



MEANDER

ROK LXXX 2025: s. 171–193
ISSN 0025-6285
DOI: 10.24425/meander.2025.157190

BENEDETTO BRAVO

e-mail: b.bravo@uw.edu.pl

Wydział Historii, Uniwersytet Warszawski

„HUMANIZM” KONTRA „HISTORYZM” W NIEMIECKIEJ FILOLOGII KLASYCZNEJ W PIERWSZEJ POŁOWIE XX WIEKU*

“HUMANISM” VERSUS “HISTORISM” IN GERMAN CLASSICS IN THE FIRST HALF OF THE TWENTIETH CENTURY

Streszczenie: W pierwszej połowie XX wieku niektórzy niemieccy filolodzy klasyczni z Wernerem Jaegerem na czele, zaniepokojeni głębokimi zmianami kulturowymi, które uważali za przejaw powszechnego kryzysu kultury europejskiej, zbudowali program nowego humanizmu. Miał on nawiązywać do kultury greckiej czasów od VIII do IV wieku p.n.e., opierając się na pojęciu „klasyczności” (*das Klassische*) i przeciwstawiając się historyzmowi, pojmowanemu jako relatywizm i faktyczne negowanie wszelkich wartości. Wybitny filolog Karl Reinhardt nie wierzył w ten program, sądził jednak, że filologa, zajmującego się literaturą starożytnych Greków, musi cechować niespokojne rozdarcie między intuicyjnym postrzeganiem „tego, co klasyczne”, a naukowym – a więc historycznym – badaniem przeszłości. Inni, równie wybitni filologowie – Hermann Fränkel i Bruno Snell – nie podzielali niepokoju Jaegera: ufali historycznemu rozumowi, tej formie racjonalności, która według nich umożliwia rozumienie zmiennych, historycznie zakorzenionych wartości jako wartości właśnie. Mniej jasna, ale chyba zbliżona była koncepcja Rudolfa Pfeiffra.

* Niniejszy artykuł miał pierwotnie się ukazać w „Przeglądzie Filozoficzno-Literackim” kierowanym przez Stanisława Gromadzkiego, w numerze specjalnym dedykowanym prof. Karolowi Sauerlandowi. Numer ten, gotowy do druku, z przyczyn niezależnych od redakcji nie mógł dotychczas się ukazać. To, co na zaproszenie Stanisława Gromadzkiego napisałem jako przyczynek do owego tomu, dedykuję Karolowi Sauerlandowi na pamiątkę bardzo wielu lat przyjaznych rozmów o niemieckiej literaturze i filozofii oraz o polityce naszych czasów.



Ten utwór jest dostępny na warunkach licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0), która umożliwia nieograniczone korzystanie, rozpowszechnianie i kopiowanie utworu pod warunkiem odpowiedniego oznaczenia autora i źródła. Zob. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pl>

Słowa kluczowe: historia filologii klasycznej; filologia klasyczna w Niemczech; humanizm; historyzm; Werner Jaeger; Hermann Fränkel; Bruno Snell; Rudolf Pfeiffer

Summary: In the first half of the twentieth century a group of German classical philologists, led by Werner Jaeger, apprehensive about a profound cultural change which they regarded as marking a universal crisis of European culture, came up with the programme of a new humanism. The humanism that Jaeger wanted to build was to be based on Greek culture of the eighth–fourth centuries BC and centred around the concept of the classical (*das Klassische*). He opposed it to historism, which he took to be a relativist negation of values. The eminent philologist Karl Reinhardt did not espouse this programme. He was of the opinion that essential to the work of a philologist concerned with ancient Greek literature was an uneasy tension between the intuition of the classical and the methodical – i.e., historical – study of the past. Hermann Fränkel and Bruno Snell also did not share Jaeger's apprehension, as they believed in historical reason, i.e., that form of rationalism which, in their opinion, allowed one to see cultural values as historically variable and, at the same time, to recognize them as real values nonetheless. Less clearly shaped, yet ultimately similar were the views held by Rudolf Pfeiffer.

Keywords: history of classical philology; classical philology in Germany; humanism; historism; Werner Jaeger; Hermann Fränkel; Bruno Snell; Rudolf Pfeiffer

W 1941 r., na zaproszenie Ernesta Grassiego – włoskiego filozofa żyjącego w Niemczech – Karl Reinhardt wygłosił w Berlinie odczyt pod tytułem *Die klassische Philologie und das Klassische*, a w roku następnym opublikował go w drugim (i, jak się okazało, ostatnim) tomie serii kierowanej przez Grassiego we współpracy z filologiem klasycznym Walterem Friedrichem Ottem i samym Reinhardtem – serii pod tytułem (jakże znamionym w tamtych czasach powszechnej destrukcji) „Geistige Überlieferung”¹.

Karl Reinhardt (1886–1958) był jednym z najinteligentniejszych i najbardziej nowatorskich filologów klasycznych pierwszej połowy XX wieku². Nieufny wobec wszelkich programów, formuł i haseł, nie lubił wypowiadać się o swojej profesji. Wymieniony

¹ K. Reinhardt, *Die klassische Philologie und das Klassische*, Geistige Überlieferung 2, 1941, s. 35–65, przedruk w: id., *Von Werken und Formen. Vorträge und Aufsätze*, Küpper, Godesberg 1948, s. 419–457 – zob. niżej; to do tego wydania będę się odnosić przy cytowaniu rzeczzonego tekstu – a po śmierci autora także w: id., *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, oprac. C. Becker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, s. 334–360.

² Zob. o nim w pierwszym rzędzie jego bardzo interesujący szkic autobiograficzny w dwóch częściach pt. *Akademisches aus zwei Epochen*, napisany w 1947 r. i opublikowany najpierw w „Die Neue Rundschau” (1955, nr 1, s. 37–58), później, po jego śmierci, w przywołanym w poprzednim przyp. zbiorze *Vermächtnis der Antike*, s. 380–401 (cytuję dalej to wydanie). Pierwsza część nosi tytuł: *Wie ich klassischer Philologe wurde*; druga zaś – *Nach 1933*. Bardzo dobre jest również posłowie w tymże zbiorze, napisane przez Carla Beckera, s. 402–413. Tak samo dobry i ważny jest drugi rozdział książki ucznia Reinhardta, Uva Hölschera, *Die Chance des Unbehagens. Zur Situation der klassischen Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965, s. 31–52 – rozdział pt. „Karl Reinhardt”. Z tego, co napisano na temat tego filologa, znam ponadto: V. Poeschl, *Walter F. Otto e Karl Reinhardt*, ASNP III 5, 1975, s. 955–983; materiały z konferencji na temat Reinhardta, zorganizowanej z inicjatywy Arnalda Momigliano, które ukazały się pt. *Seminario su K. Reinhardt (Pisa, 8–9 aprile 1975)* w: ANSP III 5, 1975, s. 1309–1441; wreszcie prace Ernsta Augusta Schmidta cytowane niżej, przyp. 4.

odczyt stanowi wyjątek. Autor, jak sam twierdzi, nie zabrałby głosu na temat *Die klassische Philologie und das Klassische*, gdyby nie został o to poproszony przez Grassiego. Co więcej, główny sens tego odczytu, jak zobaczymy, polega na pokazaniu istnienia pewnego dylematu, z którym według autora filolog klasyczny musi się nieustannie borykać, będąc świadomy, że go rozwiązać nie można. Autor musiał jednak być przywiązany do tego odczytu, skoro krótko po wojnie wydał go ponownie w swoim zbiorze *Von Werken und Formen*³.

Sposób, w jaki Reinhardt opisał i ocenił drogę własnej dyscypliny od końca XVIII wieku do swoich czasów na tle dziejów kultury niemieckiej, jest ciekawym świadectwem tego, jaka problematyka metodologiczno-światopoglądowa pasjonowała część środowiska niemieckich filologów klasycznych w burzliwych latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku⁴. Warto wziąć pod uwagę, że jest to problematyka, z której później wyrosła hermeneutyka filozoficzna Hansa-Georga Gadamera.

Pamiętajmy, że środowisko filologów klasycznych było wówczas jednym z ważniejszych składników zarówno niemieckiego świata akademickiego, jak i niemieckiego szkolnictwa (choć nauka greki i łaciny straciła już w ostatnim dziesięcioleciu XIX wieku swoją dominującą pozycję i choć minęły już czasy, kiedy wielu aktywnych naukowo filologów klasycznych było nauczycielami w gimnazjach). Przy tej okazji przypomnę, że w latach trzydziestych większość tego środowiska uległa wpływowi ideologii nazistowskiej – ale bynajmniej nie całość. Ci filologowie, o których będzie tu mowa, nie byli wcale nazistami⁵. Przypomnę ponadto, że w drugiej połowie lat trzydziestych bardzo wielu z najlep-

³ Zob. wyżej, przyp. 1.

⁴ Ważne informacje i refleksje na ten temat znajdują się w kilku artykułach filologa klasycznego Ernsta Augusta Schmidta: *Werner Jaegers „Dritter Humanismus”. Analyse des Programms, der Stimmen der Kritiker und ihrer Positionen*, Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 2, 2003, s. 193–222; *Humanistische und antihumanistische Kritik an Werner Jaegers neuen Humanismus*, [w:] *„Humanismus” in der Krise. Debatten und Diskurse zwischen Weimarer Republik und geteiltem Deutschland*, oprac. M. Löwe, G. Streim, de Gruyter, Berlin – Boston 2017, s. 79–96; *Die dritte Wiederkehr der Klassischen. Zur Widersprüchlichkeit des neuhumanistischen Klassikkonzepts in Werner Jaegers Naumburger Tagung über das Klassische*, A&A 64, 2018, s. 1–26.

