

REMIGIUSZ POPOWSKI

## PASSIVUM W ANTYCZNEJ TEORII HELLEŃSKIEJ

### DYSPOZYCJA ARTYKUŁU:

1. Strona bierna czasownika jest w zakresie języków indoeuropejskich formacją bardzo młodą (1.1). Pierwotnie strony słowa wyrażały opozycję activum — medium (1.2). Pojawienie się passivum w języku greckim (1.3). Problematyka wiążąca się z wystąpieniem passivum (1.4).

2. Lingwistyka nowożytna posługuje się dla opisanego języka jakimś wybranym modelem (2.1). Taką samą metodą posłużyli się starożytni Grecy. Mówiąc o języku korzystali z modelu antropologicznego (2.2). Model ten funkcjonował również w ich nauce o stronach słowa (2.3).

3. Teoria passivum w antycznych gramatykach. Gramatykę łacińską późnej starożytności cechuje brak jednolitego poglądu na temat ilości stron i ich istoty (3.1.1). Powody takiego nieuporządkowania (3.1.2). Strony w teorii gramatyków greckich: liczba stron (3.2.1) i ich desygnacja, a zwłaszcza desygnacja medium (3.2.2).

4. Gramatycy helleńscy (4.1) i poprzedzający ich filozofowie stoicy (4.2) utworzyli bogate nazewnictwo stron słowa. Już same te nazwy rzucają światło na helleńską teorię passivum.

5. Teoria stron starożytnych Greków wiąże się z ich psychologią (5.1): przedsokratyce (5.1.1), Platon (5.1.2), Arystoteles (5.1.3), stoicy (5.1.4), oraz z ich kosmologią (5.2): przedsokratyce (5.2.1), Platon (5.2.2), Arystoteles (5.2.3), stoicy (5.2.4).

6. Uwagi końcowe.

1.1. Passivum jako jedna z kategorii czasownika jest stosunkowo młodą innowacją gramatyczną. Tylko na pierwsze wejrzenie wydaje się nam ono tworem naturalnym i niezbędnym w logice języka. Opozycja activum — passivum uchodzi za oczywistą i jasną. Dokładniejsza jednak obserwacja, i to zarówno w aspekcie semantycznym, jak i czysto formalnym, ujawnia ułomność i niejasność strony biernej. U dna bowiem naszego myślenia przechowują się jeszcze ślady jakiegoś innego, bardziej pierwotnego patrzenia na samą czynność, a zwłaszcza na jej głównego sprawcę, tj. na człowieka.

1.2. Wiadomo, że wiele języków świata do dziś w ogóle nie posiada wśród kategorii słowa strony biernej<sup>1</sup>. Ludzie mówiący tymi językami muszą więc mieć jakąś inną teorię czynności; muszą wyznawać, choć może bezwiednie,

<sup>1</sup> É. Benveniste. *Problèmes de linguistique générale*. Paris 1967 s. 168.

jakaś odmienną od naszej prakseologię. Również i języki indoeuropejskie pierwotnie nie znały *passivum*. Według opinii J. Safarewicza czasownik indoeuropejski dysponował najpierw opozycją *activum*—*perfectum*. *Activum* oznaczać miało czynność w trakcie jej stawania się, *perfectum* — osiągnięty stan<sup>2</sup>. *Medium* funkcjonowało początkowo, według tegoż lingwisty, tylko jako jedna z postaci *activum* i miało jedynie dwie formy, a mianowicie formy na *-to* i *-nto*. Z upływem czasu uzyskało sufiksy fleksyjne dla wszystkich osób oraz liczb i utrwaliło się z *activum* jako nowa opozycja: *activum* — *medium*. Ten stan trwał aż do progu czasów historycznych<sup>3</sup>. Brak *passivum* we fleksji czasownika poświadcza Panini, językoznawca indyjski, żyjący w IV w. przed Chrystusem. Odróżnił on w sanskrycie dwie strony słowa: *parasmaipada*, tj. *słowo dla drugiego*, i *atmanepada*, tj. *słowo dla siebie samego*<sup>4</sup>.

Lingwiści nowożytni wielokrotnie próbowali dociec, jaki był istotny sens *activum* i *medium* na owym pierwotnym etapie rozwoju czasownika. Problem jest trudny. Niektórzy, zwłaszcza dawniejsi, rezygnowali z dawania odpowiedzi na to zagadnienie uważając, iż wystarczy ograniczyć się do śledzenia samej tylko formy stron i jej ewolucji. Od jakiegoś czasu jednak wraz z powstaniem i rozwojem nauki o znaczeniu docieka się także, co *activum* i *medium* pierwotnie oznaczało. Wiadomo, że jak obecnie, tak i dawniej czasownik określał w zdaniu poprzez swoją formę tylko podmiot, nastawiony był wyłącznie na podmiot, a nigdy na dopełnienie<sup>5</sup>. Jeśli chodzi o podmiot mówienia, to końcówki trybów czasownika informują, czy ten podmiot rozkazuje, czy opisuje, czy waha się, czy życzy sobie czegoś. W odniesieniu natomiast do podmiotu gramatycznego sufiksy stron słowa oznaczają relację tego podmiotu do czynności. To wiadomo, ale istota tego oznaczania nie jest, jeśli chodzi o *activum* i *medium* na owym pierwotnym etapie rozwoju, do dziś dokładnie znana. Potocznie uważa się, że *activum* oznacza taką czynność podmiotu, która, ogólnie biorąc, przechodzi na jakiś przedmiot poza nim i do niego nie wraca. *Medium* natomiast taką, która albo zwraca się bezpośrednio do swego sprawcy, albo przechodzi na przedmiot, ale dokonuje się w interesie sprawcy: dla siebie, sobie. Benveniste oparł swoje badania pierwotnego *activum* i *medium* na semantycznej analizie greckich *activa tantum* i *media tantum*. W efekcie tej analizy doszedł do stwierdzenia, że *activum* oznaczało pewien proces, który dokonuje się dzięki podmiotowi, ale poza nim. W *medium* natomiast, które definiuje się poprzez opozycję do *activum*, czasownik oznaczał proces dokonujący się wewnątrz podmiotu. Podmiot jest miejscem tego dokonywania się i zarazem

<sup>2</sup> J. Safarewicz. *Studia językoznawcze*. Warszawa 1967 s. 50.

<sup>3</sup> Benveniste, jw. s. 168.

<sup>4</sup> Tamże s. 170; J. Humbert. *Syntaxe grecque*. Ed. 3. Paris 1960 (przedruk 1972) s. 103; J. Wackernagel. *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*. I. Bd. 2. Aufl. Basel 1926 s. 124.

<sup>5</sup> Benveniste, jw. s. 168 nn.

sprawcą<sup>6</sup>. Z interpretacji Benveniste'a wynika, że w tym wypadku przez podmiot należy rozumieć nie tylko samą osobę działającą, lecz także jej przestrzen-ny kontekst, jej przestrzeń życiową, sferę jej interesów, a więc jej własność, dom, rodzinę itp. Wszystko, co się dzieje w takiej przestrzeni podmiotu i dzięki podmiotowi, określane było przez medium. Activum natomiast oznacza-ło wyjście aktywności podmiotu poza niego i poza sferę jego spraw. Korzystając z ilustracji danych przez Benveniste'a dla języka greckiego, możemy powiedzieć, że na przykład δῶρα φέρει oznaczało czynność niesienia darów, które podmiot już otrzymał, które już stały się jego własnością. To niesienie realizuje się w sferze podmiotu. Δῶρα φέρει natomiast — że dary przeznaczone są dla kogoś drugiego, że to niesienie dokonuje się dzięki podmiotowi, ale wychodzi poza niego.

Indoeuropejski zatem czasownik zdolny był pierwotnie do określania tylko aktywnej postawy podmiotu, ale z możliwością odróżnienia jednej z dwu przestrzeni realizowania się tej aktywności: bądź to przestrzeni podmiotu (medium), bądź też przestrzeni poza nim. Nie potrafił natomiast czasownik na owym dawnym etapie rozwoju określić postawy biernej w ścisłym znaczeniu. Nie miał form oznaczania odbioru przez podmiot takiej czynności, której sprawcą był ktoś inny. I można przypuszczać, jak już wyżej powiedziano, że brak passivum we fleksji słowa świadczy o braku pojęcia bierności także w logicznych podstawach języka owej pierwotnej epoki.

1.3. Passivum pojawiło się prawdopodobnie najpierw jako kategoria logiczna bez własnych form fleksyjnych. Potem ujawniło się w mowie poprzez nadanie końcówkom medialnym znaczenia pasywnego. Według niektórych językoznawców mogło to nastąpić jeszcze przed pełnym wyodrębnieniem się poszczególnych grup języków indoeuropejskich<sup>7</sup>. Inni natomiast lingwiści utrzymują, że to zapożyczenie przez passivum końcówek medialnych dokonało się o wiele później, dopiero u progu czasów historycznych, i że najpierw na polu języka greckiego<sup>8</sup>, a później w innych: w indoirańskich, w italskich, w celtyckich, w hetyckim, w tocharskim, a częściowo także w germańskich<sup>9</sup>. Język polski, jak wiadomo, do dziś nie wypracował sobie własnych końcówek strony biernej. Nie ma też zresztą nawet medialnych. Dla strony zwrotnej i pasywnej używa form złożonych.

Powstawanie i rozwój passivum w zakresie morfologii języka greckiego

<sup>6</sup> Jw. s. 172: Dans l'actif les verbes denotent un procès qui s'accomplit à partir du sujet et hors de lui. Dans le moyen, qui est la diathèse à définir par opposition, le verbe indique un procès dont le sujet est le siège; le sujet est intérieur au procès.

<sup>7</sup> E. Schwyzer. *Griechische Grammatik auf der Grundlage von K. Brugmanns Griechischer Grammatik*. 2. Bd. *Syntax und syntaktische Stilistik vervollständigt und herausgegeben von A. Debrunner*. 2. Aufl. München 1959 s. 236 n.

<sup>8</sup> Humbert, jw. s. 107.

<sup>9</sup> Schwyzer, jw. s. 236; Humbert, jw. s. 107.

można śledzić już na zachowanych tekstach. Według dzisiejszych lingwistów historycznych desygnację pasywną miały w nim przejąć najpierw medialne końcówki perfectum<sup>10</sup>. Później proces ten objął także inne czasy gramatyczne: praesens, imperfectum, plusquamperfectum. Aoryst natomiast otrzymał w passivum nowy paradygmat. Składają się nań własny temat, augment i zapożyczone od activum końcówki<sup>11</sup>. Temat tego aorystu stał się podstawą do utworzenia później także pasywnego futurum, ale tu znowu zastosowano końcówki medialne. Poza więc owym dziwnym tworem, jakim jest aoryst, morfologia greckiej strony biernej wiąże się ściśle z medium. Lecz również w zakresie semantycznym nie uzyskala ona nigdy jasnej odrębności. Wiadomo przecież, jak czasem trudno rozstrzygnąć w tekście, czy dany czasownik z końcówką medialną ma znaczenie pasywne czy medialne. Nawet ów odrębny, z punktu widzenia formy aoryst na -θην przybierał także znaczenie medialne.

Futurum pasywne na -θήσομαι pojawiło się dopiero w V w. przed Chrystusem, ale Herodot jeszcze go nie używa. Aoryst natomiast na -θην znaleźć można już u Homera, ale nie jest on tam jeszcze zbyt częsty. W pierwszej na przykład pieśni *Iliady* obok 230 wystąpień strony medialnej ustalono tylko 24 wypadki strony pasywnej, ale w tym 9 razy passivum ma na pewno znaczenie medialne. Zdaniem dzisiejszych znawców gramatyki pełnemu passivum musi zawsze towarzyszyć w zdaniu dopełnienie ujawniające agensa odpowiedzialnego za daną czynność, bo inaczej takie passivum uważać można jedynie za odwrócone activum<sup>12</sup>. Otóż z pozostałych 15 miejsc z formą passivum w I pieśni *Iliady* tylko w trzech pojawia się to wymagane dopełnienie. Żadne z nich jednak, jak stwierdzono w dokładnej analizie, nie desygnuje agensa. Wynika z tego, że choć passivum ma już u Homera poświadczenie, semantycznie jednak jeszcze się tam nie skryształizowało. Twórca pierwszej w literaturze europejskiej epopei orzekał o czynnościach opierając się na pierwotnej opozycji activum — medium. Pełniejsza pasywizacja w greckiej fleksji słowa dokonała się dopiero w V w. przed Chrystusem<sup>13</sup>.

1.4. Narzucenie gramatyce wtórnej opozycji activum — passivum w miejsce prymarnej activum — medium musiało być przejawem jakiegoś nowego patrzenia na naturę czynności, jakiejś nowej teorii działania lub może nowej filozofii człowieka, najczęstszego przecież i jedynie świadomego podmiotu działania. Prawdopodobnie (artykuł niniejszy, być może, to potwierdzi) dokonało się to narzucenie pod wpływem filozofii, która w Helladzie rozwijała się już w epo-

<sup>10</sup> Humbert, jw.

<sup>11</sup> Zob. np. F. R. Adrados. *Evolucion y estructura del verbo indoeuropeo*. Madrid 1963 s. 201 n.

<sup>12</sup> Humbert, jw. s. 108; stamtąd też pochodzą podane obliczenia.

<sup>13</sup> D. Q. Adams. *Passives and Problems in Classical Greek and Modern English*. „Working Papers in Linguistics” (Ohio) 1971 n. 10 s. 5.

ce archaicznej. Zyskując wybitnych i licznych adeptów, dawała początek różnym naukom, w tym także gramatyce. Dziś oskarża się starożytnych teoretyków o zbyt pochopne wyróżnienie passivum i eksponowanie go na równi z activum. Jest ono ciągle tworem bardzo kontrowersyjnym. Niektórzy z nowożytnych lingwistów zaryzykowali nawet twierdzenie, że gdyby Grecy nie wyodrębnili passivum, to gramatyki języków nowożytnych bez niego by się obeszły<sup>14</sup>. Co więcej, utrzymują, że słusność wprowadzenia do gramatyki passivum łatwiej już by było uzasadnić na materiale języków dzisiejszych niż na materiale klasycznej greki<sup>15</sup>.

