

LAURENT PERNOT
Université de Strasbourg

DRUGA SOFISTYKA STAN BADAŃ I NOWE PERSPEKTYWY

Druga Sofistyka to nurt literacki i społeczny, który zaistniał w świecie greckim epoki Cesarstwa Rzymskiego, w okresie od I do III w. po Chr. Tworzący ten nurt „sofiści” byli równocześnie nauczycielami retoryki, mówcami, wykładowcami i politykami. Druga Sofistyka odgrywała znaczącą rolę w swojej epoce i wywarła na kulturę zachodnią dwojakiego rodzaju wpływ:

- dzieła niektórych autorów Drugiej Sofistyki zachowały się i stanowią część europejskiej historii literatury, na przykład dzieła wielkiego autora satyr, Lukiana z Samosat;
- koncepcje i formy literackie wynalezione i rozwijane przez Drugą Sofistykę odegrały rolę w kulturalnej historii Europy, na przykład retoryka lub idea oratora jako osoby publicznej, przemawiającej w imieniu swego państwa.

Trzeba również mieć świadomość, że Druga Sofistyka jest obecnie przedmiotem niezwykle ożywionych badań starożytników. W ostatnim czasie nastąpił wielki postęp w tej dziedzinie. Wykład ten ma na celu prezentację różnych interpretacji Drugiej Sofistyki i ukazanie nowych perspektyw, szczególnie w kontekście religii. Przedstawione zostaną trzy główne podejścia – od klasycznej interpretacji po popularną obecnie i nowe tendencje. W moim odczuciu stanowiska te nie wykluczają się wzajemnie, ale dopełniają się i pozwalają na wyznaczenie ram dla interpretacji tak pogłębionej, jak to tylko możliwe.

I – Ogólna prezentacja Drugiej Sofistyki

Słowo „sofista” (σοφιστής) ma znaczenie: „mówca”, „zawodowy mówca”, „nauczyciel retoryki”. Jest używane w źródłach czasem jako pochwała, czasem w znaczeniu pejoratywnym (podobnie jak współcześnie słowo „intelektualista”). Ze względu na owo pejoratywne użycie niektórzy autorzy Drugiej Sofistyki woleli określać się terminem „mówca” (ῥήτωρ) lub „filozof” (φιλόσοφος). Zajęcia desygnowane przez te różne słowa (zajęcia adwokata, mówcy politycznego, nauczyciela, wykładowcy filozofii) w praktyce najczęściej szły ze sobą w parze.

Wyrażenie „Druga Sofistyka” należy rozumieć w odniesieniu do Pierwszej Sofistyki z V-IV w. przed Chr., która była reprezentowana przez Gorgiasza, Protagorasa, Hippiasza i stanowiła przedmiot krytyki Platona. Jak w V-IV w. przed Chr. świat grecki poznał wybitnych sofistów, tak w pierwszych trzech wiekach cesarstwa pojawiało się wiele osób o podobnych kwalifikacjach. Dla określenia tych ostatnich, w odróżnieniu od „dawnych sofistów”, używano wyrażen: „nowi sofisci”, „Nowa Sofistyka”, „Druga Sofistyka”. Było to zgodne ze zwyczajami w epoce cesarstwa, kiedy to chętnie definiowano teraźniejszość w relacji do przeszłości i widziano aktualne zjawiska jako kontynuację dawnych osiągnięć.

Druga Sofistyka nie była ruchem zorganizowanym, ale składało się na nią wiele podejść indywidualnych, powiązanych ze sobą pewnym wspólnym stanem ducha, dzieloną praktyką instytucji edukacyjnych i intelektualnych oraz licznymi kontaktami osobistymi. Nie istnieje zatem oficjalna lista sofistów Drugiej Sofistyki; zjawisko to ma różne oblicza.

Najlepszy opis Drugiej Sofistyki został podany w *Żywotach sofistów* Filostrata, napisanych ok. 230 r. po Chr. Zawierają one około czterdziestu biografii sofistów z okresu cesarstwa. Dzieła niewielu jednak spośród tych czterdziestu sofistów zachowały się w całości lub w części¹.

Druga Sofistyka rozwinęła się w obrębie Cesarstwa Rzymskiego, które zdominowało cały basen Morza Śródziemnego, to znaczy zarówno prowincje zachodnie, gdzie posługiwano się łaciną, jak i prowincje wschodnie, gdzie mówiono po grecku. Była to ogromna scentralizowana struktura polityczna, solidnie ukonstytuowana i akceptowana przez znakomitą większość poddanych.

Sytuacja w cesarstwie była bardzo korzystna dla aktywności sofistów.

– Sytuacja polityczna i materialna. Po okresie wojen domowych, ustanowienie cesarstwa przyniosło pokój (słynny „pokój rzymski”) i stabilność polityczną. Szczególnie II wiek był okresem rozkwitu imperium, okresem prosperity, prestiżu, bezpieczeństwa i łatwości komunikacji. Wszystkie te elementy sprzyjały rozwojowi kulturalnemu, a szczególnie aktywności sofistów, którzy potrzebowali stabilnych instytucji i możliwości podróżowania (sofisci byli wędrownymi nauczycielami).

– Sytuacja kulturalna. II wiek to epoka cesarzy filhellenów (Hadrian, Antonin, Marek Aureliusz), to znaczy cesarzy, którzy znakomicie znali język i kulturę grecką, szanowali grecką cywilizację i wspierali rozwój prowincji hellenoföńskich, nadając im przywileje ekonomiczne i honorowe.

¹ Wybór tekstów źródłowych autorów Drugiej Sofistyki lub im współczesnych, mówców i znawców retoryki w Collection des Universités de France (éd. Les Belles Lettres, Paris): Aelius Théon, *Progymnasmata*; Apsines; Lucien (ukazały się 3 t.); Pseudo-Aelius Aristide; – w Loeb Classical Library: Eliusz Arystydes (t. 1, jedyny opublikowany); Dion z Prusy, zwany Złotoustym; Lukian; Filostratos (jego *Żywoty sofistów*); poza tym: Menander Retor, Oxford 1981; *Eloges grecs de Rome*, Paris 1997. Studia poświęcone Drugiej Sofistyce: G. Anderson, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Londres 1993; G. A. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C. - A.D. 300*, Princeton 1972; L. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris 2000, rozdz. VI (przekład amerykański – Washington, 2005).