⁵ W cytowanym wyżej szkicu autobiograficznym Reinhardt opowiada m.in. o tym, jak się zachował na początku semestru letniego 1933 r. Przytacza dwa listy (*Akademisches...*, s. 389–390): list, który napisał do ministra nauki, sztuki i szkolnictwa 5 maja 1933 r., oraz odpowiedź ministerstwa, datowaną 18 maja 1933. W swoim liście Reinhardt poinformował ministerstwo, że w chwili obecnej nie jest w stanie podjąć wykładów, i uzasadnił to następująco: „Nachdem ich mich bisher auf Grund meiner venia legendi zu den Traditionen des deutschen Humanismus bekannt habe; nachdem diese Traditionen an den preußischen Universitäten in einem Maße, wie es die deutsche Geschichte bisher nicht gekannt hat, verlassen worden sind; nachdem die deutsche Universität als solche in ihren hierzu berufenen Organisationen für ihre Idee zu kämpfen aufgehört hat, und nachdem die Erfüllung meiner Amtspflichten auf Schritt und Tritt Opfer der Gesinnung, und zwar Opfer solcher Art von mir fordert, wie ich sie als gerechtfertigt im Sinne des deutschen Gedankens keineswegs betrachten kann, sehe ich mich gegenwärtig der Möglichkeit beraubt, mein Lehramt sinngemäß zu verwalten”. Ministerstwo odmówiło zgody i nakazało mu przystąpić natychmiast do pełnienia obowiązków dydaktycznych. Reinhardt wahał się przez kilka dni, potem rozpoczął swoje wykłady. Píše: „Die von mir Festigkeit erwartet hatten, Kommerell und Tillich, wurden enttäuscht”. Dodaje jednak, że w pierwszej godzinie wykładu przed niewielką grupą studentów mówił o słynnych

szych filologów klasycznych opuściło Niemcy, ponieważ albo oni sami podpadli, albo ich żony podpadły pod ustawy rasistowskie: Karl Oskar Levy (Charles Oscar Brink), Eduard Fraenkel, Hermann Fränkel, Paul Friedländer, Felix Jacoby, Werner Jaeger, Ernst Kapp, Paul Maas, Eduard Norden, Rudolf Pfeiffer, Otto Skutsch, Friedrich Solmsen, Günther Zuntz. Przyczynili się oni znacząco do wzbogacenia studiów klasycznych w Wielkiej Brytanii i w USA. Kurt Latte, tak samo jak historyk starożytności Hermann Strasburger, nie mógł wykazać się dokumentami świadczącymi o pochodzeniu aryjskim i został usunięty z uniwersytetu. Z powodu postawy politycznej usunięci zostali z uniwersytetów Kurt von Fritz (który wyemigrował), Otto Regenbogen, Konrat Ziegler i najciekawszy z historyków starożytności tego pokolenia – Johannes Hasebroek.

Podstawowym problemem, wokół którego krąży rozważania Reinhardta w tym odczytanie, jest stosunek między dwiema postawami, które, jak twierdzi, zajmowano w Niemczech wobec dziedzictwa antycznego: między postawą, którą nazywa humanizmem, a postawą, którą nazywa historyzmem. Pierwsza polega według niego na przekonaniu, że szczytowe utwory starożytnej kultury greckiej są doskonałą realizacją „tego, co klasyczne”, „klasyczności” (*das Klassische*), i wskazują na wartości ponadczasowe, którymi możemy i powinniśmy się kierować w naszym życiu duchowym. Druga postawa polegałaby na przekonaniu, że wszelkie wartości są historycznie względne, że utwory przeszłości nie mogą przemawiać do nas bezpośrednio, nie mają innego sensu niż ten, który zamknięty jest wewnątrz ich horyzontu czasowego i który może stać się dla nas dostępny tylko pod warunkiem, że rozpatrujemy je historycznie, czyli interpretujemy je rekonstruując konkretne sytuacje historyczne, w których powstały i były społecznie uznawane.

Reinhardt świadomie ogranicza tu swoje rozważania do tego, co działo się na obszarze kultury niemieckiej; podkreśla, że problematyka, o której mowa, jest specyficznie niemiecka. Punktem wyjścia jego rozważań jest „humanizm niemiecki”. Rozumie on przez to ruch umysłowy, który rozpoczął się z dziełem Winckelmanna *Geschichte der Kunst des Alterthums* (1764) i kulminował w okresie tak zwanej klasyki weimarskiej, którego pierwszym i najbardziej reprezentatywnym produktem jest *Iphigenie auf Tauris* Goethego (pierwsze wydanie: 1787) – ruch, podejmujący w zupełnie nowy sposób zadanie, jakie sobie postavili uczeni, pisarze i artyści włoskiego renesansu: zadanie twórczej asymilacji kultury antycznej, uznawanej za realizację ponadczasowego wzoru, i nawiązywania do niej w budowaniu nowej kultury. Właśnie w ramach humanizmu niemieckiego końca XVIII i początku XIX wieku Reinhardt widzi początek niemieckiej filologii klasycznej. Uważa on jednak, że bardzo szybko humanizm filologów połączył się z zainteresowaniami idącymi w zupełnie innym kierunku, zmierzającymi ku historycznemu badaniu starożytności jako jednej z wielu epok

„siedmiu z Getyngi”, którzy w 1837 r. zaprotestowali przeciwko złamaniu konstytucji przez władzę i zostali usunięci z katedry uniwersyteckiej oraz wygnani, i zacytował długi passus z pisma jednego z „siedmiu”, Jacoba Grimma, z 1838 r. To był odważny gest, ale jest rzeczą godną uwagi, że pisząc w 1947 r., Reinhardt nie pragnął przedstawić siebie jako bohatera. Wręcz odwrotnie. Píše m.in. (s. 394): „Von nun an stand ich unter Kontrolle. Zwei der antisemitischen Hetzreden des Gauleiters habe ich stehend in der Aula ausgehalten. Ich sehe nicht ein, weshalb das weniger belastend sein sollte, als wenn ein junger Dozent, über dessen Gesinnung unter den Eingeweihten kein Zweifel bestand, gezwungen wurde, in die SA oder in die Partei zu gehen”.

dziejów europejskich. Konstatuje ze zdziwieniem, że z takim samym zapałem, z jakim przyjęli postawę humanistyczną wobec dziedzictwa antycznego, niemieccy uczeni przerzucili się na postawę zupełnie inną – na historyzm. Niewiele czasu – zauważa – dzieli powstanie wiersza Schillera *Die Götter Griechenlands* (w drugiej wersji – r. 1800) od momentu (1815 r.), w którym August Boeckh⁶ zaproponował Pruskiej Akademii Nauk plan zbioru inskrypcji greckich (*Corpus Inscriptionum Graecarum*) – plan, którego realizacja stała się monumentalnym świadectwem historycznego podejścia do starożytności, skrajnie dalekiego od idealizującej wizji Schillera. (Moglibyśmy z naszej strony dodać, że krótko potem, w 1817 r., tenże Boeckh wydał dwutomowe dzieło o finansach państwa ateńskiego, *Die Staatshaushaltung der Athener*, zadedykowane Bartholdowi Georgowi Niebuhrowi, autorowi przełomowego dzieła *Römische Geschichte*). Według Reinhardta humanistyczne przekonanie o wyjątkowej, wzorcowej pozycji starożytnej kultury greckiej, ewentualnie greckiej i rzymskiej, trwało jakoś nadal w głowach uczonych, ale nie inspirowało ich badań. W swojej praktyce badawczej kierowali się oni z jednej strony pragnieniem stosowania obiektywnej metody naukowej, a z drugiej realizmem, realistycznym podejściem do wszelkich aspektów i okresów świata antycznego. W latach siedemdziesiątych–osiemdziesiątych XIX wieku – pisze on dalej – zwycięstwo takiej postawy było już pełne. Nietzsche stwierdzał to z przeżeniem, Wilhelm Dilthey zaś – z zachwytem. Właśnie w latach siedemdziesiątych zaczął działać Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848–1931), filolog, którego Reinhardt uważa za ostatniego i największego reprezentanta historyzmu w dziedzinie filologii klasycznej, choć ocenia, że w jego genialnej osobowości realizm badania historycznego, obejmującego ogromny obszar całej starożytności greckiej, paradoksalnie współistniał z pełnym patosu przywiązaniem do ideału klasycyzmu⁷. Tego właśnie filologa Reinhardt uznaje za swojego mistrza, a zarazem zdecydowanie się od niego dystansuje.

Twórczej, ożywiającej sile Wilamowitza przeciwstawia on ogólną sytuację filologii klasycznej pod koniec XIX wieku. Pisze między innymi⁸:

Rozpad ideału klasycznego poszedł tak daleko, że uświęcono w imię nauki najbardziej anty-duchową pogardę dla tego ideału. Znaleźli się tacy wydawcy Pindara, którzy dzięki Pindarowi dorobili się renomy, ale Pindara nie uważali za poetę⁹. Dla kogoś, kto wydawał jakiegoś autora, wyznanie, że nisko ceni tego autora, należało już prawie do obowiązków, które badacz musiał spełnić, by zachować szacunek do siebie.

⁶ Jeden z najważniejszych filologów klasycznych w pierwszej połowie XIX wieku. Pisownia nazwiska zależna jest od języka publikacji (łaciny lub niemieckiego): Boeckh lub Böckh. On sam podpisywał się Böckh.

⁷ O Wilamowitzu zob. przede wszystkim wspaniały artykuł Reinhardta, napisany po wojnie: *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff 1848–1931*, [w:] id., *Vermächtnis der Antike...*, s. 361–368. Bardzo dobry jest także pierwszy rozdział książeczki Hölschera, op. cit., s. 7–30. Dużo pożytecznego znajduje się w zbiorze *Wilamowitz nach 50 Jahren*, oprac. W. M. Calder III et al., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985. W języku polskim zob. teraz także *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff 1848–1931. Z urodzenia Kujawianin*, oprac. W. Appel, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2024 (recenzja w tym numerze „Meandra”).

⁸ Reinhardt, *Die klassische Philologie...*, s. 431.

⁹ Nie wiem, do kogo odnosi się ta aluzja. Może tą postacią jest Otto Schroeder?

A w innym miejscu¹⁰:

Całe kolumny uczonych przystąpiły do pracy pod komendą naukowych osobistości przywódczych¹¹. [...] Przemysłowy duch założycieli [założycieli Drugiej Rzeszy, twórców jej potęgi gospodarczej i politycznej – B. B.] przedostał się i wdarł do szkół. A wtedy, przy najwspanialszym rozwoju zewnętrznym, nastąpiła wewnętrzna drętwość. Pod koniec XIX wieku filologia klasyczna stała się żmudna [„mühselig”], niby przedsiębiorstwo nadmiernie zorganizowane, kręcące się na jałowym biegu. To, co zostało rozpoczęte z najwyższym entuzjazmem, doprowadziło w końcu – nie u ludzi tępych, lecz u bystrych – do ascezy, do spełniania obowiązku, do heroizmu wytrwania.

Według Reinhardta sytuacja taka panowała nie tylko w ostatnich dziesięcioleciach XIX, ale także na początku XX wieku. Była to więc sytuacja, którą zastali on sam i inni filolodzy klasycy jego pokolenia: kształcili się bowiem tuż przed I wojną światową. (On sam doktoryzował się u Wilamowitza w r. 1910). O możliwych sposobach przezwyciężenia tego stanu rzeczy pisze następująco¹²:

Aby się uwolnić od odrętwienia z przełomu wieków, filologia klasyczna miała właściwie trzy możliwości. Po pierwsze, można było zrezygnować z ideału klasycznego na rzecz ideału naukowego. To zrobił – jeśli zostawić na boku owe sprzeczności – Wilamowicz. Po drugie, można było porzucić naukę dla ideału klasycznego. Ale to kłóciło się z sumieniem naukowym; tak postępowali literaci. Wreszcie, po trzecie, można było spróbować pogodzić jedno z drugim. To zrobił Werner Jaeger.