Strona bierna, będąc dla Hellenów tworem nowym, musiała stać się przedmiotem teoretycznej refleksji. Artykuł ten usiłuje przedstawić ową refleksję. Stara się też wykazać możliwość wpływu filozoficznej teorii aktywności i pasywności na gramatyczną teorię stron. Ma to być próba jakiejś prezentacji tego, co sami Helleni — zarówno gramatycy jak i filozofowie — na temat passivum powiedzieli i jak do tego doszli. Problem passivum jest w językoznawstwie współczesnym ciągle aktualny. Niejedna o nim rozprawa już została napisana<sup>16</sup>, ale nadal brak zadowalającej odpowiedzi, jaki jest jego status syntaktyczny i semantyczny<sup>17</sup>.

2.1. Celem wyjaśnienia i rozwikłania skomplikowanych przejawów rzeczywistości współczesne nauki posługują się często metodą odwołania się do jakiegoś modelu, użycia jakiejś metafory lub wzoru<sup>18</sup>. Ów model poprzez swe cechy dostępne zmysłowemu poznaniu pozwala lepiej opisać przedmiot badań. Niezbędne jest to zwłaszcza dla zagadnień abstrakcyjnych, ale i nauki pozytywne też z tej metody korzystają. Nieobca jest ona również nowożytnej lingwistyce. Opisowe językoznawstwo na przykład zaczyna zazwyczaj swój wykład od pytania: Jak najlepiej opisać język? Do czego można język porównać?<sup>19</sup> Model żywego organizmu, który zajmuje określoną przestrzeń, rodzi się, rozwija i umiera, został wykorzystany w językoznawstwie diachronicznym<sup>20</sup>. Prawa fonetyczne określali lingwiści, traktując je jako proces

<sup>14</sup> J. Lyons. *Wstęp do językoznawstwa*. Tłum. K. Bogacki. Wyd. 2. Warszawa 1976 s.3.1.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Np. B. Bergh. *On Passive Imperatives in Latin*. Uppsala 1975; Adams, jw.; J. Zsilka. *Das Passiv in Homers Heldengesängen. Die Ausbildung der Funktion des Passivs und seine grammatischen bzw. lexikalischen Beziehungen*. „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” T. 15: 1965 s. 1-26.

<sup>17</sup> O potrzebie głębszych badań problemu passivum mówi np. Benveniste (jw. s. 174).

<sup>18</sup> I. I. Revzin. *Models of Language*. Translated from the Russian by N.F.C. Owen and A.S.C. Ross and revised by the author. London 1966 s. 3.

<sup>19</sup> Tamże s. IX.

<sup>20</sup> Modele wykorzystywane w językoznawstwie dwu ostatnich stuleci wymienia W. Belardi: *Problemi di cultura linguistica nella Grecia antica*. Roma 1972 s. 7 n.

fizyczny<sup>21</sup>. Badaniom synchronicznym dopomógł model szachów. Ich złożoność bowiem, wielostronne opozycje i wzajemna zależność figur dobrze uzmysławiały strukturę języka. Lingwistyka statystyczna na swój model wybrała zasadę wyboru i przypadku (*choice and chance*).

2.2. Metoda posługiwania się modelem nie jest właściwością tylko nowożytnej nauki. Znana ona już bowiem była starożytności klasycznej. W starohelleńskiej refleksji nad mową posługiwano się zazwyczaj modelem człowieka, widzianym poprzez różne części ciała oraz poprzez ich funkcje<sup>22</sup>. Model ten wpłynął między innymi na kształtowanie się terminologii ówczesnych nauk i nawet potocznych uwag dotyczących języka<sup>23</sup>. Sama na przykład nazwa „język” swe przesunięcie od pierwotnej desygnacji organu ciała zawdzięcza starożytnym Hellenom. W metryce greckiej, powiązanej — jak wiadomo — niegdyś z muzyką i tańcem, funkcjonowanie modelu człowieka widać w ukształtowaniu się takich terminów, jak np. πούς, *stopa*; δάκτυλος, *palec*; ἄρισ (od ἀείρω), *podniesienie stopy* lub *palec*; θέσις (od τίθημι), *opuszczenie stopy* lub *palec*; βάσις (od βαίω), *kroczenie*; τροχῆς (od τρέχω), *bieg*. Na tej samej zasadzie utworzono nazwy w innych działach nauki o języku. Στοιχείον, oznaczające dawniej rytm muzyczny, pochodzi od στείχω, *idę*. Później w gramatyce przybrało znaczenie *głoski* i *litery*<sup>24</sup>. Od członków ciała i ich funkcji zapożyczyły nazwy takie części mowy, jak: ἄρθρον, pierwotnie *staw*, *spojenie*, a w gramatyce *rodzajnik*; σύνδεσμος, *ścięgno*, a w gramatyce *spójnik*; ῥῆμα, *wypowiedzenie*, a w gramatyce *czasownik* i *orzeczenie*<sup>25</sup>. Od ῥῆμα utworzono później jeszcze nazwę przysłówka, ἐπίρημα. Κῶλον, *kończyna*, *członek*, przyjęło w retoryce znaczenie *człon*, *klauzula retoryczna*. Πνεῦμα, *dech*, *tchnienie*, stało się w fonetyce terminem oznaczającym przydech.

Zdaniem Belardiego takie posługiwanie się modelem człowieka, branego nie jako organiczna całość, lecz poprzez poszczególne członki ciała i ich właściwe czynności, nie było pomysłem hellenistycznych gramatyków ani nawet wcześniejszych od nich filozofów. Należało ono do prastarego dziedzictwa, sięgającego epoki powstawania epickich pieśni Homera. W pieśniach tych bowiem

<sup>21</sup> Zdaniem Belardiego (jw. s. 7) robi to np. K. Brugmann: *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*. Bd. 1-5. Aufl. 2. Strassburg 1897-1916.

<sup>22</sup> Belardi, jw. s. 9 n.

<sup>23</sup> Jw.; J. Balazs. *The Forerunners of Structural Prosodic Analysis and Phonemics*. „Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae” T. 15: 1965 s. 229 nn.

<sup>24</sup> Balazs, jw. s. 234. Platon i Arystoteles nie odróżniali jeszcze litery od głoski. Zob. Aristote. *Poétique*. Texte établi et traduit par J. Hardy. Ed. 4. Paris 1965 s. 84 przyp. do s. 58 w. 27.

<sup>25</sup> Helleni odróżniali *nazywanie*, ὀνομάζειν (ὄνομα, *nazwa*, później *rzeczownik*), od *mówienia*, λέγειν (λόγος, *rozumna wypowiedź*, a także *zdanie*). Nazywanie polega na dawaniu lub wymawianiu samych imion własnych pospolitych, w wypowiedzi natomiast musiało być oprócz ὄνομα także ῥῆμα. Zob. np. Platon. *Kratylus* 425a; Arystoteles. *De interpretatione* 19b, 10 nn.; 16a, 13 nn.; 17a, 9 n n.; por. *Retoryka* 1404b, 26 n.

określa się ciało człowieka nie w całości, lecz tylko przez jego członki, i to tak, jakby one posiadały pełną autonomię<sup>26</sup>. Jeśli nawet pojawia się w którymś z poematów σῶμα, *ciało*, to nie oznacza ono nigdy ciała żywego, lecz już tylko martwe. Żywe ciało widzi poeta parcjalnie jako εἶδος, ὄψις, γοῖα, χρώς, θυμός itp. Inni badacze zastosowanie metafory ciała w wypowiedziach o języku przypisują Demokrytowi<sup>27</sup>. Język, według tegoż myśliciela antyku, jest wytworem natury, a w swej strukturze przypomina ciało<sup>28</sup>.

**2.3.** Model antropologiczny ujawnił się także, naszym zdaniem, w greckim nazewnictwie stron czasownika. Nasze współczesne gramatyki mówiąc o stronach mają na myśli jedną z kategorii czasownika. Gdy analizują stronę w zdaniu, chodzi im o kierunek oznaczanej przez czasownik czynności i o udział w nim podmiotu. Szukają agensa. Starożytni Helleni określali strony i mówili o stronach jako o postawie podmiotu, i to nie podmiotu gramatycznego, lecz osobowego w sensie filozoficznym. Strona u nich — to διάθεσις, czyli *ustawienie się osoby*: bądź to na to, by spełniać jakąś czynność, bądź też na to, by doznawać czynności, wykonywanej przez kogokolwiek innego. Stronę czynną oznaczali nazwą ἐνέργεια, *spełnianie czynności*, lub διάθεσις ἐνεργητικῆς, *ustawienie się zdolne do spełniania czynności*, a bierną — πάθος, *doznawanie*, lub διάθεσις παθητικῆς, *ustawienie się zdolne do doznawania*. Ten model nie zostawiał właściwie miejsca na medium. Jest ono tylko odrębną formą. Z semantycznego punktu widzenia oznacza bądź to spełnianie czynności, bądź doznawanie czynności. Taki sposób wykorzystania antropologicznego modelu w nauce o stronach ma, jak się wydaje, proveniencję filozoficzną. Wynikał z niego priorytet znaczenia w stosunku do formy. Stąd, jak zobaczymy niżej, gramatycy przez kilka stuleci orzekali o stronach według rodzaju znaczenia, a nie według formy.

**3.1.1.** Nauka antycznych gramatyków o stronach przedstawiona jest w niniejszej pracy odwrotnie do biegu czasu. Zaczniemy najpierw od późnych gramatyk łacińskich. Wiadomo, że łacinnicy, jak w innych dziedzinach, tak i w nauce o języku, i to o własnym, korzystali z wzorów i przemyśleń greckich. W gramatyce było to dla nich bardziej niż w innych sprawach trudne, bo przecież morfologia lub składnia łacińska nie pokrywa się z grecką. Akceptując filozoficzne kryterium semantyczne, stronę nazwali *genus* lub nawet *significatio*. Z tego też powodu właściwie do końca antyku nie ustalili u siebie

<sup>26</sup> Belardi, jw. s. 14: È molto probabile che l'analogia strutturale tra il corpo umano e l'enunciato si sia imposta all'attenzione dei Greci in un'epoca in cui il corpo umano era ancora concepito in una maniera decisamente omerica, cioè "articolato" nelle sue parti, piuttosto che come un tutto in cui le singole parti perdono autonomia e rilievo. Tale è appunto la caratteristica del modo omerico di concepire il corpo.

<sup>27</sup> I. Düring. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heide Iberg: 1966 s. 65

<sup>28</sup> Zob. Platon. *Kratylus* 438e.

liczby stron. Obok dwóch głównych stron: *activum* (np. *lego, scribo*) i *passivum* (np. *legor, scribor*) wyliczali jeszcze *neutrum* (np. *sedeo, curro*), *commune* (np. *adulor, criminor*), *deponens* (np. *luctor, convivor*)<sup>29</sup>. Niektórzy dodawali nadto *inpersonale* (np. *sedetur, itur, videtur, taedet, pudet, paenitet*)<sup>30</sup>. Probus w *Instituta artium* podaje aż 8 „genera sive qualitates verborum: activa, passiva, neutralia, deponentia, communia, inchoativa, frequentativa, defectiva”<sup>31</sup>. Na skutek takiego nieuporządkowania zaczęto wreszcie postulować, by strony określać według formy czasownika, a nie według rodzaju desygnowanej czynności. „Vocum enim tantum regulas grammaticus sequi debet” — czytamy u Consentiusa<sup>32</sup>. Z końcem antyku zwyciężać zaczęło to właśnie kryterium formalne stron. Ono właściwie obowiązuje w szkolnych gramatykach do dziś.

**3.1.2.** Większość gramatyków łacińskich mnożyła liczba stron, choć równocześnie swoje obserwacje bezpośrednio lub pośrednio opierała na autorytecie mistrzów greckich, a ci, jak już wspomniano, od początku wymieniali zasadniczo tylko dwie strony: *activum* i *passivum*, a do tego dodawali jeszcze formalne *medium*. Co więc było powodem dopatrywania się większej liczby stron w gramatyce łacińskiej? Otóż wydaje się, że dwie są tego przyczyny. Pierwsza leży w rozpatrywaniu stron w aspekcie samej tylko czynności bez jej agensa i patiensia. Połączono fleksyjną kategorię strony z tym, co dzisiejsza semantyka nazywa postacią lub rodzajem czynności. I gdyby w końcu nie przyjęto kryterium formalnego, liczba owych *genera verborum* jeszcze by się powiększyła. Analizując czynność samą w sobie, powinni gramatycy łacińscy uwzględnić uwagi Arystotelesa. Arystoteles bowiem mówi, że czynność sama w sobie nie może być nazwana ani aktywną, ani pasywną. Te kategorie są w stosunku do czynności w ogóle nieadekwatne. Czynność jest rodzajem ruchu, a ruch jest zawsze takim samym ruchem bez względu na kierunek. Owszem, dla podmiotu — według Stagiryty — zupełnie czym innym jest nauczać, a czym

<sup>29</sup> Diomedes. *Artis grammaticae libri III*. W: *Grammatici Latini*. Hrsg. H. Keil. Hildesheim 1961 (reprint z wydań dziewiętnastowiecznych). Vol. I s. 336 w. 19 - 24 (dalej skracam: Diomedes GL I 336,19 - 24); Priscianus. *Institutionum grammaticarum libri*. GL II 564,26 - 27; Donatus. *De arte grammatica libri*. GL IV 359,33 - 35; 383, 1 nn.; Servius. *Commentarius in Donatum*. GL IV 413, 35 - 36; Sergius. *Explanationes in Donatum*. GL IV 503,7 nn.; 507,3 nn. Pięć stron wymienia także grecki komentator w *Scholia Vaticana in Dionysii Thracis Artem grammaticam*. W: *Grammatici Graeci*. Hildesheim 1965 (reprint z wydań lipskich) pars I vol. III s. 246 w. 7 nn. (dalej skracam: *Scholia Vaticana* GG I, III 246,7 nn.).

