

MARIA BAL NOWAK

„PIĘKNY I DOBRY” – NORMATYWNY
WZORZEC KULTURY?

W myśli greckiej, począwszy od okresu homeryckiego, funkcjonował ideał kulturowy *kalos kai agathos* (piękny i dobry). Termin ten w pierwotnym, etymologicznym znaczeniu odnosił się do kodeksu honorowych zachowań (*aristoi*) starohelleńskiej szlachty; następnie się upowszechnił, jako przekonanie, że dobro i piękno nawzajem sobie towarzyszą.

Artykuł analizuje różne ujęcia *kalokagathii* (Homer, Solon, Tyrtajos) oraz jest próbą potraktowania jej jako normatywnej definicji kultury. Stąd szczególna artykulacja pojęcia *arete* i jej odniesienia zewnętrznego – czci (*time*). Mimo odległości czasowej i odmiennej deskrypcji, model *kalokagathii* może funkcjonować współcześnie. Symboliczna reprezentacja zmienia wszak tylko swe formy, nie znaczenia.

Spośród kilkuset istniejących definicji kultury, jak podają w swoim, klasycznym już dziele Alfred Louis Kroeber i Clyde May Kluckhohn¹, zajmujemy się typem definicji normatywnych, by przeanalizować, czy starogrecki ideał etyczny – *kalokagathia* – może być traktowany jako wzorzec kultury, spełniający cechy definicji normatywnej. Normatywny typ definiowania kultury eksponuje ocenność, funkcjonowanie przekazywanych treści jako wzorów wartości, idei czy symboli. Według Antoniny Kłoskowskiej, wymogi takie najlepiej precyzuje definicja opracowana wspólnie przez A.L. Kroebera i Talcotta Parsonsa, gdzie kulturę rozumie się jako: „przekazane i wytworzone treści i wzory wartości,

¹ A.L. Kroeber, C.M. Kluckhohn *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* Cambridge Mass. 1952 (1 wyd.).

idei i innych symbolicznie znaczących systemów, będące czynnikami kształtującymi ludzkie zachowania, oraz wytwory stanowiące produkt zachowania”². Wzory sposobów myślenia i działania, sankcjonowane wartościami będącymi ich podstawą, tworzą normy lub standardy zachowań pożądanych. Dają także podstawę ich oceny.

Przyjmujemy zatem, na wstępie naszych rozważań, dwa założenia, że świadome uczestniczenie w kulturze polega na umiejętnym formowaniu postaw, tworzeniu tego, co Arystoteles określał terminem *bexis* – formowaniu właściwych nastawień; po wtóre przekazywanie kultury nie jest możliwe bez tworzenia modeli, idealnych wzorców, które są celem, ale zarazem miernikiem poziomu osiągnięcia pożądanego stanu. Każdy z tych czynników jest ważny sam z siebie, ale pożądany stan jest taki: posiadanie odpowiednio przekonującego wzorca ułatwia kształtowanie pozytywnych postaw przejawiających się bądź to w chęci naśladownictwa, bądź też w aprobującym rozszerzeniu zakresu możliwych wyborów. Ponieważ jednym z elementów kultury jest uniwersum symboliczne, a symbole ze swej istoty są ponadczasowe, mogą zatem być odczytywane i rozumiane niezależnie od czasu ich powstania. Ich akceptację, a co za tym idzie nośność, wyznacza wspólnie przyjmowany system wartości wyrażany za ich pomocą.

Rozważmy zatem, jaki jest rezonans semantyczny pojęcia *kalokagathia*, na ile jest ono dzisiaj nośne, jakie jest możliwe pole jego znaczeń. Czy jest – jak to miało miejsce w okresie jego formowania – kategorią wartościującą, czy już tylko opisową? Czy może nastąpiło już przejście – podobnie jak stało się to ze starym greckim rozumieniem terminu kultura – od znaczenia pierwotnego, *paideutycznego*, będącego oryginalnym wytworem myśli greckiej, do poliwalencji, będącej faktycznie wyliczeniem możliwych desygnatów użycia nazwy? Termin ten w jego pierwotnym znaczeniu odnosi się do kodeksu honorowych zachowań (*aristoi*) starohelleńskiej szlachty. Był wzorcem zachowania człowieka szlachetnie urodzonego, arystokraty. Ideałem, na straży którego postawiono honor i godność. Wraz z historią, kultura warstwy szlacheckiej upowszechnia się, stając się stopniowo czysto idealną sferą wartości. Co oznaczała?