Sofiści byli przede wszystkim nauczycielami retoryki. W epoce cesarstwa nauczanie obejmowało trzy poziomy: nauczanie początkowe, prowadzone przez wychowawcę w domu lub przez nauczyciela – w jego trakcie dzieci uczono głównie pisać i czytać; nauczanie u „gramatyka” (gr. γραμματικός, łac. *grammaticus*), gdzie nauczano języka i objaśniano autorów; wreszcie nauczanie wyższe, którego główny element stanowiła retoryka, obok przedmiotów bardziej specjalistycznych, jak filozofia czy medycyna. Retorykę, dla wykształcenia ogólnego, wybierano najczęściej. Przygotowywała ona nie tylko do zawodu adwokata, ale także do zajęć urzędniczych, administracyjnych i politycznych. Przez kurs retoryki przechodziła większość znakomitości i osób kierujących imperium. Właśnie tutaj pojawiają się sofisci, którzy nauczali retoryki na poziomie wyższym.

Zasadniczym elementem nauczania retoryki stanowiły „ćwiczenia przygotowawcze” (gr. προγυμνάσματα, łac. *praeexercitamenta*), ćwiczenia w kompozycji prozy, a następnie „deklamacja” (gr. μελέτη, dosłownie „trening”, łac. *declamatio*). Deklamację można zdefiniować jako fikcyjną mowę, to znaczy kompozycję służącą ćwiczeniu mówców, mającą pozór mowy rzeczywiście wygłoszanej; jej treść dotyczy zwykle zdarzeń mitologicznych lub historycznych. Od czasów schyłku republiki deklamacja była coraz bardziej popularna, aż w epoce cesarstwa stała się jedną z najbardziej ulubionych form retorycznych.

Czasem tematy deklamacji były drastyczne, by nie powiedzieć dziwaczne – pojawiały się w nich zgwałcone kobiety, wydziedziczeni synowie, młodzi ludzie porwani przez piratów, otrucia, okaleczenia, macochy, tyrani, ojcobójcy, zbrodnie i wszelkiego rodzaju fałszywe oskarżenia. Inne jednak deklamacje były poważniejsze i oparte na prawie oraz historii. Podobnie jak ćwiczenia przygotowawcze, deklamacja była metodą nauczania aktywnego – odwoływała się do kreatywności uczniów, skłaniając ich do samodzielnego komponowania mów, nie ograniczając się jedynie do analizy dzieł wielkich autorów. Dawała możliwość wyznajdowania szczegółów sprawy nie zawartych wprost w temacie oraz do odgrywania roli, jak w teatrze, poprzez wejście w skórę postaci historycznej czy fikcyjnej.

Równocześnie z ćwiczeniami przygotowawczymi i deklamacjami, powstało w epoce cesarstwa wiele traktatów retorycznych.

Oprócz tego, greccy sofisci w okresie cesarstwa oddawali się ważnej i często lukratywnej aktywności w sądach, występując przed sądami lokalnymi czy przedstawicielami cesarza, którzy w jego imieniu mogli sprawować władzę sądowniczą (namiestnicy, legaci...), bądź bezpośrednio przed trybunałem cesarskim, gdzie stawali w obronie interesów własnych lub swojej ojczyzny (miasta czy prowincji).

Praktykowali również wymowę polityczną (rodzaj deliberatywny), popisując się swoją elokwencją w prowincjach, przed lokalnymi organami miast, przed zgromadzeniami prowincjalnymi. Jeśli ważne decyzje administracyjne, polityczne i militarne zależały od władzy centralnej, to zgromadzenia prowincjalne, złożone z reprezentantów prowincji, miały decydować o emisji monet, o uroczystościach religijnych, o relacjach między miastami oraz stosunkach z rzymskimi władzami. Zgromadzenia i rady miast czuwały nad statusem miasta w cesarstwie, nad urzędami, lokalnymi finansami, stosunkami z namiestnikami i innymi urzędnikami cesarskimi.

I wreszcie, obok sądowego i deliberatywnego rodzaju wymowy, rozwinął się w okresie cesarstwa rodzaj epidejktyczny. Nazwa tego rodzaju wymowy oznacza: „uroczystość, ceremonia” (ἐπίδειξις = „popis”, „wykład”, „pokaz oratorski”), a treść definiuje się tradycyjnie jako „pochwałę” (gr. ἐγκώμιον, łac. *laus*) oraz „naganę” (gr. ψόγος, łac. *uituperatio*). Traktaty zachowane pod imieniem Menandra Retora są najlepszymi przewodnikami opisującym to zjawisko. Różne formy pochwały obejmowały pochwałę bogów lub hymn (ὕμνος), pochwałę krajów i miast, pochwałę ludzi i wreszcie pochwałę obiektów nieożywionych i abstrakcji. W praktyce formy te były używane w trakcie ceremonii politycznych lub prywatnych. Należy też wspomnieć o pochale paradoksalnej, która jest pastiszem pochwały i ma na celu dostarczać rozrywki lub zmuszać do refleksji, na przykład pochwała muchy czy pochwała śmierci.

II. Druga Sofistyka i *mimesis*

Pierwszy kierunek badań nad Drugą Sofistyką koncentrował się na uwypukleniu kultury sofistów i ich relacji z przeszłością grecką epoki archaicznej i klasycznej. Stanowisko to jest reprezentowane w książce Jacques’a Bompaire’a *Lucien écrivain. Imitation et création*, która ukazała się w 1958 roku, a także w artykule E. L. Bowie, *Greeks and their Past in the Second Sophistic* z roku 1970². Uczni ci, a za nimi wielu innych, pokazali jak bardzo Druga Sofistyka była konserwatywna i zwrócona ku przeszłości. Ten tradycjonalizm wyrażał się nie tylko w ćwiczeniach szkolnych (προγυμνάσματα, deklamacje), ale także w twórczości retorycznej i literackiej, która zawierała mnóstwo odniesień szczególnie do kultury ateńskiej V-IV w. przed Chr.

