



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Grecy wobec samotności (The Greeks and Solitude)

Matuszewski, R.; Kukło, C.; Walczak, W.

Citation

Matuszewski, R. (2024). Grecy wobec samotności (The Greeks and Solitude). In C. Kukło & W. Walczak (Eds.), *Człowiek twórcą historii. Tom 3: Społeczeństwo wobec wyzwań nowoczesności* (pp. 61-81). Białystok: Uniwersytet w Białymstoku. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4178324>

Version: Publisher's Version

License: [Licensed under Article 25fa Copyright Act/Law \(Amendment Taverne\)](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4178324>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Grecy wobec samotności

Słowa kluczowe: samotność, izolacja, wyobcowanie, opuszczenie, odosobnienie, wykluczenie, mizantropia, emocje, alienacja, jednostkowość, indywidualizm

Temat niniejszego przyczynku ma niewątpliwie lekki posmak herezji. Bo czy nie wpajano nam od zawsze, że człowiek starożytnej Grecji to zwierzę społeczne *par excellence*, byt nierozłącznie związany ze wspólnotą i bez niej nieledwie niewyobrażalny? Przeświadczenie to, koniec końców, ukształtowane i najlepiej wyrażone zostało już przez Homera w jego przeciwstawieniu Cyklopów i ludzi: ci pierwsi ani zgromadzeń nie mają, ani praw czy miast nie znają, nawzajem się o siebie nie troszczą, ani też w ogóle żadnych zasad przez cywilizowane ludy wyznawanych nie uznają¹; życie tych ostatnich zaś toczy się w skupiskach miejskich, koncentruje się wokół wspólnoty i naznaczone jest rytmem zbiorowych narad, podporządkowane jest pozaczasowym i ponadjednostkowym prawom oraz przepełnione troską o innych. Przekonanie o konieczności życia jednostki we wspólnocie – powielane i uewnętrzniane przez Greków na przestrzeni stuleci ich cywilizacji – na stałe do kultury europejskiej wprowadził Arystoteles. Jego określenie człowieka jako *zoon politikon*, jako bytu społecznego z natury i stworzonego do życia we wspólnocie, zostało przyjęte powszechnie z pełnym przekonaniem i stało się przedmiotem wszelkiej późniejszej refleksji o istocie społeczeństwa greckiego². „Kto nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje”, powiada Stagiryta, „jest albo zwierzęciem, albo bogiem”³. Mimo nadzwyczajnej kariery owego Arystotelesowego *dictum*, trudno jednak przejść niewzruszenie obok faktu, że w każdej epoce i kulturze istniały jednostki czy to zmuszone do samotności, czy to dobrowolnie jej szukające. Starożytni Grecy, mimo całej swej głęboko sięgającej fiksacji na punkcie wspólnoty, siłą rzeczy konfrontowani byli z – tak charakterystycznym, niemal emblematycznym dla społeczeństw współczesnych, bo i powiązanych procesami modernizacyjnymi – problemem

¹ Homer, *Odyseja* 9, 112–115.

² Por. O. Murray, *Człowiek i formy życia społecznego*, [w:] *Człowiek Grecji*, red. J.-P. Vernant, tłum. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spanò, Warszawa 2000, s. 292–293: „Życie człowieka jest w każdym momencie naznaczone więzami przyjaźni wyrażonymi w rytuałach społecznych – często przez ucztywanie [...]. W społeczeństwie tego typu nie istnieje wolność jednostki taka, jak ją rozumiemy dzisiaj, ponieważ jednostkę rozpatruje się zawsze jako istotę społeczną; człowiek nigdy nie jest sam ze swoją duszą”; L. Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, London 2014, s. 21: *The ancient city was not an association of individuals*.

³ Arystoteles, *Polityka*, 1253a30 (tłum. L. Piotrowicz). Te passusy z Arystotelesowskiej *Polityki* należą do najbardziej znanych i parafrazowanych cytatów Stagiryty, por. np. Francisca Bacona *Of Friendship* (1612): *Whosoever is delighted in solitude, is either a wild beast or a god*.

samotnictwa i (przymusowej czy dobrowolnej) izolacji, a ślady refleksji nad tym problemem dają się zauważyć w greckim dyskursie okresu klasycznego. Skoro samotność i alienację, jak również wykształcenie się indywidualizmu jednostki postrzega się zazwyczaj jako zjawiska charakterystyczne dla epoki nowoczesnej⁴, należy zadać pytanie, czy – i jeśli tak, to w jakim stopniu – starożytna kultura grecka nosi znamiona nowoczesności. W niniejszym przyczynku chciałbym rzucić jedynie wątpliwą wiązkę światła na problem wyobcowania w świecie Greków, mając nadzieję, że tego rodzaju refleksja pozwoli dostrzec jeden z pobocznych i bezspornie niepożądanych przejawów procesów modernizacyjnych, jakie zaszły w świecie greckim zwłaszcza w okresie klasycznym i wczesnohellenistycznym.

I. Słowa i znaczenia

Zgodnie z maksymą Erica Hobsbawma, wedle którego „słowa są świadkami, którzy często mówią głośniejsz niż dokumenty”⁵, zacznijmy od spojrzenia na aparat pojęciowy, którym posługiwali się Grecy, by opisać ów rzekomo niewyobrażalny (zasadniczo więc, można by się spodziewać, niewyraźny słowami) stan osamotnienia, izolacji czy jednostkowego wyobcowania.

Starożytna greka posiada różne słowa, które użyte być mogły do określenia miejsca czy wyrażenia stanu odosobnienia, fizycznej izolacji, pojedynczości. Wspomnieć tu należy określenia takie jak: *oios* (οἷος), *autos* (αὐτός), *monos* (μόνος) oraz *eremos* (ἐρημος). Pierwsze dwa z tych wyrazów oddają stan samodzielności, działania w pojedynkę i na własną rękę; trzeci z nich podkreśla fakt separacji, pozostawienia samemu, stan wyłączności i pojedynczości; ostatni zaś, najbardziej wymowny i wyrazisty, używany był do określenia czy to miejsc, czy to ludzi jako opuszczonych, porzuconych, wyizolowanych, osamotnionych (tj. pozbawionych przyjaciół czy kontaktu z innymi) oraz pustych (miejsc, również w formie rzeczownika *ἐρημία/eremia*)⁶. Każde z tych słów może wobec tego zostać zastosowane w celu podkreślenia faktu fizycznego osamotnienia, ale – i jest to punkt absolutnie kluczowy dla naszych rozważań – żadne z nich nie zawiera odniesienia do aspektu emocjonalnego. Innymi słowy, brak w grece (tak jak zresztą i w łacinie⁷) specyficznego pojęcia wyrażającego stany emocjonalne, tj. pojęcia wyrażającego *poczucie* osamotnienia, określającego zatem samotność jako subiektywnie odczuwany stan psychologicznego przeżywania samego siebie. Charakterystyczne dla angielszczyzny (choć i to na dobrą sprawę dopiero od końca XVIII czy początków XIX w.)

⁴ Jedną z bardziej znanych amerykańskich uczonych, profesor historii na Uniwersytecie Harvarda, Jill Lepore stwierdza w opublikowanym w „New Yorker” artykule: *Before modern times, very few human beings lived alone. Slowly, beginning not much more than a century ago, that changed* (eadem, *The History of Loneliness*, „New Yorker”, 30 III 2020). Podobnie A. Krajewski, *Nieznośność samotności*, „Dziennik Gazeta Prawna”, 2 IV 2021: „Ludzie żyjący samotnie stanowili do połowy XIX w. wyjątki, aż nowoczesność uczyniła z nich wzór do naśladowania”. Por. F. Bound Alberti, *A Biography of Loneliness: The History of an Emotion*, Oxford 2019; D. Vincent, *A History of Solitude*, Cambridge–Malden, MA 2020, i *The Routledge History of Loneliness*, red. D. Simonton, E. Chalus, K. Barclay, London–New York 2023. Zob. ponadto stronę internetową *Solitude, Loneliness and Modernity*, będącą częścią projektu *Pathologies of Solitude, 18th–21st Century* realizowanego na londyńskim Queen Mary University: <https://solitudes.qmul.ac.uk/research/solitude-loneliness-and-modernity> [dostęp: 1 XII 2023].

⁵ E. Hobsbawm, *Wiek rewolucji, 1789–1848*, tłum. M. Starnawski, K. Gawlicz, Warszawa 2013, s. 9.

⁶ Zob. *LSP*⁹ s.v. oraz *CGL* (*The Cambridge Greek Lexicon*) s.v. (m.in. *μόνος* ‘left alone’, *οἷος* ‘out on your own’, *αὐτός* ‘by yourself’, *ἐρημος* ‘desolate, lonely, solitary’). Por. R. Matuszewski, *When a Man Is an Island: Introductory Remarks on Being Alone in Antiquity*, [w:] *Being Alone in Antiquity: Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude*, red. idem, Berlin–Boston 2021, s. 7.