W greckiej literaturze, poczynając od eposów Homera po pisma filozoficzne Platona i Arystotelesa, *kalon* (piękno) określa idealną wartość, będącą jednym z najważniejszych wyznaczników oceny człowieka. Czynić coś ze względu na piękno (*dia to kalon*), oznacza działanie podejmowane nie dla przyjemności czy praktycznej korzyści, ale ze względu na nie samo, na piękno w nim zawarte. Piękne są zatem czynny człowieka ze względu na ich szlachetność, męstwo, dzielność; pięk-

² A. Kloskowska *Socjologia kultury* Warszawa 1983 s. 24.

na jest dusza tego, kto tak postępuje, czy ciało słuchające jej poleceń. Realizować ideał piękna, to traktować go jako kanon i dążyć do jego naśladownictwa.

W Grecji w okresie archaicznym, gdy formował się szlachecki kodeks honorowy, najważniejsze były cnoty heroiczne, dające doczesną i wieczną sławę opromieniającą bohatera, a pośrednio cały jego ród. U elegika spartańskiego Tyrtajosa (VII w. p.n.e.) czytamy:

Oto jest cnota i to jest zasługa wśród ludzi najlepsza / najpiękniejsza, gdy człek młody poszczyci się nią / Wspólna to chluba dla miasta i ludu całego zarazem, / Jeśli z uporem ktoś trwa w pierwszym szeregu wśród walk³.

Jest to najstarszy, obok Solona⁴, poeta, w którego utworach pojawia się już złożony termin *kalos kai agathos* – piękny i dobry. Z połączenia tych dwóch przymiotników powstanie później jedno pojęcie: *kalokagathia*, ideał wszechstronnej doskonałości. W takiej postaci termin ten nie występuje jeszcze u Homera, choć jego bohaterowie, zwłaszcza Achilles, będą przez późniejszych badaczy takim mianem określane. Każdy z wymienionych tu poetów w czym innym upatruje doskonałość, niezbędny warunek *arete*. Dla Solona tkwi ona w dobrym prawie, postępowaniu praworządnym (*eunomia*). Tyrteusz (Tyrtajos) zaś pozostaje w wyraźnej opozycji do treści dawniejszej *arete*, wywodzącej się jeszcze z poematów Homera. Nad cnotę rycerską, własną sławę i pozycję indywidualną wojownika przedkłada on stanie w szeregu, bojowość, nieoddawanie pola przeciwnikowi. Homerowy heros zostaje przez Tyrtajosa zastąpiony walczącym w szyku falangi hoplitą. Zawsze jednak *aristos* jest piękny i dobry – to człowiek szlachetnie urodzony, a piękno jego duszy harmonizuje z pięknem zewnętrznym: jest wysoki, proporcjonalnie zbudowany, o szlachetnym obliczu.

Harmonia, stanowiąca dla Greków podstawową zasadę organizującą rzeczywistość, przejawia się tutaj jako odpowiedniość między wewnętrzem człowieka a jego zewnętrżnością. *Aristoi*, szlachetnie urodzeni, posiadają *arete*, czyli cnotę. Nie bez przyczyny osnowa obu terminów: *aristos* i *arete* jest taka sama. *Arete* jest wartością przysługującą pierwotnie szlachcicowi, dopiero później, w okresie klasycznym, wraz z powstaniem filozofii nabierze ogólnego, bezosobowego znaczenia.

³ Tyrtajos „Elegia 6(9)” *Antologia liryki greckiej* W. Steffen (opr.) Wrocław 1955 s. 15.

⁴ Patrz: Herodot *Dzieje* S. Hammer (tł.) Warszawa 2003 s. 29; Z. Kubiak *Literatura Greków i Rzymian* Warszawa 1999 s. 133. Niektórzy badacze, np. D. Dębińska-Siury, palmę pierwszeństwa dają Solonowi, przez wzgląd nie tyle na cytowanie go przez Herodota, ile na elegię samego Solona, zatytułowaną przez wydawcę *Do siebie samego*, uważając za pierwsze dzieło, w którym to pojęcie się pojawia w sensie *explicitnym* (por. D. Dębińska-Siury *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej* Warszawa 1991 s. 77).