W innym zaś miejscu pisze¹³:

Ludzie byli zmęczeni wiecznym pływaniem w ciągle szerzej rozlewającym się nurcie historyzmu, szukano czegoś nieporuszanego, stałego oparcia i absolutnej wartości, jakiejś wyspy, i znaleziono ją w ideale klasyczności [„im Ideal des Klassischen”], raz na zawsze dla naszej europejskiej kultury ugruntowanym w V wieku greckim. A wtedy stało się widoczne: wyspa sama dryfuje w owym nurcie. Co było robić? Rzucono kotwice na wszystkie strony, by ją zatrzymać – kotwice wszelkiego rodzaju, na końcu kotwicę osobistego wyznania wiary o fenomenologicznym zacięciu. W ten sposób, nie bez modernizowania, odrestaurowano tę godność, którą klasyczność [„das Klassische”] straciła była przez podwójne oderwanie się od samej siebie. Podwójne – to znaczy: najpierw przez, by tak rzec, naturalnego, realistycznego ducha historycznego, który charakteryzował zaborczy XIX wiek, później przez wyrafinowaną, by tak rzec, sentymentalną, uduchowioną naukę o kulturze, charakterystyczną dla XX wieku¹⁴.

¹⁰ Ibid., s. 430–431.

¹¹ Miał tu na myśli zapewne przede wszystkim licznych badaczy pracujących dla *Corpus Inscriptionum Latinarum*, dla *Inscriptiones Graecae*, dla *Thesaurus Linguae Latinae*.

¹² Ibid., s. 439–440.

¹³ Ibid., s. 422–423.

¹⁴ Ostatnia część tego passusu brzmi w oryginale tak: „...erst durch den gleichsam naiven, realistischen Geschichtsgeist des zupackenden neunzehnten Jahrhunderts, dann durch die verfeinerte,

Wzmianka o „literatach” to aluzja do Stefana Georgego i do „kręgu” skupionego wokół niego (*George-Kreis*). Wierny „sumieniu naukowemu”, Reinhardt nie mógł solidaryzować się z takim humanizmem, jaki był głoszony przez *George-Kreis*. Był to bowiem – jak sam Reinhardt się wyraża w innym passusie, który za chwilę przytoczę – humanizm „z objawienia”. Dystans, jaki Reinhardt miał do *George-Kreis*, okazuje się tym bardziej znaczący, jeśli weźmiemy pod uwagę z jednej strony, że żył on w środowisku silnie przenikniętym ideologią i stylem myślenia Georgego, a z drugiej, że *George-Kreis* był zawsze wrogo nastawiony do Wilamowitza¹⁵.

Godna uwagi w cytowanym passusie jest krótka, rzucona *en passant*, wzmianka o „osobistym wyznaniu wiary o fenomenologicznym zacięciu”: jest to – przypuszczam – aluzja do Waltera Friedricha Otta, zaprzyjaźnionego z Reinhardtem, autora między innymi książki *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes* (1929; tytuł oczywiście czyni aluzję do wiersza Schillera *Die Götter Griechenlands*). Filolog ten twierdził, że wierzy w bogów greckich¹⁶. Tej postawy Reinhardt bynajmniej nie podzielał. Nie pastwił się jednak nad nią, prawdopodobnie widząc w wierze swojego przyjaciela niezbyt szkodliwą osobliwość.

Najważniejsza z „kotwic”, które Reinhardt ma tu na myśli, to oczywiście próba stworzenia nowego humanizmu („trzeciego humanizmu”, jak mawiano: trzeciego, bo następującego po humanizmie włoskim XV–XVI wieku i po humanizmie niemieckim końca XVIII wieku) – próba energicznie i hałaśliwie podjęta przez Wernera Jaegera (1888–1961)¹⁷.

O Jaegerze Reinhardt mówi sporo. Na samym początku odczytu wspomina konferencję zorganizowaną i kierowaną przez tego filologa w Naumburgu w 1930 r. na temat *Das Problem des Klassischen und die Antike*¹⁸. (Z charakterystyczną dla siebie ironią pisze: „Ja sam miałem zaszczyt w niej uczestniczyć, jeśli nie wśród mówców – tak daleko nie

gleichsam sentimentale, spirituelle Geisteswissenschaft des zwanzigsten”. Antyteza *naiv-sentimental* nawiązuje tu oczywiście do teorii wyłożonej przez Schillera w *Über naive und sentimentalische Dichtung*; można by ją chyba zastąpić antytezą „bezrefleksyjne-refleksyjne”.

¹⁵ Do *George-Kreis* należał Kurt Hildebrandt, szwagier Reinhardta, który napisał napastliwą książkę wymierzoną w Wilamowitza. O *George-Kreis* zob. U. Raulff, *Kreis ohne Meister. Stefan Georges Nachleben*, Beck, München 2009 – książka zarówno błyskotliwa, jak gruntowna i wnikliwa. Przy okazji warto wspomnieć, że ze środowiska *George-Kreis* wywodził się historyk mediewista Ernst Hartwig Kantorowicz (1895–1963), w latach dwudziestych osobiście związany ze Stefanem Georgem; w czasach nazizmu wyemigrował do Ameryki, gdzie stał się wpływowym uczonym, badającym dzieje idei przez wieki i tysiąclecia na podstawie nie tylko tekstów wszelkiego rodzaju – i wielkich, i drugorzędnych – lecz także obrazów i emblematów.

¹⁶ O tym filologu patrz zwięzły, ale treściwy i kompetentny biogram Huberta Cancika, *Otto, Walter Friedrich*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, t. XIX, Duncker & Humblot, Berlin 1999, s. 713–714, oraz napisaną przez Włodzimierza Lengauera *Przedmowę do wydania polskiego* w: W. F. Otto, *Dionizos. Mit i kult*, przeł. J. Korpany, Sub Lupa, Warszawa 2016, s. 5–18.

¹⁷ Warto przeczytać wspomnienie Wolfganga Schadewaldta, wydane w broszurze razem z bibliografią prac Jaegera pt. *Gedenkrede auf Werner Jaeger, 1888–1961*, de Gruyter, Berlin 1963. Schadewaldt z aprobatą omawia perspektywę i intencję całej pracy badawczej Jaegera, jego humanizm przeciwstawiony historyzmowi.

¹⁸ Reinhardt, *Die klassische Philologie...*, s. 419. Referaty wygłoszone na tej konferencji zostały opublikowane rok później: *Das Problem des Klassischen und die Antike. Acht Vorträge gehalten*

doszedłem – to przynajmniej wśród słuchaczy”). W jednym z najważniejszych miejsc odczytu czytamy¹⁹:

W przeciwieństwie do odnowicielskich tendencji Kręgu Georgego, „trzeci humanizm” Jaegera nie wywodził się z jakiegoś objawienia, lecz próbował, w trybie postulatycznym, programowo, odnowić sam siebie mając za podstawę filologię klasyczną jako naukę, przez zastanawianie się nad samym sobą. [...] Pierwsza rzecz, która miała się dokonać, by ta odnowa stała się możliwa, to oddzielenie filologii klasycznej od historii. Skoro od czasów Boeckha pierwsza zrastała się z drugą coraz bardziej aż do ztratoty tożsamości, Jaeger, postępując konsekwentnie, cofnął się do stanu sprzed Boeckha, próbując uczynić ją znowu niezależną. Ale z drugiej strony, ponieważ nie miała ona zrezygnować w niczym ze swojego charakteru nauki historycznej, postulat pozostawał na razie postuletem. Jednakże w pojęciu „renesansu”, wziętym z nauki o kulturze [„im geisteswissenschaftlichen Begriff der «Renaissance»”] – „renesansu” bardziej w sensie, jaki przypisywał mu Burdach, niż w sensie, jaki przypisywał mu Burckhardt – znaleziono tę dźwignię, która była potrzebna, by uwolnić się, przynajmniej w wymiarze programowym, od zamurowania w historii.

Zwróćmy tu uwagę na słowa „przynajmniej w wymiarze programowym”: sygnalizują one, że Reinhardt jest przekonany, iż humanizmowi Jaegera nie udało się uwolnić od „zamurowania w historii”.

Omawiając program „trzeciego humanizmu”, Reinhardt przytacza dwa znamienne pasusy z wykładu inauguracyjnego wygłoszonego przez Jaegera przy okazji objęcia katedry filologii klasycznej w Bazylei w 1914 r.²⁰ W pierwszym, odnosząc się do stosunku między „rozumieniem” („Verstehen”) a „poznanie” („Erkennen”), Jaeger twierdził²¹:

W słowie „rozumienie” istotne jest to, że kładzie ono akcent na wartości – czego brak słowu „poznanie”. Twierdzimy teraz: historia stara się zrozumieć tylko po to, by poznać; filologia zaś poznaje, by zrozumieć. Siedziba wszelkiej wartości jest w tym, co indywidualne. Z tym więc ma do czynienia filolog.

auf der Fachtagung der klassischen Altertumswissenschaft zu Naumburg 1930, oprac. W. Jaeger, Leipzig – Berlin 1931. Właściwie w tym zbiorze dyskutowane są dwa główne problemy, a nie jeden, wbrew tytułowi, a mianowicie: (a) czym się różni, wewnątrz tej lub innej kultury, nurt „klasyczny” od „archaicznego” i od „barokowego” (problem ów wywodzi się z teorii historyka sztuki Heinricha Wölfflina); (b) na czym polega „klasyczność” kultury greckiej V wieku p.n.e. i dlaczego należy ją uznać za podstawę naszej europejskiej tradycji, znajdującej się w niebezpieczeństwie. Temu drugiemu problemowi jest poświęcony referat Wolfganga Schadowaldta *Begriff und Wesen der antiken Klassik* (s. 15–32), który ukazał się również w redagowanym przez Jaegera (zob. niżej) czasopiśmie „Die Antike” 6, 1930, s. 265–283. Wnikliwą analizę i krytykę referatów wygłoszonych na tej konferencji przeprowadził niedawno temu Schmidt, *Die dritte Wiederkehr...*

¹⁹ Reinhardt, *Die klassische Philologie...*, s. 440–441.