⁷ Por. B. Descharmes, *‘Next to yourself, solitude is my best friend’* (Cic. *ad Att.* 12.15 [252]): *Cicero’s Experience of Being Alone – A Case Study*, [w:] *Being Alone in Antiquity*..., s. 229–231.

rozróżnienie między *solitude* and *loneliness*⁸, samotnością jako obiektywnym stanem fizycznym i samotnością jako subiektywnym stanem psychiczno-emocjonalnym, nie znajduje odpowiednika ani w językach antycznych, ani w większości współczesnych języków. Tak jak Robinson Crusoe (1719) przy całej swojej samotności ani razu nie narzeka – z braku pojęcia – na *loneliness*/psychiczne osamotnienie, tak i grecki heros Filoktet w tragedii Sofoklesa (409 r. p.n.e.), porzucony na bezludnej i dzikiej wyspie, jest wedle słów poety co najwyżej „swym własnym sąsiadem“ (*Filoktet* 692: ἴν’ αὐτὸς ἦν πρόσωπος). Zaskakująca i dziwna to fraza – zarówno pod względem semantycznym, jak i z uwagi na osobliwą składnię⁹ – ale jak bardzo dzięki swej intrygującej paradoksalności, swemu oksymoronicznemu charakterowi i plastyczności trafna, by oddać kondycję, której istoty w grece zwięźle wyrazić nie sposób. Choć więc psychologicznego i emocjonalnego stanu bycia samemu – zarówno na odludziu, jak i w tłumie – nie dawało się w prosty i jednoznaczny sposób wyrazić za pomocą słów (mimo że z pewnością sporadycznie go odczuwano i przeżywano)¹⁰, możliwe było sięgnięcie po figurę retoryczną wykorzystującą pojęcia wyrażające fizyczne odosobnienie. Sformułowanie „swój własny sąsiad” nawiązuje wprawdzie w oczywisty sposób do wspólnotowości – samotny Filoktet na bezludnej wyspie jakby wciąż pozostaje w granicach społeczeństwa i obowiązujących w nim reguł współżycia sąsiedzkiego – ale inne wypowiedzi poety, w których odnosi się on do sił i elementów przyrody, a nie ludzkiej cywilizacji, mają jeszcze wyraźniej podkreślić jego izolację i osamotnienie: tragiczny bohater jest bowiem αὐτὸς ἦν πρόσωπος, swym własnym sąsiadem, ponieważ został „pozostawiony sam (μόνος) z odgłosem załamujących się fal” (*Filoktet* 688–689). Zestawienie z dziką, nieujarzmioną przyrodą jest zabiegiem pozwalającym autorom greckim elokwentnie i dobitnie wyrazić stan odosobnienia opisywanych przez nich jednostek. Widać to dobrze nie tylko w przypadku tragedii Sofoklesa, lecz dla przykładu również w archaicznej poezji Safony. W jednym z żarliwie w ostatnich latach dyskutowanych wersów, przez znakomitą większość uczonych uznawanych za dzieło Safony, powiada podmiot liryczny o sobie jako „śpiącej samotnie” (ἔγω δὲ μόνα κατεύδω), „gdy księżyc i Plejady z nieba już zeszły” (fr. 168b Voigt)¹¹. Cztery wyrazy kończące ów *in toto* siedemnastowyrazowy fragment – *ego de mona kateudo* – są nader niejednoznaczne: czasownik *kateudo* oznaczać bowiem może zarówno „leżeć”, jak i „śpieć”, nie jest więc jasne, czy podmiot liryczny jest przebudzony, zatem o aktywnej świadomości, czy pogrążony we śnie, toteż pasywny i wyłączony ze świata. Najbardziej nas tu interesujący zaimek *mona*, „sama”, też nie jest wolny od niejasności: bo czy pragnie poetka wyrazić, że leży/śpi sama w swej komnacie (samotność w przestrzeni), czy może, że ona sama, tj. ona jedyna w całym uniwersum, leży/śpi, kiedy księżyc i gwiazdne konstelacje

⁸ Słowa *lonely* oraz *loneliness* istniały wprawdzie w angielszczyźnie od XVI czy początku XVII w., lecz aż do schyłku XVIII / początków XIX w. używane były po prostu jako wyrażenia synonimiczne do, odpowiednio, *solitary* oraz *solitude/oneliness*, pozbawione były zatem jakiegokolwiek konotacji emocjonalnej. Zob. Bound Alberti, op. cit., s. 18–20.

⁹ O tej frazie jako *ossimoro stravagante* pisze Pietro Pucci (*ad loc.*) we włoskim wydaniu krytycznym tragedii, zob. Sofocle, *Filottete. Introduzione e commento di Pietro Pucci, testo critico a cura di Guido Avezzù, traduzione di Giovanni Cerri*, Milano 2003. Jeśli idzie o składnię, εἰαυτὸς ἦν πρόσωπος byłoby właściwie wymagane.

¹⁰ Wedle Christiana Laesa (idem, *What's in a Single? Roman Antiquity and a Comparative World Approach*, [w:] *The Single Life in the Roman and Later Roman World*, red. S.R. Huebner, Ch. Laes, Cambridge 2019, s. 11–12) niemal wszystkie poświadczenia słownego wyrażenia smutku wynikającego z bycia samemu pochodzą z późnego antyku.

¹¹ Zob. na temat tego fragmentu A. Chaniotis, 'Are you lonesome tonight?' *Nocturnal Solitude in Greek Culture*, [w:] *Being Alone in Antiquity...*, s. 30–31, a nade wszystko R. Schlesier, *Sappho bei Nacht*, [w:] *La nuit. Imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain* (Entretiens Hardt 64), red. A. Chaniotis, Genève 2018, s. 91–121; A. Purves, *Two Ways of Being Alone: Dual Form in Sappho Fragment 168B*, [w:] *Radical Formalisms: Reading, Theory, and the Boundaries of the Classical*, red. S. Nooter, M. Telò, London 2023.

zniknęły już z nieba (samotność w czasie)?¹² Niezależnie od interpretacji, ku której się skłaniamy i którą wybierzemy, nie można zapomnieć, że wartość semantyczna wyrazów *prima vista* oznaczających jednostkowość i samotność mogła być – jak za chwilę spróbuję pokazać – diametralnie inna niż mógłby sugerować nasz współczesny uzus językowy. Dodać ponadto należy, że autorzy antyczni nie zawsze przedkładają klarowny język nad enigmatyczny, co widać choćby na przykładzie poety Pindara. Pisząc o śmierci Idasa i Lynkeusa, używa on mianowicie dziwnego zwrotu mówiącego, że zostali oni „spaleni razem – w odosobnieniu” (ἄμα δ’ ἐκαίοντ’ ἐρήμοι; Pindar, *Ody nemejskie* 10.72)¹³.

Nasze dotychczasowe rozważania terminologiczne pokazują, że samotność była przez Greków uważana przede wszystkim za zjawisko odnoszące się do fizycznej izolacji i odosobnienia, nigdy za stan duchowy. Przeciętny starożytny Grek mógł od czasu do czasu doświadczyć „samotności w tłumie”, ale trudno byłoby mu przekazać to doświadczenie słowami lub myślami. Mówiąc ogólnie, określenia *oios*, *autos*, *monos* oraz *eremos* odnoszą się zasadniczo do wyrażenia stanu zdefiniowanego przez fizyczną nieobecność innych osób, zatem – można by logicznie zakładać – do podkreślenia obiektywnego, łatwo weryfikowalnego stanu rzeczy.

Niemniej, rzecz nie jest tak prosta, jak mogłoby się zdawać. By zobrazować, co mam na myśli, przywołajmy dla przykładu wypowiedź pewnego Ateńczyka z mowy sądowej napisanej dla niego przez Lizjasza około roku 390 p.n.e. Opisując w niej wypadki prowadzące do napaści będącej przyczyną sprawy sądowej, której owa mowa dotyczy, wspomina mówca o tym, że swych napastników napotkał, kiedy siedł sam (*monos*) – ἐγὼ μόνος βαδίζων, jak powiada (3,17). Tymczasem z dalszego ciągu jego mowy wynika, że w owym kluczowym momencie towarzyszył mu *akolouthos*, niewolnik (3,33)¹⁴. Przypadek ten jasno pokazuje, że niewolników nie postrzegano w antyku jako osoby, a tym samym nie naruszali oni „prywatności” swych właścicieli i nie ingerowali w tychże „samotność” w ówczesnym rozumieniu tych słów. Niewolni uchodzili w pewnym sensie za „niewidzialnych” – dokładnie tak, jak listonosz z powieści G.K. Chestertona *Człowiek niewidzialny* (1926), który popełnił morderstwo, choć kilkoro świadków gotowych jest przysiąc, że w czasie, w którym musiano dokonać brutalnego czynu, *nikt* nie wchodził do budynku¹⁵. Skoro antyk obfitował w swego rodzaju „niewidzialną służbę”, bycie samemu nie musiało zawsze oznaczać bycia *rzeczywiście*, obiektywnie samemu. Mówiąc krótko, w starożytności greckiej rozumiano i przeżywano samotność w sposób nierzadko dość rozbieżny od naszych współczesnych (i nowoczesnych) konwencji.

II. Samotne aktywności i miejsca odosobnienia

Jak przed niemal dwiema dekadami niewątpliwie słusznie stwierdziła mediewistka Diana Webb, „prawdziwa samotność dla wczesnego człowieka była nie tylko niebezpieczna, ale i nieproduktywna, a przez większą część historii ludzkości była unikana przez większość i poszukiwana przez nielicznych”¹⁶. Antyk oferuje istotnie miriady świadectw potwierdzających taki pogląd. Podkreśla się

¹² Por. A. Purves, V. Wohl, *Now, Sleep*, [w:] *Making Time for Greek and Roman Literature*, red. K. Gilhuly, J.P. Ulrich, London 2023, s. 25 (dziękuję Alex Purves za udostępnienie mi manuskryptu przed jego publikacją).

¹³ Na temat tego passusu zob. A. Peri, *The Solitude of the Dying*, „Hermes” 2019, nr 147, s. 262–282.

¹⁴ See F. Cairns, *The Civic Status of Theodotos in Lysias 3*, „Emerita” 2002, nr 70.2, s. 201.

¹⁵ D. Webb, *Privacy and Solitude in the Middle Ages*, London–New York 2007, s. xi–xii.

¹⁶ Ibidem, s. xi–xii: *Genuine solitude, to early man, was not merely dangerous but unproductive, and for much of human history it has been shunned by most and sought by few* (przekład własny).

przy tym nierzadko, że całkowita i długotrwała samotność była nie tylko ogromnie rzadka i trudna do utrzymania, ale że i w życiu codziennym doświadczali ludzie generalnie niewielu rzeczywiście samotnych chwil – zamożniejszym Grekom prawdopodobnie stale towarzyszyli słudzy (wymowny przykład „bycia samemu” w towarzystwie sługi przywołałem powyżej), pito i jedzono najczęściej w towarzystwie¹⁷, wspólnie sypiano, uprawiano sport, wspólnie pracowano, podróżowano, politykowano, świętowano, nawet umierano pewnie jedynie z rzadka w samotności¹⁸. Wydaje się więc, że niewiele aktywności ludzi w świecie klasycznym nosiło ślady odosobnienia, skoro nawet czynności – z naszego punktu widzenia – bezsprzecznie wymagające odosobnienia, niekoniecznie zawsze za takie uchodziły w przeszłości (by przywołać jedynie przykład rzymskich latryn wielomiejscowych pozbawionych jakichkolwiek przepierzeń¹⁹). Jest jednak rzeczą oczywistą, że bywały okazje i miejsca, które sprzyjały czy wymagały samotności – w tym miejscu chciałbym przywołać jedynie kilka przykładów tego rodzaju aktywności i przestrzeni odosobnienia.

