymi. Stąd właśnie, jak zauważy filozof ze Stagiry, jest pycha domeną ludzi zamożnych, ale także młodych i niedoświadczonych życiowo; zarówno pierwsi, jak i drudzy sądzą bowiem, że „postępując pysznie, wznoszą się na wyższy poziom” (Porawski 1985, 125).

Arystotelesowska doktryna o pysze pozostaje w zgodzie z przytoczonymi wcześniej rozważaniami o zgubnym wpływie bogactwa. Co istotniejsze jednak, rozważania filozofa na temat pychy stanowią fragment jego doktryny o afektach, rozwijanej w ramach rozważań o sztuce retorycznej. Pycha, jako źródło gniewu, stanowić może zatem środek przekonywania:

Jako naczelną zasadę swej doktryny wprowadza Arystoteles postulat autentyczności: przemawiającemu tylko wtedy uda się wprowadzić słuchaczy w pożądaną nastrój, wywołać zamierzony afekt, jeżeli sam rzeczywiście będzie go odczuwał (Podbielski 1985, 123).

---

<sup>1</sup> W przekładzie H. Podbielskiego przytoczony fragment brzmi następująco: „Zniewaga jest to bowiem czynienie lub mówienie komuś takich rzeczy, które przynoszą mu wstyd, i to nie z żadnej innej (dawnej lub świeżej) racji, tylko dla prostej przyjemności. [...] Ci zaś, którzy znieważają, dlatego znajdują w tym przyjemność, ponieważ sądzą, że źle traktując innych, sami stają się ważniejsi.” (Arystoteles 2004, 1378b). Umyka w takim ujęciu kluczowy dla myślenia o *hybris* aspekt pychy; stąd przykład Porawskiego przytaczam jako w tym aspekcie doskonalszy.

Zdolność przekonywania słuchaczy to nie tylko podawanie racji, ale również umiejętność oddziaływania na ich uczucia; umiejętność ta zaś wymaga dobrego ich zrozumienia. Stąd *hybris* w rozważaniach Stagiryty oznaczać będzie także źródło *ślusznego gniewu*.

### **3. *Hybris* w mowach Ajschynesa**

Najbardziej jaskrawym przykładem odwołania się w mowie sądowej do pojęcia *hybris* jest mowa Ajschynesa *Przeciw Timarchosowi*, wytoczona przez ateńskiego oratora przeciwko Timarchosowi w celu odparcia oskarżenia o przyjęcie łapówki od władcy Macedonii Filipa II, jakie ten drugi wytoczył z inspiracji Demostenesa przeciwko Ajschynesowi. Chcąc odeprzeć oskarżenie, Ajschynes nie podjął próby podważenia zasadności oskarżeń i przytaczanych dlań uzasadnień, lecz wskazał na Timarchosa jako niegodnego występowania w roli oskarżyciela, a wręcz obciążonego winą odbierającą mu prawo do uczestniczenia w posiedzeniach publicznych. Już we wstępie do tejże mowy Ajschynes powiada o Timarchosie:

Tak właśnie z uwagi na haniebne uczynki, jakich dopuścił się w swojej młodości, prawo ateńskie pozbawiło go prawa do występowania przed zgromadzeniami; nakazu nań nałożonego nie jest przestrzegać trudno – nie, jest on do przestrzegania łatwy (Ajschynes 1919a, par. 3).

Przez haniebne uczynki miał Ajschynes na myśli prostytuowanie się w młodości oraz padanie ofiarą „aktów pederastii”. Jak konkluduje w odniesieniu do tego rodzaju zachowań mówca, dokonując rekonstrukcji intencji ateńskiego prawodawcy: „Mężczyzna bowiem, który ulega pysze sprzedawania własnego ciała, równie łatwo ulec może pokusie merkantylizacji interesu publicznego” (Ajschynes 1919a, par. 29). Podążam za wykładnią Susan Lape:

Właśnie w takim kontekście postrzegać należy uwagi Ajschynesa ujmujące prostytutkę oraz *hetairisis* jako czynów hubrystycznych. [...] Jako że czyn hubrystyczny implikował istnienie relacji hierarchicznej w skądinąd egalitarnej ateńskiej kulturze politycznej,

sama *hybris* postrzegana była jako paradygmatyczna zbrodnia przeciwko demokracji (Lape 2006, 145-146).