Wcześniej pole semantyczne tego terminu jest jeszcze mało zróżnicowane – *arete* jest sprawnością – może więc być zarówno tężyzną fizyczną, jak i sprawnością duchową – odwagą czy męstwem. Dużą wagę przykładano do budowy cielesnej: ważna jest proporcjonalna sylwetka, odpowiednia aparycja czy głos. Dlatego bohaterowie negatywni, np. Tersytes (Tersyt) w *Iliadzie*, nawołujący do buntu wojska greckiego przeciw Agamemnonowi, mają także szkaradne oblicza, pokręcone sylwetki, są kłótlivi i bezczelni⁵. Piękny wygląd, odpowiednia budowa ciała są darami *tyche* (losu), mają boską proveniencję. Są dane darmo, ale nie na darmo. Tylko ten jest prawdziwie piękny, tylko ten zasługuje na miano *kalos k'agathos*, kto czynami dorównuje pięknu swej postaci. Niegodny czyn nie tylko pozbawia człowieka cnoty, lecz zadaje kłam jego pięknu zewnętrznemu, wypacza je. Piękny człowiek, który zachowuje się podle, nie tylko oszukuje innych ludzi, ale i bogów. Źródłem prawdziwego piękna jest cnotliwa dusza, lecz ważne są jej różnorakie uzewnętrznienia: nie tylko czyny, ale i harmonia między nimi a działającym człowiekiem. Greckie widzenie świata przenika immanentna konieczność i przyczynowość, zatem – zgodnie z zasadą Mojry – czyny mają swoje konsekwencje. Postępując niegodnie, nie tylko narażamy się na utratę czci, ale i na zemstę bogów, bo nie dorównaliśmy darowi urody, jaki został nam przez nich ofiarowany. W rezultacie cierpimy nie tylko sami, cierpi cały nasz ród, gdyż hańba jest dziedziczona. „Ród swój hańbi nieszczęśnik, bezcześci wyniosłą urodę / Rozpacz ma jeno i wstyd za towarzyszy swych dróg” – pisze poeta⁶.

Zatrzymajmy uwagę przy pojęciu *arete*, cnoty: wartości, a zarazem możliwości dokonywania czynów pięknych i dobrych. Platon w swoich dialogach wskazuje na ekwiwalencję piękna i dobra. W *Hippiaszu Większym* zauważa: „bo ani dobro nie może chyba być pięknem, ani piękno dobrem, jeśli każde z nich jest czymś innym niż drugie”⁷. Piękno było rozumiane w szerokim sensie – także jako piękno moralne, piękno duszy. Jako takie stanowiło przedmiot dwóch nauk: estetyki i etyki we współczesnym ich rozumieniu. Warto zauważyć, że średniowiecze kontynuuje tę tradycję w znanej formule: *pulchrum et perfectum idem est*.

⁵ Homer *Iliada* F.K. Dmochowski (tł.) Kraków 2000 ks. II 205-275. Por. także interpretacja wystąpienia Tersytesa dokonana przez W. Jaegera (W. Jaeger *Paideia* M. Plezia [tł.] Warszawa 1962 s. 51).

⁶ Tyrtajos *Elegia 4, 6 i 7* wyd. cyt. s. 9.

⁷ Platon *Hippiasz Większy* tegoż *Hippiasz Mniejszy, Hippiasz Większy* W. Witwicki (tł.) Warszawa 1992, 304A, s. 89. Podobne stanowisko zajmuje w *Uczcie*, w słynnej rozmowie Sokratesa z Diotymą na temat istoty piękna (Platon *Uczta, Eutyfron...* W. Witwicki (tł.) Warszawa 1988, 210, 211, 212A, s. 113-116).