W swoich *Quaestiones Graecae* wspomina Plutarch dziwaczny, nigdzie indziej niepoświadczony, rytuał „samotnie spożywających pokarm” (*monophagoi*) na wyspie Eginie²⁰. Poza przywołaniem rzekomej aitiologii tego rytuału wyjaśnia on również jego przebieg: otóż mają Egineci w zwyczaju celebrować święto ku czci Posejdona (zwane *thiasoi*) poprzez odizolowanie się w swoich domach i ucztovanie w ciszy, bez obecności niewolników i niespokrewnionych, przez szesnaście dni. Ów ponaddwutygodniowy okres ciszy oraz spożywania posiłków w domowym zamknięciu i jedynie w ścisłym kręgu rodzinnym kończy się świętem *Aphrodisia*, po którym następuje powrót do normalności. Osoby biorące udział w *thiasoi* ku czci Posejdona zwane są *monophagoi* – samotnie ucztujacymi – choć i w tym przypadku *monos* nie oznacza jednostkowości w nowoczesnym tego słowa rozumieniu, skoro osoby te spożywały owe świąteczne pokarmy w wąskim gronie rodzinnym. Tak czy inaczej, ów eginiecki rytuał poświadczony przez Plutarcha stanowi jeden z mało znanych i ciekawszych przypadków rytualnego „świata na opak”, tj. czasowego jedynie wywrócenia fundamentalnych reguł leżących u podstaw życia społecznego, w tym i religijnego²¹. Religijne święta obchodzono bowiem w Grecji zawsze hucznie, nigdy w ciszy, zawsze w towarzystwie rodziny, przyjaciół, szerszego kręgu współobywateli i w obecności niewolników, nigdy zaś w domowym zamknięciu i z wyłączeniem służby czy

¹⁷ R. Nadeau, *Body and Soul*, [w:] *A Cultural History of Food in Antiquity*, red. P. Erdkamp, London 2012, s. 160–161. Jedzący czy pijący samemu przekraczali podstawową zasadę wspólnotowej towarzyskości, zob. na temat pijących samotnie: P. Villard, *Boire seul dans l'Antiquité grecque*, [w:] *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*, red. M. Aurell, O. Dumoulin, F. Thélamon, Mont-Saint-Aignan 1992, s. 77–81; o spożywających pokarm w odosobnieniu w zwierciadle komedii greckiej zob. J. Wilkins, *The Boastful Chef: The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000, s. 67–69.

¹⁸ O samotności umierających i o śmierci jako ostatecznej izolacji zob. Peri, op. cit., s. 262–282; K. Sekita, *Forms of Solitude and Isolation in the Face of Death in Ancient Greece*, [w:] *Being Alone in Antiquity...*, s. 41–55.

¹⁹ A. O. Koloski-Ostrow, *The Archaeology of Sanitation in Roman Italy Toilets, Sewers, and Water Systems*, Chapel Hill 2015; A. Wypustek, *Imperium szamba, ścieku i wychodka*, Warszawa 2018.

²⁰ Plutarch, *Moralia (Quaestiones Graecae)* 301e–f. Na temat tego passusu i eginieckiego rytuału zob. J.N. Bremmer, *Greek Religion*, Cambridge 2021, s. 56, oraz F. Tanga, *The Religious Landscape of Plutarch's Quaestiones Graecae*, [w:] *Plutarch's Religious Landscapes*, red. R. Hirsch-Luipold, L. Roig Lanzillotta, Leiden–Boston 2021, s. 234.

²¹ Na temat rytualnych inwersji porządku społecznego w świecie greckim zob. R. Gordon, *Inversion, Codeverletzung, Spott: 'Karnevaleske Elemente' im antiken Griechenland*, [w:] *Verkehrte Welten? Forschungen zum Motiv der rituellen Inversion* (Historische Zeitschrift, Beiheft 60), red. D. Fugger, München 2013, s. 39–70; por. również F. Graf, *Frauenfeste und verkehrte Welt*, [w:] *Geschlechterdifferenzen, Ritual und Religion*, red. E. Klingner, S. Böhm, T. Franz, Würzburg 2003, s. 37–51.

niespokrewnionych. Kult jest bowiem aktem bezsprzecznie wspólnotowym, mającym na celu nie tylko nawiązanie i podtrzymanie kontaktu ze sferą boską, ale również wzmacnianie więzi międzyludzkich. *Interaction with the gods* – jak trafnie podkreśla Sally C. Humphreys – *was seldom solitary*²². Tym bardziej dziwią więc wszelkie odstępstwa od tej normy – zarówno odnotowane w źródłach pisanych, jak i przedstawione w ikonografii wazowej, medium z definicji służące propagowaniu pewnych społeczno-kulturowych ideałów. Z tej ostatniej grupy źródłowej przywołać można jako przykład przypisywany Durisowi (pierwsze dziesięciolecie V w. p.n.e.) czerwonofigurowy kylik z zbiorów Muzeum Brytyjskiego, którego tondo zawiera przedstawienie samotniczej aktywności rytualnej: spoczywający na ustawionym przed ołtarzem taborecie mężczyzna dokonuje w odosobnieniu – bez zwyczajowego udziału (niewolnych czy wolnych) pomocników czy innych uczestników rytuału – libacji (il. 1)²³.



Il. 1. Mężczyzna dokonujący libacji w odosobnieniu. Londyn, British Museum E53. © The Trustees of the British Museum

Nie tylko zresztą ludzie mogli zostać przedstawieni w ikonografii wazowej w sytuacji przekraczającej rytualną normę (charakteryzującą się tym, że akt złożenia ofiary – zarówno płynnej, jak i mięsnej – jest z zasady czynnością kolektywną), jak dobrze pokazuje znajdujący się dziś w zbiorach nowojorskiego Metropolitan Museum of Art czarnofigurowy lekythos, uważany za dzieło malarza Safony (z ok. 500 r. p.n.e.) i przedstawiający osamotnionego Heraklesa – herosa znanego powszechnie z braku opanowania i nadmiaru temperamentu – spokojnie i bez udziału innych opiekającego dwie porcje zwierzęcia ofiarnego w ogniu płonącym na ołtarzu (il. 2)²⁴. Obrazy te, dekorujące naczynia przeznaczone do użytku w sytuacjach życia wspólnotowego – mianowicie wspólnotowego picia

²² S.C. Humphreys, *Kinship in Ancient Athens*, Oxford–New York 2018, s. 383, przyp. 3.

²³ Londyn, British Museum, E53. Por. M. Gaifman, *The Art of Libation in Classical Athens*, New Haven–London 2018, s. 43 (il. 1.20) oraz s. 45.

²⁴ Nowy Jork, Metropolitan Museum of Art, 41.162.29. Zob. na temat tego naczynia M. Gaifman, *Visual Evidence*, [w:] *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, red. E. Eidinow, J. Kindt, Oxford 2015, s. 52–57.

wina podczas towarzyskiej biesiady arystokratycznej (w pierwszym przypadku) i do przechowywania olejków zapachowych niezbędnych w ceremoniach pogrzebowych (w drugim przypadku) – należy być może odczytać jako wizualną przestrożę przed jednostkowym spełnianiem aktów rytualnych: tak jak wspólnotowe picie wina łączy biesiadników, tak jak namaszczenie zmarłych łączy pogrążonych w żałobie członków rodziny, tak jedynie wspólnotowe – ale nie samotnicze – spełnienie libacji czy składanie zwierzęcej ofiary może otworzyć komunikację między ofiarnikiem a bóstwem.



Il. 2. Herakles samotnie opiekający mięso zwierzęcia ofiarnego na ołtarzu. Nowy Jork, Metropolitan Museum of Art 41.162.29. Rogers Fund, 1941. © The Metropolitan Museum of Art, New York

Szukanie w samotności kontaktu z bóstwem jest bowiem traktowane przez Greków w najlepszym razie z podejrzliwością. Skoro w świecie starożytnych Greków jest religia, jak się często pisze, osadzona (*embedded*) w społeczeństwie, a rytuał stanowi fundamentalny i konstytutywny element życia publicznego²⁵, wszelkie czynności kultowe dokonywane w odosobnieniu, ukryciu, poza światłem dziennym i wzrokiem innych łączone są siłą rzeczy z czynnościami potencjalnie destabilizującymi, światoburczymi, mówiąc oględnie niebezpiecznymi, a w każdym razie odstającymi od normy. Choć przypadki potajemnego cielesnego obcowania z posągami bogów (*agalmatophilia*) – jak przykładowo

²⁵ Ch. Sourvinou-Inwood, *What is „Polis” Religion?*, [w:] *The Greek City. From Homer to Alexander*, red. O. Murray, S. Price, Oxford 1990, s. 295–322; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005; idem, *Religion in the Polis or Polis Religion*, „Praktika tes Akademias Athinon” 2018, s. 20–39; por. J. Kindt, *Polis Religion – A Critical Appreciation*, „Kernos” 2009, nr 22, s. 9–34.

historia opowiedziana przez pseudo-Lukiana o zakochaniu się i seksualnym wykorzystaniu Praksytelesowego posągu Afrodyty Knidyjskiej przez pewnego młodzieńca²⁶ – można najpewniej zaliczyć do opowieści niemających wiele wspólnego ze światem realnym, to innego rodzaju w samotności dokonywane zbliżenia ze sferą boską niewątpliwie miały faktyczne odzwierciedlenie w rzeczywistości. Komunikowanie się z siłami ponadludzkimi – z bóstwami, herosami czy duszami zmarłych – w pojedynkę, z dala od innych, pod osłoną nocy jest bądź co bądź cechą charakterystyczną rytuałów magicznych. Tabliczki złoręczące (po grecku *katadesmoi*, choć w literaturze przedmiotu nazywane zwykle łacińskim terminem *defixiones*), tj. najczęściej ołowiane tabliczki z wyrytymi na nich zaklęciami czy przekleństwami rzuconymi na konkretne osoby oraz z przywołaniem bogów (chtonicznych) czy duchów zmarłych jako „wykonawców” zaklęcia, ryto, tekst zaklęcia zapewne po cichu wypowiadając, i deponowano zwykle w nocy, po kryjomu i w pojedynkę. Takie wykonanie rytu magicznego było nie tylko niezbędne ze względu na jego wybitnie osobisty charakter i cel, ale i po to, by można było tabliczkę zdeponować w miejscu, w którym zaklęcie miałoby szczególnie wysoką moc sprawczą, na przykład dzięki bliskości sił ponadludzkich, a do tego rodzaju miejsc zaliczały się oprócz studni, strumieni czy innych cieków wodnych (tj. kanałów prowadzących wedle greckich wyobrażeń do świata podziemnego) także groby, zwłaszcza groby zmarłych w wyniku przemocy (*biaiothanatoi*), zmarłych przedwcześnie (*aoroi*) czy niezamężnych (*atelestoi*). Nietrudno sobie wyobrazić, dlaczego do rozkopywania cudzych grobów i deponowania w nich magicznych figurek i tabliczek ze złoręczącymi zaklęciami uciekano się jedynie w skrytości, odosobnieniu i w czasie, w którym żadna żywa dusza rytualnym czynnościom nie powinna była stanąć na przeszkodzie.