Do podobnych wniosków dochodzi również Marek Czachorowski, podkreślając formalno-prawny związek pomiędzy sprawowaniem urzędów a szacunkiem dla własnego ciała:

Ateńskie prawa zakazujące pełnienia urzędu kapłańskiego niezachowującym szacunku dla rodziców i hańbiącym swoje ciało homoseksualizmem mają na celu szacunek wobec bóstwa. [...] O tym prawie – karzącym śmiercią za sięgnięcie po pełnię obywatelskich praw przez osoby dopuszczające się *hybris*, w tym również *hybris* odnośnie do własnego ciała – mowa w przywołanej już mowie Ajschynesa [*Przeciwko Timarchosowi* – przyp. autora] (Czachorowski 2007, 251).

Ajschynes odwołuje się w tym miejscu do *ethosu* poprzez *enumeratio*, czyli wyliczenie czterech przeszkód przyjętych przez ateńskiego prawodawcę dla występowania na zgromadzeniach. Ateński orator z jednej strony podkreśla moralny rozkład Timarchosa, z drugiej – bezprawny charakter oskarżenia padającego z ust człowieka niegodnego pełnienia urzędów publicznych. Kontrastuje to z postacią samego Ajschynesa, który określa siebie mianem „cichego i skromnego obywatela” (Ajschynes 1919a, par. 1), zatroskanego o publiczne dobro i praworządność, jakże gatunkowo i jakościowo odmiennego od Timarchosa, którego częstą, a przy tym niejednokrotnie gorszą obecność na mównicy, komentuje on następująco:

Widzicie zatem, współobywatele, jakże odmiennym od Solona i innych wielkich mężów jest Timarchos. Tamci wstydzieli się choćby ramię obnażyć przed wami; ten człowiek jednak, ledwie parę dni temu, zrzucił na zgromadzeniu z siebie swoją togę i przeciągał się niczym gimnasta, półnagi; ciało jego tak pokręcone i splugawione pijaństwem, że praworządni obywatele zasłaniali swe oczy ze wstydu, że pozwalamy w naszym mieście, aby takiego pokroju ludzie nam w sprawach publicznych doradzali (Ajschynes 1919a, par. 26).

Z jednej zatem strony ujmuje swoją pozycję wśród Ateńczyków Ajschynes nad wyraz skromnie – jest to zatem zabieg retoryczny zbliżony do *litotes*; celowego umniejszania znaczenia jakiejś rzeczy, wartości czy osoby w celu pozyskania sympatii słuchaczy. Z drugiej strony, wskazując na postępowanie Timarchosa jako przejaw *hybris*, mówca przywołuje figurę określaną jako *cacozelia*, co oznacza takie dobieranie słów i metafor, aby wywołać w słuchaczach uczucie obrzydzenia i tym samym przedstawić opisywane fakty w złym świetle.

Dokonuje również Ajschynes zabiegu właściwego przy budowaniu *ethosu* jako narzędzia perswazyjnego, a mianowicie odwołuje się do klasycznego autorytetu moralnego i politycznego Ateńczyków, jakim był prawodawca Solon. Jak podkreśla przy tym Lape:

Ajschynes twierdził, że dla Solona, tradycyjnie postrzeganego jako ojciec i fundator demokracji, kondycja moralna była jedynym politycznie wyróżnionym czynnikiem, konstytuującym społeczną wartość obywatela. [...] Ajschynes przyjmował, że są wyartykułowane w ateńskich prawach takie normy moralne, które kształtują zarówno postępowanie, jak i charakter obywateli demokracji (Lape 2006, 146).

W efekcie swoją argumentację Ajschynes prowadził dwutorowo: z jednej strony dokonywał rekonstrukcji praw i wynikających z nich sprawności moralnych, z drugiej zaś – jako ich antytezę – przytaczał charakterystykę Timarchosa. Skuteczność tej argumentacji potwierdza wydany w niniejszej sprawie wyrok – Timarchosa uznano winnym sprzeniewierzenia się dobrym obyczajom, pozbawiono honoru (*athymia*) i w konsekwencji pozbawiono szansy na karierę polityczną. Ajschynes uwolniony został tym samym od zarzutu zdrady.