<sup>30</sup> Charisius. *Artis grammaticae libri V*. GL I 164,22 - 25.

<sup>31</sup> GL IV 156,10 - 12.

<sup>32</sup> *Ars*. GL V 369,26; tak samo Sophronius. *Excerpta*. GG IV, II 412, 3 n.: Δεῖ οὖν τῷ χαρακτήρι ἐπεσθαι καὶ τὰ ἔχοντα ἐνεργητικὸν χαρακτήρα ἐνεργητικὰ καλεῖν καὶ τοὐναντίον; por. Georgius Choeroboseus (dalej skracam: Choer.). *Scholia*. GG IV, II 9, 14 nn.



innym być nauczaniem, ale czynność nauczania jest w obu przypadkach ta sama, tak jak jedna jest droga z Teb do Aten i z Aten do Teb<sup>33</sup>. Drugim powodem zamieszania w zakresie łacińskiej teorii trybów była chyba rezygnacja z helleńskiego modelu człowieka. Rzymscy gramatycy, nawet powołując się na Greków, określali stronę jako *genera verborum* (rodzaje czasowników) albo jako *significationes verborum* (znaczenia czasowników)<sup>34</sup>, a nie jako rodzaj ustawienia się podmiotu. Helleni bowiem, jak już wyżej wspomniano, stronę określali mianem διάθεσις, *ustawienie się*, i przez to *ustawienie się* rozumieli nie formę czasownika ani kierunek czynności, lecz rodzaj postawy podmiotu. Przyjmuje on postawę albo działającą (activum), albo doznającą (passivum); nastawia się albo na działanie, albo na doznawanie. Obie postawy zależą od wolnego wyboru podmiotu. Za podmiot właściwy uznawali gramatycy greccy tylko pierwszą i drugą osobę z fleksji czasownika. Tą pierwszą i drugą osobą może być tylko osoba obdarzona zdolnością rozumnego mówienia i zdolnością rozumienia tego, co się mówi. Jeśli chodzi o zdolność rozumnego mówienia, to posiada ją jedynie osoba pierwsza. Ona jest jedynym i wyłącznym podmiotem całej mowy. Mówienie stanowi przywilej tylko jej zastrzeżony. Może nią być istota rozumna, a więc człowiek lub bóstwo. Zdolność natomiast rozumnego odbioru mowy posiada jedynie osoba druga. Może być nią także wyłącznie człowiek lub bóstwo. Rzeczy przyjmują funkcję pierwszej i drugiej osoby, ale dzieje się to poprzez antropomorfizację, na zasadzie jakiejś metafory<sup>35</sup>. Antyczna teoria passivum nie liczy się zupełnie z tak zwaną osobą trzecią. Jest ona bowiem tylko przedmiotem, rzeczą, o której się mówi. W ogóle czasownik w tej formie żadnej osoby nie określa. Jest to forma bezosobowa<sup>36</sup>. Pierwsza osoba jest tylko jedna (pojedyncza lub zbiorowa), tak samo druga, a tak zwana trzecia osoba może otrzymać za podmiot każdą rzecz. A jest ich liczba nieskończona. Ten pogląd antyczny podziela i nowożytny językoznawstwo, uznając czasownik w trzeciej osobie za formę bezosobową, a stawiane

<sup>33</sup> Zob. *Physica* 202a, 21 - 202b, 22.

<sup>34</sup> Np. Priscianus GL II 373,10; Donatus GL IV 359,33 - 34 i in. Znaleźć jednak można u gramatyków łacińskich określenia strony przez rodzaj postawy podmiotu, np. Pompeius: Interim scire debes quod omne verbum, quod est in rerum natura aut agere aut pati nos ostendit [a więc określa strony poprzez odniesienie się do udziału osobowego podmiotu]. Et re vera ipsa natura rerum sic habet. Quidquid est in toto mundo, aut patitur aut agit sine dubio (GL V 213, 23 - 26); podobnie Plinius Secundus u tegoż Pompeiusa: Activum est quod alio patiente nos facimus, passivum est quod alio faciente nos patimur (GL V 227, 25 - 27).

<sup>35</sup> Priscianus GL II 376,8 nn.

<sup>36</sup> *Scholía Vaticana* GG I, III 247, 30 - 248,12: „λέγω” δὲ καὶ „λέγεις” ὄρισται, „λέγει” δὲ ἄριστον, λείπει γὰρ τὸ τις [...] πᾶσα ἀνθρωπία τρία πρόσωπα ἔχει, οὐ πᾶν δὲ ῥῆμα; por. Priscianus GL II 557,22 - 558,7.

przy niej w zdaniu jakiegokolwiek imię za apozycję, a nie za podmiot<sup>37</sup>. Tak więc antycyjni mówiąc o stronie jako o ustawieniu się, mieli na myśli postawę podmiotu osobowego, obdarzonego rozumem oraz zdolnością świa domego mówienia lub słuchania. Tylko taka osoba potrafi nastawić się na działanie albo na doznawanie. Jest to koncepcja grecka. Choć rzymscy gramatycy z nią się w ustalaniu liczby stron nie liczyli, jednak jeden z nich, Prysejan, najjaśniej nam ją przekazuje: „Rationabile animal [...] est sola causa, ob quam nascuntur verba passiva in prima et secunda persona, hae enim de se et ad se loquuntur, quod est suum animantium, quibus natura sermonem dedit”<sup>38</sup>.

**3.2.1.** Zgodnie z przyjętym po poprzednich pokoleniach zwyczajem postugiwania się dla opisu języka modelem antropologicznym gramatycy helleńscy stronę aktywną najczęściej nazywali ἐνέργεια (ἐν + ἔργον), *działanie*, a pasywną — πάθος, *doznawanie* i rozumieli przez to działanie i doznawanie osobowego podmiotu. Choć nazwy te określają podmiot, to jednak wiązano je z czasownikiem dlatego, że czasownik ma zdolność oznaczania poprzez jedne formy działania podmiotu, a poprzez inne doznawania. Od Dionizjusza Traka poczynając, gramatycy helleńscy mówili jeszcze o trzeciej stronie i nadawali jej imię μεσότης, *forma pośrednia*<sup>39</sup>. Tej nazwy strony w przeciwieństwie do nazw dwu poprzednich nie łączyli z podmiotem, tj. z jakąś jego postawą indyferencji, z postawą braku wyboru między działaniem a doznawaniem, jakiejś obojętności i niezdecydowania. Ta nazwa powstała bez liczenia się z modelem antropologicznym. Określa ona pewne formy czasownika, takie mianowicie, które w pewnych wypadkach oznaczają działanie podmiotu, w innych — doznawanie. Trudno więc zdecydowanie powiedzieć, ile stron przyjmowali Helleni. Na pewno nie więcej niż trzy. Z semantycznego jednak punktu widzenia tylko dwie: ἐνέργεια i πάθος<sup>40</sup>. Μεσότης powstała w wyniku klasyfikowania stron według innego kryterium. O wyodrębnieniu tamtych dwu stron decydowało kryterium semantyczne, a przy tej — morfologiczne. Helleni wykazali w tej części swojej teorii stron jakąś niekonsekwencję i nieporadność.

**3.2.2.** Omówienie desygnacji activum i passivum jest w gramatykach greckich w zasadzie jasne i wierne obranemu modelowi odniesienia (choć trudno nam powiedzieć, co w tym dychotomicznym systemie miałyby oznaczać słowo εἶναι). Dla ἐνέργεια podaje Dionizjusz Trak przykład τῶπρω, a dla

<sup>37</sup> J. Faur. *The Third Person in Semitic Grammatical Theory and General Linguistics*. „Linguistica Biblica” N. 46: 1979 s. 106: The 3rd person does not participate in linguistic subjectivity, it only expresses impersonal language. Por. tamże s. 107, 112 i in.

<sup>38</sup> Priscianus GL II 375, 17 - 19.

<sup>39</sup> Dionysius Thrax. *Ars grammatica* (dalej cytuję: Dion. Th.) GG I, I 48, 1: Διαθέσεις εἰσι τρεῖς, ἐνέργεια, πάθος, μεσότης.

<sup>40</sup> *Scholia Vaticana* GG I, III 243,25 - 26; podobnie *Commentarius Heliodori in Ar tis Dionysianae* § 13. GG I, III 72, 21; Diomedes GL I 336,22 i in.

πάθος — τύπτομαι<sup>41</sup>. Pierwsza forma oznacza, że ἐνέργεια podmiotu konkretyzuje się w biciu, druga — że jego πάθος stanowi w tym wypadku doznawanie bicia, a ściślej — nastawienie się podmiotu na doznawanie bicia. Innego sposobu udziału podmiotu w czynności poza tymi dwoma helleńska teoria stron nie widziała. Dostrzegano, owszem, jeszcze odniesienie do czynności poprzez wolę, ale to już wchodzi w zakres teorii trybów. Jeśli natomiast chodzi o μεσότης, to różnie jej charakter opisywano i właściwie trudno nam niejednokrotnie ten opis jednoznacznie zrozumieć. Autor pierwszej w Europie *Ars grammatica* Dionizjusz Trak w samej definicji czasownika wymienia, jeśli chodzi o strony, tylko activum i passivum<sup>42</sup>. O medium nie wspomina. Dopiero po definicji, gdy określa poszczególne jej elementy, taką czyni o nim wzmiankę: „α μεσότης, która raz przedstawia ἐνέργειαν, a kiedy indziej πάθος — to na przykład πέπνηγα διέφθορα ἐποιησάμην ἐγραψάμην”<sup>43</sup>. Dana przez Dionizjusza egzemplifikacja zawiera, jak widzimy, dwie formy z tak zwanego perfectum II aktywnego bez cechy — κ — oraz dwie z aorystu, uznawanego dziś przez nas za medialny. Powstaje jednak pytanie, czy te konkretne słowa w jednym zdaniu mogą oznaczać ἐνέργεια, a w innym πάθος, czy też raczej pewne komplety końcówek w połączeniu z jednymi tematami słownymi oznaczają activum, a z innymi medium. Późniejsze komentarze do gramatyki Dionizjusza poświadczają i jedną, i drugą interpretację. W *Scholia Marciana* na przykład czytamy, że βιάζομαι σε oznacza ἐνέργειαν, a βιάζομαι ὑπό σου — πάθος<sup>44</sup>. Z opinii przytoczonej przez Sofroniusza wynika, że medium polega na zdolności pewnych kompletów końcówek do oznaczania activum, a w innych strukturach — passivum: „ἡ μεσότης ze względu na naśladowanie form składa się z dwu stron”<sup>45</sup>, ἡ μεσότης κατὰ μίμησιν τῶν χαρακτήρων τῶν δύο διαθέσεων συνίσταται. Do takich medialnych paradygmatów zaliczano nie tylko praesens i perfectum na -μαι, lecz także futurum na -σομαι i nawet aoryst na -σάμην. Na przykład ἐγραψάμην uważali niektórzy za aktywne, a znowu zbudowane na tym samym paradygmacie ἐτριψάμην za pasywne<sup>46</sup>. Jakkolwiek jednak interpretowano medium, widziano w nim tylko pewną właściwość formy, jego oznaczanie natomiast obejmowało albo jakąś czynność, albo doznawanie

<sup>41</sup> GG I, I 48,1 n.

<sup>42</sup> GG I, I 46, 4 - 5: Ἐπὶ μὲν ἐστὶν λέξις ἄπλωτος, ἐπιδεικτικὴ χρόνων τε καὶ προσώπων καὶ ἀριθμῶν, ἐνέργειαν ἢ πάθος παριστάσα.

<sup>43</sup> GG I, I 48, 1 - 49, 3; por. późniejszy komentarz Sophroniusa (GG IV, II 411, 33 - 36): καὶ ἐνέργεια μὲν ἐστὶν, ἥνικα τις δρῆ. οἷον τύπτω, πάθος δὲ ἥνικα τις πάσχει, οἷον τύπτομαι, μεσότης δὲ ἢ τοῖς αὐτοῖς χαρακτήρσι ποτὲ μὲν δρᾶσιν ποτὲ δὲ πάθησιν σημαίνουσα, οἷον πέπνηγα διέφθορα ἐποιησάμην ἐγραψάμην.

<sup>44</sup> *Scholia Marciana in Dionysii Thracis Artem grammaticam* (dalej cytuję: *Scholia Marciana*). GG I, III 401, 20 - 23; tak samo *Scholia Vaticana* GG I, III 245, 30 nn.

<sup>45</sup> GG IV, II 412, 13 - 14.

<sup>46</sup> *Scholia Marciana* GG I, III 401, 23 - 28.

podmiotu personalnego. Przytaczano na to argument antropologiczny: „Jako ludzie realizujemy się albo przez doznawanie, albo przez działanie”<sup>47</sup>.

Gramatycy helleńscy mieli swoje wyjaśnienie powodu nazywania μεσότης stroną, choć w rzeczywistości istnieją jedynie dwie. Ich wyjaśnienie poświadcza, że jest to kwestia pewnych desygnacyjnych zdolności formy. Jak —\* mówili — pewne rzeczowniki nazywa się ze względu na formę *nijakimi*, οὐδέτερα, co ściślej znaczy *ani jednymi* (męskimi), *ani drugimi* (żeńskimi), choć pewne z nich, np. τέκνον, *dziecko*, w rzeczywistości oznaczają rodzaj męski lub żeński, tak ze względu wyłącznie na formę pewne paradygmaty nazwano μεσότης i uważa się je nawet za odrębną διάθεσις, *ustawienie się*, choć w rzeczywistości poza ustawieniem się na działanie lub na doznawanie żadne inne ustawienie się nie istnieje<sup>48</sup>.