Il. 3. Masturbujący się samotnie młodzieniec. Bruksela, Musée du Cinquantenaire R260

²⁶ Pseudo-Lukian, *Erotes* 15–16. O *agalmatophilia* Greków zob. R. Robert, *Ars regenda amore. Séduction érotique et plaisir esthétique de Praxitèle à Ovide*, „Mélanges de l'École Française de Rome” 1992, nr 104, s. 373–483; A. Corso, *Ancient Greek Sculptors as Magicians*, [w:] *Greek Magic: Ancient, Medieval and Modern*, red. J.C.B. Petropoulos, London–New York 2008, s. 22–26; S. O'Bryhim, *The Economics of Agalmatophilia*, „Classical Journal” 2015, nr 110, s. 419–429; J. Kindt, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge 2012, s. 162–170, 187–189.

Niezakłóconego spokoju szukali w odosobnieniu również ci, którzy oddać się pragnęli, albo musieli, samogwałtowi. Samotne rozkosze cielesne nie należą wprawdzie do spektrum czynności, jakim oddawać się zwykli – przynajmniej w powszechnym wyobrażeniu – młodzieńcy i mężczyźni pochodzenia obywatelskiego; bądź co bądź mieli oni cały szereg innych możliwości zaspokojenia cielesnych potrzeb – czy to z chłopcami, niewolnikami (płci obojga), prostytutkami (ponownie płci obojga), żonami czy konkubinami. Mimo to bezsprzecznie obywatelskiego młodzieńca (rozpoznanalnego dzięki wieńcowi na głowie i przewieszonemu przez ramię płaszczowi) zaspokajającego się w samotności przedstawia tondo kyliksu czerwono-figurowego (w stylu malarza Euerigidesa) ze zbiorów brukselskiego Muzeum Cinquantenaire (il. 3)²⁷. Jak słusznie zauważa Emma Stafford odnośnie do tego przedstawienia: „scena jest godna uwagi, być może nawet wyjątkowa, ponieważ przedstawia człowieka masturbującego się w całkowitej izolacji od innych postaci, toteż wykluczona jest jakakolwiek możliwość powiązania tej czynności z wzajemną aktywnością seksualną”²⁸. Istotnie, scen samotniczego onanizowania się chłopców czy mężczyzn stanu wolnego jest w ikonografii wazowej – tak jak zresztą i w źródłach pisanych – niewiele, bo aktywność tę uważano zasadniczo za daleko odbiegającą od propagowanego ideału obywatelskiego opanowania i samokontroli, a wobec tego za czynność charakteryzującą jedynie jednostki tym ideałom niepodlegające – kobiety, niewolników i, w sferze wyobrażeń, satyrów, stanowiących ucieleśnienie braku ogłady i pohamowania²⁹. Z tego samego powodu również wszystkie inne „samotnicze przyjemności” są z zasady domeną nie wolnych obywateli, ale niewolników i kobiet, czego najwyrazistszym przykładem jest choćby skryte spożywanie w pojedynkę wina. Topos upijającej się po kryjomu i w pojedynkę żony – będącej wszak zarządczynią spiżarni gospodarstwa domowego – dobrze jest znany z tekstów greckich, a wizualnie najlepiej chyba wyobrażony został w postaci hellenistycznego posągu Starej Pijaczki, dziś znajdującego się w zbiorach monachijskiej Glyptoteki i przyciągającego wzrok bodaj każdego zwiedzającego (il. 4)³⁰. Nietrudno zgadnąć, dlaczego: posąg ten nie ma absolutnie nic wspólnego z typowym greckim pięknem, wyidealizowanymi ciałami czy wdzięcznymi i pogodnymi pozami. To, co roztacza się przed oczyma zwiedzającego, jest jednak dogłębnie wzruszające, jeśli nie szokujące w swojej żywej wyrazistości. Pomarszczona, wychudzona i przerażająco wyglądająca staruszka siedzi na podłodze ze skrzyżowanymi nogami. Na kolanach trzyma duży dzban (*lagynos*) z winem – mocno go zaciskając, prawie jak matka trzymająca swoje ukochane dziecko. Odrzucona do tyłu głowa, otwarte usta, z których wydobywają się ewidentnie niewyraźne dźwięki, oraz szata, która zsunęła się z jednego ramienia i powiewa na zwiotczalej klatce piersiowej, wyraźnie wskazują na to, że przedstawiona w ten sposób staruszka

²⁷ Bruksela, Musée du Cinquantenaire, R260.

²⁸ E. Stafford, *Clutching The Chickpea: Private Pleasures of the Bad Boyfriend*, [w:] *Sociable Man: Essays on Ancient Greek Social Behaviour*, In Honour of Nick Fisher, red. S.D. Lambert, Swansea 2011, s. 352: *The scene is notable, perhaps even unique, in presenting a human masturbator in complete isolation from other figures, so that any possibility of the action being related to reciprocal sexual activity is precluded* (przekład własny).

²⁹ Odnośnie do kobiecej masturbacji zob. np. Arystofanes, *Sejm kobiet* 916f.; *Lizystrata* 108–110; 158; Platon fr. 188 PCG; niewolnicy: Arystofanes, *Rycerze* 24–29, *Pokój* 289–291, *Żaby* 542–548; R. Matuszewski, *Same-Sex Relations between Free and Slave in Democratic Athens*, [w:] *Slavery and Sexuality in Classical Antiquity*, red. D. Kamen, C.W. Marshall, Madison 2021, s. 115; F. Lissarrague, *The Sexual Life of Satyrs*, [w:] *Before Sexuality: The Construction of the Erotic Experience in the Ancient Greek World*, red. D.M. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin, Princeton 1990, s. 53–81; Stafford, op. cit., s. 337–363.

³⁰ Monachium, Glyptothek 437.

zdążyła już opróżnić sporą dawkę zawartości naczynia. Rzeźba ta jest tym bardziej szokująca, że wydaje się antytezą tego, co Grecy uważali za ideał konsumpcji wina. Czyż konsumpcja daru boga Dionizosa nie powinna odbywać się w towarzystwie innych? Czy nie chodziło przede wszystkim o kultywowanie kontaktów i zachowań społecznych? I czy nie chodziło o kontakty towarzyskie wyłącznie między mężczyznami? W rzeczy samej. A mimo to rzeźba przechowywana w monachijskiej Gliptotece nie przedstawia mężczyzny, lecz kobietę; nie piękną niewiastę, jak pojawiające się na sympozjonach hetery, ale brzydką staruszkę, która nie pije wina leżąc na *kline*, ale siedząc na ulicy i która, co więcej, nie dzieli się trunkiem z nikim, ale delectuje się nim w samotności³¹. Trudno by było o jeszcze wyraźniejszą wizualizację antyideału greckiego zachowania.



Il. 4. Stara Pijaczka. Monachium, Gliptoteka 437. CC BY-SA 3.0
<<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>>, via Wikimedia Commons

Temat „samotniczych przyjemności” dopełnić należy pobieżnymi choćby rozważaniami o czytaniu, samokształceniu i pisaniu. Wszystkie te aktywności są w literaturze przedmiotu traktowane zazwyczaj jako część życia wspólnotowego – jednostka uczy się, rozmyśla (filozofuje), pisze i czyta (na głos) niemal zawsze w towarzystwie innych. Platoński *Fajdros* pokazuje wyraźnie, że odstępstwo potwierdza regułę. Dialog ów rozpoczyna bowiem scena, w której Sokrates spotyka młodego Fajdrosa, kiedy ten przechadzał się samotnie poza murami miasta i w takim to podwójnym odosobnieniu – od miasta i od ludzi – oddawał się lekturze tekstu mowy autorstwa Lizjasza (227a-b). W błyskotliwym artykule Alastair Blanshard zauważa słusznie, że Fajdros jest głęboko

³¹ Chaniotis, op. cit., s. 25.

zażenowany tym, że został przyłapany przez Sokratesa na samotnym studiowaniu³²; zakłopotanie Fajdrosa wynikało bowiem z powszechnego wówczas przekonania, że nauka odbywać się powinna wyłącznie poprzez interakcję społeczną, przez wymianę myśli, konfrontację, dyskusję w kręgu ludzi zebranych w określonym miejscu przestrzeni miejskiej (z rzadka jedynie poza miastem). Myślenie i czytanie uważane są za aktywności angażujące i wymagające obecności innych, toteż zachowanie Fajdrosa – tak jak i przykładowo protagonisty komedii *Phaon* komediopisarza Platona, pragnącego w samotności (ἐν τῇ ἐρημίᾳ/*en te eremia*) przeczytać książkę dla siebie samego (διελθεῖν βούλομαι τὸ βιβλίον πρὸς ἑμαυτόν/*dielthein boulomai to biblion pros emauton*)³³, albo dla przykładu jednostek w ukryciu wypisujących teksty (np. graffiti na murach domów)³⁴ – musiał niejeden Grek uznać za niebywałą aberrację.