#### **4. *Hybris* w mowach Demostenesa**

Otwarty konflikt pomiędzy Ajschynsem i Demostenesem, którego źródła szukać należy w przeciwstawnych postawach względem rosnącego znaczenia państwa macedońskiego i podbojów Filipa II, trzykrotnie rozstrzygany był na



drodze sądowej. Po odparciu przez Ajschynesa zarzutu o zdradę, wytoczonego przez Timarchusa około roku 346 p.n.e., oskarżenia zostały ponownie wyartykułowane w roku 343 (Ajschynes i Demostenes wygłosili wówczas pamiętne mowy pod takim samym tytułem *O sprzeniewierzonym poselstwie*) i wreszcie w roku 330, kiedy Ajschynes, próbując obarczyć Demostenesa winą za klęski wojenne, wygłosił mowę *Przeciw Ktezyfontowi*. W odpowiedzi Demostenes wygłasza mowę *O wieńcu*, doprowadzając finalnie do ostatecznego końca sporu: „Przechodząc do kontraktaku podnosi Demostenes z całą mocą odpowiedzialność Ajschinesa i jego sojuszników za różne akcje polityczne. Ujawnia w całej pełni szkodliwą dla państwa działalność tego polityka na żołdzie Filipa” (Turasiewicz 2005, 184). Polityczne zwycięstwo Demostenesa wymusza na Ajschynesie udanie się na wygnanie; wpierw na Rodos, gdzie zakłada szkołę retoryczną, a wreszcie na Samos, gdzie umiera.

W swojej działalności publicznej Demostenes odwoływał się co najmniej dwukrotnie do pojęcia *hybris*. Wpierw, w mowie skierowanej przeciwko Midiasowi, wskazuje orator na ciężką zniewagę, jakiej doznał z ręki tegoż Midiasa: A mianowicie pełniąc honorową funkcję chorega (*chorêgos*), czyli mecenasa i przewodnika chóru podczas Dionizjów, Demostenes został uderzony w twarz przez Midiasa, zamożnego obywatela ateńskiego. Ateński orator zaniechał natychmiastowego przeciwstawienia się przemocy i pogwałcenia obyczajów (czyli: odpowiedzi gwałtem), lecz podniósł sprawę podczas nadzwyczajnego zebrania Zgromadzenia Ludowego:

Zatem, panowie przysięgli, apeluję do was wszystkich i proszę was – po pierwsze – abyście udzielili mi życzliwej waszej uwagi oraz – po drugie – byście, gdy udowodnię, że obelgi Midiasa dotyczą nie tylko mnie, ale również i was, oraz prawa, oraz całości naszej społeczności obywatelskiej, pospieszyli z pomocą każdemu z poszkodowanych oraz samym sobie. Sprawa zatem ma się następująco, szacowni Ateńczycy. To ja byłem poszkodowanym i to moja osoba padła ofiarą zniewagi i obrazy (*úbrismai*); pytaniem jednak, które teraz trzeba rozstrzygnąć, brzmi: Czy wolno przyzwolić Midiasowi, aby znieważył wszystkich was i każdego z tutaj obecnych przez swoją bezkarność (Demostenes 1939a, par. 7).

Przytoczony fragment mowy sądowej Demostenesa ilustruje istotę zarzutu, jaki formułuje on pod adresem swojego prześladowcy. Jak zauważa we wstępie do swojego oskarżenia, haniebne czyny Midiasa są Ateńczykom dobrze znane, zatem nie występuje Demostenes na Zgromadzeniu wyłącznie w interesie prywatnym, ale również z uwagi na dobro całej społeczności obywatelskiej, zagrożonej nie samymi czynami Midiasa, lecz raczej jego pychą. Pozostawienie Midiasa bezkarnym dopełni bowiem jego *hybris*, oznaczać będzie istnienie przyzwolenia dla naruszania praw. Dla Ateńczyków prawo stanowione przez Zgromadzenie Ludowe było źródłem równości obywatelskiej wyrażającej się w pojęciu *isonomia* – równości względem prawa (Hansen 1991, 81-84). W przekonaniu Demostenesa wyrok inny niż skazujący oznaczałby wyłączenie Midiasa spod prawa, co czyniłoby go wyróżnionym pośród równych, a w konsekwencji oznaczałoby przyznanie mu wyjątkowego statusu, na który w żaden sposób nie zasłużył. Tym samym ateński mówca interpretuje przemoc, której jakiej sam doznał, jako akt, w którym agresor podejmuje próbę wyróżnienia się w oczach innych – próbę szczególnie godną potępienia, jako że ewentualna bierność Ateńczyków w stanowieniu prawa byłaby tej przemocy dopełnieniem. Doniosłość zarzutu nie wystarczyła jednak Demostenesowi jako motywacja dla publicznego wygłoszenia mowy. Formułując swoje oskarżenie, odwołał się Demostenes zarówno do *pathosu*, jak i do *ethosu*. Z jednej strony otwarcie prosi on słuchających go sędziów, aby z życzliwością i sympatią odnieśli się do jego przemowy:

Gdybym, mężowie Aten, oskarżał Midiasa o proponowanie ustaw niezgodnych z naszymi konstytucjami lub sprzeniewierzenie się misji poselskiej, lub o inne tego rodzaju wykroczenie, nie mógłbym czuć się usprawiedliwiony, apelując do waszych życzliwych uczuć [...]. Zatem, panowie przysięgli, apeluję do was wszystkich i proszę was – po pierwsze – abyście udzielili mi życzliwej waszej uwagi (Demostenes 1939a, par. 5-7).

Z drugiej strony, konsekwentnie opisuje zachowania i postępowanie Midiasa jako godne najgłębszej pogardy i domagające się kary. Demostenes wymienia w tym miejscu m.in. próby przekupienia składu sędziowskiego, ujawnia, iż i jemu składano propozycje korupcyjne, określa, wreszcie, swoją zniewagę mianem „[...] obrazy tak wielkiej, jakiej być może żaden inny *choregos* nigdy

nie doznał” (Demostenes 1939a, par. 6). Równocześnie, oskarżając Midiasa o działanie przeciwko ateńskiej demokracji, przyjmuje Demostenes postawę praworządnego obywatela, który w trosce raczej o dobro publiczne niż w ramach prywaty występuje z omawianym wnioskiem przez Zgromadzeniem<sup>2</sup>. Odwołuje się przy tym wielokrotnie do Niebios i Bogów jako świadków jego głębokiego oburzenia postawą Midasa, co jest przykładem figury retorycznej znanej jako *deesis* – apostrofa do bóstw.

Drugim przykładem odwoływania się Demostenesa do pojęcia *hybris*, jest mowa *Przeciwko Kononowi*. Swoją mowę oskarżycielską zaczyna on właśnie od zarzutu *hybris*: „Ogromnej obrazy (*úbriskeis*) doznałem, mężowie przysięgli, z rąk oskarżonego – Konona” (Demostenes 1939b, par. 1). Jak relacjonuje Demostenes, synowie Konona, a wśród nich Ktezjasz, odbywali wspólnie z nim służbę wojskową, dając się poznać jako pijacy i warchoły. Demostenes zmuszony był zaraportować ich zachowanie dowódcy oddziału, za co został przez nich publicznie zelżony. Jak relacjonuje w mowie oskarżycielskiej, Ktezjasz i bracia zapałali doń otwartą nienawiścią, której dali upust podczas przypadkowego spotkania:

Konon wraz z synem i synem Andromenesa rzucili się na mnie. Najpierw pozbawiono mnie mojej szaty, a następnie popchnęli mnie tak, że upadłem w błoto; wówczas skoczyli wszyscy na mnie i pobili mnie tak dotkliwie i okrutnie, że rozbili mi usta i podbili oczy; i zostawili mnie w takim stanie, że nie mogłem ani wstać, ani wydobyć z siebie dźwięku (Demostenes 1939b, par. 8).

Fakt, iż padł ofiarą przemocy, nie jest jednak w mniemaniu Demostenesa istotą zniewagi, jakiej wówczas doznał. Jak bowiem dalej powiada, nie tylko został pobity do stanu bliskiego śmierci, ale ponadto, leżąc w błocie i brudzie traktu, słyszał buńczuczne i aroganckie deklaracje Konona i jego pyszną postawę:

Zaczął on pisać niczym kogut, zwyciężywszy przeciwnika w walce; jego towarzysze zachęcali do dalej, by uderzał ramionami niczym

---

<sup>2</sup> Na ironię zakrawać może fakt, iż w mowie Ajschynesa *Przeciwko Ktezyfontowi* znaleźć można sugestię, jakoby mowa *Przeciwko Midiasowi* nie została nigdy przez Demostenesa wygłoszona z przyczyn nad wyraz pragmatycznych: Ajschynes sugerował, jakoby Demostenes odwołał swoje oskarżenie za cenę 30 min srebrem (por. Ajschynes 1919b, par. 52).

kogucimi skrzydłami (Demostenes 1939b, par. 9).