Wieńcząc relację myśli gramatyków greckich o stronach, możemy chyba tak powiedzieć, że ich teoria świadomie lub nieświadomie uwzględniała dwa aspekty strony: 1. aspekt antropologicznego modelu odniesienia i 2. aspekt formalny. Licząc się z pierwszym, mówili, że są dwie διαθέσεις: aktywna i pasywna. Według drugiego natomiast strona to rodzaj zdolności desygnacyjnej form (paradygmatów). Jedne z nich desygnują tylko ἐνέργεια, drugie tylko πάθος, a trzecie raz ἐνέργεια, a kiedy indziej πάθος. Pierwszemu z tych aspektów przyznawano zawsze nadrzędność klasyfikacyjną. Był to, podkreślamy, aspekt modelowy.

4.1. Ciekawe światło na antyczną koncepcję strony biernej rzuca utworzona wówczas nomenklatura strony w ogóle i każdej z osobna. Wiemy już, iż stronę w ogóle nazwali Helleni διάθεσις, *ustawienie się*, stronę czynną — ἐνέργεια, *działanie, spełnianie czynu*, pasywną — πάθος (od πάσχω), *doznawanie*, a medialną — μεσότης, *forma pośrednia*. Były to terminy stale używane. Stosowano jednak jeszcze inne określenia w gramatykach greckich. Oto one: a) o stronie w ogóle: τοῦ σώματος μετάθεσις, *ustawienie się ciała*<sup>49</sup>, διαίτα ψυχῆς, *sposób bycia duszy*<sup>50</sup>, διοίκησις ψυχῆς, *sposób zachowania się duszy*<sup>51</sup>; b) o activum: διάθεσις ἐνεργητικῆ, *ustawienie się zdolne do działania*<sup>52</sup>, δρῶσις (od δράω), *czynienie*<sup>53</sup>, δραστικῆ διάθεσις, *ustawienie się zdolne do działania*<sup>54</sup>; c) o passivum: διάθεσις παθητικῆ, *ustawienie się zdolne do dozna-*

<sup>47</sup> *Scholía Vaticana* GG I, III 243, 25 - 26: Ἀποτελοῦμεν ἄνθρωποι ἢ ὡς πάσχοντες ἢ ὡς ἐνεργοῦντες.

<sup>48</sup> Zob. Choer. GG IV, II 9,4 - 22.

<sup>49</sup> Np. *Erotemata Guelferbytana*. GG I, I 143 s.v. διάθεσις.

<sup>50</sup> Jw.

<sup>51</sup> Jw.

<sup>52</sup> Np. *Scholía Vaticana* GG I, III 246, 1. 2. 7. 8. al.

<sup>53</sup> Apollonius Dyscolus (dalej cytuję: Ap. Dysc.). *De adverbio*. GG II, I 121, 25 n.

<sup>54</sup> Np. *Scholía Marciana* GG I, III 401, 2 - 3.

wania<sup>55</sup>, πείσις (od πάσχω)<sup>56</sup>, doznawanie<sup>57</sup>. W tym nazewnictwie możemy łatwo zauważyć, że nie tylko określenia strony ἐνέργεια, lecz także strony πάθος są rzeczownikami odsłownymi, zakończonymi na -σις lub też przymiotnikami odsłownymi na -τικός. Otóż nomina deverbativa na -σις oznaczają czynność<sup>58</sup>, a dewerbatywne przymiotniki na -τικός — m. in. zdolność do czynienia czegoś<sup>59</sup>. Z tego wynika, że πάθος, jako nazwa strony, nie oznacza prawdziwie biernego, to znaczy zupełnie nieaktywnego, stanu podmiotu — a pamiętamy, że według antycznej myśli podmiotem par excellence jest tylko obdarzony rozumem i zdolnością mowy — lecz aktywne i, skoro jest to podmiot rozumny i wolny, świadome i dobrowolne nastawienie się go na doznanie, czy też na odczucie czynności obcej. Taki podmiot nie może stać się, według myśli antyku, bezwolnym i biernym obiektem czyjejś czynności. Jakikolwiek doznanie zależy od akceptacji jego woli, βούλησις<sup>60</sup>. Gdy na przykład mówimy „jesteś bity”, zawieramy w tym równocześnie stwierdzenie „zgadzasz się być bitym” lub „zgadzasz się doznawać na sobie bicia”, „dopuszczasz, by to bicie tobą wewnątrz wstrząsało”. Taka interpretacja orzeczeń pasywnych, idąca po linii antycznej teorii, czyni też sensownymi i zrozumiałymi zakazy i nakazy w stronie biernej. Na przykład zakaz „nie bądź bity” nie zabrania bicia tej drugiej osoby, lecz przyjmowania przez nią postawy akceptującej to bicie. Te obserwacje wprowadzają nas już w sferę zagadnień typowych dla stoicyzmu.

4.2. Właściwą gramatykę grecką poprzedziła filozofia stoików. Im przypisuje się pierwsze przemyślenia i pierwsze usystematyzowanie wielu zjawisk typowo gramatycznych. Oni pierwsi na przykład stworzyli pełną systematyzację czasów<sup>61</sup>. Spośród stoików najwięcej nauce o języku przysłużył się

<sup>55</sup> Np. *Scholia Vaticana* GG I, III 246, 1 - 2 al.

<sup>56</sup> Ap. Dyc. GG II, I 121, 25 - 26.

<sup>57</sup> Np. *Scholia Marciana* GG I, III 400, 31.

<sup>58</sup> A. Debrunner. *Griechische Wortbildungslehre*. Heidelberg 1917 § 370 - 373; P. Chantraine. *La formation des noms en grec ancien*. Paris 1933 (przedruk 1968) § 217 - 228; F. Blass. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearbeitet von A. Debrunner. 10. Aufl. Göttingen 1959 § 109(4).

<sup>59</sup> Schwyzer, jw. 1. Bd. *Allgemeiner Teil. Lautlehre. Wortbildung. Flexion*. 3. Aufl. München 1959 s. 497 n.

<sup>60</sup> Βούλησις ψυχῆς oznacza u greckich gramatyków tryby, ale ponieważ łączyli je oni pierwotnie w jednej definicji ze stronami, można powiedzieć, że i passivum oznacza βούλησις, tj. chcenie duszy. Zob. *Commentarius Heliodori* GG I, III 72, 21 - 26.

<sup>61</sup> Zob. np. C. H. M. Versteegh. *The Stoic Verbal System*. „Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie” Bd. 108: 1980 s. 338 - 357; K. Schöpsdau. *Zur Tempuslehre des Apollonios Dyskolos*. „Glotta” Bd. 56: 1978 s. 273 - 294; P. Colacides. *On the Stoic Theory of Tenses*. „Quarterly Progress Report of the MIT Research Laboratory of Electronics” 80: 1966 s. 214 nn.

Chryzyp. Niestety, jego dzieła zaginęły. Dzięki późniejszym cytatom i ekscerptom znamy tylko niektóre jego pojedyncze zdania lub nawet same tylko tytuły dzieł. Ten sam los spotkał traktaty innych mistrzów wczesnej stoi. A jest rzeczą pewną, że oni również od samego początku zastanawiali się nad problemem strony biernej. Od nich też prawdopodobnie pochodzi nazwa strony: διάθεις.

Od późnych komentatorów dowiadujemy się, że stoicy dla oznaczenia activum i passivum używali także metafor. Activum nazywali *ustawieniem się w pozycji stojącej*, διάθεις ὀρθή, passivum — *ustawieniem się w pozycji leżącej*, διάθεις ὑπτία. Obydwie metafory wzięte są z żargonu kibiców sportowych. Epitetem ὀρθός określano zapaśnika w dobrej kondycji, zachowującego właściwą postawę, odnoszącego zwycięstwo. Przymiotnik ὑπτιος natomiast używany był dla oznaczenia zawodnika powalonego w walce na ziemię<sup>62</sup>. Metafory te spotykamy w zachowanym tytule jednego z traktatów Chryzypa: Περὶ ὀρθῶν καὶ ὑπτίων πρὸς Φίλαρχον α'<sup>63</sup>. Inni myśliciele, choć nie jest pewne, czy to byli stoicy, porównywali strony do płci. Mówili: „Activum podobne jest do męskości, passivum do kobiecości. Właściwością bowiem mężczyzn i tych, którzy się po męsku zachowują, jest działanie, a właściwością kobiet i zniewieściałych jest doznawanie”<sup>64</sup>.

Obie pary wspomnianych wyżej metafor mają wyraźnie charakter kwalifikacyjny. Πάθος określane jest epitetem deprecjacyjnym, a ἐνέργεια pochwalnym. Z tego zdaje się wynikać wniosek, że stoicy za właściwą postawę człowieka w świecie uznawali postawę działającą. Dezaprobowali natomiast przyjmowanie postawy doznającej. Jeśli chodzi o samo passivum, to musiało ono już u wczesnych stoików nosić nazwę πάθος i, jak przypuszczamy, łączyło się z ich ideałem ἀπάθεια. Wrócimy do tej myśli w następnej części artykułu.

5.1. Antropologiczny model stron czasownika wiąże się z antyczną filozofią człowieka, a zwłaszcza z wyróżnianiem w człowieku duszy, ἡ ψυχὴ, i ciała, τὸ σῶμα. Starsi mistrzowie określali strony jako *ustawienie się*, διάθεις, duszy, późniejsi jako *ustawienie się* ciała. Tak nas informują komentatorzy z końca antyku i z okresu bizantyjskiego<sup>65</sup>. Sam Dionizjusz Trak nie wymienił ani duszy, ani ciała. Po prostu nie podaje definicji διάθεις. Inni jednak gramatycy zazwyczaj taką definicję formułowali. Oto niektóre z zachowanych

<sup>62</sup> *Scholia Marciana* GG I, III 401, 1 - 4 i 8 - 10; tak samo *Scholia Vaticana* GG I, III 247, 10 n.; Diogenes Laertius 7, 64.

<sup>63</sup> I. ab Arnim. *Stoicorum veterum fragmenta collegit* [...]. Vol. 1 - 4. Lipsiae 1903 - 1924 (przedruk Stuttgart 1964 - 1968). Vol. 2 s. 5 w. 35 (dalej cytuję: SVF II 5, 35).

<sup>64</sup> *Scholia Vaticana* GG I, III 247, 3 - 5: Ἀναλογησεὶ οὖν ἄρρενι τὸ ενεργητικόν, θηλείᾳ δὲ τὸ παθητικόν· ἄρρένων γὰρ ἢ ἀνδρείως πως ἐχόντων τὸ δράν, θηλείων δὲ ἢ θηλυδριωδῶς διακείμενων τὸ παθεῖν.

<sup>65</sup> Np. Choer. GG IV, II 5, 4 - 8; *Commentariolus Byzantinus in Artis Dionysianae* § 12 - 15. GG I, III 578, 18 - 20.

określeń strony, uznających za jej podmiot duszę: „Czym jest διάθεσις? — [...] czynieniem, δρᾶσις, albo odczuwaniem, πείσις, czegoś. W tych dwu stanach stawia siebie dusza i umieszcza bądź to jako działająca coś, bądź jako doznająca”<sup>66</sup>. „Διάθεσις jest sposobem bycia, διαίτα, i zachowania się, διοίκησις, duszy”<sup>67</sup>. A oto definicja zastępująca w definicji wyraz dusza wyrazem ciała: „[Διάθεσις] jest ustawieniem się ciała”<sup>68</sup>.

Pierwotne definicje διάθεσις jako ustawienia się duszy określały równocześnie kategorię strony i kategorię trybu. Model antropologiczny bowiem nie odróżniał podmiotu gramatycznego od podmiotu mowy. Dusza może, według mniemania dawnych mistrzów, nastawić się nie tylko na działanie lub na doznawanie, lecz także na opisywanie, na rozkazywanie, życzenie sobie, prośbę, powątpiewanie itp.<sup>69</sup> Ponieważ działanie i doznawanie duszy ma aspekt wybitnie fizyczny i dokonuje się za pośrednictwem całego ciała, a opisywanie, rozkazywanie, życzenie itp. bardziej psychiczny, więc dla odróżnienia zaczęto z czasem tryby nazywać *intencjami*, βούλησις, lub *nachyleniami*, ἔγκλισις, duszy ku opisywaniu, rozkazywaniu itp., a strony *ustawieniem się*, διάθεσις, ciała. Później zrezygnowano z tych określeń dopełniaczowych i stronie nadawano krótkie imię *ustawienia się*, a trybowi *nachylenia się*<sup>70</sup>.

Skoro więc za filozofami wiązano w antyku stronę słowa najpierw z rodzajem postawy duszy, a dopiero wtórnie z postawą ciała człowieka, to celem głębszego zrozumienia starożytnej teorii passivum trzeba sięgnąć do nauki filozofów o duszy. Skąd to się wzięło, że filozofowie, dając podstawy wykładowi gramatyków o kategorii strony, łączyli wykonywanie czynności i jej doznawanie z duszą?

Filozofowie helleńscy rozwijali naukę o duszy w związku z rozwiązywaniem problemu ruchu. Zagadnienie κίνησις pojawia się w wypowiedziach i traktatach kolejnych miłośników mądrości już od Jończyków poczynając. Obserwując naturę, uznali związek ruchu z duszą. Pogląd ten podzielali niemal wszyscy filozofowie bez względu na to, czy uważali duszę za fizyczną czy duchową, za śmiertelną czy nieśmiertelną, za jednostkową czy za cząstkę bóstwa. Wychodząc z założenia, że każda czynność jest postacią ruchu, określali ją również poprzez związek z duszą.