Okres cesarstwa był epoką wielkiej kultury literackiej i intelektualnej. W świecie greckim kultura ta przyjęła formę zwaną „attycyzmem”. Attycyzm (zgodnie z ówczesnym sensem tego słowa) polegał na mówieniu i pisaniu językiem inspirowanym dialektem attyckim z V-IV w. przed Chr., a zatem wyraźnie odmiennym od języków i dialektów używanych w życiu codziennym. W wykładach, prelekcjach, publikowanych dziełach korzystano z tego medium językowego, które było im właściwe i charakteryzowało je jako obiekty kulturowe. Poza wymiarem językowym, attycyzm, w szerokim sensie tego słowa, charakteryzował podziw dla dawnych wielkich pisarzy, a poza literaturą, przywiązanie do dawnej historii Grecji, zwłaszcza Aten, oraz do sław intelektualnych, artystycznych, politycznych i militarnych VIII-IV w. przed Chr. Attycyzm można podsumować za pomocą dwóch słów: παιδεία („edukacja”, „kultura”) oraz μίμησις („naśladowanie”).

² W: *Past and Present*, 46, 1970, ss. 3-41; przedruk w: *Studies in Ancient Society*, ed. M. I. Finley, Londres-Boston 1974, s. 166-200

III. Sofiści w swoich czasach

Równocześnie z pierwszym zaprezentowanym przed chwilą stanowiskiem i częściowo w reakcji na nie, drugi kierunek badawczy koncentrował się na podkreślanu istotnej roli politycznej i społecznej odgrywanej przez sofistów w swoich czasach. Zainicjowali to Louis Robert oraz Glen W. Bowersock w *Greek Sophists in the Roman Empire*³. Kiedy bliżej analizuje się dokumentację historyczną, prosopograficzną, epigraficzną, numizmatyczną, a także same źródła literackie, można zauważyć wszechobecność sofistów w społeczeństwie. Okazuje się, że sofisci nie byli jedynie ludźmi wiedzy, ale także ludźmi władzy – która, przynajmniej w części, wynikała z ich oratorskiego kunsztu⁴.

Dając przykład owej politycznej i społecznej roli sofistów, przypomnijmy doniosłość ich mów sądowych i doradczych. *Corpus Diona* z Prusy zawiera dziesięć mów wygłoszonych przed instytucjami politycznymi Prusy (Zgromadzeniem lub Radą) w związku z różnymi kwestiami. W jednej Dion broni się przed zarzutem, że przyczynił się do klęski głodu, po rozruchach, w trakcie których wichrzycielom nie udało się go ukamienować i podpalić jego domu z żoną i dzieckiem. W innej stara się przekonać do wprowadzenia kosztownego programu zagospodarowania i upiększenia Prusy, który obejmował wykonanie wielkich prac, między innymi zbudowania monumentalnego portyku, co wiązało się z wyburzeniami i przenoszeniem działalności w inne miejsce i spotykało się z oporami. W innych jeszcze mowach pojawia się kwestia problemów miasta, gwałtownych obrad Zgromadzenia, zarządzania pieniędzmi, relacji z kolejnymi rządcami prowincji, wyborów urzędników, przywilejów otrzymanych przez Prusę, honorów przyznanych samemu Dionowi czy krytyki oskarżeń kierowanych przeciw niemu. To wszystko pokazuje, jaka była rola mówcy sądowego i politycznego,

Także mowy pochwalne odgrywały ważną społeczną rolę. Retoryka pochwalna i okolicznościowa rozwinęła się w pierwszych wiekach po Chrystusie. Rozwój ten wyjaśniają nowe uwarunkowania panujące w cesarstwie. Pokój, dobrobyt, rozwój miast, bezpieczeństwo podróży, duża ilość świąt, większe znaczenie dostojników i urzędników cesarskich, szacunek dla władcy – wszystkie te zmiany dostarczyły nowych tematów i okazji dla retorycznej pochwały, czyniąc ją o wiele bardziej użyteczną niż wcześniej. Można powiedzieć, że to świat, w którym każdej uroczystości musi towarzyszyć wystąpienie mówcy – świętom religijnym, wydarzeniom politycznym czy dworskim („inauguracje” cesarskie czy prokonsularne, świętowanie zwycięstw, jubileusze, poselstwa itd.). W każdej sytuacji był obecny sofista – nie było udanej uroczystości bez dobrej mowy. Mowa oficjalna, ułożona zgodnie ze zwyczajem lub normami prawnymi, najczęściej wygłaszana przez wybranego mówcę, który występował w imieniu jakiejś grupy, była społecznym rytuałem, afirmującym wartości wspólnoty. Ideologiczna treść pochwały koncentrowała się na wartościach moralnych, politycznych, religij-

³ Oxford 1969.

⁴ L. Pernot, *L'art du sophiste à l'époque romaine: entre savoir et pouvoir*, w: *Ars and Ratio*, eds. C. Lévy, B. Besnier, A. Gigandet, Bruxelles 2003, s. 126-142. O istotnej roli sofistów w dyplomacji patrz: C. P. Jones, *Kinship Diplomacy in the Ancient World*, Cambridge (Mass.)-Londres 1999, rozdz. 9.

nych, o których mówiono językiem pięknym, z uwzględnieniem odniesień historycznych i kulturalnych. Na tę zasadniczą treść nakładały się rady i konkretne prośby.

Podejście badawcze, podkreślające istotną rolę sofistów w swoich czasach, pozwoliło pójść dalej niż stanowisko omawiane poprzednio (wiążące Drugą Sofistykę i *mimesis*), prowadząc do reinterpretacji kultury sofistów.