Pojęcie *kalos k'agathos*, jak wskazaliśmy wcześniej, ma wyraźną konotację arystokratyczną, opisuje idealnego przedstawiciela warstwy wyższej. Istnienie takiej klasy, czy nazwiemy ją szlachtą, elitą, czy współcześnie: ludźmi opinii, jest zawsze warunkiem *sine qua non* tworzenia kultury, procesów kulturotwórczych. Jak zauważa Werner Jaeger:

Jest to w dziejach kultury faktem o podstawowym znaczeniu, że każda wyższa jej forma wyrastała ze społecznego zróżnicowania ludzi, które z kolei wynikało w sposób naturalny z różnej wartości jednostek pod względem fizycznym i duchowym (...). Kultura nie jest niczym innym jak stopniowym przechodzeniem w sferę czysto idealną wartości warstwy szlacheckiej danego narodu⁸.

Czym zatem jest *arete* dla Greków epoki homeryckiej i klasycznej? Dlaczego w pojęciu tym skupia się wychowawcza treść epoki w swej najczystszej postaci? Po pierwsze *arete* jest sprawnością uznawaną publicznie przez innych ludzi. Czy dotyczy to zalet ciała (jak siła, chyżość, zdrowie), czy przymiotów ducha (jak bystrość czy męstwo), muszą być one obiektywnie uznane i potwierdzone. Stąd tak wielkie zamiłowanie Hellenów do walki, współzawodnictwa. Wychowawczą atmosferę tamtych czasów oddaje znana dewiza równania w górę, do najlepszych, nigdy zaś w dół. „Bym się nad innych wślawiał przez waleczność moją” – mówi Homer ustami jednego ze swych bohaterów⁹. To zawołanie powtarzać będą wychowawcy wielu pokoleń młodych Greków, przypomni je później renesans. Jest jeszcze jeden kontekst społecznego wymiaru cnoty. Skoro przestrzeń wspólna, np. pole bitwy, jest właściwym miejscem przejawiania się *arete*, to dzieje się tak dlatego, że cnotcie musi towarzyszyć społeczne uznanie, aplauz, to wszystko, co starożytni Grecy określali jako *time* (cześć). Miarą i wyznacznikiem mojej *arete* jest zatem uznanie jej przez innych, poświadczenie. Te dwa dobra: wewnętrzne – *arete* – i zewnętrzne – cześć – są ze sobą powiązane.

Ktoś posiada *arete*, o ile wyraża się to w oddawanej mu przez innych czci. W starogreckim sposobie myślenia brak jeszcze pojęć odpowiadających sumieniu indywidualnemu – greckie sumienie jest zbiorowe, publiczne! Uwidacznia się w tym także, charakterystyczne dla tej mentalności, ciążenie ku zbiorowości, prymat tego, co wspólne nad tym, co pojedyncze. Ważne jest to, co ponadindywidualne: wartość jednostki zyskuje swą ontyczną podstawę poprzez uznanie ze strony innych. Filozofowie okresu klasycznego – zwłaszcza Arystoteles – zmodyfikują nieco to przekonanie i cześć będzie miała kilka postaci, a samo zjawisko – rozważane bardziej abstrakcyjnie.

Bohaterowie Homera czy Hezjoda traktują jeszcze cześć jako tak przynależną do cnoty, jak światło do słońca. Im większa cnota bohate-

⁸ W. Jaeger *Paideia* s. 36-37.

⁹ Chodzi o Glaukosa, syna Hipolocha (patrz: Homer *Iliada* wyd. cyt. ks. VI s. 72).

ra, tym większej czci ma on prawo się domagać. Występuje także zwrotność relacji: ktoś doznaje czci, to znaczy, że jego cnota jest uznana. Dlatego Greków pod Troją nie oburza zachowanie Achillesa wycofującego się z pola bitwy, co przecież stanowi w pewnym momencie istotne zagrożenie dla losów wojny. Achilles był największym wojownikiem, o wielkiej waleczności i odwadze, posiada zatem prawo domagać się adekwatnej czci ze strony równych sobie. Nie znano wtedy jeszcze albo nie był preferowany patriotyzm, motyw miłości ojczyzny. Inaczej będzie już z bohaterem, którego sławi Tyrtajos – zbrojny hoplita nie popada ani w nieopanowaną żądzę sławy, ani nie traci panowania nad sobą. Jak trafnie zauważa Dębińska-Siury: „Zamiast Homerowego *thymos* (siła, męstwo, gniew), jako cnoty wojennej, pojawia się *sophrosyne*, rozważa i podporządkowanie się dyscyplinie”¹⁰.