<sup>66</sup> *Scholia Marciana* GG I, III 400, 31 - 32: Τί ἐστι διάθεσις; [...] Δρᾶσις ἢ πείσις, ἐν αἷς διατίθεται καὶ καταγίγνεται ἡ ψυχὴ ἢ ὡς ἐνεργοῦσα τι ἢ ὡς πάσχουσα. Podobnie *Erotemata Guelferbytana*. GG I, I 143 s.v. διάθεσις.

<sup>67</sup> *Scholia Vaticana* GG I, III 245, 26: Διάθεσις ἐστὶ διαίτα ψυχῆς καὶ διοίκησις.

<sup>68</sup> *Scholia Marciana* GG I, III 400, 31: [Διάθεσις ἐστὶν] ἢ τοῦ σώματος μετάθεσις; tak samo *Erotemata Guelferbytana*. GG I, I 143 s.v. διάθεσις.

<sup>69</sup> *Commentarius Heliodori* GG I, III 72, 21 - 26: Δεῖ δὲ εἰδέναι, ὅτι διωσὴ ἐστὶν ἡ /ψυχικὴ/ διάθεσις· νοεῖται γὰρ διάθεσις ἢ δρᾶσις καὶ ἡ πείσις, καὶ πάλιν ἡ λόγῳ ἡρθρωμένη βούλησις τῆς ψυχῆς, ἐν ᾗ ἡ ὀρίξει ὡς δρᾶσα τι, ἢ προστάττει ὥστε γενέσθαι, ἢ προσεὔχεται, ἵνα ἐκ τοῦ κρείττονός τι αὐτῇ ἀνυσοῖ, ἢ διστάζει, ἢ οὐδὲν τούτων ἐμφαίνει, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὀνομάζει, ὃ ἐδήλου ἐν τῷ ὀρίξειν ἢ προστάττειν ἢ εὐχέσθαι <ἢ διστάζειν>.

<sup>70</sup> Choer. GG IV, II 5, 4 - 8; *Commentariolus Byzantinus* GG I, III 578, 18 - 21:

5.1.1. Według Talesa dusza posiada ruch własny i nigdy nie kończący się<sup>71</sup>. Sama siebie bez przerwy porusza. Z tego wynika, że jest wieczna i autonomiczna<sup>72</sup>. Nawet kamień ma duszę, bo potrafi inne rzeczy wprowadzić w ruch<sup>73</sup>. Każdy zatem ruch jest przejawem posiadania duszy. Heraklit dostrzegając we wszystkim ruch (πάντα ῥεῖ), utrzymywał, że wszystkie rzeczy są wypełnione duszami<sup>74</sup>. Platon wrócił później do poglądu obu tych Jończyków, nazywając w *Fajdrosie* duszę τὸ αὐτοκίνητον ἀθάνατον i utrzymując, że na tym właśnie polega jej istota<sup>75</sup>. Powiedział też: „Każde ciało trwające bez ruchu nie ma duszy, trwające natomiast w ruchu własnym ma duszę”<sup>76</sup>. Zdaniem tym jednak zaprzeczył twierdzeniu, że wszystko ma duszę. Anaksymenes i Ksenofanes utrzymywali, że dusza, będąc powietrzem (ἀήρ, πνεῦμα), ogarnia (συγκρατεῖ) całego człowieka<sup>77</sup>. Pitagorejczycy wyraźnie przeciwstawili ciało duszy. Zupełnie czym innym — mówili — jest dusza, a czym innym ciało. Dusza jest w pełni sił, nawet gdy ciało niedomaga; widzi, choć ciało osłepnie; żyje nawet po śmierci ciała<sup>78</sup>. Ciało żyje dzięki duszy<sup>79</sup>. Dusza — twierdził Alkmeon — jest podobna do istot boskich, bo jak one porusza się sama z siebie i stale<sup>80</sup>. Ciało według pitagorejczyków i orfików — to grób duszy, w którym jest uwięziona za jakieś przestępstwo<sup>81</sup>. Arystoteles zarzucał później tym ostatnim, że nie określili, dlaczego dana dusza musi się łączyć z danym ciałem, w jaki sposób wzajemnie współlistnieją, i że uznali to połączenie za konieczne, a równocześnie za przypadkowe. Wybór przeciw ciała dla danej duszy odbywa się, według nich, na zasadzie przypadku<sup>82</sup>. Przeciwstawiając

<sup>71</sup> H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von [...]. 5. Aufl. Herausgegeben von W. Kranz. Bd. 1 - 3. Berlin 1934 - 1938. Bd. 1 s. 79 w. 31 n. (dalej cytuję: Vorsokr. I 79, 31 n.): Θαλής ἐπεφάνητο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον.

<sup>72</sup> Vorsokr. I 213, 17 nn.

<sup>73</sup> Vorsokr. I 79, 29.

<sup>74</sup> Vorsokr. I 141, 11: Πάντα ψυχῶν πλήρη.

<sup>75</sup> 245c - 246a; por. Cicero. *Tusculanae disputationes* I 23, 52.

<sup>76</sup> *Fajdros* 245e: Πάν γὰρ σῶμα, ὃ μὲν ἐξῶθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον ὃ δὲ ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον.

<sup>77</sup> H. Diels. *Doxographi Graeci*. Collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit [...]. Ed. 4. Berlin 1965 s. 278a w. 12 - 14 (dalej cytuję: Doxographi 278a, 12 - 14): ἡ ψυχὴ, φησί [...], ἡ ἡμετέρα ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς; zob. też Ksenofanes w Vorsokr. I 113, 28; Doxographi 613,7 - 8.

<sup>78</sup> Vorsokr. I 389, 10 - 14: Metapontinus ex eadem schola Pythagorae praemissis pro statu sententiae suae insolubilibus argumentis de anima sic pronuntiat: „longe aliud anima, aliud corpus est, quae corpore et torpente viget et caeco videt et mortuo vivit”.

<sup>79</sup> Vorsokr. I 45,17; por. Doxographi 613,10.

<sup>80</sup> Vorsokr. I 213, 17 - 21. Istotami boskimi nazywa Alkmeon księżyc, słońce, gwiazdy i cały firmament niebieski.

<sup>81</sup> Filolaos i inni, zob. Vorsokr. I 414, 13 - 14: διὰ τινος τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάρων ἐν σώματι τούτοις θέθραται; por. I 7, 2 nn.

<sup>82</sup> Aristoteles. *De anima* 407b, 15 - 26.



się poglądom pitagorejczyków, Arystoteles twierdził, podobnie jak wcześniej Anaksymenes i Ksenofanes, że nie ciało duszę ogarnia, lecz dusza ciało: *μᾶλλον ἢ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν*<sup>83</sup>.

Już u jońskich filozofów pojawiła się myśl nie tylko o podobieństwie duszy do istot boskich, ale o tożsamości z samym bóstwem. Bóstwo — mówił Ksenofanes — ma kształt kulisty, posiada zdolność myślenia, nie podlega zmianom ani doznaniom. To bóstwo jest wrodzone wszystkim rzeczom: *τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν*<sup>84</sup>. Ono samo stoi zawsze w tym samym miejscu i nie podlega ruchowi<sup>85</sup>. Tezę o niepodleganiu przez bóstwo żadnemu ruchowi podtrzymywali też eleaci, bo przecież, jak wiadomo, zaprzeczali oni istnieniu jakiegokolwiek ruchu<sup>86</sup>.

Anaksagoras za źródło ruchu uważał rozum, *νοῦς*. Jedyne rozum zdolny jest, według niego, wszystko poruszać, choć sam ruchowi ani żadnym doznaniom nie podlega (*ἀκίνητος, ἀπαθής*)<sup>87</sup>. Według świadectw antycznych Anaksagoras, jak i pitagorejczycy, utożsamiał rozum z duszą, *ψυχὴ*<sup>88</sup>. To dusza porusza wszystko, a sama poruszona być nie może.

5.1.2. Platon zdecydowanie odrzucił możliwość samodzielnego istnienia rozumu bez duszy<sup>89</sup>. Rozum jest tylko częścią duszy<sup>90</sup>. I to dusza zawiera ową *δύναμις*, dzięki której realizuje się aktywne działanie, *δρᾶν*, i doznawanie, *παθεῖν*<sup>91</sup>. Platon, dziedzicząc już bogatą tradycję poglądów na temat ruchu, stworzył pewną syntezę teorii jońskich hилоzoistów z teorią orficko-pitagorejską<sup>92</sup>. Jako pierwszy odróżnił ruch psychiczny od fizycznego<sup>93</sup>. Dokładniej zagadnieniem ruchu zajął się w *Prawach*. Wylicza tam 10 jego rodzajów.

<sup>83</sup> Tamże e 411b, 8.

<sup>84</sup> Vorsokr. I 124, 6 - 8: Ἐδογματίζε δε ὁ Ξεινοφάνης παρὰ τὰς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων προλήψεις ἐν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν, εἶναι δὲ σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον καὶ λογικόν.

<sup>85</sup> Vorsokr. I 135, 10 - 11: αἰεὶ δ' ἐν ταυτῷ μίμνε κινούμενος οὐδὲν οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

<sup>86</sup> Zenon z Elei: Τὸ κινούμενον οὐτ' ἐν ᾧ ἔστι τόπων κινεῖται οὐτ' ἐν ᾧ μὴ ἔστι (Vorsokr. I 258, 9 - 10); podobnie Parmenides i Melissos (Vorsokr. I 223, 10 - 11; 258, 18 - 20).

<sup>87</sup> Vorsokr. II 20, 34 - 36; II 29, 31; por. Platon. *Fedon* 97b - d.

<sup>88</sup> Vorsokr. II 29, 27 - 31: Ἀναξαγόρας δ' εἰκε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν [...] χρῆται δ' ἄμφοιν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γούν φησιν αὐτὸν τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν. Ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τὸ τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν. O utożsamianiu duszy z rozumem przez pitagorejczyków zob. Vorsokr. I 450, 15; I 455, 11 i w innych miejscach.

<sup>89</sup> *Timajos* 30b: νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι.

<sup>90</sup> Zob. J. B. Skemp. *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Cambridge 1942 s. 112.

<sup>91</sup> *Fajdros* 270d - e.

<sup>92</sup> Skemp, jw. s. 3.

<sup>93</sup> Tamże s. 35.

Ale, jak sam mówi, zabrał się do tego zagadnienia ze względu na duszę: ψυχῆς ἦν ἕνεκά του<sup>94</sup>. Po rozważaniach nad kolejnymi rodzajami ruchu o dziewiątym i dziesiątym tak mówi:

A zatem jako dziewiąty rodzaj ruchu uznamy ten, który bez przerwy porusza drogą rzecz i sam podlega wpływowi drugiej rzeczy. Ten natomiast ruch, który sam siebie porusza i inną rzecz, który związany jest z wszystkimi czynnościami (ποιήμασι) i z wszystkimi doznaniemiami (παθήμασι), i który prawdziwie nazywamy źródłem zmiany i ruchu wszystkiego, co istnieje, ten właśnie ruch my określimy jako dziesiąty [...]. A trzeba powiedzieć, że tysiącrotnie stoi wyżej ten ruch, który zdolny jest siebie samego poruszać. Wszystkie inne są niższe<sup>95</sup>.

Ten najwyższy rodzaj ruchu należy do duszy. Stanowi on istotę i motor wszelkiego ruchu. Pozostałe dziewięć rodzajów to tylko różne formy i przejawy tamtego<sup>96</sup>. Dla naszych rozważań o antycznej teorii passivum ważne jest w przytoczonym zdaniu Platona stwierdzenie, że autonomiczny i sprawczy ruch duszy leży u podstaw każdej czynności i doznania (πάθημα). Dusza nie może być poruszona przez cokolwiek spoza niej. Opierając się na własnej zdolności ruchu, może się ustawić odpowiednio, by realizować czynności (activum) albo by akceptować lub nie jakikolwiek ruch usiłujący ją dotknąć (passivum). W obu wypadkach objawia się ta sama δύναμις duszy. Ten aspekt πάθος rozpracowali później szeroko stoicy.

5.1.3. Arystoteles określił duszę jako „przyczynę i pierwszą zasadę żyjącego ciała”<sup>97</sup>. Dzięki niej żyjemy, mamy zdolność postrzegania i myślenia<sup>98</sup>. Są cztery rodzaje ruchu: zmiana miejsca (φορά), zmiana stanu (ἀλλοίωσις), rozkład (φθορισμός) i wzrost (αὔξησις). Dusza nie podlega żadnemu z nich<sup>99</sup>. W tym punkcie swej psychologii Stagiryta koryguje swych poprzedników, a zwłaszcza Platona. Jeśli — mówi — dusza w ogóle nie podlega żadnemu ruchowi z zewnątrz, to także nie podlega ruchowi własnemu<sup>100</sup>. Nad duszę nie ma nic mocniejszego ani nic, co zdolne by było nią kierować<sup>101</sup>. Ale choć dusza nie porusza samej siebie, jednak κίνησις, ruch, jest jedną z jej części, μέρος<sup>102</sup>. Dzięki temu ma ona zdolność poruszania tego, co jest poza nią<sup>103</sup>. Analizując istotę ruchu, Arystoteles dostrzegł trzy istotne elementy realizowania się ruchu: poruszające, poruszane i to, czym poruszające porusza,

<sup>94</sup> Prawa 894b.

<sup>95</sup> Tamże 894c - d; por. *Timajos* 89a.

<sup>96</sup> Skemp, jw. s. 99.

<sup>97</sup> *De anima* 415b, 8: Ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή.

<sup>98</sup> Tamże 404a, 12 nn.