Skoło miasto, *polis*, jest centrum życia społecznego, w którym ogniskuje się każdy aspekt życia człowieka Grecji, to przestrzeni wyobcowania i alienacji należy w pierwszej kolejności szukać poza nim. Za miejsce samotności *par excellence* uważa się w literaturze – i to już od eposów Homera – wybrzeże morskie. Tam właśnie udaje się Achilles urażony odebraniem mu branki Bryzeidy; heros „łzy wylewając, oddalił się zaraz od swych towarzyszy, / usiadł nad morzem spienionym, w toń patrząc koloru wina”. Również w samotności nocy i brzegu morskiego szuka on ukojenia po śmierci Patroklosa: „wreszcie snem nie objęty / wstał i nad morzem zgębiony błdził po brzegu”³⁵. W takiej samej funkcji – odludnego miejsca, odwiedzanego przez samotną jednostkę w celu pokrzepienia znękanego serca – figuruje brzeg morski także w *Odysei*, w której o Odyseuszu jest mowa jako tym, co „siedział na morskim wybrzeżu i płakał, gdzie zawsze / we łzach, jękach i bólu nieznośnym trawił swe serce”³⁶. Nie dziwi może więc, że to właśnie na morskie wybrzeże – na „łąki nadbrzeżne” uchodzące za „miejsce na uboczu” – udaje się Ajas w Sofoklesowej tragedii, by dokonać innego jeszcze definitywnie samotniczego aktu: samobójstwa³⁷. W izolacji, opuszczeniu, z hukiem rozbryzgujących się o brzeg fal w tle, dokonuje heros ostatecznego czynu – znany to motyw nie tylko z dzieł dramatycznych, ale też i malarstwa wazowego (il. 5)³⁸. Szczyty górskie, można by sądzić, są ze względu na ich niedostępność idealnym schronieniem dla szukających samotności, ale w tym kontekście słyszymy o wierzchołkach górskich dopiero (i niemal wyłącznie, jeśli idzie o starożytność grecką³⁹) w tradycji biograficznej dotyczącej filozofa Heraklita z Efezu, który gnany swą pogłębiającą

³² A.J.L. Blanshard, *Jurors and Serial Killers: Loneliness, Deliberation, and Community in Ancient Athens*, [w:] *How to Do Things with History: New Approaches to Ancient Greece*, red. D. Allen, P. Christesen, P. Millett, Oxford 2018, s. 141.

³³ Platon fr. 189,1–3 PCG.

³⁴ Praktyka potwierdzona w V w. p.n.e. np. przez Arystofanesa, *Acharnejczycy* 144.

³⁵ Homer, *Iliada* 1,349–350; 24,12 (tłum. K. Jeżewska).

³⁶ Homer, *Odyseja* 5,82 (tłum. R.R. Chodkowski).

³⁷ Sofokles, *Ajas* 654–657 (tłum. R.R. Chodkowski).

³⁸ Zob. np. Boulogne-sur-mer, Château-Musée, nr 558 czy Londyn, British Museum F480. Por. H.A. Shapiro, *Myth Into Art: Poet and Painter in Classical Greece*, London–New York 1994, s. 137–143; N. Dietrich, *Figur ohne Raum? Bäume und Felsen in der attischen Vasenmalerei des 6. und 5. Jahrhunderts v.Chr.*, Berlin–Boston 2010, s. 573, przyp. 113.

³⁹ Wszystkie odwołania do gór jako przestrzeni samotników w fascynującej książce Jasona Königa (idem, *The Fold of Olympus. Mountains in Ancient Greek and Roman Culture*, Princeton 2022) dotyczą czasów rzymskich i późnoantycznych.

się mizantropią zdecydował się rzekomo na wycofanie w góry i pędzenie tam samotnego żywota⁴⁰. Przestrzeń dzika, niezamieszкана i niekulturowana wabi – zarówno w micie, jak sporadycznie być może i w rzeczywistości – jednostki żywiące niepokorną niechęć do innych ludzi i szukające fizycznego odosobnienia. Mitycznym, niemal wzorcowym, przykładem jest tu Bellerofont, który ściągnąwszy na siebie nienawiść bogów, wycofał się ze świata cywilizacji, stroniąc „od wszystkich ludzi” i wędrując samotnie „wśród alejskiej równiny”⁴¹. Jak pisze, zwracając uwagę na podobieństwo homerowych słów, Silvia Montiglio, *his movement (alato) resonates with the avoidance of men (aleeinōn)*⁴². Tym historycznym Grekom, którzy mimo swej niechęci do współobywateli nie mogli sobie pozwolić na porzucenie miasta, pozostało szukać miejsc samotności w jego obrębach; w Atenach – by podać tu tylko jeden przykład – pewne okolice murów miejskich cieszyły się wątpliwą reputacją przestrzeni upatrzonej sobie przez mizantropów i inne społecznie podejrzane jednostki⁴³.



Il. 5. Ajas popełniający samobójstwo na bezludnej wyspie. Londyn, British Museum F480. © The Trustees of the British Museum

III. Samotnicy, odludki, outsiderzy: mit i rzeczywistość

Tok naszego wywodu prowadzi koniec końców do pytania o to, czy rzeczywiście bywały w starożytnej Grecji jednostki – i jeśli tak, to kto – oddające się samotności? Tradycyjnie za osamotnionych zdają się uchodzić nie żywi ludzie, lecz nade wszystko umarli. To właśnie zmarli w swych (zleconych przez swych żyjących krewnych i zazwyczaj przez nich ułożonych) epigramach nagrobnych

⁴⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* 9,1–3.

⁴¹ Homer, *Iliada* 6, 200–203 (tłum. K. Jeżewska).

⁴² S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago 2005, s. 7.

⁴³ Por. pseudo-Demostenes 45,68; R. Matuszewski, *Räume der Reputation: Zur bürgerlichen Kommunikation im Athen des 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart 2019, s. 43.

podkreślają często stan osamotnienia i wyobcowania⁴⁴. „Tu leżę samotnie (μόνος/*monos*)” czytamy na pewnej steli nagrobnej z Macedonii⁴⁵. Inny epigram nagrobny z Azji Mniejszej oznajmia zaś: „Ja, zapłakany kamień, będę stać na grobie, samotny (μόνος/*monos*), zamiast dziewczyny”⁴⁶, a w jeszcze innym z Larisy czytamy słowa narzekania na sytuację po pogrzebie niejakiego Kleitosa: „Gdy wszyscy opłakali, wrócili do domu. Kleitos pozostał sam (μόνος/*monos*)”⁴⁷. Najbardziej może wymowny w tym względzie, bo dobitnie podkreślający stan osamotnienia poprzez dwukrotne przywołanie słowa *monos*, jest epigram z Bithynion (II w. n.e.) ułożony na grób gladiatora Philokynegosa: „Zobaczcie, jak leżę samotnie (*monos*), zupełnie samotnie (*monos*), ja, który zwykłem się bawić i żarty opowiadać; to wszystko”⁴⁸. Samotność zatem to, jak mogłoby się wydawać, stan charakteryzujący nie żyjących, lecz umarłych. Konsekwencją takiego pojmowania rzeczy było przekonanie, że kto z własnej woli decyduje się na opuszczenie wspólnoty i odosobnienie, staje się społecznie martwy.

Dobrowolna alienacja – należy bowiem pamiętać i o tych, którzy nie z własnego wyboru wyłączeni zostali ze wspólnoty, przede wszystkim wygnańcy⁴⁹, ale też choćby i niewidomi czy głuchoniemi, odcięci od świata przez swą niepełnosprawność – z pewnością nie była zjawiskiem częstym. Całkowite odseparowanie się od życia kolektywnego i centrów miejskich było bowiem w warunkach greckich nierzadko niełatwe do osiągnięcia, zawsze zaś trudne do utrzymania przez dłuższy czas i potencjalnie niebezpieczne – zarówno moralnie, jak i fizycznie. A mimo to wydaje się, że przynajmniej od okresu klasycznego zdarzały się przypadki osób przedkładających samotnictwo na odludziu nad bycie częścią kolektywnego życia *polis*. W każdym razie topos nienawidzącego innych odludka – zwanego z grecka mizantropem⁵⁰ – staje się wówczas dość popularny w ateńskiej sztuce dramatycznej i literaturze. Najlepszym tego przykładem jest komedia Menandra *Dyskolos* (IV w. p.n.e.), której protagonista – Knemon – jest ucieleśnieniem mizantropicznego odludka. Nie mogąc znieść hipokryzji i wad swoich współobywateli, wycofał się on do swej odległej posiadłości, określanej w sztuce terminem ἐρημία/*eremia*⁵¹, gdzie pędzi życie samotnika, za wszelką cenę unikając jakichkolwiek interakcji międzyludzkich i gardząc społecznymi konwenansami. Zerwawszy więzi ze społecznością, porzuciwszy ludzką mowę i cywilizację miejską, przyjął Knemon siłą rzeczy zdżiczałe wartości swojego otoczenia, skoro niczego niepodejrzewający goście, przekroczywszy granicę jego ustronnej posiadłości, są wedle słów poety skonfrontowani z groźbą „ugryzienia” i „pożarcia żywcem” przez jej mizantropicznego właściciela (ll. 467–468). Dlatego też bohatera swej komedii określa Menander mianem „dziki” (ἄγριος, l. 388) i „dzika rzecz” (ἀνήμερον πράγμα, l. 122), którą należy udomowić (ἡμερωτέος, l. 903). Ale mimo tej początkowo nader przesadnej i całkowitej mizantropii porzuca Knemon ostatecznie swoją dziką, antyspołeczną egzystencję i niechętnie poddaje się normom społecznym, choćby wydając swą córkę za mąż. Ostatecznym źród-

⁴⁴ Zob. Chaniotis, op. cit., s. 34–35; idem, *Emotionen und Fiktionen. Gefühle in Politik, Gesellschaft und Religion der griechischen Antike*, Darmstadt 2023, s. 152.

⁴⁵ G.P. Oikonomos, *Επιγραφαί της Μακεδονίας*, Ateny 1915, 21 nr 28. Cyt. za Chaniotis (jak wyżej, przyp. 44).

⁴⁶ *Steinepigramme* 16/51/05. Cyt. za Chaniotis (jak wyżej, przyp. 44).

⁴⁷ *IG IX.2.648* ll. 13–14. Cyt. za Chaniotis (jak wyżej, przyp. 44).

⁴⁸ *Steinepigramme* 09/09/01. Cyt. za Chaniotis (jak wyżej, przyp. 44).

⁴⁹ Zob. dla przykładu A. Gouttefarde, *L'exil dans la littérature grecque archaïque et classique*, Paris 2021.