Mieć poczucie własnej wartości i żądać dla siebie uznania może – przypomnijmy – tylko ten, kto spełnia ideał *kalokagathii*, posiada pełnię *arete*. Dla określenia takiego człowieka Arystoteles używa miana „człowiek słusznie dumny”, posiadaną przezeń cnotę określa cnotą wielkoduszności (*megalopsychia*). Tak o tym pisze w *Etyce nikomachejskiej*:

Otóż zdaje się, że słusznie dumny jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje: bo kto bezpodstawnie tak czyni, ten jest głupi, a nikt, kto postępuje w myśl nakazów dzielności etycznej, nie jest ani głupi, ani pozbawiony rozumu. Słusznie dumny jest więc człowiek powyżej scharakteryzowany. Kto bowiem zasługuje na rzeczy małe i uważa się też za godnego tych rzeczy, jest umiarkowany, ale nie jest dumny, gdyż uzasadniona duma łączy się z wielkością, tak jak piękność z wysokim wzrostem; ludzie niskiego wzrostu mogą być ładni i proporcjonalnie zbudowani, ale nie są piękni¹¹.

Na cnotę wielkoduszności, czyli „wielkiej duszy”, składa się więc:

- 1) *kalokagathia* jako ideał moralno-estetyczny;
- 2) poczucie własnej wartości, czyli świadomość i rozpoznanie własnej kondycji wśród innych ludzi, co owocuje dążeniem do rzeczy wielkich, pogardą wobec tego, co małe i nikczemne;
- 3) oczekiwanie uznania dla siebie ze strony innych ze względu na posiadaną cnotę;
- 4) uzasadniona duma i miłość do samego siebie (*philautia*).

Wielkoduszność jest koroną cnót; nie jest możliwa do osiągnięcia bez połączenia piękna i dobra (*kalokagathii*), a sprawy czci są dla niej bardzo ważne. Człowiek wielkoduszny pragnie innych darów losu: bo-

¹⁰ D. Dębińska-Siury wyd. cyt. s. 71.

¹¹ Arystoteles *Etyka nikomachejska* D. Gromka (tl.) Warszawa 1982 ks. IV 3 s. 133-134.

gactwa, władzy, pozycji w sposób umiarkowany; nie cieszy się nadmiernie, gdy je posiada, ani też nie smuci w razie utraty.

Porównując cnotę wielkoduszności oraz ideał człowieka słusznie dumnego z akcentowaną w średniowieczu zależnością człowieka od Boga i jego znikomością, łatwiej zrozumieć, dlaczego wiekom średnim greckie ideały mogły się wydawać przejawem pychy. Odmienne wzorce zachowań moralnych i kanony pożądaných wartości skutkowały, także w czasach późniejszych, stawianiem przed jednostką zupełnie innych wymagań. Widać tu wyraźnie wpływ chrześcijańskiego, zwłaszcza katolickiego, systemu etycznego, gdzie duma czy miłość samego siebie traktowana była jako przywiązywanie wagi do spraw błahych, bo doczesnych. Domaganie się dla siebie uznania, także poprzez to, co się w sensie materialnym osiągnęło w życiu, stanowi ciągle, np. w Polsce, coś podejrzanego. Psychologowie społeczni wskazaliby zapewne również inne, kto wie czy nie ważniejsze, powody tak manifestowanej postawy wrogości wobec tych, którzy osiągnęli sukces.