<sup>99</sup> Tamże 416a, 2 - 407b, 2.

<sup>100</sup> Tamże 408b, 30 n.: εἰ δ' ὄλως μὴ κινεῖται, δῆλον ὡς οὐδ' ὑφ' ἑαυτῆς.

<sup>101</sup> Tamże 410b, 13 n.: Τῆς δὲ ψυχῆς εἶναι τι κρείττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον.

<sup>102</sup> Tamże 413b, 13.

<sup>103</sup> Zob. *Physica* 265b, 32 nn.

τρία γὰρ ἀνάγκη εἶναι, τὸ τε κινούμενον καὶ τὸ κινούν καὶ τὸ ᾧ κινεῖ. Poruszane musi podlegać ruchowi, ale samo poruszać nie musi. To, czym się porusza, może poruszać i być poruszane. Samo natomiast poruszające poruszonym być nie może<sup>104</sup>.

Przenosząc twierdzenie Arystotelesa na teren rozważań o passivum, dochodzimy do wniosku, iż zgodnie z jego wypowiedziami dusza nie mogłaby nawet z własnej woli poddać się działaniu czynności zewnętrznych. W stosunku do Platona i innych wcześniejszych mistrzów myśli stanowi to jeszcze wyższy stopień autonomizacji duszy i uniezależnienia jej od wpływów ze strony ciała i otaczającego świata, a w konsekwencji nawet bóstwa<sup>105</sup>. Activum można według arystotelesowskiej teorii uznać za czynność spowodowaną przez duszę, która porusza bądź to ciało, bądź też poprzez ciało (τὸ ᾧ κινεῖ) rzeczy poza ciałem. Passivum natomiast to ruch duszy ustawiającej nie siebie, lecz ciało, na przyjęcie czynności zewnętrznej.

5.1.4. Na skutek utwierdzania się poglądu filozofów o niematerialności duszy wyłoniło się w pewnym momencie pytanie, czy może rzecz niematerialna uprawić w ruch materialną. Zagadnienie to wzięli na swój warsztat badawczy przede wszystkim stoicy. Przed nimi duszę uważali za niematerialną, choć w niejednakowym sensie, orficy, Ksenofanes, pitagorejczycy, Anaksagoras, Platon, Arystoteles. Ich pogląd w taki lub inny sposób akceptował twierdzenie że „ciała spełniają czynności i odczuwają je dzięki siłom niematerialnym”, ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν τὰ σώματα ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσι<sup>106</sup>. Stoicy natomiast utrzymywali, że „wszystko, cokolwiek działa lub wytwarza, jest ciałem materialnym”, πᾶν τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα<sup>107</sup>. Dlatego dusza jest według nich wprawdzie wieczna w zakresie każdej przemiany świata, ale jednak materialna<sup>108</sup>. Poza nimi materialność duszy głosili Demokryt i Epikur. Dusza, według stoików, jest sprawcą wszystkiego, ale musi być materialna, bo niematerialne nie jest zdolne poruszyć materialnego<sup>109</sup>. Dusza to technienie, πνεῦμα, lub ogień, πῦρ, inny jednak niż zwykły ogień lub lotne technienie. Wypełnia ona całe ciało i nie trwa w bezczynności. Posiada własne napięcie, τόνος, pewną postać, rozum i siłę<sup>110</sup>. Takim ogniem jest również bóstwo<sup>111</sup>. Bóstwo przenika wszystko. Dusze są częstkami bóstwa. Epiktet często przy-

<sup>104</sup> Tamże 256b, 13 - 26.

<sup>105</sup> Tamże 265b, 32 nn.

<sup>106</sup> Doxographi 449, 12 - 13.

<sup>107</sup> Tamże 410a, 6; por. tamże w. 10 n.

<sup>108</sup> SVF II 217, 5 - 9; Doxographi 613, 12 - 18.

<sup>109</sup> SVF I 25, 34 - 38.

<sup>110</sup> SVF II 218, 25 - 30: \*Ἐτι εἰ ἡ ψυχὴ σῶμα, ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα λεπτομερές ἐστι διὰ παντός διήκον τοῦ ἐμψύχου σώματος. Εἰ δὲ τοῦτο, δῆλον ὡς οὐκ ἄργον οὐδὲ ὡς ἔτυχεν ἔχον ἐροῦσιν αὐτό; tak samo tamże I 38, 2.

<sup>111</sup> SVF I 40, 14.

pominał swoim uczniom, że ciało mają wspólne ze zwierzętami, a rozum (λόγος) i osąd (γνώμη) — wspólne z bogami; że niektórzy z nich swoim zachowaniem skłaniają się bardziej ku podobieństwu ze zwierzętami, a niektórzy ku podobieństwu z bogami<sup>112</sup>. Dusze „są związane i złączone z bóstwem, bo są jego częstkami i fragmentami”<sup>113</sup>. Na rzeczywistość człowieka składają się trzy elementy: dusza, której częścią jest rozum (λόγος), ciało i rzeczy zewnętrzne<sup>114</sup>. Z nich pełną niezależność i wolność ma tylko dusza<sup>115</sup>. Jeśli chodzi o ciało, to pierwsi stoicy, podobnie jak Arystoteles, utrzymywali, że dusza niczego od niego nie może doznać: ani żadnego pożytku, ani żadnej szkody<sup>116</sup>. Ciało może ulegać wpływowi zewnętrznym, ale dusza jest zawsze ἀπαθής<sup>117</sup>. To zdanie o niedotykalności duszy podzielał także ostatni z wielkich stoików Marek Aureliusz. A właściwie to przejął on w tym względzie pogląd platoński. Mówi bowiem: „Same rzeczy ani w żaden sposób duszy nie dotykają, ani nie mają wejścia do duszy; nie mogą duszy ani obrócić, ani jej poruszyć. Ona sama w sobie się obraca i sama siebie porusza”<sup>118</sup>. Tak więc ani ciało, ani rzeczy zewnętrzne nie mogą, według myśli stoików, poruszyć duszy. Nic nie może jej do niczego zmusić ani postawić jej przeszkody, ani nad nią zapanować<sup>119</sup>.

Wracając znowu do zasadniczego tematu niniejszego artykułu, musimy tu bardziej niż przy poprzednich filozofach podkreślić ścisły związek antycznej teorii passivum i w ogóle kategorii strony z ówczesną nauką o duszy. Passivum — to w greckiej terminologii lingwistycznej πάθος, doznanie. Ścisłe biernego πάθος mogą doświadczać jedynie rzeczy, to znaczy wszystko, co nie jest osobą w sensie antropologicznym, w tym nawet ciało człowieka. Dusza natomiast według pierwotnej koncepcji stoików, przejętej od Arystotelesa, podmiotem πάθος, tj. doznania na sobie czynności z zewnątrz, stać się nie może. Duszy przysługuje cecha ἀπάθεια (antyteza πάθος). Nie może być podmiotem gramatycznym passivum. Stąd, być może, nastąpiła sygnalizowana tu już wcześniej zmiana w definicji strony activum i passivum. Dawni mistrzowie bowiem, jak już wyżej powiedziano, określali strony jako ustawienie się duszy, διάθεσις

<sup>112</sup> *Diatryby* I 3, 3.

<sup>113</sup> Tamże I 14, 6: ἐνδεδεμέναι καὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὐσαι καὶ ἀποσπάσματα.

<sup>114</sup> Tamże III 7, 2: Ὅτι μὲν γὰρ τρία ἐστὶ περὶ τὸν ἄνθρωπον, ψυχὴ καὶ σῶμα καὶ τὰ ἐκτός; por. SVF III 24, 2.

<sup>115</sup> *Diatryby* III 7, 4.

<sup>116</sup> SVF III 36, 6 - 7: τὴν ψυχὴν ἔφασαν μηδὲν ὑπὸ τοῦ σώματος ἢ ὠφελείσθαι ἢ βλάπτεσθαι.

<sup>117</sup> L. Edelstein, I. G. Kidd. *Posidonius*. Vol. 1. *The Fragments*. Edited by [...]. Cambridge 1972 fr. 163, 15 (dalej cytuję: Posidonius 163, 15).

<sup>118</sup> *Rozmyślenia* 5, 19: Τὰ πράγματα αὐτὰ οὐδ' ὀπωσιτοῦν ψυχῆς ἀπτεται οὐδὲ ἔχειν εἰσοδὸν πρὸς ψυχὴν οὐδὲ τρέψαι οὐδὲ κινήσαι ψυχὴν δύναται· τρέπει δὲ καὶ κινεῖ αὐτὴ ἑαυτὴν μόνη.

<sup>119</sup> Zenon w SVF III 150, 10 - 12; por. tamże 156, 14; 154, 29 - 31.

ψυχική, na działanie, ἐνέργεια, lub na doznawanie, πάθος. Późniejsi natomiast mówili, że strony to ustawienie się ciała, διάθεσις σωματική. Do tych dawnych mistrzów mogli należeć m. in. akademicy z Platonem na czele, bo przyjmowali, że dusza może samą siebie poruszać. Perypatetycy natomiast i pierwsi stoicy, nie uznając jakiegokolwiek możliwości poruszenia duszy, nawet przez nią samą, mogli za podmiot πάθος uznać jedynie ciało, ustawiane jednak odpowiednio przez rozumną duszę. Stoicy znaleźli tu narzędzie woli, służące do poruszenia ciała przez duszę. W obu koncepcjach, tj. w koncepcji platońskiej i arystotelesowskiej, oraz w każdej innej z wymienionych wyżej psychologii do duszy należy inicjatywa każdego działania i doznawania bądź to bezpośrednio przez nią, bądź też przez należące do niej ciało.

Kilka zdań wcześniej użyty tu został termin ἀπάθεια jako antyteza gramatycznego πάθος, tzn. jako określenie niemożliwości doznania przez duszę ruchu (czynności) wywoływanego poza nią. Taka interpretacja tego terminu może budzić zastrzeżenia. Przyjęte jest bowiem powszechnie, że ἀπάθεια oznacza u stoików rezygnację z wszelkiej aktywności, zobojętnienie na wszelkie działania zewnętrzne, uwolnienie się od wszelkich namiętności. Otóż dokładniejsza analiza stoickiej nauki neguje to potoczne mniemanie. Człowiek prawdziwie mądry nie izoluje się od świata i nie uwalnia od wszelkich namiętności. Jego dusza bowiem to cząstka bóstwa, a bóstwo przenika także cały świat. Człowiek więc prawdziwie mądry nie odgradza się i nawet nie może ze względów ontologicznych pozostać bierny wobec świata. Musi współdziałać wszelkimi siłami z bóstwem i przyjmować wszelkie działania bóstwa w świecie jako konieczne, bo one, skoro dusza człowieka jest cząstką bóstwa, będąc działaniami bóstwa, są także działaniami tego człowieka. Według oryginalnej myśli pierwszych stoików ἀπάθεια oznacza niedotykalność boskiej duszy człowieka przez to wszystko, co się dzieje poza zasięgiem jego woli<sup>120</sup>, niezgodnie z rozumem<sup>121</sup> i po prostu poza prawem natury. W każdym razie ἀπάθεια nie polega na wyzwoleniu się z uczuć i namiętności<sup>122</sup>.

Późniejsi stoicy zrezygnowali z koncepcji absolutnej i niejako wrodzonej ἀπάθεια duszy i przyjęli ἀπάθεια jako postawę zadaną. Obserwacja życia nauczyła ich, że ludzie często popadają w psychiczny zamęt z przyczyn

<sup>120</sup> Marek Aureliusz. *Rozmyślenia* 2, 11: Ἄλλα καὶ εἰσι [tzn. bogowie] καὶ μέλει αὐτοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ τοῖς μὲν κατ'ἀλήθειαν κακοῖς, ἵνα μὴ περιπίπτῃ ὁ ἀνθρώπος, ἐπ'αὐτῷ τὸ πᾶν ἔθεντο· τῶν δὲ λοιπῶν εἴ τι κακὸν ἦν, καὶ τοῦτο ἄν προείδοντο, ἵνα ἐπὶ παντὶ ἢ τὸ μὴ περιπίπτειν αὐτῷ.

<sup>121</sup> Zenon z Kition zdefiniował πάθος jako ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, „ruch duszy niezgodny z rozumem i sprzeczny z naturą” (SVF I 50, 22 nn.). A zatem ἀπάθεια oznacza negację tego, czyli zdolność duszy do niepopędzania ruchu sprzecznego z rozumem i naturą. Do podobnych wniosków doszedł N. P. White (*Two Notes on Stoic Terminology*. AJP 99: 1978 s. 111 - 119, zob. zwłaszcza s. 116, 118 i 119).