⁵⁰ Termin *misanthropos* pojawia się po raz pierwszy u Platona (*Fedon* 89d). Por. R. Bloch, *Misanthropia*, [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum* XXIV, red. G. Schöllgen et al., s. 828–845.

⁵¹ Menander, *Dyskolos* (*Odludek albo Mizantrop*) 169, 222, 694.

dłem jego zmiany jest bowiem wtargnięcie ludzi z miasta, mianowicie rodziny Sostratos, na jego odludne terytorium. Pod wpływem wypadków będących następstwem wkroczenia mieszczuchów do jego odludnej posesji zrzędlawy i od ludzi stroniący Knemon przeistacza się w nieco bardziej towarzyskiego i bliższego normom oraz wrażliwości epoki człowieka.

Komediowy Knemon nie jest jedynym mizantropem znanym z desek teatru. Jego pierwowzorem był Ateńczyk Timon, przez współczesnego filozofa Petera Sloterdijka nazwany „patriarchą mizantropów”⁵² i którego imię stało się nieledwie synonimem niegodziwego odludka żywiącego namiętną nienawiść do rodzaju ludzkiego. Na przestrzeni wieków europejskiej kultury – od Arystofanesa po Williama Shakespeare’a, od Goethego po Ernsta Jüngera⁵³ – przypisywano Timonowi wszelkie najbardziej odrażające ludzkie przywary, a jego imię posłużyło do określenia nie tylko mizantropicznego charakteru człowieczego, ale i innych aspektów rzeczywistości – od odludnej rezydencji Marka Antoniusza w porcie Aleksandrii nazwanej *Timonium*⁵⁴ po „timonowe obiady” (*Timoneae cenae*) spożywane solo⁵⁵. Timon, po raz pierwszy wspomniany w pewnej komedii Frynichosa i w dwóch z komedii Arystofanesa, nie jest jednak – jak Menandrowy Knemon – li tylko wytworem wyobraźni poetów komicznych. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa był on postacią historyczną, obywatelem ateńskim żyjącym w drugiej połowie V w. p.n.e. i na tyle znanym w społeczeństwie ateńskim ze swojego aberracyjnego, mizantropicznego trybu życia, że co najmniej dwóch autorów komediowych postanowiło „wykorzystać” jego postać i jej komiczny potencjał w swych sztukach teatralnych⁵⁶. Wedle słów wiodącego życie na wzór Timona protagonisty komedii *Mizantropos* Frynichosa z 414 r. p.n.e., „pędzę Timonowy żywot, bez żony, bez służby, drażliwy, nieprzystępny, marudny, nierozmowny, uparty”⁵⁷. Arystofanes z kolei w komedii *Ptaki*, wystawionej w tym samym roku, stawia znienawidzonego przez bogów Prometeusza na równi z Timonem⁵⁸, trzy zaś lata później – w *Lizystracie* – odnosi się nieco szerzej do jego postaci, przedstawiając Timona jako zgryźliwego, nieprzystępnego, przeklinającego mężczyzn – ale nie kobiety – nienawistnika⁵⁹. Nie miejsce tu na dywagacje co do możliwych powodów zgorzknienia historycznego Timona (Herbert Graßl przekonująco wykazywał niedawno, że podejrzliwość Timona wobec innych i jego wycofanie się ze społeczeństwa wiązało się ze złymi doświadczeniami, jakie stały się jego udziałem, gdy doświadczywszy trudności finansowych, nie mógł liczyć na wsparcie swych przyjaciół⁶⁰), bo dla naszych rozważań istotny jest sposób, w jaki został przez autorów greckich scharakteryzowany

⁵² P. Sloterdijk, *Neue Zeilen und Tage: Notizen 2011–2013*, Berlin 2018, s. 294.

⁵³ Zob. A. Demandt, *Timon der Menschenfeind und der griechische Pessimismus*, [w:] *Missvergnügen. Zur kulturellen Bedeutung von Betrübnis, Verdruss und schlechter Laune*, red. A. Bellebaum, R. Hettlage, Wiesbaden 2012, s. 29–33.

⁵⁴ Strabon, *Geografia* 17.1.9, por. Plutarch, *Żywot Antoniusza* 69.

⁵⁵ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza* 18,7.

⁵⁶ Na temat Timona zob. przede wszystkim Demandt, op. cit., s. 15–33; H. Graßl, *Timon der Misanthrop, social distancing und die Gesellschaft Athens im 5. Jh. v.Chr.*, [w:] *Being Alone in Antiquity...*, s. 139–148, oraz N. Metzger, *A Mad Yearning for Solitude: Timon the Misanthrope and His Relevance to the Study of Ancient Psychopathology*, „History of Psychiatry” 2023, nr 34(2), s. 146–161.

⁵⁷ Frynichos fr. 19 PCG: ὦ δὲ Τίμωνος βίον, / ἄγαμον, ἄδουλον, ὀξύθυμον, ἀπρόσοδον, / ἀγέλαστον, ἀδιάλεκτον, ἰδιογνώμονα (przekład własny).

⁵⁸ Arystofanes, *Ptaki* 1547.

⁵⁹ Arystofanes, *Lizystrata* 805–815.

⁶⁰ Graßl, op. cit., s. 139–148.

i uwieczniony. Prezentowane w tych przedstawieniach Timona wyróżniki stylu życia – przeniesienie się z miasta na odludzie, celibat, bezdzietność i bezdziedziczność – oraz cechy charakteru – upór, niechęć w kontaktach, marudność, drażliwość i brak poczucia humoru – stały się trwałymi elementami wizerunku typowego mizantropa. Wszystkie z osobna i łącznie były o tyle pogardzane, że stanowiły diametralne zaprzeczenie wartości, norm i wzorców zachowań ateńskich obywateli. Funkcjonowanie demokratycznego porządku Aten zasadzało się bowiem zarówno na kontaktach towarzyskich obywateli, jak i ich udziale w życiu społecznym i politycznym. Zgodnie z tym szukanie samotności uważano nie tylko za dziwactwo, lecz za czyn ze wszech miar podejrzany i niepożądany; człowieka zaś nietowarzyskiego czy nawet niedostatecznie towarzyskiego klasyfikowano jako zaprzeczenie *polites chrestos*, obywatela dobrego i pożytecznego⁶¹. Mizantrop Timon uosabiał zatem wszystko, czego w Atenach się obawiano i uważano za wysoce niepożądane.

Wydaje się, że problem alienacji i osamotnienia stał się w V–IV w. p.n.e. zjawiskiem na tyle istotnym, że wymagającym wzmożonej refleksji. Świadczy o tym w moim przekonaniu samo pojawienie się w dyskursie publicznym nawiązań do konkretnych jednostek czy typów ludzkich, których cech wcześniej nie werbalizowano, może nawet nie wyobrażano sobie. Mit i czerpiąca z niego tragedia grecka dostarczają tu wielu pouczających przykładów, spośród których można by przywołać choćby wspomnianego już wyżej Filokteta pozostawionego na bezludnej wyspie, Bellerofonta stroniącego od wydeptanych ścieżek i blakającego się samotnie po odludnych nadmorskich równinach, porzuczonego przez bogów i ludzi Ajasa, którego jedyną ucieczką jest akt samobójstwa, Syzyfa samotnie wykonującego swą karę, Narcyza pochłoniętego sobą samym czy postaci kobiece zdane w tragedii nierzadko jedynie na siebie same, jak choćby Antygona, o której chór w Sofoklesowej tragedii powiada, że „sama jedna (μόνη/*mone*)” z żywych zstąpi z własnej woli (αὐτόνομος/*autonomos*, ll. 821n.) do Hadesu, czy Elektra, która w dramacie tego samego tragika wyznaje zresztą wprost: „jestem sama” (*mone gar eimi*/μόνη γάρ εἰμι, l. 813)⁶². Jak pokazał przykład Timona, nie tylko na deskach teatru można było zobaczyć i usłyszeć o indywiduach stroniących od innych, przedkładających życie na odludziu od współuczestnictwa w *polis*. W tym okresie zaczynają pojawiać się (z pewnością rzadko, niemniej częściej niż wcześniej⁶³) przypadki outsiderów z własnej woli alienujących się od wspólnoty; spośród nich wymienić należy choćby Demokryta głoszącego, że spełnienie i szczęście odnaleźć można w sobie samym, żyjąc w spokoju i odrzucając sprawy publiczne i wspólnotę, czy filozofa w beczie mieszkającego – Diogenesa – opiewającego samowystarczalność i którego imię w 1975 r. użyte zostało do nazwania pewnej przypadłości, znanej odtąd jako syndrom Diogenesa, charakteryzującej się izolowaniem się cierpiącego na tę przypadłość od rodziny i bliskich, zanikiem więzi społecznych oraz brakiem dbałości o higienę, miejsce życia oraz zdrowie⁶⁴.

⁶¹ Zob. M.R. Christ, *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge 2006; R. Matuszewski, *Räume der Reputation...*; R. Hatzilambrou, *Being Unsociable in Classical Athens: A Very Bad Attitude Indeed*, [w:] *Being Alone in Antiquity...*, s. 159–166.

⁶² Por. G. Minois, *Historia samotności i samotników*, tłum. W. Klenczon, Warszawa 2018, s. 16–21.

⁶³ W okresie wcześniejszym poświadczona jest jedynie krótkotrwała (nigdy całkowita) samotność jednostek szczególnie – myślicieli, poetów czy ludzi szukający głębszej więzi ze sferą ponadludzką. Co najmniej od Hezjoda poświadczony jest motyw poetyckiego natchnienia uzyskanego dzięki kontaktowi ze sferą boską w odosobnionych miejscach (Hezjod, *Narodziny bogów* (*Theogonia*) 22–35). O odosobnieniu poetów zob. W. Speyer, *Der Dichter in der Einsamkeit. Zu einer abendländischen Denkvorstellung*, [w:] *Studies of Greek and Roman Antiquity*, red. J. Styka, Kraków 1997, s. 129–143.

⁶⁴ Znakomitą biografię Diogenesa przedłożył niedawno J.-M. Roubineau, *Diogène: L'antisocial*, Paris 2020.