Na pierwszy rzut oka *mimesis* może wydawać się bezowocna oraz sztuczna i dlatego mówiono o nadmiernym przywiązaniu do przeszłości. W badaniach najnowszych pojawiły się jednak nowe oceny *mimesis*, podkreślające, że owo ciągłe odwoływanie się do dawnej Grecji można wyjaśnić pragnieniem potwierdzenia greckiej tożsamości w ramach rzymskiego imperium. Grecy (to znaczy mieszkańcy prowincji, gdzie mówiono po grecku) poddawali się dominacji politycznej i militarnej Rzymu, oczekując w zamian szacunku i dostrzegania ich greckiej tożsamości. Afirmując swoją kulturę, domagali się swoich praw – nie chodziło o prawo do niepodległości (to było wykluczone), ale do szacunku i przywilejów. Rzymianie ze swej strony akceptowali tę afirmację i żądania, ponieważ nie stanowiły problemu dla cesarstwa, a poza tym elity rzymskie były dwujęzyczne i otwarte na grecką kulturę. Druga Sofistyka w znacznym stopniu przyczyniła się do potwierdzenia tożsamości Greków w obrębie Cesarstwa Rzymskiego.

Mimesis zatem nie wydaje się już być szkolnym przywiązaniem do przeszłości, ale reliktem kulturowym mającym sens dla terażniejszości, ukierunkowanym na konkretnych odbiorców⁵ i budującym grecką tożsamość. Skomplikowane zagadnienie greckiej tożsamości w rzymskim imperium jest w ostatnich latach jednym z najczęściej poruszanych tematów w związku z Drugą Sofistyką. Problem ten poruszany jest w wielu pracach uczonych anglosaskich⁶, a także w bardzo ważnym artykule Paula Veyne'a⁷.

Dodać do tego należy również prace dotyczące tożsamości mężczyzny, które idą w tym samym kierunku, ukazując społeczne znaczenie retoryki sofistów w kontekście społecznych problemów z tożsamością płci. Prace uczonych amerykańskich o retoryce i męskości⁸, zainspirowane przez „gender studies”, mają na celu pokazanie, że retoryka sofistyczna, jako dyscyplina nauczana i kształtująca młodych ludzi, wpajała im pewną koncepcję tego, kim powinien być mężczyzna – jak powinien mówić, dobrać myśli i słowa, modulować głos, ubierać się, zachowywać się... Retoryka nie była adresowana do kobiet, ale do mężczyzn i była dla nich szkołą męskości. Mówiąc

⁵ T. Schmitz, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, Munich 1997; M. Korenjak, *Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*, Munich 2000.

⁶ S. Swain, *Hellenism and Empire*, Oxford 1996; *Being Greek under Rome*, ed. S. Goldhill, Cambridge 2001; T. Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford 2001.

⁷ L'identité grecque devant Rome et l'Empereur, „Revue des études grecques” 1999, 112, s. 510-567.

⁸ M. W. Gleason, *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995; A. Richlin, *Gender and Rhetoric: Producing Manhood in the Schools*, w: *Roman Eloquence*, ed. W. J. Dominik, Londres 1997, s. 90-110; E. Gunderson, *Staging Masculinity. The Rhetoric of Performance in the Roman World*, Ann Arbor 2000.

inaczej, odzwierciedlała i, przekazując oraz artykułując normy dotyczące męskości, przyczyniała się do podtrzymywania podziału ról ze względu na płeć – seksizmu panującego w społeczeństwie. Również to pokazuje uwikłanie sofistów w swoje czasy.

IV – Nowe ujęcia Drugiej Sofistyki

Dochodzimy do problemu nowych dróg interpretacji. Podejścia dotąd ukazane kreślały szkolny, racjonalny, polityczny i publiczny obraz Sofistyki. To obraz właściwy, ale nie zawierający wszystkich elementów. Należy dostrzec również inne aspekty, które przedstawiamy, podając przykłady. Po sofistach z kręgu *mimesis* i po sofistach w cesarstwie, oto mniej spodziewane oblicze sofistów – w kontekście literackim, filozoficznym oraz religijnym.

a) Różnorodność form literackich

Kiedy mowa o dorobku Drugiej Sofistyki, na myśl przychodzą przede wszystkim kompozycje retoryczne. Trzeba jednak dodać, że istniały także inne formy literackie, którym nie poświęcono wystarczającej uwagi z tej perspektywy. Były one charakterystyczne dla późnego antyku i można wykazać, że były w użyciu od czasów Drugiej Sofistyki.

Romans na przykład był uprawiany powszechnie w epoce Drugiej Sofistyki – przez autorów, którzy sami byli sofistami lub sofistyką i retoryka były im bliskie, na przykład przez Lukiana, autora *Osla*, czy Lollianosa, autora *Phoinikika* i pewnie tożsamego z sofistą Lollianosem u Filostrata, czy też Charitona, który był sekretarzem retora... Warto byłoby napisać studium o związkach między greckimi romansami a retoryką Drugiej Sofistyki.

Obok romansu należy jeszcze wspomnieć o trzech gatunkach literackich:

– Autobiografia, rozslawiona w epoce późniejszej przez Libaniosa, Grzegorza z Nazjanzu, św. Augustyna i innych, istniała od czasów Drugiej Sofistyki⁹. W *Świętych mowach* Eliusza Arystydesa czy *Śnie* Lukiana autobiografia wiąże się z tematem snu. U Diona z Prusy pojawia się problem wprowadzenia własnego „ja”. Bardziej surowe były prawdopodobnie pamiętniki (*ἐφημερίδες*) Herodesa Attyka¹⁰.