<sup>122</sup> Zob. White, jw.

zewnętrznych. Ich apriorycznie ukształtowana nauka o duszy niejednokrotnie nie sprawdzała się w praktyce. Formowała się zatem powoli myśl pedagogiczna. Poszczególne konkretyzacje ἐνέργεια, πάθος i w ogóle διάθεσις duszy lub ciała zostały poddane wartościowaniu. Stoicy zresztą nie byli w tym pierwsi. Już Pitagoras napisał w liście do Hierona, że właściwe ustawienie się, διάθεσις ἀγαθή nie powstanie wśród rozkoszy zmysłowych i obżarstwa<sup>123</sup>. Demokryt zachęcał do kierowania się wymaganiami duszy, a nie ciała<sup>124</sup>. Mądrość — mówił — potrafi usunąć doznania duszy tak, jak sztuka lekarska choroby ciała<sup>125</sup>. Platon w *Fedonie* wskazuje na potrzebę świadomego dostosowywania swoich doznań, πάσχειν, czynów, ποιεῖν i w ogóle swego istnienia, εἶναι, do porządku świata ustalanego przez rozum, νοῦς<sup>126</sup>. Nurt realistyczny doprowadził w stoicyzmie do modyfikacji ideału ἀπάθεια duszy. Życie zgodne z naturą, ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, uważali za życie zgodne z wolą bóstwa. Wskazywali na to, jako na cel, τέλος, wysiłków samowychowawczych<sup>127</sup>. Kto ten cel osiągnie, staje się człowiekiem mądrym, σοφός. On dopiero, człowiek mądry, w pełni posiada ową ἀπάθεια na wszystko, co go atakuje wbrew woli bóstwa<sup>128</sup>. W nim uformowała się mocna βούλησις tj. wola, ustawiająca go właściwie w zakresie dążeń i unikania. Wola, według stoików, polega na pragnieniu zgodnym z rozumem. Człowiek głupi woli nie posiada, kieruje się pożądaniami<sup>129</sup>. O głupim, owszem, też można powiedzieć, że jest ἀπαθής, ale w innym znaczeniu. Ἀπάθεια mądrego polega na tym, że nie popada on w żadne zamieszanie na skutek okoliczności zewnętrznych, głupiego natomiast — na znieczuleniu i uporze<sup>130</sup>. Człowiek mądry zachowuje spokój wewnętrzny, nawet gdy go torturują, zamykają w więzieniu, usuwają z ojczyzny. Te rzeczy dotyczą tylko ciała i są niezależne od woli duszy<sup>131</sup>. Nawet ciało i poszczególne jego części oraz majątek, rodzina, przyjaciele itd., czyli to co znajduje się

<sup>123</sup> A. Städele. *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*. Meisenheim am Glan 1980 list I 9 - 10.

<sup>124</sup> Vorsokr. II 183, 7 - 9: Ἄνθρωπος ἀρμόδιον ψυχῆς μάλλον ἢ σώματος λόγον ποιεῖσθαι.

<sup>125</sup> Vorsokr. II 152, 1 - 3: Ἱατρικὴ μὲν γὰρ κατὰ Δημόκριτον σώματος νόσους ἀκέρειται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται.

<sup>126</sup> 97b - d.

<sup>127</sup> SVF III 36, 5 - 6.

<sup>128</sup> SVF I 99, 22 n.

<sup>129</sup> Cicero. *Tusculanae disputationes* IV 12: Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem. Eam illi putant in solo sapiente esse, quam sic definiunt: voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem a ratione aversa incitata esse vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur (SVF III 107, 1 - 6; por. tamże 105, 20).

<sup>130</sup> SVF III 109, 12 - 14: Φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν, διὰ τὸ ἀνέμπτωτον εἶναι. Εἶναι δὲ καὶ ἄλλον ἀπαθῆ, τὸν φαῦλον, ἐν ἴσῳ λεγόμενον τῷ σκληρῷ καὶ ἀτέκτῳ.

<sup>131</sup> Epiktet. *Diatryby* I 12, 18 nn.; podobnie tamże I 9, 11; I 18, 15 nn.

w bezpośredniej sferze „ja”, nie zależą od woli duszy i mogą doznawać na sobie skutków czynności zewnętrznych<sup>132</sup>. Epiktet zachęcał do przyjmowania w sprawach ciała i rzeczy zewnętrznych postawy podobnej do postawy Sokratesa przed śmiercią. Określił ją sam Sokrates w słowach skierowanych do Kritona: „Ustąp więc, Kritonie, i postąpmy według tego, do czego prowadzi nas Bóg”<sup>133</sup>.

Z tych normatywnie ukierunkowanych nauk stoickich wynika, że jeśli chodzi o gramatyczne passivum, tylko dusza człowieka mądrego nigdy nie bywa dostępnym obiektem czynności zewnętrznych ani nawet czynności ciała, z którym jest związana. Dusza takiego człowieka zachowuje aktywny i świadomy spokój wobec wszystkiego, co będąc niezależne od jej woli, dotyka lub rani, a nawet zabija jej ciało. Tylko ciało mądrego i jego rzeczy zewnętrzne mogą być obiektem biernym obcej czynności.

Niektórzy stoicy, jak już wiemy, określali gramatyczne activum i passivum metaforą ὀρθός, *stojący prosto*, i ὑπιός, *leżący*<sup>134</sup>. Otóż te dwa przymiotniki mają w ich wypowiedziach jeszcze inne znaczenie w odniesieniu do stron. Jest to również znaczenie metaforyczne, ale tu służy bezpośrednio do oceniania etycznej wartości jakiejś konkretnej postawy działania lub doznawania. Nie każdy czyn jest poprawny, ὀρθός, i nie każde doznawanie złe, ὑπιός. Trzeba, mówili, uważać na ich jakość moralną<sup>135</sup>. Posidoniusz zachęcał do kształtowania w dzieciach przede wszystkim umiejętności przyjmowania właściwej postawy doznającej. Za swymi mistrzami odróżniał on nawet w duszy odrębną dla doznań władzę: τὸ παθητικόν. Ma ona być jednak kierowana przez rozum: τὸ λογιστικόν<sup>136</sup>.

5.2. Według antycznej teorii greckiej passivum nie oznacza bierności, lecz aktywną zgodę duszy na wejście przez związane z nią ciało w stan wyznaczany przez czynność z zewnątrz<sup>137</sup>. Dusza bowiem z natury swojej jest działająca. Ten istotny element antycznej teorii passivum zroszczyły się staję w świetle greckiej psychologii. Adekwatny był on zwłaszcza dla pierwszej i drugiej osoby gramatycznej, rozumianej jednak tylko antropologicznie, i to w świetle teorii mowy. Taki obraz passivum nie obejmuje jednak tak zwanej trzeciej osoby. Czy rzeczy bez duszy, materia, mogą być podmiotem

<sup>132</sup> Tamże I 22, 10.

<sup>133</sup> *Kriton* 54d; por. Epiktet, jw. I 4, 23 n.

<sup>134</sup> Zob. Diogenes Laertius 7, 64: Καὶ τὰ μὲν ἐστὶ τῶν κατηγορημάτων ὀρθά, ἃ δὲ ὑπία, ἃ δ' οὐδέτερα.

<sup>135</sup> SVF II 60, 19 n.: Παρατηρεῖν δὲ δεῖ καὶ πότε ὀρθόν ἐστι καὶ πότε ὑπιόν τὸ ἐνέργημα ἢ πάθος; zob. tamże ww. 21 nn.; por. tamże III 3, 2.

<sup>136</sup> Posidonius 31, 14 n.: Αὕτη καὶ ἀρίστη παίδων παιδεία, παρασκευὴ τοῦ πάθητικοῦ τῆς φύξης, ὡς ἂν ἐπιτηδαιοτάτη ἢ πρὸς τὴν ἀρχὴν τοῦ λογιστικοῦ. Podobnie tamże ww. 11 - 13; por. tamże 164, 26 - 32.

<sup>137</sup> Düring, jw. s. 543.

prawdziwej bierności? Nadto skąd się wzięła ta dychotomia activum — passivum, nie licząca się z medium od pradawna utrwalonym i zakorzenionym w języku? Wydaje się, że odpowiedź na te pytania znaleźć można w starogreckiej kosmologii, w filozoficznej teorii ποιόν and πάσχον, tj. w teorii tworzącego i tworzonego. Te właśnie dwa techniczne terminy antycznej filozofii przyrody dały nawet podstawę gramatycznym nazwom stron czasownika: ἐνέργεια i πάθος.

5.2.1. Już w epoce hilezoistów jońskich, pitagorejczyków i eleatów powstało w związku z problemem ἀρχή i στοιχείων natury pytanie, co jest elementem tworzącym, a co tworzoną, formującym i formowanym, lub inaczej, co ma zdolność sprawiania, a co doznawania. Z tych podstaw natury, cokolwiek za nie uważano, sprawiającą nazywano τὸ ποιόν, a doznającą — τὸ πάσχον. Filozofia tamtych archaicznych czasów zachowała się tylko w nielicznych fragmentach, ale nawet one zdumiewają głębią myśli i rozwiązań.

Heraklit, jak wiemy, za ἀρχή wszystkiego uznał ogień. W nim rozróżnił dwie właściwości: rzadkość, ἀραιότης, i gęstość, πυκνότης. Rzadkość jest siłą formującą, ποιούσα, gęstość — formowaną, πάσχουσα<sup>138</sup>.

Ferekides za ἀρχαί natury uważał Ζῆν, Χθονίην i Κρόνον. Rozumiał je alegorycznie jako eter (niebo), ziemię i czas. Ἀρχή formującą, τὸ ποιόν, jest eter, formowaną, τὸ πάσχον — ziemia. Proces formowania odbywa się na kanwie czasu<sup>139</sup>.

Pitagoras jako zasadę natury przyjął liczbę i właściwe ich proporcje (harmonie). Szkoła jego nie omieszkala też dodawać, jak przekazuje nam m. in. lekarz Aetios, że liczba, a jest nią również rozum, czyli Βόγ, stanowi element kształtujący i nadający wygląd, τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικόν, a proporcje — stronę doznającą i materialną, τὸ παθητικὸν καὶ ὑλικόν. Tym systemem uformowanych proporcji jest widzialny świat<sup>140</sup>.

Demokryt i Leukippos, wierni swojej koncepcji atomów, utrzymywali, że atomy są ἀπαθή<sup>141</sup>. Bo przecież jeśli te „pierwsze ciała”, πρῶτα σώματα, są ἄτομα, co znaczy niepodzielne, to konsekwentnie nie mogą być także πάσχοντα. Co więcej, atomiści uważali, że powód niepodzielności pierwszych ciał leży właśnie w ich ἀπάθεια, czyli w niezdolności do doznania na sobie skutków

<sup>138</sup> Doxographi 654, 19 n.: Ἀρχή τῶν ὄλων τὸ πῦρ, δύο δὲ αὐτοῦ πάθη ἀραιότης καὶ πυκνότης, ἡ μὲν ποιούσα ἢ δὲ πάσχουσα.

<sup>139</sup> Tamże 654, 7 - 10: Φερεκίδης μὲν ἀρχάς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον· ὁ μὲν αἰθήρ τὸ ποιόν, ἢ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα; zob. także Vorsokr. I 46, 19.

<sup>140</sup> Vorsokr. I 454. 35 - 40: Πυθαγόρας Μηθύραρχος Σάμιος πρῶτος φιλοσοφίαν τούτων τῶν ῥήματι προσαγορεύσας ἀρχάς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰς συμμετρίας τὰς ἐν τούτοις, ἅς καὶ ἁρμονίας καλεῖ [...]. Σπεύδει δὲ αὐτῶν τῶν ἀρχῶν ἢ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικόν, ὅπερ ἐστὶ νοῦς ὁ θεός, ἢ δὲ ἐπὶ τὸ παθητικόν τε καὶ ὑλικόν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὄρατός κόσμος.

<sup>141</sup> Vorsokr. II 114, 13.



jakiegokolwiek ruchu<sup>142</sup>. One nie ulegają już żadnym wewnętrznym zmianom. Są wieczne i leżą u początków genezy wszystkich rzeczy<sup>143</sup>. Ale sam Demokryt był świadomy pewnej niekonsekwencji swej teorii. Bo jeśli atomy są ἀπαθῆ, to czy są ποιούντα? A jeśli tak, a musi być tak, gdyż jakoś ta natura przybiera różne kształty materialne, i to na bazie atomów, to co jest elementem formowanym przez atomy? Odpowiedź, że rzeczywistość powstaje z przypadkowego układu atomów nie rozwiązywała głębszego problemu ποιούν i πάσχον. Demokryt znalazł wyjście w twierdzeniu, że τὸ ποιούν i τὸ πάσχον są czymś jednym<sup>144</sup>. Dlatego od Demokryta poczynając szukali myśliciele tego czegoś wspólnego, co łączy activum i passivum. Za to łączące uznano ruch, κίνησις. „Wszystko jest ruchem — mówiono. Nic nie istnieje poza nim. A ruchu są dwie postaci, jedna i druga ma niezliczone przejawy. Jedna ma zdolność, δύναμις, formowania, druga bycia formowanym”<sup>145</sup>. Owa δύναμις, właściwa ruchowi, pojawiać się już będzie odtąd w teorii wielkich filozofów złotego okresu myśli helleńskiej<sup>146</sup>. Widzieliśmy to już częściowo w związku z zagadnieniem duszy jako podmiotu ruchu. I Platon, i Arystoteles zgadzają się, że czynienie i doznawanie, ποιεῖν i πάσχειν, są przejawami jednego i tego samego ruchu<sup>147</sup>.

**5.2.2.** Hermiasz z Aleksandrii, filozof żyjący w V w. po Chrystusie, twierdzi, że i Platon zajmował się zagadnieniem ἀρχαί, podobnie jak filozofowie jońscy i inni przedsokratycy. Jego zdaniem Platon przyjął trzy ἀρχαί: θεός, ὕλη i παράδειγμα, tj. Bóg, tworzywo i wzory (idee)<sup>148</sup>. Τὸ ποιούν byłby więc Bóg, τὸ πάσχον — tworzywo. Idee zgodnie ze znaczeniem ich synonimicznej nazwy παραδείγματα stanowią wzory, według których materia otrzymuje od Boga kształty. Faktycznie, potwierdzenie Hermiaszowej syntezy doktryny Platona znaleźć można w oryginalnych pismach tegoż filozofa. W *Prawach* na przykład czytamy, że Bóg trzyma w swoich rękach początek, koniec i wszystkie rzeczy, które są między początkiem i końcem<sup>149</sup>. Ale tworzenie świata i ciągły jego

<sup>142</sup> Vorsokr. II 75, 6 n.: [...] Λεύκιππος μὲν καὶ Δημόκριτος οὐ μόνον τὴν ἀπάθειαν αἰτίαν τοῖς πρώτοις σώμασι τοῦ μὴ διαιρεῖσθαι νομίζουσιν, ἀλλὰ καὶ τὸ σμικρὸν καὶ ἀμερές.