²⁰ Ibid. Tekst tego wykładu został opublikowany w książce Jaegera *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin 1937, tu zacytowany za wyd. II, de Gruyter, Berlin 1960. Warto zwrócić uwagę na datę wykładu. Świadczy ona, że Jaegerowska koncepcja nowego humanizmu nie powstała jako reakcja na I wojnę światową, jak można by sobie wyobrazić: powstała z poczucia kryzysu kulturowego, które autor miał jeszcze przed wybuchem wojny.

²¹ Ibid., s. 13.

Drugi passus, który przytacza Reinhardt, to ten, w którym Jaeger głosił swoje przesłanie²²:

Postawiona jako kapłanka i stróżka tych dóbr, nauka o starożytności klasycznej musi znowu stać się silniej świadoma tego poczucia kultury [„Kulturgefühl”], które było korzeniem jej egzystencji za czasów renesansu, jak również za czasów Humboldta i Goethego, i zawsze nim pozostanie.

Reinhardt nie omieszcza zanotować, że tu Jaeger przemawiał w tonie jakby „oficjalnego dostojęstwa”. Taki ton był dla Reinhardta oczywiście nie do zniesienia.

Dalej, po przytoczeniu jednego zdania z deklaracji programowej otwierającej pierwszy numer (1925) czasopisma „Die Antike”, założonego i kierowanego przez Jaegera („Każda wewnętrznie żywa epoka nawiązuje nowy, produktywny stosunek z ponadczasowymi wartościami ludzkości”)²³, Reinhardt przystępuje do omówienia pierwszego tomu dzieła Jaegera pod tytułem *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, który się ukazał w r. 1933²⁴ i głosił program nowego humanizmu – takiego humanizmu, który w zamierzeniu autora miał się stać podstawą odnowy moralnej narodu niemieckiego w kryzysie epoki. Tak Reinhardt przedstawia koncepcję zawartą w tej książce²⁵:

Skoro *paideia*, jako ideał kultury Greków, oznaczała kształtowanie, wykształcenie, wychowanie młodzieży, *humanitas*, oddanie w stosunku do *polis*, tradycję, dobre obyczaje i kulturę za jednym zamachem²⁶; wykład i nauka o *paidei*, dzięki praktycznemu zastosowaniu idei renesansu, będąc realizacją wprawdzie nie tego samego, ale jednak analogicznego ideału, czyli *paideia* drugiego stopnia, otrzymały zadanie ponownego aktualizowania stosunku między starożytnością a teraźniejszością. Filologia klasyczna w swojej podwójnej roli – w nowej godności, jako *paideia*, i w swojej starej godności, jako dyscyplina historyczna – wystąpiła jako pośredniczka między starożytnością a naszą przyszłością. Jądem nowego humanizmu nie była świadomość skierowana na zewnątrz, nie była, jak dawniej, świado-

²² Ibid., s. 15.

²³ W. Jaeger, *Einführung*, *Die Antike* 1, 1925, s. 1. Czasopismo „Die Antike” było przeznaczone zarówno dla specjalistów, jak i dla szerokiej, ale wysoko wykształconej publiczności. Wychodziło jeszcze po wyjeździe Jaegera do Ameryki (1936), aż do r. 1944 (ale ostatni numer jest mizerny, zawiera tylko dwa artykuły), miało wygląd luksusowy, publikowało artykuły filologów i historyków sztuki, czasami historyków – artykuły dobre, czasami nowatorskie, w pełni naukowe, choć pozbawione przypisów i bibliografii. Nawiązuje do niego, ale w istotny sposób zmieniając jego perspektywę, czasopismo „Antike und Abendland”, założone przez Brunona Snella.

²⁴ Tomy II i III tego dzieła ukazały się później: przekład angielski w 1943 i 1944 r. (w USA), tekst niemiecki w 1944 i 1947 r. (w Niemczech). Polskie wydanie całości w jednym tomie: W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

²⁵ Reinhardt, *Die klassische Philologie...*, s. 441–442.

²⁶ Pisząc zdanie „Skoro *paideia*...” itd., Reinhardt nie wypowiada się na temat *paidei*, lecz analizuje pojęcie *paidei*, jakim operuje Jaeger. Prawdopodobnie zgadzał się z opinią Brunona Snella, że jest ono produktem myśli nieprecyzyjnej, mętną konstrukcją, opartą przede wszystkim na pismach Izokratesa (retora piszącego w IV wieku p.n.e.) i nienadającą się do interpretacji kultury greckiej wcześniejszych okresów; por. niżej.

mość odnosząca się do przedmiotu, lecz świadomość przenikająca sama siebie, „świadomość podstaw historycznych naszej egzystencji duchowej”. W ten sposób trzeci humanizm biegnie w pewnym sensie równolegle z różnorakimi formami tego historyzmu drugiego stopnia, który uświadamia sobie uwikłanie własnego podmiotu historyzującego w dziejach i stawiając problem rozumienia dziejów – rozumienia, które samo tworzy dzieje – stara się osiągnąć nową, obiektywną sferę własnego rozumienia siebie²⁷.

Po tym opisie Reinhardt tak wyraża swoją ocenę:

Wygłada na to, że akceptacja lub odrzucenie książki *Paideia* oznacza akceptację lub odrzucenie trzeciego humanizmu. W nowym świetle *paidei* świat helleńskich postaci ciągnie przed nami w dostojnie stylizowanym pochodzie. Wiele rzeczy jawi się w tym świetle tak, jak nigdy przedtem, ale za to wiele innych rzeczy pozostaje w cieniu. Zasluga książki jest wizja całościowa z jednolitego, pedagogicznie wysokiego punktu widzenia. Jednakże pozostają dwa pytania: po pierwsze, czy w *paidei* greckiej uchwyciono to, co w świecie greckim jest decydujące, czy „kształtowanie” w końcu nie pozostaje w zakresie tego, co nieistotne [„im Uneigentlichen”]; po drugie: czy w naszej własnej *paidei*, wywodzącej się z pierwotnej *paidei*, w naszej świadomości *paidei*, my sami przeżywamy to, co decydujące dla nas i w nas. Na oba pytania można odpowiedzieć przecząco. Ale jakkolwiek na nie odpowiemy, nasz stosunek do starożytności nie stał się, wskutek pośredniczącej roli *paidei*, bardziej bezpośredni. Podczas gdy wcześniejsza filologia przedstawiała się naiwnie jako pośredniczka stojąca wyłącznie na gruncie starożytności, filologia Jaegerowska ma, w samym akcie udostępniania nam starożytności, wskazywać refleksyjnie na samą siebie.

Na dwa sformułowane tutaj pytania Reinhardt nie odpowiada *explicite*, ale nie można mieć wątpliwości, że w jego przekonaniu słuszna jest odpowiedź przecząca. Tym samym daje on do zrozumienia, że zdecydowanie odrzuca tak zwany trzeci humanizm. W przypisie sygnalizuje on recenzję Brunona Snella opublikowaną w „Göttingische Gelehrte Anzeigen” w r. 1935²⁸; jest rzeczą prawdopodobną, że z krytyką przeprowadzoną przez Snella w tej recenzji zgadzał się całkowicie, w szczególności z twierdzeniem, że pojęcie *paidei*, jakie interesuje Jaegera, powstało w IV wieku p.n.e. i że wobec tego interpretowanie wcześniejszej literatury greckiej w świetle tego pojęcia jest błędne. Gwoli sprawiedliwości trzeba powiedzieć, że po pierwszym tomie, który ukazał się w 1933 r., ukazały się dalsze

²⁷ „...eines Historismus zweiten Grades [...], der sich selbst der Geschichtsverfallenheit des eigenen historisierenden Subjekts bewußt wird und in dem Problem des selbst Geschichte machenden Geschichtsverstehens einer neuen objektiven Sphäre seines eigenen Selbstverstehens zustrebt”.

²⁸ Göttingische Gelehrte Anzeigen 197, 1935, s. 329–353 (przedruk w *Gesammelte Schriften* Snella, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, s. 32–54). Ta słynna recenzja kończyła się zmienną, w owym czasie odważną wypowiedzią: recenzent twierdził, że głoszona przez Jaegera propozycja odrodzenia politycznego, duchowej odnowy państwa na podstawie refleksji nad grecką *paideia* jest w rzeczywistości politycznie nieokreślona, może więc służyć każdej polityce. Miał on oczywiście na myśli możliwość służenia polityce nazistowskiej. Równolegle z tą recenzją powstała recenzja Rudolfa Pfeiffera, która się ukazała w „Deutsche Literaturzeitung” 56, 1935, szp. 2126–2134, 2169–2178, 2213–2219. Pfeiffer krytykował i odrzucał Jaegerowską koncepcję *paidei* w sposób zasadniczo podobny, choć nie tak ostry, jak Snell.

dwa tomy dzieła pod tytułem *Paideia*, które były poświęcone właśnie IV wiekowi, ale w r. 1941, gdy Reinhardt wygłaszał swój odczyt, nie były one jeszcze opublikowane²⁹. Publikując go później w *Von Werken und Formen*, Reinhardt dodał przypis następujący:

Tymczasem ukazał się ważny [„bedeutend”] tom drugi. Definitywna ocena będzie możliwa dopiero, gdy ukaże się tom trzeci. Na razie mamy w *Paidei* jedyną nowoczesną historię kultury greckiej³⁰.

Jednakże niezadowolenie Reinhardta z pierwszego tomu dzieła Jaegera nie wynikało tylko z rozważań identycznych lub podobnych do tych, które są zawarte w recenzji Snella. Trzeba zastanowić się nad zdaniem: „Ale jakkolwiek na nie [scil. na dwa zasadnicze pytania] odpowiemy, nasz stosunek do starożytności nie stał się, wskutek pośredniczącej roli *paidei*, bardziej bezpośredni”. To zdanie, sformułowane w sposób świadomie paradoksalny, pozwala nam się domyśleć, o co przede wszystkim Reinhardtowi chodzi. Jego zdaniem książka Jaegera nie przyczyni się do odrodzenia humanizmu, ponieważ nie prowadzi wcale do bezpośredniego kontaktu z kulturą grecką.

Widać, że Reinhardt bardzo tęskni za bezpośrednim kontaktem z „tym, co klasyczne”. Nie zapomina jednak, że filologia jest nauką i że jako taka nie może bezpośrednio uchwycić „tego, co klasyczne”. Pisz³¹:

Tego, co klasyczne, nie można badać jako przedmiotu naukowego, bo wtedy zaczyna się ono wymykać lub wyparowywać stając się przedmiotem nauki o kulturze [„...geisteswissenschaftlich zu verdampfen”]. Po to, by mieć sens, musi ono być przedstawiane, wyczuwane, chwytane, musi się stać duchem i ciałem – ale to było od zawsze i nadal pozostaje sprawą innych umysłów niż umysły filologów.