– Poezja, wydawać by się mogło nieobecna w zajęciach sofistów, w rzeczywistości nie była im obca. Skopelian tworzył epepeje, Arystydes hymny, Hippodromos nomy liryczne, pierwszy Filostratos tragedie i komedie, Isagoras (uczeń Chrestosa z Bizancjum) tragedie, nie licząc tych wszystkich, którzy pisali epigramy¹¹. Dominacja retoryki przyćmiła twórczość poetycką, a los sprawił, że teksty do nas nie

⁹ Zob.: *L'invention de l'autobiographie, d'Hésiode à saint Augustin*, eds. M.-F. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot, Paris 1993.

¹⁰ Filostratos, *Żywoty sofistów*, II, 1, 14, 565.

¹¹ Tamże, I, 21, 5 (518); Eliusz Arystydes, fragm. 23-44 Behr; Filostratos, *Żywoty...* II, 27, 6 (620); Suda, F 422; Filostratos, *Żywoty...*, II, 11, 1 (591); Lukian, *Tragodopodagra*. Zob.: L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris 1993, s. 637-642, jak również

dotarły. Należy jednak dostrzec w sofistycznym krajobrazie obecność poezji, którą komponowano, śpiewano i wystawiano.

– Epistolografia wreszcie, która była praktykowana przez sofistów, czego najlepszym przykładem jest Herodes Attyk, którego korespondencja jeszcze rok po jego śmierci była uważana za model gatunku.

b) Obecność filozofii

Sofiści, wbrew obiegowej opinii, nie trzymali się z dala od filozofii. Wprost przeciwnie – studiowali ją i praktykowali. Warto przytoczyć kilka słynnych przykładów. Aleksander z Seleucji, uczeń Faworinusa, jest wspominany jako sofista przez Filostrata i jako platonik przez Marka Aureliusza. Polemon przez cztery lata uczył się na wykłady filozofa Timokratesa z Heraklei i udał się do Bitynii, by słuchać Diona z Prusy. Mistrzem Herodesa Attyka był platonik Taurus, a do grona jego przyjaciół zaliczali się filozofowie Lucjusz i Sekstus. Niektórzy zwracali się od sofistyki (czy retoryki) ku filozofii, jak Dion z Prusy, Lukian, Marek Aureliusz; niektórzy odwrotnie – od filozofii ku sofistyce, jak Arystokles z Pergamonu. Jeszcze inni pozostawali zarazem sofistami i filozofami, jak Faworinus z Arles czy nawet, w pewnym sensie, Maksymus z Tyru. Te dwie dziedziny wzajemnie się przenikały¹².

Można tu jeszcze przywołać *Mowy platońskie* Eliusza Arystydesa. To imponujące dzieło, obejmujące czterysta stron tekstu greckiego, ma na celu odpowiedź na platońską krytykę retoryki, zwłaszcza zawartą w *Gorgiaszu*. Z pozoru chodzi o dyskusję czysto historyczną, scholastyczną, skoncentrowaną na sprawach minionych, mimetyczną. Właśnie tak zwykle odczytywano ten tekst. W rzeczywistości jednak *Mowy platońskie* poruszają problemy żywe i ważne w kulturze tej epoki – kwestię interpretacji Platona, związków między filozofią i retoryką, filozofii jako sposobu życia, dialogu i mediacji między tymi dwiema dyscyplinami¹³. Eliusz Arystydes okazuje się być tu znacznie bliżej filozofii niż sądzono.

Filozofowie ze swej strony wykorzystywali sposoby wyrazu, które wykazywały związki z retoryką i sofistyką. Eklektyczny platonik Maksymus z Tyru (II w. po Chr.) wygłaszał i publikował wykłady (*Dialexeis*), które były wzniosłymi urywkami o stylu bardzo ozdobnym. Wielcy przedstawiciele stoicyzmu poszukiwali form dyskursu, które byłyby zarazem piękne i perswazyjne, aby medytować nad swymi

badania prowadzone przez E. L. Bowie na temat poezji tego okresu: *Poetry and Poets in Asia and Achaia*, w: *The Greek Renaissance in the Roman Empire*, eds. S. Walker, Av. Cameron, London 1989, s. 198-205; *Greek Sophists and Greek Poetry in the Second Sophistic*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” 1989, II, 33, 1, s. 209-258; *Greek Poetry in the Antonine Age*, w: *Antonine Literature*, ed. D. A. Russell, Oxford 1990, s. 53-90; *Hadrian and Greek Poetry*, w: *Greek Romans and Roman Greeks*, ed. E. N. Ostenfeld, s. 172-197.

¹² Patrz: tamże, s. 493-498. O obecności filozofii w nurcie Drugiej Sofistyki patrz: G. W. Bow-ersock, *Philosophy in the Second Sophistic*, w: G. Clark, T. Rajak (T.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World*, Oxford 2002, s. 157-170; C. Moreschini, *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” 1994, II, 36, 7, s. 5101-5133.

¹³ Zob.: A. M. Milazzo, *Un dialogo difficile: la retorica in conflitto nei Discorsi Platonic di Elio Ariside*, Hildesheim 2002.

przekonaniami i przekazywać je innym. Robili to tak dobrze, że można mówić o stoickiej retoryce, reprezentowanej przez tak wybitnych stylistów, jak Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz.

Konsolacja jako gatunek była strefą wzajemnych związków sofistyki, filozofii i literatury. Zwana po łacinie *consolatio*, po grecku παραμυθία = παραμυθητικός lub παρηγορία, konsolacja miała na celu rozproszenie lub przynajmniej uśmierzenie smutku spowodowanego przez nieszczęśliwe wydarzenia lub postrzegane jako nieszczęśliwe w powszechnej opinii (śmierć, choroba, wygnanie, starość...). Konsolacja miała dopomóc osobie pocieszanej odnaleźć spokój duszy. Przyjmowała formę mowy, poematu, listu, traktatu.