Jeżeli cnotę wielkoduszności osiągnąć można realizując ideał *kalokagathii*, zobaczmy, jak starożytni rozumieli tę drogę. Otwiera ją przekonanie, że życie człowieka jest trudem, walką, móżolem. Ludzie są *kamontes* – „trudzący się, ciężko pracujący” – w odróżnieniu od bogów, których bytowanie jest beztrudne, czy herosów określaných jako „nietrudzący się”. Bogowie tak życie człowieka zaplanowali, by wszyscy śmiertelnicy poznali cierpienie. Człowiek, jak wszystko co czasowe, podlega zmienności i nieszczęściu. Pisze o tym już Homer, pisze Anaksymander. Nie znaczy to jednak, że greckie widzenie losu jest fatalistyczne w nowożytnym sensie tego słowa. Nie – Mojra, która określa to, co każdemu zostało przeznaczone, co jest zgodnie z etymologią tego słowa, jego właściwą „częstką” (od *meiresthai* – być przydzielonym) oznacza raczej immanentną konieczność rzeczy i zdarzeń, nie ma zaś negatywnej, pesymistycznej konotacji. Jednostkowe życie na ziemi jest skończone, ale to nie prowadzi do frustracji czy deprecjacji jego znaczenia. Wprost przeciwnie: świadomość ulotności wszystkiego, przekonanie, że z punktu możliwości poznawczych człowieka świat jest niepoznawalny, bo rządzi się własnymi prawami, wiedzie właśnie do akceptacji, cenięcia tego życia, które się ma. Grecy już bardzo dawno odkryli, że świat nie rządzi się naszymi pragnieniami ani intencjami; więc nic nie musi (choć może) być takie, jak byśmy chcieli. To przekonanie daje spokój ducha, choć jest to raczej spokój zadany, trudno zdobywany, niż dany. Z czego wypływa? Może z przekonania, że świat jest kosmosem, czyli ładem, nie zaś chaosem, brakiem równowagi i porządku. Zapewne także z właściwego duchowi greckiemu poczucia harmonii, z przekonania o istnieniu obiektywnej miary dla ludzi, rzeczy, czynów. Świat rządzi się własnym porządkiem (*logosem*), należy to uznać, czy się nam podoba, czy nie. Ludzie zatem są

różni – jedni lepsi inni gorsi, podobnie ich czyny. Rozeznanie w tym, co ważne, co od nas zależne, a co nie, uznanie własnej kondycji i losu – to zadanie stojące przed człowiekiem. Zasady *logosu* należy uznać, bo jak powiedział Seneka: „Chętnych los za sobą wiedzie, niechętnych wlecze”¹². Kondycję człowieka w świecie, obok założenia o skończoności życia jednostkowego, wyznacza jego niedoskonałość, niepełność. Człowiek jest *keritrophos* – nosi w sobie załączki zła (*ker*) rozkładu, upadku. Wynika to z samej natury bytu ludzkiego. Tak jak należy zachować dystans i umiar wobec tego, co przynosi świat, tak też należy traktować samego siebie. Zwłaszcza zachować dystans wobec własnej emocjonalności i zdarzeń przypadkowych. Byt człowieka w świecie wyznaczają te same elementy, które tworzą całe uniwersum. Takich pojęć, jak: miara, równowaga, odpowiedniość nie należy odnosić tylko do materii nieożywionej. Zgodnie ze stworzonym przez Simone Weil pojęciem „geometrii moralnej”¹³, odnoszą się one także do losu ludzkiego. To, co należy do greckiego etosu jednostki: skończoność, dynamizm, optymizm, dystans do siebie, cierpienie, dobro i zło, pozostaje względem siebie – zgodnie z regułami „geometrii moralnej” – w stałym, określonym stosunku. Człowiek jest wtopiony w całość natury; miara określająca zjawiska zachodzące w przyrodzie obowiązuje go także, choć znajduje tu inny, właściwy sobie wyraz.

Pamięć o tym, że wobec losu wszyscy jesteśmy równi, każe nam patrzeć na innych, także naszych wrogów, swoimi oczami, widzieć siebie na ich miejscu. Los jest bowiem odwracalny i nie zależy tylko od nas samych. Akceptuje to nawet największy heros – Achilles i mimo wielkiego gniewu, oddaje Priamowi ciało Hektora. Rozpacza także po śmierci zabitej przez siebie Pentesilei (królowej Amazonek), bo była wielką wojowniczką.