Czyli – jak Reinhardt *explicite* pisze kilka linijek przedtem – jest sprawą poetów i filozofów. (Przypuszczam, że wśród poetów i filozofów, o których myślał, byli Goethe i Nietzsche).

²⁹ Zob. wyżej, przyp. 24.

³⁰ Reinhardt, *Die klassische Philologie...*, s. 530, przyp. 11. Nie wiem, dlaczego funkcjonariusze nazistowscy postanowili pozwolić w czasie wojny na publikację drugiego tomu dzieła Jaegera. Pewne zwroty językowe, zdradzające wpływ ideologii nazistowskiej, były obecne tu i ówdzie w pierwszym tomie (wydanym w r. 1933), ale dzieła w całości nie można było uznać za popierające tę ideologię. Nazistowscy uczeni byli tego w pełni świadomi, jak wynika z publicznych wypowiedzi zebranych przez Schmidta w artykule *Humanistische und antihumanistische Kritik...*. Wydaje mi się możliwe, że z jednej strony uznano to dzieło za nieszkodliwe, a z drugiej uznano jego publikację za zreczne posunięcie, dające pewną ulgę środowisku profesorów. Nie wykluczyłbym ponadto możliwości, że w tej sprawie jakąś rolę odegrał Richard Harder (1896–1957), były uczeń i przyjaciel Jaegera, kierujący redakcją ważnego czasopisma „Gnomon” (założonego z inicjatywy Jaegera), a od 1941 r. kierujący nazistowskim Institut für Indogermanische Geistesgeschichte w Monachium (założonym z inicjatywy Alfreda Rosenberga). Harder był bardzo dobrym filologiem; do jego osiągnięć należy m.in. przekład *Ennead* Plotyna. Jego aktywny udział w polityce kulturalnej reżymu nazistowskiego jest jednym z niezliczonych przykładów upadku intelektualistów, zaczarowanych ideologią totalitarną. Po wojnie przyznał się on publicznie do winy.

³¹ *Ibid.*, s. 443.

Po tym stwierdzeniu Reinhardt stawia retoryczne pytanie³²: „Czy wobec tego filolog powinien od teraz trzymać ręce precz od tego, co klasyczne?”. Odpowiada:

Po trzykroć nie! Bo w obecnym stanie rzeczy nie może on znowu zrezygnować z tego, co klasyczne. Zobaczyliśmy, dokąd to prowadzi. *Vestigia terrent*. To pozostaje jego dylematem. Proszę nie mieć mu tego za złe.

Tak się kończy zasadnicza część odczytu: bez żadnej pozytywnej konkluzji, lecz jedynie wskazaniem dylematu. Jak z tym dylematem on sam sobie radzi, o tym autor milczy. Zależy mu widocznie tylko na pokazaniu problematycznej pozycji filologii klasycznej w terażniejszości. Prawdopodobnie myślał, że świadomość problematyczności jest szansą dla twórczej pracy. Po jego śmierci jeden z jego nielicznych uczniów, Uvo Hölscher, bardzo do mistrza przywiązany, napisał trzy ważne artykuły, jeden o Wilamowitzu, drugi o Reinhardcie, trzeci o sytuacji filologii klasycznej, i wydał je razem (1965) pod tytułem *Die Chance des Unbehagens* (czyli *Szansa niespokojnego samopoczucia*)³³. Nie wiem, czy Reinhardt używał zwrotu *die Chance des Unbehagens*, ale w każdym razie zapewne dobrze odpowiada on jego myśli.

Zastanówmy się więc, jak Reinhardt postępował w swoich badaniach.

Jeżeli przyrzeć się jego pracom poświęconym starożytności³⁴, od dysertacji doktorskiej *De theologia Graecorum capita duo* (1910)³⁵ aż do niedokończonej książki *Die Ilias und ihr Dichter* (którą po jego śmierci uporządkował i wydał w 1961 r. Hölscher³⁶), to uderza nas od razu, że zajmował się on wyłącznie interpretacją i ewentualnie rekonstrukcją dzieł autorów wybitnych – filozofów, filozofów-uczonych, poetów, historyków – podczas gdy Wilamowitz zajmował się nie tylko tego typu badaniami, lecz również historią tradycji tekstów na tle historii kultury starożytnej (w czym był pionierem), metryką poezji greckiej, epigrafiką grecką (czynnie uczestnicząc w publikacji niektórych tomów *Inscriptiones Graecae*), historią religii greckiej, badaniami nad stosunkami społecznymi, organizacją polityczną *poleis* i wieloma innymi sprawami.

Jednocześnie rzuca się w oczy, że w interpretacji wybitnych dzieł zachowanych i w rekonstrukcji wybitnych dzieł zaginionych (Parmenidesa, Heraklita, Empedoklesa, Posejdo-

³² Ibid., s. 444.

³³ Zob. wyżej, przyp. 2.

³⁴ Pomijam jego prace dotyczące Goethego i Nietzschego.

³⁵ Ta wydana w Berlinie dysertacja doktorska nie wywołała – o ile mi wiadomo – większego zainteresowania, a szkoda. W drugiej jej części Reinhardt spróbował udowodnić, że Apollodor z Aten (uczony z drugiej połowy II wieku p.n.e., z którego dzieł pozostały nam tylko fragmenty) w wielkim traktacie *O bogach* interpretował wyobrażenia Greków o bogach w świetle filozofii stoickiej. Teza ta została odrzucona bez podjęcia dyskusji przez Felixa Jacoby'ego w komentarzu do fragmentów Apollodora w *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FGrHist 244). Być może Jacoby miał rację, ale nie jestem tego pewien. Warto by się ponownie zająć tym bardzo trudnym zagadnieniem.

³⁶ W wydawnictwie Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. *Iliadą* Reinhardt zajmował się bardzo intensywnie i twórczo nie tylko w ostatnich latach swojego życia, lecz także wcześniej: zob. jego wspaniały artykuł pt. *Das Parisurteil*, który się ukazał po raz pierwszy w 1938 r. (Wissenschaft und Gegenwart 11, Frankfurt a. M.) i został przedrukowany w *Von Werken und Formen...*, s. 11–36.

niosa) Reinhardt usiłuje sięgnąć do tego, co czasami nazywa (używając zwrotu Wilhelma von Humboldta) „formą wewnętrzną” myśli badanego autora, usiłuje uchwycić istotne napięcie między biegunami światopoglądu autora, żarliwie przemysliwując razem z nim jego własne problemy. Tak jest na przykład w przypadku książki *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), w której wskazał na istnienie stylu dyskursu filozoficznego, właściwego myślicielom epoki archaicznej, i odważnie próbował zrozumieć niesamowitą logikę, na mocy której Parmenides dochodzi do „prawdy” (*alētheiē*) o Bycie, o Jednym, i z niej, na pozór absurdalnie, wydobywa świat „opinii” (*doxai*). Tak jest w przypadku książki *Sophokles* (1933), która w poszczególnych tragediach tego poety szuka sekwencji sytuacji tragicznych, determinowanych z jednej strony napięciami między postaciami sztuki, a z drugiej strony podstawowym, wszechogarniającym napięciem między człowiekiem a radykalnie niezrozumiałym światem boskim. Tak jest w przypadku dwóch książek o Posejdoniosie z Apamei, *Poseidonios* (1921) oraz *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios* (1926), w których Reinhardt, przeciwstawiając się modnym wówczas poglądom, rozpoznaje w tym późnohellenistycznym autorze nie eklektycznego epigona, mieszącego stary stoicyzm ze składnikami platonizmu i z synkretyczną religijnością pochodzenia wschodniego, lecz konsekwentnego nowatora, twórcę nowego typu stoicyzmu, zastępującego statyczną wizję świata, właściwą Starej Stoi, wizją dynamiczną, która operuje nowym pojęciem „siły” i inspirowane rzetelne badania naukowe zarówno nad przyrodą (w szczególności nad zjawiskiem przyływu i odpływu Oceanu), jak i nad kulturami ludów niegreckich (w szczególności Celtów).

Ogólnie można stwierdzić, że w porównaniu z działalnością interpretacyjną Wilamowitza badania Reinhardta są o wiele głębsze i o wiele subtelniejsze. Mamy do czynienia z interpretacją, która jest czysto historyczna, jak u Wilamowitza, ale znacznie pogłębiona. Między czasem, w którym Wilamowicz był młody, a czasem młodości Reinhardta świat gruntownie się przeobraził, kultura niemiecka i europejska w ogóle zaczęła się zmieniać jeszcze gwałtowniej niż za czasów młodości Goethego, powodując poczucie kryzysu, ale również gotowość do przyjęcia dystansu, do refleksji, do przenikania w głąb rzeczywistości³⁷. Myśl

³⁷ Pod tym względem ciekawy jest passus z cytowanego już szkicu autobiograficznego Reinhardta, *Akademisches...*, s. 385–386. Mówiąc o swoim życiu w czasie, gdy w Berlinie przygotowywał swoją dysertację doktorską – czyli w latach krótko przed 1910 r. – pisze on: „Wie stur ich im übrigen studierte, geht daraus hervor, daß Dilthey, Simmel, ja selbst Wölfflin, der verehrte, so sehr hinter ihm [scil. Wilamowitzowi] zurücktraten. Stur war auch meine Doktorarbeit. Und doch gab es da noch eine andere, uns nicht weniger umfangende Welt, die Welt unserer Kaffeehausunterhaltungen, dahinter das Berlin der Ausstellungen und Theater, den Salon Cassirer, die Debatten um Renoir, Cézanne, Rodin, Strindberg, George, Hoffmannstahl [...]. So befaßte ich mich mit der Briefwechsel von Hoffmannstahl zum Teil wie ein Repetitorium vorkam. Um Cézanne entspannten sich Debatten schon um 1907. Die beiden Hauptstädte [scil. Berlin i Paryż] verband ein Strom, ein Kreislauf mit weithin sich verzweigendem Geäder. [...] Unsere beiden Welten [scil. świat pracy naukowej oraz świat nowości literackich i artystycznych] schieden sich vollkommen. Sowenig daran zu denken war, bei Wilamowitz unsere Kaffeehausthemen aufs Tapet zu bringen, sowenig hätte man an das Umgekehrte denken mögen”. Przypuszczam, że gdy pisał te słowa w 1947 r., Reinhardt był świadomy, że jego osobowość naukowa powstała z zetknięcia się tych „dwóch światów”.

historyczna na tym skorzystała. Można to zaobserwować w różnych dziedzinach, na przykład w niemieckiej filologii romańskiej³⁸.