Różnego rodzaju odwołania do ontologicznej czy emocjonalnej samotności w tekstach tragiczków czy w krążących w społeczeństwie mitach, pojawienie się ponadto – zarówno w publicznym dyskursie, jak i w rzeczywistej przestrzeni *polis* – różnego rodzaju samotników i outsiderów interpretować można jako zjawisko wskazujące prawdopodobnie na zmiany zachodzące w społeczeństwie ateńskim, a dotyczące miejsca i roli jednostki we wspólnocie oraz samoświadomości jednostek. Długo i uporczywie dominowało wprawdzie (i w duże mierze wciąż panuje) w nauce i w powszechnej świadomości przekonanie, że indywidualistyczne i autonomiczne „ja” oraz ideał radykalnej subiektywności są produktami nowoczesności⁶⁵. Wedle tego schematu myślowego dopiero w okresie nowoczesności osiągnięto charakteryzującą nas dziś pełnię człowieczeństwa⁶⁶. W tym tonie wypowiadali się również niektórzy badacze świata starożytnego już od Jacoba Burckhardta, na przykład Thomas Späth stanowczo stwierdzający, że *Individualität ist ein Begriff der Moderne*⁶⁷, czy Françoise Ruzé twierdząca (niesłusznie) w swej książce o praktyce deliberacji u Greków, że większościowe podejmowanie decyzji nie jest znane w świecie homeryckim, i odmawiająca ludziom eposu Homerowego statusu jednostki: *on ne pense pas à eux comme à des individus*⁶⁸. Ale tego rodzaju wypowiedzi, biorące człowieka nowoczesności jako pierwszego w dziejach ludzkości w pełni świadomego własnego „ja” i działającego autonomicznie, niechybnie naznaczone są piętnem teleologizmu. Również próby zdeklasowania antyku jako jedynie „prekursora” późnośredniowiecznych i nowożytnych procesów narodzin ludzkiej indywidualności i jednostkowości nie wydają się przekonywające, bo i one zdają się wychodzić od teleologicznego konstruktu myślowego⁶⁹. Tendencja odwrotna, tj. podkreślanie przez niektórych uczonych istnienia rzekomego „kultu indywidualizmu” u Greków – stara to teza, powtarzana i dzisiaj choćby przez Thomasa Szlezaka⁷⁰ – wydaje się równie idealizująca, co nieprzekonująca. Wychodząc od starożytnych tekstów literackich i filozoficznych, wskazywał Christopher Gill na tendencję ludzi antyku do postrzegania jednostki nie jako wyjątkowej osobowości z bogatym życiem wewnętrznym, lecz jako uwikłaną w społeczne struktury i podlegającą moralnym regułom kolektywu⁷¹. I choć trudno nie podzielać tego poglądu, trzeba niemniej przyznać, że – jak pokazały powyższe rozważania – daje

⁶⁵ Przegląd poglądów i ich krytykę oferuje E. Flaig, *Individualismus als Ideologem. Überlegungen zur Pseudo-Theorie des ‚Vormodernen Subjekts‘*, [w:] (K)eine wie die andere(n). Individualität als Dimension der griechisch-römischen Frauengeschichte, red. A. Pabst, S. Scheuble-Reiter, Trier 2022, s. 15–42.

⁶⁶ Zob. choćby B. Zizek, *Subjektivität als Problem moderner Lebensgestaltung. Ein krisentheoretischer Zugang*, „Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik” 2011, nr 1, s. 1–7.

⁶⁷ T. Späth, *Das Politische und der Einzelne. Figurenkonstruktion in Biographie und Geschichtsschreibung*, [w:] *The Statesman in Plutarch's Works, Volume II: The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, red. L. de Blois, et al., Leiden–Boston 2005, s. 29 (Sowohl Geschichtsschreibung wie Biographie setzen Einzelpersonen in Szene, können sich aber nicht für deren Individualität interessieren, denn Individualität ist ein Begriff der Moderne: die Antike hat nicht einen Begriff für den Menschen in seiner nur ihm spezifischen Eigenart, für den Mensch als selbst-reflektierendes Wesen, das im Rahmen seiner gesellschaftlichen Vernetzung autonom denkt, entscheidet und handelt).

⁶⁸ F. Ruzé, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque*, Paris 1997, s. 106.

⁶⁹ Zob. np. S. Holthaus, *Selbsterfahrung und Selbstbestimmung: Historische Streiflichter zur Geschichte des Individualismus* (wykład z 2006 r.), s. 1, przyp. 3, http://81.169.143.104/archiv/Verschiedenes/Individualismus_APS.pdf [dostęp: 1 XII 2023] oraz przede wszystkim L. Siedentop, op. cit. Por. (dla średniowiecza) J. Baschet, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris 2016.

⁷⁰ T.A. Szlezak, *Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*, Tübingen 2010. Por. J. Grethlein, *Antike und Identität*, Tübingen 2022, s. 61–62.

⁷¹ C. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford 1996; idem, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006. Por. Grethlein, op. cit., s. 62.

się dostrzec, zwłaszcza w okresie klasycznym, zjawisko indywiduacji w tym sensie, że jednostki są nie tylko w stanie widzieć siebie jako części powiązań społecznych, ale również myśleć, decydować i działać w pełni autonomicznie, na przykład decydując się na zerwanie owych społecznych więzi i samo-wyobcowanie.

IV. Podsumowanie

Ponad 8 miliardów ludzi zamieszkuje obecnie Ziemię. Na początku 2021 r. było ich o około 95 milionów więcej niż rok wcześniej. Paradoksalnie, im bardziej zatłoczony staje się świat, tym bardziej samotni i odizolowani czują się ludzie. Historycznych początków zjawiska samotności doszukiwano się zazwyczaj w epoce industrialnej; wraz z nastaniem nowoczesności miał się człowiek stać w pełni samoświadomą jednostką, subiektywnie przeżywającą swe odczucia i popędy, działającą autonomicznie i wyemancypowaną z krępujących więzów wspólnoty. Zgodnie z tą linią rozumowania człowiek czasów przedindustrialnych był albo nie(do)znającym, albo w każdym razie za wszelką cenę stroniącym od samotnictwa stworzeniem wspólnotowym. Choć istotnie wiele wskazuje na pewną zasadność tego rodzaju twierdzeń, to uważna analiza greckiego materiału źródłowego pozwala dostrzec o wiele dalej sięgającą złożoność tego problemu. Przekonanie, wedle którego samotność miałaby zostać „odkryta” czy doceniona dopiero wraz z nastaniem kapitalistycznej nowoczesności, jest w każdym razie zbytnim uproszczeniem. Bezprecedensowo szybka urbanizacja społeczeństwa nowoczesnego siłą rzeczy mogła skutkować wykształceniem się emocjonalnych stanów osamotnienia, doświadczania „samotności w tłumie”, nie można jednak zapominać, że starożytne społeczeństwa greckie były również społeczeństwami w dużej mierze miejskimi i nierzadko o stosunkowo dużej gęstości zaludnienia. Nawet jeśli, jak starałem się pokazać, brakowało Grekom aparatu pojęciowego umożliwiającego wyrażenie emocjonalnego, subiektywnie odczuwanego osamotnienia, nie można zakładać, że tego rodzaju poczucie było im zupełnie obce. Pojawienie się ponadto – zarówno w publicznym dyskursie, jak i w rzeczywistej przestrzeni Aten klasycznych i wczesnohellenistycznych – mizantropów, automarginalizujących się filozofów i innego rodzaju outsiderów interpretować można jako zjawisko wskazujące na zmiany zachodzące w społeczeństwie ateńskim, a dotyczące miejsca i roli jednostki we wspólnocie; pełne napięcie relacje między jednostką a społecznością oraz przemiany odnośnie do miejsca jednostki w strukturze społecznej są również jedną z cech charakterystycznych dla procesów modernizacyjnych. Wiele różnych zjawisk łączonych z nowoczesnością, nade wszystko zniesienie niewolnictwa, w oczywisty sposób wpłynęło na to, jak postrzegana jest jednostkowość ludzka, a przez to również na sposób, w jaki definiowano i rozumiano samotność – „bycie samemu” w antyku greckim i epoce poudustrialnej oznaczać mogło całkiem różne stany rzeczy.

Bibliografia

- Baschet J., *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris 2016.
- Blanshard A.J.L., *Jurors and Serial Killers: Loneliness, Deliberation, and Community in Ancient Athens*, [w:] *How to Do Things with History: New Approaches to Ancient Greece*, red. D. Allen, P. Christesen, P. Millett, Oxford 2018, s. 137–157.
- Bloch R., *Misanthropy*, [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum XXIV*, red. G. Schöllgen et al., s. 828–845.