W okresie cesarstwa konsolacje były pisane zarówno przez filozofów (Seneka, Plutarch), jak i sofistów (Eliusz Arystydes, Pseudo-Dionizjusz z Halikarnasu, Menander Retor), a także sofistów-filozofów (Dion z Prusy, Faworinus). Teksty te były pisane z perspektywy filozoficznej, ale miały równocześnie wymiar retoryczny, ponieważ odwoływały się do argumentów – logicznych i psychologicznych – do *loci communes*, do środków literackich (przykłady, cytaty, porównania, „prozopopeje”, polegające na włożeniu słów w usta samego zmarłego...). Leczenie duszy, postrzegane jako zadanie filozofii moralnej, dokonywało się poprzez mowę. Retoryka służyła filozofii, z kolei filozofia opierała się na retoryce.

c) Religia

Filozofia wiąże się z religią, ponieważ w kulturze filozoficznej człowieka o helleńskim wykształceniu występuje tendencja do henoteizmu, oparta na demonologii, platonizmie, refleksji nad modlitwą, a także, w *Żywocie Apoloniusza z Tiany* Filostrata (biografa sofistów), tendencja do heliolatrii i teozofii. Te koncepcje filozoficzne miały implikacje religijne i zapowiadają tematy, które spotyka się w neoplatonizmie i chrześcijaństwie.

Chciałbym skupić się na wymiarze religijnym sofistyki. Sofiści byli zaangażowani w kultury oficjalne: kultury miejskie i cesarskie. Wygłaszali mowy w trakcie ceremonii religijnych, a niektórzy z nich pełnili funkcje kapłańskie.

Oprócz tego, równocześnie z afiszowanym szacunkiem dla tradycyjnego panteonu i dla kultu cesarskiego, Druga Sofistyka знаła intymne i intensywne formy pobożności. Dzieła Eliusza Arystydesa stanowią poruszający przykład doświadczenia religii osobistej i religii trwogi (by przywołać dwa terminy rozślawione przez o. Festugièrę¹⁴ i E.R. Doddsa)¹⁴, przykład przeżycia wymagającego i mistycznego, które wyraża się mocno w *Świętych mowach* oraz w *Hymnach*. Arystydes, jak wiadomo, poświęcił się całkowicie bogu Asklepiosowi, od którego przez całe życie otrzymywał wsparcie i pomoc. Należy powiedzieć wyraźnie, że ta pobożność nie była oddzielona od zawodu sofisty. Arystydes nie był człowiekiem pobożnym z jednej strony, a z drugiej sofistą. Te dwa aspekty były ściśle powiązane ze sobą, gdyż opieka Asklepiosa rozciągała się w tej

¹⁴ A.-J. Festugièrę, *Personal Religion Among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles 1954; E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965.

samej mierze na talent oratorski i publiczną karierę Arystydesa, co dotyczyła zdrowia fizycznego. Arystydes był protegowanym Asklepiosa właśnie jako sofista¹⁵.

Inny z grona sławniejszych sofistów, Polemon ze Smyry, jak Arystydes odwiedzał sanktuarium Asklepiosa w Pergamonie i dedykował posąg Demostenesowi wskutek nakazu otrzymanego od boga we śnie¹⁶. Trzeci, Antioch, odwiedzał sanktuarium Asklepiosa znajdujące się w swojej ojczyźnie, w Ajgaj, i tam rozmawiał z bogiem nocą i dniem¹⁷. Przykłady te pokazują, jak sofisci mogli utrzymywać uprzywilejowane relacje z bogami.

Stąd do świętości już tylko krok. Sofista stawał się rodzajem świętego człowieka („holy man”), obdarzonego ponadnaturalnymi mocami. Oto kilka ilustracji tego zjawiska. Niektóre z dzieł Arystydesa noszą tytuł „świętych mów” (ἱεροὶ λόγοι) i „mów wieszczych” (μαντευτοί), co czyni autora rodzajem proroka czy boskiego tłumacza. Polemon, dzięki swojej umiejętności poznawania charakterów z rysów twarzy, potrafił przewidywać przyszłość: był w stanie odgadnąć, że dwa planowane małżeństwa nie dojdą do skutku, po prostu obserwując twarze narzeczonych (jedna została porwana w czasie ceremonii, druga uciekła)¹⁸. Sofisci – Dionizjusz z Miletu oraz Hadrian z Tyru uchodzili w oczach wielu za magów, jak to przydarzyło się kiedyś indziej Apulejuszowi¹⁹. Czar i fascynacja wywoływane przez mowy były tłumaczone mocą magiczną²⁰. Arystydes mówi w tym kontekście o „lekarstwie” (φάρμακον) i czarach²¹. Lukian porównuje perswazję do niewidzialnej liny trzymającej słuchaczy w niewoli, łączącej uszy z językiem mówcy²². Wszystkie te przykłady pokazują, że sofisci byli postrzegani jako posiadający moce nadnaturalne, jako „patroni” noszący w sobie świętość.

„Holy man” to pewien typ czy „styl”, który był szczególnie ważny w późnej starożytności, jak wykazali to w swych pracach L. Bieler, J. de Romilly, P. Brown, G. Anderson²³. Jest to cecha, która wyznacza wymiar religijny Drugiej Sofistyki.

d) Związki z chrześcijaństwem

Pozostaje problem chrześcijaństwa. Wieki rozkwitu Drugiej Sofistyki to czas rozwoju chrześcijaństwa. Mamy zatem do czynienia z dwoma zjawiskami sobie

¹⁵ L. Pernot, *Les Discours Sacrés d'Aelius Aristide entre médecine, religion et rhétorique*, „Atti dell'Accademia Pontaniana” 2002, n. s., 51, s. 369-383.

¹⁶ C. Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions* (Altertümer von Pergamon, VIII, 3), Berlin 1969, s. 75-76, n° 33 = B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Paris 2002, s. 399-401, n° 210.

¹⁷ Filostratos, *Żywoty...*, II, 4, 1 (568). Zob.: L. Robert, *De Cilicie à Messine et à Plymouth*, „Journal des savants” 1973, s. 184; Tenze, *Documents d'Asie Mineure*, „Bulletin de correspondance hellénique” 1977, 101, s. 124-125.

¹⁸ Według: G. Anderson, *Philostratus*, Londres 1986, s. 142.