Zdaniem Demostenesa, dowodzi to bezczelności Konona – bezczelności i arogancji o tyleż bardziej odpychających i domagających się kary, iż są one demonstrowane przez człowieka dojrzałego:

Ale kiedy człowiek mający lat ponad pięćdziesiąt, w towarzystwie młodszych mężczyzn, i to własnych jego synów, nie tylko nie zniechęcił lub uniemożliwił ich swawoli, ale okazał się w nich przywódcą, i przez to najgorszym z nich wszystkich, jaka kara mogłaby być współmierna z jego czynkami? (Demostenes 1939b, par. 22).

Istotą winy o jaką oskarża Demostenes Konona jest zatem nie fakt pobicia, ale brak szacunku dla wychowania, jakie odebrał sam od własnego ojca oraz zły przykład dawany swoim potomkom. Konon pogwałcił prawa, o których wzmiankowany wcześniej Czachorowski pisał, że karały śmiercią tych, którzy w pysze – *hybris* – nie okazywali szacunku własnym rodzicom i wychowawcom.

Konstruując swoją mowę oskarżycielską, Demostenes odwołał się przede wszystkim do efektu emocjonalnego (*pathos*) jaki wywołać musiały wśród słuchających go sędziów szczegółowe i obszernie relacje zarówno z samego pobicia, jak i tragicznego stanu, w jakim przez długi czas się znajdował. Tak bogate opisy uznać można zatem za przykład odwołania się do *descriptio* bądź *enargia*, czyli figury retorycznej mającej na celu poruszenie słuchaczy przez żywy i dynamiczny opis. Podobny, patetyczny, charakter ma pytająca forma, w jakiej zawiera Demostenes swoje oburzenie wynikające z dojrzałego wieku Konona; założyć można, że był to celowy zabieg retoryczny klasyfikowany jako *epipectis*.

### **Zakończenie: Przyszłość *hybris***

W Księdze IV *Etyki Nikomachejskiej* zawarł Arystoteles następującą obserwację dotyczącą roszczenia sobie czci i wielkości:

Owóż, kto słuszną żywi dumę, jeśli jest godzien tego, co największe,

musi być etycznie najdzielniejszy; im kto bowiem więcej cnót posiada, tym większych godzien jest rzeczy, człowiek zaś najwięcej cnót posiadający godzien jest rzeczy największych. Kto więc prawdziwie słuszną żywi dumę, ten musi być etycznie dzielny (Arystoteles 2007, 1123b).

W przekonaniu Stagiryty, winna istnieć odpowiedniość pomiędzy wymiarem czci, jakiej oczekuje się od innych, a kondycją moralną, jaką się prezentuje. Jeżeli zatem człowiek etycznie dzielny – słusnie dumny posiadacz doskonałego charakteru moralnego – zasługuje na cześć największą, i tegoż właśnie również zasadnie oczekuje, to człowiek najpodlejszego charakteru, roszcący sobie cześć i uznanie, godzien jest najwyższej pogardy. Ten, kto dopuszczał się *hybris*, rościł sobie właśnie tego rodzaju pretensje: oczekiwał przyznania mu statusu, na jaki nie zasługiwał nikt ze śmiertelnych, a roszczenie to wyrażał poprzez gwałt i przemoc wyrządzone drugiemu człowiekowi. Tego rodzaju postawy i zachowania sprowadzały groźbę dwojakich konsekwencji: z jednej strony ściągały one gniew i karę bogów, z drugiej – zagrażały fundamentom ateńskiej demokracji. W konsekwencji, zarzut o dopuszczenie się *hybris* postrzegany może być jako odmiana figury retorycznej hiperboli lub przesady, *exuscitatio*. Zarzuty sformułowane przez Ajschynesa i Demostenesa noszą rysy pewnej przesady, celowego przedstawienia win w taki sposób, aby nabrały one charakteru wykroczenia nie tylko przeciwko jednostce, ale również przeciwko porządkowi natury bądź łaadowi politycznemu i prawnemu. Nie ulega jednak wątpliwości ostateczny wniosek – odwoływanie się do *hybris* było skutecznym narzędziem retorycznym, zarówno w mowie procesowej, jak i politycznej.

Niezależnie od sensu retorycznego, *hybris* stanowić może istotną kategorię również dla współczesnej refleksji antropologicznej i etycznej. Jak zauważył William Hansen w odniesieniu do dziejów boskiego lekarza Asklepiosa:

Lekarz Asklepios był synem Apollina i śmiertelniczki Koronis. Wychował go centaur Chiron, który również nauczył go sztuki leczenia. Asklepios osiągnął tak wielką biegłość w tej sztuce, że zdolny był przywracać życie umarłym; Zeus zabił go uderzeniem pioruna w obawie, aby i inni śmiertelnicy nie posiadli tej wiedzy

(Hansen 2004, 206).