- Bound Alberti F., *A Biography of Loneliness: The History of an Emotion*, Oxford 2019.
- Bremmer J.N., *Greek Religion*, Cambridge 2021.
- Cairns F., *The Civic Status of Theodotos in Lysias 3*, „Emerita” 2002, nr 70.2, s. 197–204.
- Chaniotis A., 'Are you lonesome tonight?' Nocturnal Solitude in Greek Culture, [w:] *Being Alone in Antiquity: Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude*, red. R. Matuszewski, Berlin–Boston 2021, s. 23–39.
- Chaniotis A., *Emotionen und Fiktionen. Gefühle in Politik, Gesellschaft und Religion der griechischen Antike*, Darmstadt 2023.
- Christ M.R., *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge 2006.
- Corso A., *Ancient Greek Sculptors as Magicians*, [w:] *Greek Magic: Ancient, Medieval and Modern*, red. J.C.B. Petropoulos, London–New York 2008, s. 21–27.
- Demandt A., *Timon der Menschenfeind und der griechische Pessimismus*, [w:] *Missvergnügen. Zur kulturellen Bedeutung von Betrübnis, Verdruss und schlechter Laune*, red. A. Bellebaum, R. Hettlage, Wiesbaden 2012, s. 15–33.
- Descharmes B., 'Next to yourself, solitude is my best friend' (Cic. ad Att. 12.15 [252]): Cicero's Experience of Being Alone – A Case Study, [w:] *Being Alone in Antiquity: Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude*, red. R. Matuszewski, Berlin–Boston 2021, s. 229–244.
- Dietrich N., *Figur ohne Raum? Bäume und Felsen in der attischen Vasenmalerei des 6. und 5. Jahrhunderts v.Chr.*, Berlin–Boston 2010.
- Flaig E., *Individualismus als Ideologem. Überlegungen zur Pseudo-Theorie des 'Vormodernen Subjekts'*, [w:] (K)eine wie die andere(n). Individualität als Dimension der griechisch-römischen Frauengeschichte, red. A. Pabst, S. Scheuble-Reiter, Trier 2022, s. 15–42.
- Gaifman M., *The Art of Libation in Classical Athens*, New Haven–London 2018.
- Gaifman M., *Visual Evidence*, [w:] *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, red. E. Eidinow, J. Kindt, Oxford 2015, s. 51–66.
- Gill C., *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford 1996.
- Gill C., *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006.
- Gordon R., *Inversion, Codeverletzung, Spott: 'Karnevaleske Elemente' im antiken Griechenland*, [w:] *Verkehrte Welten? Forschungen zum Motiv der rituellen Inversion (Historische Zeitschrift, Beiheft 60)*, red. D. Fugger, München 2013, s. 39–70.
- Gouttefarde A., *Lexil dans la littérature grecque archaïque et classique*, Paris 2021.
- Graf F., *Frauenfeste und verkehrte Welt*, [w:] *Geschlechterdifferenzen, Ritual und Religion*, red. E. Klingner, S. Böhm, T. Franz, Würzburg 2003, s. 37–51.
- Graßl H., *Timon der Misanthrop, social distancing und die Gesellschaft Athens im 5. Jh. v.Chr.*, [w:] *Being Alone in Antiquity: Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude*, red. R. Matuszewski, Berlin–Boston 2021, s. 139–148.
- Grethlein J., *Antike und Identität*, Tübingen 2022.
- Hatzilambrou R., *Being Unsociable in Classical Athens: A Very Bad Attitude Indeed*, [w:] *Being Alone in Antiquity: Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude*, red. R. Matuszewski, Berlin–Boston 2021, s. 159–166.
- Hobsbawm E., *Wiek rewolucji, 1789–1848*, tłum. M. Starnawski, K. Gawlicz, Warszawa 2013.
- Holthaus S., *Selbsterfahrung und Selbstbestimmung: Historische Streiflichter zur Geschichte des Individualismus* (wykład z 2006 r.), http://81.169.143.104/archiv/Verschiedenes/Individualismus_APS.pdf [dostęp: 1 XII 2023].

- Humphreys S.C., *Kinship in Ancient Athens*, Oxford–New York 2018.
- Kindt J., *Polis Religion – A Critical Appreciation*, „Kernos” 2009, nr 22, s. 9–34.
- Kindt J., *Rethinking Greek Religion*, Cambridge 2012.
- Koloski-Ostrow A.O., *The Archaeology of Sanitation in Roman Italy Toilets, Sewers, and Water Systems*, Chapel Hill 2015.
- König J., *The Fold of Olympus. Mountains in Ancient Greek and Roman Culture*, Princeton 2022.
- Krajewski A., *Nieznośność samotności*, „Dziennik Gazeta Prawna”, 2 IV 2021.
- Laes Ch., *What's in a Single? Roman Antiquity and a Comparative World Approach*, [w:] *The Single Life in the Roman and Later Roman World*, red. S.R. Huebner, Ch. Laes, Cambridge 2019, s. 3–33.
- Lepore J., *The History of Loneliness*, „New Yorker”, 30 III 2020, <https://www.newyorker.com/magazine/2020/04/06/the-history-of-loneliness> [dostęp: 1 XII 2023].
- Lissarrague F., *The Sexual Life of Satyrs*, [w:] *Before Sexuality: The Construction of the Erotic Experience in the Ancient Greek World*, red. D.M. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin, Princeton 1990, s. 53–81.
- Matuszewski R., *Räume der Reputation: Zur bürgerlichen Kommunikation im Athen des 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart 2019.
- Matuszewski R., *Same-Sex Relations between Free and Slave in Democratic Athens*, [w:] *Slavery and Sexuality in Classical Antiquity*, red. D. Kamen, C.W. Marshall, Madison 2021, s. 104–123.
- Matuszewski R. (red.), *Being Alone in Antiquity: Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude*, Berlin–Boston 2021.
- Matuszewski R., *When a Man Is an Island: Introductory Remarks on Being Alone in Antiquity*, [w:] *Being Alone in Antiquity: Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude*, red. idem, Berlin–Boston 2021, s. 1–19.
- Metzger N., *A Mad Yearning For Solitude: Timon the Misanthrope and His Relevance to the Study of Ancient Psychopathology*, „History of Psychiatry” 2023, nr 34(2), s. 146–161.
- Minois G., *Historia samotności i samotników*, tłum. W. Klenczon, Warszawa 2018.
- Montiglio S., *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago 2005.
- Murray O., *Człowiek i formy życia społecznego*, [w:] *Człowiek Grecji*, red. J.-P. Vernant, tłum. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spanò, Warszawa 2000, s. 263–303.
- Nadeau R., *Body and Soul*, [w:] *A Cultural History of Food in Antiquity*, red. P. Erdkamp, London 2012, s. 145–162.
- O'Bryhim S., *The Economics of Agalmatophilia*, „Classical Journal” 2015, nr 110, s. 419–429.
- Oikonomos G.P., *Επιγραφαι της Μακεδονίας*, Ateny 1915.
- Parker R., *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.
- Parker R., *Religion in the Polis or Polis Religion*, „Praktika tes Akademias Athinon” 2018, s. 20–39.
- Peri A., *The Solitude of the Dying*, „Hermes” 2019, nr 147, s. 262–282.
- Purves A., *Two Ways of Being Alone: Dual Form in Sappho Fragment 168B*, [w:] *Radical Formalisms: Reading, Theory, and the Boundaries of the Classical*, red. S. Nooter, M. Telò, London 2024.
- Purves A., Wohl V., *Now, Sleep*, [w:] *Making Time for Greek and Roman Literature*, red. K. Gilhuly, J.P. Ulrich, London 2023.
- Robert R., *Ars regenda amore. Séduction érotique et plaisir esthétique de Praxitèle à Ovide*, „Mélanges de l'École Française de Rome” 1992, nr 104, s. 373–483.
- Roubineau J.-M., *Diogène: L'antisocial*, Paris 2020.
- Ruzé F., *Délibération et pouvoir dans la cité grecque*, Paris 1997.

- Schlesier R., *Sappho bei Nacht*, [w:] *La nuit. Imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain* (Entretiens Hardt 64), red. A. Chaniotis, Genève 2018, s. 91–121.
- Sekita K., *Forms of Solitude and Isolation in the Face of Death in Ancient Greece*, [w:] *Being Alone in Antiquity: Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude*, red. R. Matuszewski, Berlin–Boston 2021, s. 41–55.
- Shapiro H.A., *Myth Into Art: Poet and Painter in Classical Greece*, London–New York 1994.
- Siedentop L., *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, London 2014.
- Simonton D., Chalus E., Barclay K. (red.), *The Routledge History of Loneliness*, London–New York 2023.
- Sloterdijk P., *Neue Zeilen und Tage: Notizen 2011–2013*, Berlin 2018.
- Sourvinou-Inwood Ch., *What is „Polis” Religion?*, [w:] *The Greek City. From Homer to Alexander*, red. O. Murray, S. Price, Oxford 1990, s. 295–322.
- Speyer W., *Der Dichter in der Einsamkeit. Zu einer abendländischen Denkvorstellung*, [w:] *Studies of Greek and Roman Antiquity*, red. J. Styka, Kraków 1997, s. 129–143.
- Späth T., *Das Politische und der Einzelne. Figurenkonstruktion in Biographie und Geschichtsschreibung*, [w:] *The Statesman in Plutarch's Works, Volume II: The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, red. L. de Blois et al., Leiden–Boston 2005, s. 27–42.
- Stafford E., *Clutching The Chickpea: Private Pleasures of the Bad Boyfriend*, [w:] *Sociable Man: Essays on Ancient Greek Social Behaviour*, In Honour of Nick Fisher, red. S.D. Lambert, Swansea 2011, s. 337–363.
- Slezák T.A., *Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*, Tübingen 2010.
- Tanga F., *The Religious Landscape of Plutarch's Quaestiones Graecae*, [w:] *Plutarch's Religious Landscapes*, red. R. Hirsch-Luipold, L. Roig Lanzillotta, Leiden–Boston 2021, s. 229–238.
- Villard P., *Boire seul dans l'Antiquité grecque*, [w:] *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*, red. M. Aurell, O. Dumoulin, F. Thélamon, Mont-Saint-Aignan 1992, s. 77–81.
- Vincent D., *A History of Solitude*, Cambridge–Malden, MA 2020.
- Webb D., *Privacy and Solitude in the Middle Ages*, London–New York 2007.
- Wilkins J., *The Boastful Chef: The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000.
- Wypustek A., *Imperium szamba, ścieku i wychodka*, Warszawa 2018.
- Zizek B., *Subjektivität als Problem moderner Lebensgestaltung. Ein krisentheoretischer Zugang*, „Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik” 2011, nr 1, s. 1–7.

dr Rafał Matuszewski, Uniwersytet w Lejdzie (Holandia),
e-mail: r.matuszewski@hum.leidenuniv.nl

Summary

The Greeks and Solitude

According to Aristotle's definition, the Greek polis was a community of people living in one place and engaged in communal activities (Pol. 1280b). In this view, an ancient Greek was considered a *zoon politikon*, a social animal entirely dependent on others; he did not exist as an isolated individual but led a life solely as part of larger communal forms, constituting only a part of an extensive network of relationships. Aristotle's statement that someone who 'cannot live in community or does not need it at all [...] is either a beast or a god' (Pol. 1253a30) significantly shaped later conceptions of the ancient attitude towards any antisocial behavior. It is often assumed that people in pre-industrial times were either unfamiliar with solitude or, in any case, strenuously avoided it, being fundamentally communal in intent and nature. Solitude, according to a widely held belief, was only 'discovered' or began to be appreciated with the advent of capitalist modernity. While there is indeed much to support such claims, a careful analysis of Greek written sources reveals a far more complex understanding of the issue. Classical Athenian texts from the 5th and 4th centuries BCE show that the problem of solitude and isolation became significant enough to warrant increased reflection. References to ontological or emotional solitude in tragedies, as well as the presence of misanthropes and various types of outsiders within the polis, can be interpreted as phenomena indicating changes occurring in Athenian society concerning the place and role of the individual within the community.

Translated by Olgierd Drózd