Rzuca się poza tym w oczy, że „greckość”, która była ważna dla Reinhardta, niewiele miała wspólnego z „greckością”, o którą chodziło Jaegerowi. Temu ostatniemu zależało na wydobywaniu ciągłej linii tradycji od kultury greckiej pogańskiej do filozofii i teologii późnoantycznej, zwłaszcza chrześcijańskiej (weźmy pod uwagę, że najwięcej czasu i energii na przestrzeni kilku dziesięcioleci poświęcił on badaniom nad Arystotelesem, nad neoplatonizmem późnoantycznym i nad Ojcem Kościoła Grzegorzem z Nyssy). Humanizm, jaki Jaeger proponował, był próbą ratowania i wzmocnienia tego, co wydawało mu się, pomimo kryzysu świata teraźniejszego, tradycją ciągle jeszcze żywą. Reinhardta natomiast interesowała przede wszystkim grecka kultura pogańska, zwłaszcza, choć nie wyłącznie, presokratyczna. Gdy zajmował się kulturą z czasu cesarstwa rzymskiego, chciał ją zrozumieć przede wszystkim po to, by móc wydobyć z niej w sposób krytyczny (według wzoru Hermanna Dielsa, autora wiekopomnych *Doxographi Graeci* i *Die Fragmente der Vorsokratiker*) materiały dla rekonstrukcji zaginionych dzieł sprzed końca V wieku p.n.e. Humanizm, o jakim myślał Reinhardt, był humanizmem buntującym się przeciwko kulturze teraźniejszości i dążącym do nawiązania bezpośredniego kontaktu z grecką kulturą presokratyczną, by stworzyć nową kulturę. Pod względem postawy antytradycyjnej był w pewnym sensie podobny zarówno do humanizmu włoskiego XV wieku, jak i do humanizmu niemieckiego przełomu XVIII i XIX wieku. Oczywiście wykazywał także pewne pokrewieństwo z myślą Nietzschego, której obecność jest często widoczna w pismach Reinhardta.

W odczycie o *Die klassische Philologie und das Klassische* znajdują się – bezpośrednio przed rozważaniami o Wilamowitzu, przeciwieństwie Nietzschego³⁹ – ciekawe rozważania o miejscu Nietzschego w dziejach humanizmu i filologii klasycznej⁴⁰. Rzucają one trochę światła na to, co Reinhardt myślał o swoim własnym miejscu. Oto niektóre z nich:

W swojej głównej działalności [„im Hauptamt”] Nietzsche nie jest humanistą. Jednakże humanistyczna samorefleksja [„Selbstbesinnung”] posuwająca się aż do głębi mogła przyjść tylko od takiego filologa, który miał jako filozof zedrzyć zasłony owijające jego epokę. „Tylko o tyle, o ile historia służy życiu, chcemy jej służyć” – żadne hasło nie jest bardziej humanistyczne niż to zdanie z drugiej rozprawy z *Niewczesnych rozważań*, zatytułowanej *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* (1874 r.). Trzeba tylko dodać, że to, co Nietzsche nazywa „życiem”, jest koncepcją życia bardzo niewygodną, wymagającą. Poza tym Nietzsche nie chce żadnego powrotu do przeszłości, nigdy nie puszcza oka do utraconej harmonii klasyki.

I dalej:

Historia filologii nie ma żadnego miejsca dla Nietzschego. Za mało ma on pozytywnych osiągnięć, by je otrzymać. [...] Za to należy mu się tym wyższa ranga w humanizmie

³⁸ Wystarczy wspomnieć twórczość Ericha Auerbacha (1892–1957; zmuszony do emigracji w 1935 r.).

³⁹ Reinhardt, *Die klassische Philologie...*, s. 436–439.

⁴⁰ Ibid., s. 434–436.

niemieckim, jeśli kiedyś historia tego humanizmu zostanie napisana. Ze starożytnymi obcował on tak samo poufale, jak Goethe, jak Montaigne, jak Winckelmann. Oni są dla niego bliskim, pozostającym stale w zasięgu ręki światem wzorów, przykładów, nadziei, możliwości, także genialnych nieporozumień.

W artykule opublikowanym w 1979 r., omawiając zarzuty Reinhardta przeciwko *Paidei* Jaegera, Klaus Oehler napisał⁴¹:

Krytyka ta jest w pełni uprawniona, ale musimy sprawiedliwie stwierdzić również to, że pytanie o sens, na które *Paideia* Jaegera i „trzeci humanizm” spróbowały, choć daremnie, dać odpowiedź, tymczasem raczej zyskało, niż traciło, na aktualności. W każdym razie zrozumienie, że pytanie to stanie się dla filologii klasycznej pytaniem egzystencjalnym, to było coś, pod względem czego Jaeger miał przewagę nad swoimi krytykami, łącznie z Karlem Reinhardtem, którego estetyczno-heroiczny nihilizm bynajmniej nie wyemancypował się od historyzmu, jak on mylnie o sobie sądził, lecz był tylko nowoczesną formą historyzmu, jaka została już antycypowana przez Nietzschego. Reinhardt wymienia w tamtym artykule [scil. w odczycie *Die klassische Philologie und das Klassische*] również Diltheya; widzi w nim odwrotność Nietzschego. Jest to przeciwstawienie bardzo upraszczające, które nie bierze pod uwagę tego, co jest w tle, i dlatego nie dostrzega ważnych punktów wspólnych.

Nie zgadzam się z Oehlerem. Nie sądzę, by Reinhardt był nihilistą, choć na pewno trzęsienie ziemi, jakim stała się dla części kultury niemieckiej (i europejskiej w ogóle) krytyka przeprowadzona przez Nietzschego, miało dla niego ogromne znaczenie. Błędne wydaje mi się charakteryzowanie postawy Reinhardta jako „nowoczesnej formy historyzmu”, opartej na filozofii nihilistycznej.

Sądzę, że sam Reinhardt niewłaściwie określał własną pozycję, a to dlatego, że jego pojęcie historyzmu było nieadekwatnym narzędziem dla ujmowania i zrozumienia dziejów niemieckiej filologii klasycznej w XIX wieku. Było to pojęcie negatywne, polemiczne, wynikające z Nietzscheańskiej krytyki kultury europejskiej XIX wieku (choć Nietzsche nie używał jeszcze słowa „historyzm”)⁴². Widać, że nad dziejami niemieckiej „nauki o starożytności” (*Altertumswissenschaft*) i w ogóle niemieckich nauk historycznych Reinhardt nie zastanawiał się poważnie.

O wiele bardziej adekwatne byłoby tu pojęcie historyzmu, jakim posługiwał się znany historyk Friedrich Meinecke w książce *Die Entstehung des Historismus*, która się ukazała w 1936 r. Dla Meineckego historyzm, charakterystyczny dla niemieckich nauk historycznych XIX wieku, to owoc „ruchu niemieckiego” (*die deutsche Bewegung*) drugiej połowy XVIII wieku – całościowej mutacji kulturowej, do której przyczyniło się wiele nurtów i która złamała tradycyjną, wielowiekową myśl opartą na ideach prawa naturalnego

⁴¹ K. Oehler, *Dilthey und die klassische Philologie*, [w:] *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, oprac. H. Flashar et al., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, s. 193.

⁴² To jest w gruncie rzeczy to samo pojęcie, którym posługiwał się np. teolog Ernst Troeltsch w książkach *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, i *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, Berlin 1924.

i niezmienniej budowy społeczeństwa, kultury, człowieka, i zastąpiła ją myślą opartą na ideach stawania się (*werden*) i indywidualności⁴³. To pojęcie historyzmu Meinecke zastosował z powodzeniem dla badania myśli jednego z największych historyków, Leopolda Rankego. Wydaje mi się, że to samo pojęcie nadaje się dobrze dla zrozumienia dzieł wszystkich tych filologów i historyków niemieckojęzycznych, którymi przez wiele lat miałem okazję się zajmować, mniej lub bardziej intensywnie: są to August Boeckh i jego uczeń Karl Otfried Müller, Friedrich Gottlieb Welcker, Johann Gustav Droysen, Jacob Burckhardt, Wilhelm Dilthey (który uprawiał nie tylko filozofię, lecz także, bardzo poważnie, historię kultury), Eduard Meyer, Erwin Rohde (przyjaciel młodego Nietzschego) i, *last but not least*, Wilamowitz (adwersarz młodego Nietzschego). Jeśli idzie o pierwsze dziesięciolecie XIX wieku, nie widzę żadnego filologa klasycznego, o którym można by powiedzieć, że przeszedł od humanizmu na pozycję, które Reinhardt nazywa historyzmem; widzę natomiast, jak stara tradycja badań erudycyjnych, zajmujących się wszelkimi aspektami i składnikami całego świata antycznego (od Homera do późnej starożytności), uległa na przełomie XVIII i XIX wieku przeobrażeniu pod wpływem tego, co Meinecke nazwał „ruchem niemieckim”, czyli pod wpływem tego wielkiego kompleksu radykalnych zmian kulturowych, do którego należał poza wieloma innymi nurtami ten humanizm niemiecki, który Reinhardt przeciwstawia historyzmowi.

W swojej krytyce tego, co nazywa historyzmem, Reinhardt przypisuje mu dwie właściwości, które jego zdaniem szły w parze: (a) przekonanie, że nie ma jednej epoki wyróżnionej, wzorcowej; (b) obojętność na wartości, rezygnowanie z hierarchii wartości. Mnie się wydaje, że to drugie występowało tylko u drugorzędnych badaczy. Lepszym badaczom było ono obce.

Dalej: mówiąc o historyzmie XIX-wiecznej filologii klasycznej, Reinhardt zdaje się podzielać opinię tych spośród filologów swojego pokolenia, którzy uznawali tę postawę za relatywistyczną. Jednakże przekonanie, że utwory przeszłości należy interpretować badając ich związek z czasem i miejscem ich powstania, mogło się wydawać przejawem relatywizmu tylko z punktu widzenia takiej krytyki kultury, jaką przeprowadził Nietzsche.

XIX-wieczni filologowie klasyczni, tak samo jak i historycy kultury i historycy sztuki im współcześni, tak samo jak – w latach dwudziestych-trzydziestych – filozof języka Wilhelm von Humboldt, pojmowali wszelkie przedmioty swoich badań jako zjawiska należące do „nurtu” dziejów, bez najmniejszej obawy, że narażają się na relatywizm. I rzeczywiście wcale nie byli relatywistami. Mieli poczucie – a niektórzy z nich artykułowali je rozmaicie w formie teoretycznej – że ich praca naukowa jest badaniem dziejów Ducha, a przez to sama jest przejawem Ducha.