Jak jednak do tego dojść? Jak zdobyć wiedzę o tym, co dozwolone i niedozwolone, dobre i złe – co należy czynić, by zasłużyć na miano *kalos k'agathos*? Tylko nieliczni wiedzą to sami z siebie, ich dzielność etyczna ma charakter wrodzony. Wszystkich innych trzeba do tego wdrażać czy to nauką, czy też wyrabianiem odpowiednich nastawień. Jeśli chodzi o pierwszy sposób, o nauczanie, to jak pisze Arystoteles: „Człowiek działający zgodnie z rozumem i pielęgnujący go zdaje się najlepiej do tej sprawy ustosunkowywać i być też bogom najmilszym”. Argumentowanie nie trafia jednak z reguły do ogółu, ten bowiem słuchocha nie argumentów, ale namiętności i nimi się kieruje. Dlatego Stagieryta stwierdza dalej:

¹² Seneka *Listy moralne do Lucyliusza* W. Kornatowski (tł.) Warszawa 1961 s. 564.

¹³ S. Weil „Iliada, czyli poemat o sile” w: N. Chiaromonte *Granice duszy* S. Kasprzyśiak (tł.) Warszawa 1966, s. 18-25.

Ludzie bowiem na ogół z natury słuchają nakazów nie wstydu, lecz tylko strachu, a od złych postępów powstrzymuje ich nie to, że przynoszą one hańbę, lecz obawa kary; bo kierując się namiętnościami, gonią za tym, co sprawia im rozkosz, i za wiodącymi do niej środkami, a unikają przeciwstawiających się jej cierpień i nie mają nawet wcale pojęcia o tym, co moralnie piękne i prawdziwie przyjemne, ponieważ nigdy tego nie zakosztowali. Jakże więc argumenty mogłyby wpłynąć na takich ludzi, by zmienili swoje postępowanie¹⁴?

Starożytni filozofowie widzieli zatem trzy drogi pedagogii, osiągnięcia pożądanego stanu *kalokagathii*: 1) nauczanie, 2) wychowywanie przez dobre prawo, 3) kształtowanie odpowiednich nawyków, usposobień – tego, co w Grecji określano mianem *hexis*, a w średniowieczu *habitus*. Czy mimo złożoności współczesnych metod i stylów nauczania, pedagogika nie dąży dziś do tego samego?

Przedstawiona propozycja konceptualizacji kultury ujmuje ją – z jednej strony – jako odnoszącą się do dokonań i wartości reprezentowanych przez jedną, ekskluzywną grupę ludzi. Z drugiej strony, ekskluzywność tej definicji nie wyklucza jej rozpoznawalności i symbolicznej reprezentacji dalekiej od społecznej stratyfikacji. Nie istnieją przecież, także współcześnie, społeczeństwa obywatelskie się bez taksonomii społecznej. Czy za podstawę weźmiemy zróżnicowanie klasowe, dostęp do władzy, czy zdolności intelektualne, czy wreszcie hołdowanie określonym ideałom piękna i wzniosłości – podziały utrzymują się. Ważne jest, że kultura jest procesem – obrasta wzorcami, symbolicznymi reprezentacjami, zwyczajami, artefaktami czy konwencjami.

Dlatego zaproponowana definicja, proponująca wykorzystanie hermeneutycznej funkcji symbolu kulturowego, jakim jest ideał *kalokagathii*, nie wydaje się *passee*. Wszak, zgodnie z Arystotelesowską tradycją prawdziwej wiedzy, celem człowieka jest wiedzieć; poznanie powinno kierować się prawdą. Cóż, że nie wszyscy są do tego równie predestynowani?

„Beautiful and Good” – a Normative Pattern of Culture?

In the Greek thought, since the Homeric times, there was widely in the Greek culture known *kalos kai agathos* (beautiful and good). Originally, the term referred to the code of honourable manners *aristoi* of the early Hellenic nobles.

¹⁴ Arystoteles *Etyka nikomachejska* wyd. cyt. s. 387-388.

Then, it was spread as a common conviction that good and beautiful tend to accompany each other.

The paper presents various understandings of the concept *kalokagathia* (Homer, Solon, Tirtaios) and considers whether it is possible to treat it as a normative definition of culture. In this context, the author undertakes the analysis of *arete* and its external reference – reverence (*time*).

Moreover, the paper discusses the ways to accomplish the state of ethical prowess. Despite a great distance in time and different description, the model of *kalokagathia* seems to be acceptable also nowadays. The symbolic representation does change the forms, however, and not the meanings.

Maria Bal Nowak – email: mariabal@interia.pl