Winą Asklepiosa była próba wdarcia się w domenę bogów i udostępnienie ich wiedzy śmiertelnym ludziom. Naruszał zatem Asklepios fundamentalną granicę pomiędzy życiem śmiertelnym i nieśmiertelnością. Zobrazowana w historii Asklepiosa inherentna w zawodzie lekarza dwoistość postaw: z jednej strony bezgranicznego i altruistycznego oddania pacjentowi, z drugiej zaś – poznawczego podniecenia i ciekawości, nie utraciła do dzisiaj swojej aktualności. Splecenie tych dwóch figur – dobrego Samarytanina i wnikliwego badacza – obrazowo i ujmująco opisuje Ryszard Fenigsen:

Gdy przybywał nowy pacjent, byłem podniecony myślą, że będzie trzeba – że będę miał szansę! – wykryć, co mu dolega. Była to za każdym razem wielka przygoda intelektualna. Byłem też wdzięczny choremu za zaufanie, jakie mi okazał (...). Uświadomiłem sobie, po latach pracy lekarskiej, jak głęboko współczuję nam wszystkim, naszym klęskom, rozczarowaniom, cierpieniom bez winy, niezasłużonym wyrokom śmierci. Fala buntu wezbrała w mojej piersi i dotąd jeszcze nie opadła (Fenigsen 2010, 61-63).

Uczucie sprzeciwu, o którym pisze Fenigsen jest wyraźnie nacechowane właśnie *hybris*; jest niezgodą na zdarzenia i fakty, które mają swoje źródło w biologicznej naturze człowieka i jego skończoności. Problem *hybris* wpisanej w samą medycynę – rozumianą jako sztuka lecznicza – jest dzisiaj tym wyraźniejszy, im częściej lekarze – a w coraz większym stopniu ciała kolegialne (komisje bioetyczne) – zmuszeni są podejmować decyzje o początku i końcu ludzkiego życia.

Odkrycie podwójnej helisy DNA oraz rozwój technologii umożliwiających jej modyfikowanie otworzyło nowe możliwości w dziedzinie kontroli reprodukcji – pociągając przy tym również za sobą obawy przed hubrystycznym dla tychże możliwości uwielbieniem. Składane przez proponentów transhumanizmu obietnice transcendowania ograniczeń ludzkiej natury i otworzenia przed ludzkością świadomego pokierowania swoim samodoskonaleniem spotykają się z krytyczną recepcją biokonserwatywnych filozofów (np. Francisa Fukuyamy, Leona Kassa czy

Michaela Sandela), podkreślających że „przez wkraczanie w dziedziny, do których dostęp od zawsze był nam wzbroniony, dopuszczamy się grzechu pychy – *hybris*” (Mehlman 2009, 3). Zarzut ten, wyrastający z przekonania o istnieniu transcendentálnych ograniczeń ludzkiego poznania i rozwoju, uderza nie tylko w partykularne propozycje ulepszenia człowieka, ale również dotyka samej istoty pojęcia transhumanizmu. Wszelkie próby i nadzieje przekroczenia limitów ludzkiej kondycji przez technologiczne jej modyfikowanie są w istocie ilustracją *hybris*, pysznego mniemania, że człowiek może wkroczyć w dziedziny dotąd mu niedostępne z uwagi na jego biologiczną konstytucję. W tym ujęciu podnoszą oni do poziomu postulatu normatywnego zdanie Davida Hume’a, iż „nigdy naprawdę nie wyjdziemy ani na krok poza nas samych” (Hume 1963, 95) – przynajmniej w odniesieniu do naszego statusu istot żywych.

Odwołanie do ludzkiej pychy jako istotnego motoru napędzającego transhumanistyczne propozycje opanowania i ulepszenia ludzkiej kondycji biologicznej jest oczywiste dla Leona Kassa. Przewodniczący Prezydencji Rady Bioetycznej (*President’s Council on Bioethics*) w latach 2001 – 2005, podkreśla zarówno w swoich autorskich tekstach, jak i raportach publikowanych przez Radę Bioetyczną, iż zarzut ten ma charakter intuicyjny i potoczny dla wielu osób – o często skrajnie odmiennych przekonaniach metafizycznych:

Powszechną, codzienną reakcją na entuzjastyczne perspektywy rysowane przez – wykraczającą poza terapię – inżynierię genetyczną i biotechnologię, jest zarzut o próby „bawienia się w Pana Boga”. Jeżeli przyjrzymy się wnikliwie temu twierdzeniu, dostrzeżemy, że jest ono podzielane zarówno przez osoby deklarujące określone przekonania teologiczne, jak i tych, którzy takowych w ogóle nie posiadają. Czasami zarzut ten uderzać ma w pychę tych, którzy próbują ingerować w to, co zostało stworzone przez Boga lub przyrodę [...]. W innych wypadkach uderza on nie tyle w samo uzurpowanie sobie Boskich uprawnień, co w fakt działania w sytuacji braku doskonałego poznania zasad i praw rządzących naturą; [...] *hybris* zmieniania świata, którego się do końca nie zrozumiało (President’s Council on Bioethics 2003, 287).

Osią zarzutu staje się zatem bądź sam fakt naruszania jakiegoś naturalnego porządku, bądź naruszanie go w sposób nieodpowiedzialny (bez możliwości określenia konsekwencji takich ingerencji). Istotnymi słabościami tych zarzutów jest bazowanie na – nieuzasadnionym – przekonaniu, że istniejący porządek biologiczny ma wartość moralną (inherentną właściwością przyrody jest właśnie zmienność, o czym przekonuje najprostsza choćby obserwacja).

Kass zwraca jednak uwagę, że istnieje jeszcze jedno rozumienie *hybris* w odniesieniu do proponentów inżynierii genetycznej i *human enhancement*:

Parafrazując C. S. Lewisa, to, co wygląda jak opanowanie natury przez człowieka, okazuje się być – w przypadku braku odpowiednio głębokiego poznania świata – opanowaniem człowieka przez naturę. Nie może w rzeczywistości istnieć coś takiego jak całkowita ucieczka z naszej własnej natury. Sądzić inaczej to w istocie forma pychy i niebezpieczne łudzenie samego siebie (Kass 2003, 18).

Zawarte *implicite* w tezie Kassa odwołanie do przywołanej wyżej tezy Hume'a ilustruje podstawową trudność, przed jaką zdają się stawać transhumaniści: mówienie o wartościowości bycia post-człowiekiem formułujemy w oparciu o wyłącznie ludzkie pojmowania tego, co wartościowe – nie możemy zatem być pewni, iż nasze przekonanie będzie podzielane przez istoty fizycznie, kognitywnie i moralnie nas przewyższające.

Pragnienie opanowania samej istoty życia i próby transcendowania ludzkiej natury, stanowią niewątpliwie jeden z najbardziej kontrowersyjnych tematów współczesnej filozofii medycyny i bioetyki. Temat ten okazuje się jednak być rozpoznany i przemyślany już w dobie klasycznej przez Hellenów, co więcej znaleźli oni próbę jego konkluzji – mówiąc o pysze, *hybris*, jaką demonstrować może człowiek, i o Nemezis, jaką pycha musi sprowadzać.

## Literatura

- Ajschylos. 1856. *Agamemnon*. Tł. Z. Węclewski. Poznań: Nakł. Księgarni J. K. Żupańskiego.
- Ajschynes. 1919a. „Przeciwko Timarchosowi”. W: Aeschines, *Aeschines With an English Translation*. Tł. Ch. D. Adams. Cambridge: Harvard