Przeciwstawienie humanizmu historyzmowi jest zupełnie obce jednemu z najwybitniejszych filologów klasycznych, którzy zostali ukształtowani mniej więcej w tym samym czasie, co Reinhardt: Hermannowi Fränklowi (1888–1977).

Podobnie jak Reinhardt, Fränkel był pionierem w poszukiwaniu nowych możliwości interpretacji kultury greckiej. W 1955 r., w przedmowie do zbioru artykułów pod tytułem

⁴³ Jako motto do swojej książki Meinecke zacytował *passus* pewnego listu Goethego do Lavatera z 1780 r.: „Czy napisałem Ci już o twierdzeniu *individuum est ineffabile*, z którego ja wyprowadzam cały świat?”.

Wege und Formen frühgriechischen Denkens, tak przedstawił główne linie swoich wieloletnich badań⁴⁴:

Moją pracą kierowało przede wszystkim zainteresowanie rozmaitymi drogami i formami ludzkiej myśli, jakie przejawiają się w charakterystycznych strukturach utworów językowych. W szczególności zajmowałem się zasadami struktury gramatycznej języków, o czym do tej pory jeszcze nie opublikowałem; po drugie, stylami dzieł pisanych; po trzecie, zasadami wersyfikacji; dalej, systemami filozoficznymi; wreszcie, zmianą w strukturze samego człowieka, to jest dziejami natury ludzkiej.

Zastanawiam się, czy twierdzenie o zainteresowaniu „dziejami natury ludzkiej” zostało przez autora do końca przemyślane, czy określa ono dokładnie i odpowiedzialnie to, co Fränkel robił i chciał robić. W każdym razie świadczy na pewno, że autor nie bał się nieustannej zmienności rzeczywistości kulturowej, nie był przerażony „pływaniem w nurcie dziejów” i nie szukał ponadczasowych wzorców ani w przeszłości greckiej, ani gdzie indziej.

Co Fränkel miał na myśli, gdy wymieniał zainteresowanie „stylami dzieł pisanych” jako jeden z kierunków swoich badań, można zrozumieć szczególnie dobrze, jeśli przeczyta się jego obszerny artykuł *Eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur*, opublikowany po raz pierwszy w 1924 r., a później w jego *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*⁴⁵. Badał on tam pewne cechy stylistyczne, wspólne poezji i prozie greckiej VI oraz pierwszej połowy V wieku p.n.e. i bardzo dalekie od stylu „klasycznego” epoki następnej. Pokazywał istotny związek między tym stylem „archaicznym” a pewnym sposobem przeżywania i pojmowania świata⁴⁶.

Inna książka Fränkla, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, opublikowana po raz pierwszy w 1951 r., ale rozpoczęta już w latach trzydziestych, nosi znamiennej dedykację pamięci jednego z jego nauczycieli z czasów studiów w Getyndze, indologa Hermanna Oldenberga. Napisał o nim, co następuje⁴⁷:

Łączył on w idealny sposób dary umiejętności warsztatowej odnośnie do szczegółów, duchowej przenikliwości odnośnie do całości oraz siły wytwornie klarownego wykładu; potrafił sprawiać, by na przemian zaistniały, w pulsującej zmianie, głębokie wczucie się w przedmiot

⁴⁴ H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, wyd. II, oprac. F. Tietze, Beck, München 1960 (wyd. I 1955), str. XIV.

⁴⁵ H. Fränkel, *Eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur*, [w:] id., *Wege und Formen...*, s. 40–96 (pierwodruk w: *Nachrichten Göttingen, Phil.-hist. Kl.*, 1924, s. 63–127).

⁴⁶ Warto zacytować kilka linijek zakończenia tego artykułu (*Eine Stileigenheit...*, s. 95–96): „Die Welt die sich uns dann auftut, ist sehr fremd, trotz der geheimen Verwandtschaft mit manchem Zug unserer eigenen Zeit. Sie ist kein absoluter Anfang, sondern Auflösung und Aufbau zugleich; strenge, sorglich genaue, am einzelnen haftende Formung einer revolutionären Sachlichkeit, Wirklichkeitshungrig und willkürlich, sehnsüchtig und selbstsicher, gebunden und phantastisch, erregt und nüchtern. In solchen Gegensätzen schwingt das erlebnisreiche Menschtum dieser Epoche”.

⁴⁷ Id., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, wyd. II, Beck, München 1962 (wyd. I 1951), s. VIII.

i rzeczowość dystansu; jako prawdziwy historyk ducha rozumiał objawiający się w walce, zwycięstwie oraz śmierci dramatyzm myśli i przekonań, którymi kierujemy się w życiu. Gdy na końcu jednej serii wykładów o Wedzie zapytał mnie, czy zechcę przetłumaczyć w ramach pewnego przedsięwzięcia akademickiego Rigwedę, rozczarowałem go swoją decyzją, by pozostać przy filologii klasycznej. Mimo wszystko starałem się, choć w dużym oddaleniu, pracować w jego duchu.

Ta charakterystyka Oldenberga bardzo dobrze pasuje do samego Fränkla.

Odnotujmy jeszcze jeden znaczący fakt: większość badań Fränkla skupiła się w pierwszym rzędzie na poezji i prozie greckiej sprzed epoki klasycznej, w drugim rzędzie na poezji greckiej z III wieku p.n.e. (opublikował w 1961 r. nowatorskie wydanie krytyczne *Argonautyk* Apolloniosa z Rodos, a w 1968 r. duży komentarz do nich⁴⁸); opuścił okres klasyczny; na gruncie łacińskim zajął się Owidiuszem i napisał książkę pod znamennym tytułem *Ovid: A Poet Between Two Worlds* (1945)⁴⁹. Wyraźnie interesowały go czasy dynamicznych zmian.

Niewątpliwie Fränkel był o wiele bliższy Reinhardtowi niż Jaegerowi. Można powiedzieć, że pod pewnymi ważnymi względami Fränkel i Reinhardt stali po tej samej stronie barykady, a Jaeger po drugiej. Ale w przeciwieństwie do Reinhardta Fränkel nie tęsknił wcale za humanistyczną postawą wobec kultury greckiej, nie odczuwał niepokojącego „dylematu”. Ciekawe, jak bardzo ci trzej niemieccy filologowie, w tym samym stopniu wybitni i prawie dokładnie rówieśnicy, różnili się między sobą.

Jeszcze inne stanowisko w sprawie humanizmu zajmował Rudolf Pfeiffer – on także urodzony pod koniec lat osiemdziesiątych XIX wieku (1889–1979) i także związany z Wilamowiczem, który wysoko go cenił. Badał szczególnie intensywnie i wytrwale (od młodości do starości) to, co pozostało z dzieł jednego z głównych twórców kultury literackiej okresu hellenistycznego, Kallimacha (w którym widział człowieka łączącego twórczość poetycką z erudycyjnym zamięłowaniem do dzieł poetów dawnych), ponadto dzieje filologii w okresie hellenistycznym (napisał *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, 1968), wreszcie dzieło i postać Erazma z Rotterdamu (w r. 1931 opublikował piękny esej pod tytułem *Humanitas Erasmiana*)⁵⁰. Tak jak dla Jaegera, ważna była dla niego ciągłość tradycji od greckiej kultury pogańskiej do kultury chrześcijańskiej, podchodził jednak do tej sprawy inaczej niż Jaeger: nie wykraczał poza sferę zainteresowań czysto intelektualnych, nie miał ambicji reformatorskich, nie podzielał Jaegerowskiego programu ratowania świata od kryzysu cywilizacyjnego. Był katolikiem głęboko wierzącym, powołującym się na tradycję *devotio moderna* (pobożności cichej, intymnej, ewangelicznej, stroniącej od rytuału i zawłości teologicznych), z której wywodził się Erazm. Dla niego uosobieniem humanizmu, a ściślej *humanitas*, był właśnie

⁴⁸ Apollonii Rhodii *Argonautica*, wyd. H. Fränkel, Clarendon Press, Oxford 1961; id., *Noten zu den Argonautika des Apollonios*, Beck, München 1968.

⁴⁹ Id., *Ovid: A Poet Between Two Worlds*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1945.

⁵⁰ Callimachus, t. I–II, wyd. R. Pfeiffer, Clarendon Press, Oxford 1949–1953; id., *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford University Press, Oxford 1968; id., *Humanitas Erasmiana*, Leipzig 1931.

Erazm, łączący niedogmatyczne i pokojowe chrześcijaństwo z wartościami kultury umysłowej starożytności pogańskiej.

Co Pfeiffer rozumiał przez „historyzm” i jak widział stosunek między humanizmem a historyzmem, nie jest dla mnie jasne. Znam tylko jedną jego wypowiedź na ten temat. Znajduje się ona paradoksalnie na samym końcu jego ostatniej książki, *History of Classical Scholarship. From 1300 to 1850* – książki wydanej w 1976 r. i stanowiącej *pendant* (niezupełnie równy, co prawda) do tej, którą poświęcił dziejom filologii „od jej początków do końca okresu hellenistycznego”. Píše on tam⁵¹:

Ta część naszej *Historii*, która zaczęła się z Petrarką, prześlędziła wiodące idee najpierw humanizmu włoskiego, później neohellenizmu niemieckiego, przez wszystkie ich zmiany. W momencie, do którego teraz doszliśmy, w połowie XIX wieku, nastąpiła wyraźna cezura. To nie humanizm będzie już odtąd siłą napędzającą. Wyłonił się nowy świat pełen kontrastów, w którym największą postacią na polu badań był Theodor Mommsen (1817–1903). Choć sam jeszcze był zwolennikiem Humboldtowskiej idei państwa, uczynił on więcej niż ktokolwiek inny dla wzmocnienia sił historyzmu i realizmu.

Jak konkretnie widział Pfeiffer ów „nowy świat pełen kontrastów”, świat, w którym ukształtowała się jego własna postawa? O tym – o ile mi wiadomo – nie wypowiadał się. Jest rzeczą zmienną, że jego *History of Classical Scholarship* kończy się właśnie na tym okresie, w którym, jego zdaniem, humanizm przestał być „siłą napędzającą”. Czym w jego perspektywie mógł być „humanizm” wobec „historyzmu”? To nie był dla niego temat do dyskusji teoretycznej. Cicho szedł własną drogą, którą uważał za kontynuację drogi Kallimacha, Petrarki, Erazma, Goethego, ale także drogi filologii jako nauki w pełni historycznej.