¹⁹ Filostratos, *Żywoty...*, I, 22, 2 (523); II, 10, 6 (590); Apulejusz, *Apologia*.

²⁰ Patrz: J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge (Mass.) 1975 (rozdz. IV o epoce poklasycznej).

²¹ *Mowa panatejska* (1), 330; *O retoryce* (2), 412; *Przeciwko profanującym* (34), 26, 45.

²² *Herakles* (5), 3, 5; *Dzeus w roli tragicznej* (21), 45; *Ikaromenippos* (24), 3; *Scyta* (68), 11.

²³ L. Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ*, Vienne 1935-1936; J. de Romilly, *Magic and Rhetoric...*, *supra*; P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, „Journal of Roman Studies” 1971, 61, s. 80-101, et Id., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982; G. Anderson, *Sage, Saint and Sophist*, Londres-New York 1994, słusznie akcentuje istnienie „holy men” od początku epoki cesarskiej.

współczesnymi, a które nie sytuują się na tej samej płaszczyźnie – sofistyka należy w swej istocie do porządku literackiego, chrześcijaństwo do religijnego. Chciałbym poruszyć kwestię związków między tymi dwoma zjawiskami. Kwestia ta nie narzuca się sama przez się. Często w badaniach te dwie dziedziny są rozdzielane. Większość klasycznych dzieł na temat sofistyki zostawia na boku chrześcijaństwo, i odwrotnie – większość historii chrześcijaństwa nie przywołuje sofistyki. Moim zdaniem nie wolno pozostawać przy tym rozdzieleniu, przy tej wzajemnej ignorancji między tymi dwoma zjawiskami – zaobserwowanie ich wzajemnych relacji, z całą niezbędną ostrożnością oczywiście, może dać ciekawe efekty²⁴.

Druga Sofistyka była w znacznej mierze nurtem pogańskim. Znała jednak judaizm i chrześcijaństwo, wbrew temu, co się często sądzi. Weźmy kilka przykładów. Dion z Prusy napisał traktat o esseńczykach, Lukian znał Peregrinusa (który przez pewną część swego życia był chrześcijaninem), sofista Amfikles z Chalchis skomponował przekleństwa na wzór tych z Deuteronomium, sofista Rufin spotkał w Smyrnie męczennika Pioniosa²⁵. Arystydes i Menander wspominają o Palestynie, autor traktatu *O wzniosłości* cytuje *Księgę Rodzaju*²⁶. Te oznaki wskazują istnienie relacji – czasem życzliwych, czasem wrogich – między Drugą Sofistyką a środowiskami żydowskimi i chrześcijańskimi.

Nie należy mówić o wpływie sofistyki na chrześcijaństwo lub odwrotnie, o wpływie chrześcijaństwa na sofistykę, co byłoby zbyt proste i redukcyjne, ale o wspólnym środowisku, w którym koegzystowali z jednej strony sofiści, z drugiej autorzy żydowscy i chrześcijańscy, dzieląc wspólne modele kulturowe. Wśród tych modeli kulturowych znajdowała się retoryka, jako pogańska retoryka sofistyczna i, o czym mniej wiadomo, jako chrześcijańska retoryka sofistyczna (reprezentowana w języku greckim przez Melitona z Sardes, w języku łacińskim przez Tertuliana, którego T. Barnes nazywa słusznie „chrześcijańskim sofistą”).

Drugim modelem kulturowym był model „świętego człowieka” („holy man”), o którym już mówiłem. Zaistniał on w epoce cesarstwa i urzeczywistnił się w szeregu postaci, które jawiły się jako utrzymujące relacje z bogami i obdarzone mocami magicznymi. Ludzie ci podróżowali, zdobywali zwolenników i wyznawców, zakładali kultury. „Świętych ludzi” tego rodzaju odnajdujemy zarówno wśród żydów, jak i pogan oraz chrześcijan²⁷. Wielu spośród tych świętych ludzi, czy byli żydami, poganami czy chrześcijanami, miało relacje z sofistyką, bądź sami byli sofistami czy też ich

²⁴ Nasze refleksje na ten temat w: *Saint Pionios, martyr et orateur*, w: *Du héros païen au saint chrétien*, eds. G. Freyburger, L. Pernot, Paris 1997, s. 111-123; *Christianisme et sophistique*, w: *Papers on Rhetoric*, éd. L. Calboli Montefusco, IV, Rome 2002, s. 245-262. W tym samym kierunku: M. Rizzi, *Athéisme chrétien et primauté dans la cité*, w: *Nier les dieux, nier Dieu*, eds. G. Dorival, D. Pralon, Aix-en-Provence 2002, s. 279-292.

²⁵ Syneczjusz, *Dion*, 3, 1; Lukian, *O śmierci Peregrina*; L. Robert, *Malédiction funéraires grecques*, „Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 1978, s. 245-252; id., *Le Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne*, mis au point et complété par G. W. Bowersock et C. P. Jones, Washington 1994, s. 98.

²⁶ Elisz Arystydes, *Apologia czterech* (3), 671; Menander Retor, *O mowach popisowych*, 366, 27; Ps.-Longinus, *O wzniosłości*, 9, 9.

²⁷ Patrz: Anderson 1994, s. 33, 220 – o konieczności niewznoszenia barier między światem żydowskim, chrześcijańskim i pogańskim w tym względzie.

życie było przez sofistów opisane. Sofistyka i chrześcijaństwo były połączone tą samą kulturą (tak jak w kwestii retoryki), w omawianym tu przypadku poprzez kulturę „świętego człowieka”. Można jako przykłady przytoczyć:

– Apoloniusza z Tiany, mędrca i maga, rozmówcę gymnosofistów. Apoloniusz doczekał się biografii napisanej przez Filostrata, biografa sofistów. Paganie widzieli w Apoloniuszu rywala Chrystusa, na co odpowiedział chrześcijanin, Euzebiusz²⁸.