- University Press.
- Ajschynes. 1919b. „Przeciwko Ktezyfontowi”. W: Aeschines. *Aeschines With an English Translation*. Tł. Ch. D. Adams. Cambridge: Harvard University Press.
- Arnold, A. 2008. *Słownik języka polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Arystoteles. 2004. *Retoryka; Retoryka dla Aleksandra, Poetyka*. Tł. H. Podbielski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles. 2007. *Etyka nikomachejska*. Tł. D. Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cohen, D. 1987. „Law, Society and Homosexuality in Classical Athens”. *Past & Present* 117: 3-21.
- Cohen, D. 1995. *Law, Violence, And Community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Czachorowski, M. 2007. „Sakralny wymiar ludzkiej płciowości”. W: Jaroszyński, P. (red.) *Polityka a religia*. Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”.
- Demostenes. 1939a. „Przeciwko Midiasowi”. W: Demosthenes. *Demosthenes with an English translation*. Tł. A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press.
- Demostenes. 1939b. „Przeciwko Kononowi”. W: Demosthenes. *Demosthenes With an English Translation*. Tł. A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press.
- Demostenes. 2005. *Wybór mów*. Tł. R. Turasiewicz. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich / De Agostini Polska.
- Ezop. 2008. *Aesop's Fables*. Tł. L. Gibbs. Oxford: Oxford University Press.
- Fenigsen, R. 2010. *Przysięga Hipokratesa. Rozważania o etyce i eutanazji*. Warszawa: Świat Książki.
- Hansen, Mogens H. 1991. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Tł. J. A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press.
- Hansen, W. F. 2004. *Handbook of Classical Mythology*. Santa Barbara, CA: ABC Clio.
- Heraklit. 1989. „O naturze”. Tł. M. Wesoły. W: Wesoły, M. „Heraklit w świetle najnowszych badań”. *Studia Filozoficzne* 284 (7-8): 40-47.
- Herodot. 2005. *Dzieje*. Tł. S. Hammer. Warszawa: Czytelnik.
- Hezjod. 1999a. *Narodziny bogów (Theogonia)*. W: tegoż, *Narodziny bogów; Prace i dni; Tarcza*. Tł. J. Łanowski. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Homer. 2004. *Illiada*. Tł. F. K. Dmochowski. Warszawa: Świat Książki.
- Hume, D. 1963. *Traktat o naturze ludzkiej*. Tł. Cz. Znamierowski. Warszawa: PWN.
- Kass, L. 2003. “Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection”. *The New Atlantis* 1: 9-28.
- Lape, S. 2006. *The Psychology of Prostitution in Aeschines' Speech Against Timarchus*. W: Ch. A. Faraone, L. K. McClure (red.) *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Madison: Wisconsin University Press.
- Lewis, J. 2006. *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*. London: Duckworth.
- Mehlman, Maxwell A. 2009. *The Price of Perfection: Individualism And Society in the Era of Biomedical Enhancement*. Baltimore: John Hopkins

- University Press.
- Morgan, K. A. 2015. *Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy in the Fifth Century B.C.* Oxford/New York: Oxford University Press.
- Nagy, G. 1997. *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past.* Baltimore: John Hopkins University Press.
- Pindar. 1987. *Ody zwycięskie: olimpijskie, pytyjskie, nemejskie, istmijskie.* Tł. M. Brożek. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- President's Council on Bioethics. 2003. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness.* Report by the President's Council on Bioethics.
- Reale, G. 2004. *Historia filozofii starożytnej.* Tom 5. Tł. E. I. Zieliński. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sacks, D. 1995. *A Dictionary of the Ancient Greek World.* New York: Oxford University Press.
- Sofokles. 1882. *Ajas.* Tł. A. Mierzyński. Warszawa: Drukarnia K. Kowalewskiego.
- Sofokles. 2007. *Król Edyp.* Tł. K. Morawski. <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/krol-edyp.pdf> (dostęp: 20.10.2016).
- Turasiewicz, R. 2005. *Wprowadzenie do: O wieńcu; W obronie Ktezyfonta.* W: Demostenes. *Wybór mów.* Tł. R. Turasiewicz. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich / De Agostini Polska.
- Warszewicki, Krzysztof. 1935. *O pośle i poselstwach.* Tł. J. Życki. Warszawa: Drukarnia Współczesna.
- Winnington-Ingram, R. P. 1998. *Sofokles: An Interpretation.* Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.

**Filip Bardziński**

(Adam Mickiewicz University in Poznań, fmbardzinski@gmail.com)

*Hubris in Ancient Greek Culture And Philosophy*

**Abstract**

In the article, the author presents an overview of the concept of *hubris* – excessive pride – as it was understood and developed in ancient Greek culture and philosophy, as well as its practical employment as a measure of convincing others in the speeches of Aeschynus and Demosthenes. Departing from the mythological *Hubris* – goddess of disdain, pride, arrogance and scandalous behavior, I will develop the wide contexts of *hubris* as a personal disposition of Greek heroes – such as Ajax, Agamemnon, Oedipus, as well as the moral demerit of such figures as Croesus or Xerxes. I will argue that – throughout Greek mythology, culture, and philosophy – the notion of *hubris* was understood as acting in a scandalous manner, pushed further to its extremity – and thus being the ultimate offense both to people and the gods.

**Keywords:** *hubris*, pride, Aristotle, Solon, rhetorics, Aeschynus, Demosthenes

*Ethics in Progress* (ISSN 2084-9257). Vol. 7 (2016). No. 2, Art. #4, pp. 31-57.

Creative Commons BY-SA 3.0

Doi: 10.14746/eip.2016.2.4