O kilka lat młodszy od tej czwórki filologów, o której wyżej pisałem, Bruno Snell (1896–1986) energicznie włączył się – jak zobaczyliśmy – w dyskusję o tak zwanym trzecim humanizmie, propagowanym przez Jaegera, dowodząc jego mglistości i niespójności. Podobnie jak Fränkel, którego uważał za najbardziej inspirującego z filologów klasycznych swojego czasu, nie tęsknił za bezpośrednim kontaktem z rzekomo ponadczasowymi wartościami starożytności klasycznej, nie uznawał też istnienia tego dylematu, o którym mówił Reinhardt. Pomimo straszliwych kryzysów i burz swojej epoki, czuł się pewny na gruncie rozumu historycznego – tej formy racjonalności, który wyrosła w XIX wieku ze złożonej tradycji kultury europejskiej, rozwijającej się od czasów Grecji archaicznej. Najważniejsza książka Snella to zbiór studiów o stopniowym „odkrywaniu ducha”: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (pierwsze wydanie 1947; czwarte wydanie 1975)⁵². Można mu zarzucić, że zbyt wąsko ograniczał on pojęcie „ducha”, stosując je tylko do takiej aktywności umysłowej,

⁵¹ Id., *History of Classical Scholarship. From 1300 to 1850*, Oxford University Press, Oxford 1976, s. 190.

⁵² B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, wyd. IV, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975 (wyd. I: Hamburg 1946; polski przekład: id., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysimow, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009).

która dopuszcza się refleksji o samej sobie, jest świadoma własnej autonomii i wyraża się słownie. („Rzeczy nie ma, gdzie słowa brak” – tak napisał Stefan George⁵³ i tak, przypuszczam, myślał Snell. Ale to nieprawda). Trzeba jednocześnie docenić jego dążenie do konkretności, dokładności, ostrości widzenia. Był on w tym wierny nauczaniu Wilamowitza, który często przypominał, że interpretacja filologiczna musi być „ostra” (*scharf*).

Warto dodać, że zgodnie z wzorem zespołowej pracy erudycyjnej, której rolę w naukach o starożytności z końca XIX wieku Reinhardt uważał za nadmierną, Snell założył *Lexikon des frühgriechischen Epos*, praca nad którym ciągnęła się aż do 2010 r. Zorganizował ponadto i razem ze Stefanem Radtem i Richardem Kannichtem współtworzył pięciotomowe wydanie wszystkich zachowanych fragmentów tragików greckich pod tytułem *Tragicorum Graecorum fragmenta*.

Patrząc z dzisiejszej perspektywy, można chyba powiedzieć, że to, co nazwano trzecim humanizmem, okazało się ruchem efemerycznym. Historyzm zaś żyje nadal w coraz to nowych formach. Nie jest on postawą ignorującą wartości i ich hierarchię, jak polemicznie twierdzono w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku, lecz gotowością do rozumienia wszelkich wartości i konfliktów wartości, opierającą się na wierze w jedną wartość: w wartość rozumu historycznego jako sposobu myśli świadomego własnych korzeni, własnej historycznej natury⁵⁴.

Argumentum

Disputatur hic, quid Wernerus Jaeger, Carolus Reinhardt aliiq̃ue scrutatores antiquitatis Germani in priore parte XX saec. vigentes de ratione humanitatis Graecorum investigandae senserint.

Bibliografia

- Appel, W. (oprac.), *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff 1848–1931. Z urodzenia Kuja-wianin*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2024
- Becker, C., *Nachwort*, [do:] K. Reinhardt, *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, oprac. C. Becker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, s. 402–413
- Bravo, B., *Kilka niefilozoficznych uwag o hermeutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, Przegląd Filozoficzno-Literacki, 2017, nr 3–4 (48), s. 185–197

⁵³ W wierszu pt. *Das Wort*: „so lernt ich traurig den verzicht: / kein ding sei wo das wort gebricht”.

⁵⁴ Przyznaję, że dużo jest słusznego w krytyce, jakiej Hans-Georg Gadamer poddał XIX-wieczny historyzm w książce *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, wyd. V, Siebeck, Tübingen 1986 (wyd. I: 1960). Jednakże jego całościowa koncepcja nie przekonuje mnie. Jeśli idzie o pojęcie „klasycyzmu” (*das Klassische*), krótki podrozdział poświęcony temu zagadnieniu (s. 290–295, pt. „Das Beispiel des Klassischen”) wydaje mi się zarówno niespójny sam w sobie, jak i źle pasujący do całości książki. O Gadamerze pisałem w artykule *Kilka niefilozoficznych uwag o hermeutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, Przegląd Filozoficzno-Literacki, 2017, nr 3–4 (48), s. 185–197.

- Calder III, W. M., et al. (oprac.), *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985
- Cancik, H., *Otto, Walter Friedrich*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, t. XIX, Duncker & Humblot, Berlin 1999, s. 713–714
- Fränkel, H., *Ovid: A Poet Between Two Worlds*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1945.
- Fränkel, H., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, wyd. II, oprac. F. Tietze, Beck, München 1960 (wyd. I 1955)
- Fränkel, H., *Eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur*, [w:] id., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, wyd. II, oprac. F. Tietze, Beck, München 1960, s. 40–96 (pierwodruk w: *Nachrichten Göttingen*, Phil.-hist. Kl., 1924, s. 63–127)
- Fränkel, H. (wyd.), *Apollonii Rhodii Argonautica*, Clarendon Press, Oxford 1961
- Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, wyd. II, Beck, München 1962 (wyd. I 1951)
- Fränkel, H., *Noten zu den Argonautika des Apollonios*, Beck, München 1968
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, wyd. V, Siebeck, Tübingen 1986 (wyd. I: 1960)
- Hölscher, U., *Die Chance des Unbehagens. Zur Situation der klassischen Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965
- Jaeger, W., *Einführung*, *Die Antike* 1, 1925, s. 1
- Jaeger, W. (oprac.), *Das Problem des Klassischen und die Antike. Acht Vorträge gehalten auf der Fachtagung der klassischen Altertumswissenschaft zu Naumburg 1930*, Leipzig – Berlin 1931
- Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, t. I–III, de Gruyter, Berlin 1933–1947 (polski przekład: id., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001)
- Jaeger, W., *Humanistische Reden und Vorträge*, wyd. II, de Gruyter, Berlin 1960
- Lengauer, W., *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] W. F. Otto, *Dionizos. Mit i kult*, przeł. J. Korpanty, Sub Lupa, Warszawa 2016, s. 5–18
- Meinecke, F., *Die Entstehung des Historismus*, t. I–II, München 1936
- Momigliano, A. (oprac.), *Seminario su K. Reinhardt (Pisa, 8–9 aprile 1975)*, ANSP III 5, 1975, s. 1309–1441
- Oehler, K., *Dilthey und die klassische Philologie*, [w:] *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, oprac. H. Flashar et al., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, s. 181–198
- Otto, W. F., *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn 1929
- Pfeiffer, R., *Humanitas Erasmiana*, Leipzig 1931
- Pfeiffer, R., rec. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, t. I, Berlin 1934, *Deutsche Literaturzeitung* 56, 1935, szp. 2126–2134, 2169–2178, 2213–2219
- Pfeiffer, R. (wyd.), *Callimachus*, t. I–II, Clarendon Press, Oxford 1949–1953

- Pfeiffer, R., *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford University Press, Oxford 1968
- Pfeiffer, R., *History of Classical Scholarship. From 1300 to 1850*, Oxford University Press, Oxford 1976
- Poeschl, V., *Walter F. Otto e Karl Reinhardt*, ASNP III 5, 1975, s. 955–983
- Raulff, U., *Kreis ohne Meister. Stefan Georges Nachleben*, Beck, München 2009
- Reinhardt, K., *De theologia Graecorum capita duo*, Berlin 1910
- Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916
- Reinhardt, K., *Poseidonios*, München 1921
- Reinhardt, K., *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München 1926
- Reinhardt, K., *Sophokles*, Frankfurt a. M. 1933
- Reinhardt, K., *Das Parisurteil*, Frankfurt a. M. 1938 (Wissenschaft und Gegenwart 11) (przedruk w: id., *Von Werken und Formen. Vorträge und Aufsätze*, Küpper, Godesberg 1948, s. 11–36)
- Reinhardt, K., *Die klassische Philologie und das Klassische*, [w:] id., *Von Werken und Formen. Vorträge und Aufsätze*, Küpper, Godesberg 1948, s. 419–457 (pierwodruk w: Geistige Überlieferung 2, 1941, s. 35–65; drugi przedruk w: id., *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, oprac. C. Becker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, s. 334–360)
- Reinhardt, K., *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff 1848–1931*, [w:] id., *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, oprac. C. Becker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, s. 361–368 (pierwodruk w: *Die großen Deutschen. Deutsche Biographie*, t. V, oprac. H. Heimpel et al., Propyläen-Verlag, Berlin 1957, s. 415–421)
- Reinhardt, K., *Akademisches aus zwei Epochen*, [w:] id., *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, oprac. C. Becker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, s. 380–401 (pierwodruk w: *Die Neue Rundschau*, 1955, nr 1, s. 37–58)
- Schadewaldt, W., *Begriff und Wesen der antiken Klassik*, [w:] *Das Problem des Klassischen und die Antike. Acht Vorträge gehalten auf der Fachtagung der klassischen Altertumswissenschaft zu Naumburg 1930*, oprac. W. Jaeger, Leipzig – Berlin 1931 (pierwodruk w: *Die Antike* 6, 1930, s. 265–283)
- Schadewaldt, W., *Gedenkrede auf Werner Jaeger, 1888–1961*, de Gruyter, Berlin 1963
- Schmidt, E. A., *Werner Jaegers „Dritter Humanismus“. Analyse des Programms, der Stimmen der Kritiker und ihrer Positionen*, Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 2, 2003, s. 193–222
- Schmidt, E. A., *Humanistische und antihumanistische Kritik an Werner Jaegers neuen Humanismus*, [w:] *„Humanismus“ in der Krise. Debatten und Diskurse zwischen Weimarer Republik und geteiltem Deutschland*, oprac. M. Löwe, G. Streim, de Gruyter, Berlin – Boston 2017, str. 79–96

- Schmidt, E. A., *Die dritte Wiederkehr des Klassischen. Zur Widersprüchlichkeit des neuhumanistischen Klassikkonzepts in Werner Jaegers Naumburger Tagung über das Klassische*, A&A 64, 2018, s. 1–26
- Snell, B., rec. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, t. I, Berlin 1934, Göttingische Gelehrte Anzeigen 197, 1935, s. 329–353 (przedruk w: id., *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, s. 32–54)
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, wyd. IV, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975 (wyd. I: Hamburg 1946; polski przekład: id., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysymow, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009)
- Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922
- Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, Berlin 1924