– Cynika Peregrinusa, który nawrócił się na chrześcijaństwo i jest jednym z tych świętych ludzi, którzy burzą bariery między chrześcijaństwem i pogaństwem i mają coś wspólnego z sofistyką. Lukian nazywa Peregrinusa σοφιστής²⁹. Nie jest przypadkiem, że źródła na temat Peregrinusa znajdujemy u Lukiana, Tacjana, Tertuliana, Filostrata, którzy wszyscy mieli jakiś związek z sofistyką.

Związek między chrześcijaństwem i sofistyką dotyczy więc charyzmatycznej roli odgrywanej w społeczeństwie. Problemy spotkania kulturowego i wzajemnej adaptacji pogaństwa i chrześcijaństwa, które były tak istotne w późnej starożytności, można dostrzec od I-III w. po Chr.

Konkluzja

Kończąc, przywołajmy postać, która znakomicie łączy w sobie aspekty (oczywiście oryginalne aspekty) Drugiej Sofistyki, które zostały wyżej zaprezentowane. Chodzi o Tytusa Flawiusza Glaukosa z Maratonu, postać z połowy III w. po Chr., znaną z inskrypcji z Aten, Eleusis i Olimpii oraz z epigramów zachowanych w *Antologii Palatyńskiej*³⁰. Glaukos, pochodzący z ważnej atyckiej rodziny, z której wywodzili się hierofanci z Eleusis i kapłani Asklepiosa i która miała związki ze stanem senatorskim, był prawnikiem poety i filozofa stoickiego, Sarapiona (przyjaciela Plutarcha) oraz bratankiem filozofa i ucznia sofistów Kallajschrosa. Na inskrypcji ku czci Kwintusa Stacjusza Temistoklesa, z ateńskiej świątyni Asklepiosa, Glaukos mówi o sobie: „poeta, mówca i filozof”, a także: „dawny urzędnik skarbowy”³¹. Co do Temistoklesa z inskrypcji, to jest możliwe, że jest tożsamy ze stoikiem o tym samym imieniu, który został wspomniany przez Porfiriusza w *Żywocie Plotyna* i rozślawiony przez wyrocznie delficką³².

²⁸ W *Przeciwko Hieroklesowi*.

²⁹ Lukian, *O śmierci Peregrina*, 32. Lukian używa w odniesieniu do Jezusa i Peregrinusa tych samych terminów: νομοθέτης (§ 11 et 13) oraz σοφιστής (§ 13 et 32).

³⁰ Patrz: B. Puech, *Glaucos (T. Flavius) de Marathon*, „Dictionnaire des philosophes antiques”, III, Paris 2000, s. 485; Tejze, *Orateurs et sophistes grecs...*, s. 270-283, 516-526.

³¹ *Inscriptiones Graecae* II 2, 3704, przeł. B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs...*, s. 270-271: Κόνιτιον Στάτιον Θεμιστοκλέα Χολλείδην, υἱὸν τοῦ διὰ βίου ἱερέως τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιοῦ Κοίντου Στατίου Γλαύκου Χολλείδου [...] Τίτος Φλαύιος Γλαῦκος Μαραθῶνιος ποιητῆς καὶ ῥήτωρ καὶ φιλόσοφος, ἀπὸ συνηγοριῶν ταμίου [...] παρὰ τὸν κοινὸν πρόπαππον Κόνιτον Στάτιον Σαραπίωνα.

Kw. Stacjusz Temistokles z rodu Cholleidów, syn Kw. Stacjusz Glaukosa z rodu Cholleidów, za życia kapłana Asklepiosa Zbawiciela [...] T. Flawiusz Glaukos z Maratonu, poeta, mówca i filozof, dawny urzędnik skarbowy (wzniósł posąg) [...] przy ich wspólnym pradziadku Kw. Stacjusz Sarapionie.

³² B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs...*, s. 526; R. Goulet, *Etudes sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive*, Paris 2001, s. 207.

Glaukos sytuuje się w ten sposób na styku epok i kultur. Przez swego przodka Sarapiona sięga aż do czasów Plutarcha, podczas gdy przez młodego Temistoklesa do epoki Porfiriusza. Jako mówca i urzędnik skarbowy należy do świata retoryki i wpływów politycznych; był jednak również poetą, filozofem i gorliwym wyznawcą Asklepiosa. Dostrzegamy w tej osobie i jej rodzinie kulturę klasyczną, wpływy polityczne i społeczne, świat literatury, filozofii, religii. Tytus Flawiusz Glaukos jest postacią symboliczną, która ilustruje aspekty Drugiej Sofistyki, które próbowałem przedstawić.

Z j. francuskiego przełożył Sławomir Torbus

La seconde sophistique

R é s u m é

Les chercheurs n'ayant guère songé à jeter des ponts entre la Seconde Sophistique et l'Antiquité tardive, il s'agit d'ouvrir une piste, en posant la question de savoir dans quelle mesure le concept d'Antiquité tardive peut servir à interpréter de manière nouvelle la Seconde Sophistique. Les deux principales directions de la recherche sur la Seconde Sophistique ont consisté, d'une part, à mettre en relief la culture des sophistes et leurs références au passé grec de l'époque archaïque et classique, d'autre part, à souligner l'importance du rôle politique et social joué par les sophistes en leur temps. La troisième direction, qui est proposée ici, permet de faire apparaître, dans la culture et les conceptions des sophistes des ier-iiiè siècles après J.-C., des traits qui annoncent l'Antiquité tardive et qui étaient, à l'époque, porteurs d'avenir. La Seconde Sophistique ne se limitait pas à l'admiration pour le passé et aux fonctions officielles exercées par les sophistes. Elle comportait aussi des formes de dévotion intimes et exacerbées, des expériences de mysticisme, un modèle de „holy man” doté de pouvoirs surnaturels, toute une culture philosophico-religieuse, des rapports avec le platonisme, avec le judaïsme et le christianisme, et encore une pratique littéraire riche et variée s'étendant, au-delà des discours rhétoriques, à la poésie, à l'autobiographie, à l'épistolographie, au récit de rêves, au roman.