<sup>143</sup> Vorsokr. II 84, 10 - 15.

<sup>144</sup> Vorsokr. II 100, 24: τὸ αὐτὸ καὶ ὁμοιον εἶναι τὸ τε ποιούν καὶ τὸ πάσχειν.

<sup>145</sup> Platon. *Teajtet* 156a: Τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρά τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη, πληθεῖ μὲν ἄπειρον ἐκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν.

<sup>146</sup> Zob. np. tenże. *Sofista* 247d - e; Arystoteles. *Topica* 139a, 4; 146a, 23; por. F. Solmsen. *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors*. New York, 1960 s. 37 n.

<sup>147</sup> Arystoteles. *Physica* 202b, 11 nn.: τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν τὸ αὐτὸ ἐστί.

<sup>148</sup> Doxographi 653, 26-28: καὶ μὴν οὐκ εὐδοκίμει Ἀρχέλαος ἀποφαινόμενος τῶν ὄλων ἀρχὰς θερμόν καὶ ψυχρόν; ἀλλὰ καὶ τοῦτῳ πάλιν ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων οὐχ ὁμολογεῖ λέγων ἀρχὰς εἶναι θεόν καὶ ὕλην καὶ παράδειγμα.

<sup>149</sup> 715e: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος.

rozwój nie dokonywa się na zasadzie stałej i bezpośredniej interwencji bóstwa, lecz na zasadzie jego zarządzenia, tak że zarówno ποιεῖν i πάσχειν należą już do zadań świata<sup>150</sup>. Na tworzywo składają się w świecie wszystkie cztery fundamentalne pierwiastki: cały ogień, cała woda, całe powietrze i cała ziemia<sup>151</sup>. Dzięki danej im przez bóstwo kształtującej δύναμις<sup>152</sup> powstają z nich rzeczy według wzorów (idei)<sup>153</sup>. Platon, jak widać, wykorzystał teorie hilozoistów jońskich, pitagorejczyków i atomistów. Zachował jońską naukę o ἀρχαί, uznał zwierzchnią funkcję bóstwa i równocześnie, jak atomiści, obie postawy: ποιεῖν i πάσχειν przyznał materii. Jego własną natomiast koncepcją były παραδείγματα. W sumie stanowi to wielką zasługę mistrza akademii dla kosmologii. Otworzył on w ten sposób drogę swemu uczniowi Arystotelesowi do rozpatrywania ποιεῖν i πάσχειν tylko w kontekście doświadczalnej rzeczywistości<sup>154</sup>.

**5.2.3.** Arystoteles przyjął wszystkie trzy platońskie podstawy natury, ale ich nazwę ἀρχαί zastępuje nazwą τὰ αἴτια, *przyczyny*, zmienia sens pojęcia παράδειγμα oraz dodaje od siebie jeszcze czwarty czynnik. Te cztery αἴτια nazywa kolejno tak: 1. τὸ ἐξ οὗ (lub ὕλη), *to, z czego rzecz jest zrobiona*, np. statua z brązu; 2. εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα (jak Platon, choć w innym zupełnie sensie), *postać i wzór*; 3. ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως, *pierwsza przyczyna zmiany lub stanu* (w dalszym wywodzie Arystoteles nazywa tę przyczynę τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου lub τὸ κινῆσαν); 4. οὗ ἕνεκα, *ze względu na co*<sup>155</sup>. Dodaną przez Arystotelesa czwartą przyczyną jest cel. Jak widzimy, zachowuje się na swój sposób w tych czterech αἴτια odziedziczony po wcześniejszych filozofach problem formującego i formowanego.

Platon mówił, że pierwszym sprawcą, τὸ ποιοῦν, wszystkiego jest bóstwo. Włało ono swą δύναμις w naturę tak, by ona sama mogła czynić (ποιεῖν, ἐνεργεῖν) i tego czynu na sobie doznawać. Arystoteles też wskazuje na pierwszego i jedynie działającego. Czynność bowiem według niego jest, jak już wcześniej zauważyliśmy, formą ruchu. Każdy ruch jest wywoływany przez inny wcześniejszy, tamten przez jeszcze wcześniejszy itd. Tego łańcucha przyczyn ruchu nie można jednak wydłużać w nieskończoność. Musi być pierwszy absolutny motor, który sam z siebie porusza nie będąc porusza-

<sup>150</sup> Platon. *Timajos* 33c-d: καὶ πάντα ἐν αὐτῷ [=κόσμος] καὶ ὑφ' αὐτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν.

<sup>151</sup> Tamże 32c.

<sup>152</sup> Tamże.

<sup>153</sup> Platon. *Parmenides* 132d: Τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εὐκείναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεσις αὐτῆ τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.

<sup>154</sup> Zob. Solmsen, jw. s. 353 nn.

<sup>155</sup> *Physica* 194b, 23 - 195a, 2; por. także 198a, 23, gdzie Arystoteles wylicza te same przyczyny: ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα. Por. Düring, jw. s. 236 nn.

nym<sup>156</sup>. A to jest właśnie owo Platonowe bóstwo. Tu kojarzy się Arystotelesowe twierdzenie, podane już wyżej, że i dusza ma zdolność poruszania sama z siebie. Takie, być może, skojarzenie dało później stoikom podstawę do uważania duszy za część bóstwa<sup>157</sup>.

Arystoteles mówi o ποιεῖν i πάσχειν w niejednym kontekście tematycznym. W pismach fizycznych uznaje je za podstawę rozwoju przyrody, za przyczynę narodzin i rozkładu<sup>158</sup>. Zarówno dla przybrania postawy ποιεῖν, jak i postawy πάσχειν widzi potrzebę istnienia jakiejś δύναμις<sup>159</sup> lub ἐνέργεια<sup>160</sup>. Twierdzi, że jedna tylko ἐνέργεια przejawia się zarówno w τὸ ποιητικόν, jak i w τὸ παθητικόν. Łączy je jedna czynność, tj. jeden ruch. Bo ruch sam w sobie jest tylko jeden bez względu na kierunek<sup>161</sup>. Arystoteles dostrzegł też w tym samym kontekście tematycznym, że między τὸ ποιῶν i τὸ πάσχον musi istnieć kontakt, ἀφή<sup>162</sup>.

Ποιεῖν i πάσχειν określone są nadto u Arystotelesa jako dwie z dziesięciu kategorii<sup>163</sup>. Kategorię ποιεῖν ilustruje przykładem τέμνει i καίει, tj. czasownikami w stronie aktywnej, a kategorię πάσχειν przykładem τέμνεται i καίεται, tj. czasownikami w stronie pasywnej<sup>164</sup>. Wynika z tego, że Stagiryta jeszcze przed stoikami i gramatykami zwrócił uwagę na gramatyczne activum i passivum. Możemy Arystotelesa uznać za pierwszego, który kosmologiczne terminy ποιεῖν (ἐνεργεῖν) i πάσχειν zastosował dla określenia stron gramatycznych. Rzecz ta jednak wymaga osobnego studium.

**5.2.4.** Stoicy w swojej filozofii natury wykorzystali, jak Platon, przemyslenia jońskich hилоzoistów, pitagorejczyków i eleatów. Dokonali podobnej syntezy i, również jak Platon, choć w innym sensie, połączyli działanie bóstwa z działaniem natury. Oddzielili oni zupełnie στοιχεῖα od ἀρχαί. Ἀρχαί, według nich, są niestworzone i niezniszczalne, ἀγένητοι καὶ ἀφθαρτοι, bezcielesne i bezkształtne, ἀσώματοι καὶ ἀμορφοι, στοιχεῖα natomiast otrzymują określony kształt, a przy każdorazowym wypaleniu się świata ulegają zniszczeniu<sup>165</sup>.

<sup>156</sup> Zob. np. Aristoteles. *Metaphysica* 1072b, 7 nn.

<sup>157</sup> Arystoteles gdzie indziej wyjaśnia, że i sam człowiek znajduje się w tym łańcuchu kolejnych przyczyn, a więc stwierdzenie, że dusza jest częścią bóstwa nie byłoby zgodne z jego doktryną (zob. np. *Physica* 198a, 26).

<sup>158</sup> *De generatione et corruptione* 322b, 22 nn.; por. *Physica* 194b, 20 nn.; zob. Solmsen, jw. s. 194 n.

<sup>159</sup> Zob. *Topica* 139a, 4; 146a, 23.

<sup>160</sup> *Metaphysica* 1048b, 34 n.

<sup>161</sup> Zob. *Physica* 202a, 21 - 202b, 22.

<sup>162</sup> Tamże.

<sup>163</sup> *Analytica* 83a, 19 nn.; 83b, 14 nn.; *Physica* 225b, 5 nn.; *Topica* 103b, 20 nn.; *Categoriae* 1b, 25 nn.; por. Doxographi 570, 8 - 12.

<sup>164</sup> *Categoriae* 2a, 1 nn.

<sup>165</sup> Diogenes Laertius VII 134: Διαφέρειν δὲ φεσιν ἀρχάς καὶ στοιχεῖα. τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγένητους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεται. Ἀλλὰ καὶ ἀσώματος εἶναι τὰς ἀρχάς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι. Tak samo Posidonius 5, 10-12.

Ἄρχαι są dwie dla wszystkiego, co istnieje: tworzywo, ἡ ὕλη, i Bóg, ὁ Θεός. Tworzywo jest bytem niestworzonym, ἄπειρον οὐσία, Bóg — najczystszy i nieskażony rozumem, εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος λόγος (lub νοῦς), niewidocznym, ale działającym we wszystkim. Z tych dwu ἀρχαί stroną działającą, τὸ ποιῶν, jest Bóg, a doznającą tego działania, τὸ πάσχον — tworzywo. Tworzywo bowiem nie posiada duszy i, co za tym idzie, zdolności poruszania z siebie samego. Rozum kształtuje je na najdoskonalsze dzieło, tj. kosmos. Tworzywo i Bóg bez siebie wzajemnie istnieć nie mogą<sup>166</sup>. Od nich w pierwszym etapie stawania się kosmosu pochodzą cztery στοιχεία<sup>167</sup>: πῦρ, ὕδωρ, αἴρ, γῆ. W drugim etapie te cztery στοιχεία dają początek wszystkim rzeczom<sup>168</sup>. Dlatego otrzymują one zdolność tworzenia i bycia stworzonym. Stroną działającą, δραστικά (ποιῶντα) są αἴρ i πῦρ, a doznającą, παθητικά (ποιούμενα) — γῆ i ὕδωρ<sup>169</sup>. Najsilniejszą zdolność działania posiada πῦρ<sup>170</sup>.

Widzimy zatem, że rzeczywiście trwałemu w filozofii greckiej zagadnieniu fundamentalnych tworzyw natury towarzyszy zawsze podział ich na ποιῶντα i πάσχοντα. Ta dychotomia utrzymywała się w nauce kolejnych pokoleń myślicieli. A ponieważ oni właśnie, filozofowie, pierwsi zajęli się systematyzacją języka, oni też, wyodrębniwszy wyrazy oznaczające czynność, narzucili gramatyce podział stron na aktywną i pasywną. Zdegradowali pierwotne w logicznych podstawach języka medium tak, że uznano je tylko za formę, która oznacza bądź to czynność, bądź jej doznawanie.

6. Czym więc jest strona bierna, passivum, według greckiej teorii? — Odpowiedź nie może być jednoznaczna, ponieważ teoria ta ulegała ewolucji. Narzucenie językowi nowej zupełnie i obcej mu kategorii passivum wynikło z refleksji nad genezą świata. Stawanie się świata jest trwałym, a według niektórych szkół wiecznym, procesem. Jest efektem dialektyki dwóch zasad fundamentalnych: formującego i formowanego, dialektyki activum i passivum, dialektyki dwóch stron, ale nie walczących ze sobą, lecz w antytetyczny sposób uczestniczących w jednym i tym samym procesie: jedna jako sprawiająca ten proces, druga jako go doznająca. Activum według atomistów działa bezrozumnie i na zasadzie przypadku, ale według innych, a zwłaszcza według wykrystalizowanych już systemów Platona, Arystotelesa i pierwszych stoików, posiada rozum, działa celowo (Arystoteles) i według swej woli (stoicy). Activum par excellence może być tylko Bóg i dusza, bo posiadają rozum i wolę. Inne

<sup>166</sup> Zob. Posidonius 5, 1 - 9; SVF I 24, 5 - 14 (Zenon); 110, 25 nn. (Kleantes); II 111, 8 nn. (Chryzyp); 111, 18 - 23 (Chryzyp); 307, 33 - 36; III 263, 21 nn. (Archedemus).

<sup>167</sup> SVF I 24, 12 nn: Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἀρχὰς εἶναι λέγει τῶν ὄλων θεὸν καὶ ὕλην, θεὸν μὲν τὸ ποιῶν, ὕλην δὲ τὸ ποιούμενον, ἀφ' ὧν τὰ τέσσαρα στοιχεία γηγονέναι.

<sup>168</sup> Diogenes Laertius VII 135.

<sup>169</sup> SVF II 137, 37 nn.

<sup>170</sup> SVF II 135, 8 - 11.

natomiast rzeczy mogą działać bądź przez bezpośrednią w nich obecność bóstwa (rozumu świata), bądź przez daną im przez bóstwo wtórną energię. Prawdziwym passivum według tej dialektyki jest materia bez duszy, bez woli i bez rozumu. W gramatycznej terminologii prawdziwą bierność określać mogą tylko formy tak zwanej trzeciej osoby. Jeśli przy formie czasownika w tak zwanej trzeciej osobie umieszcza się w zdaniu podmiot będący osobą w sensie antropologicznym, stanowi to przejaw uprzedmiotowienia i degradacji tejże osoby. Uznać to należy za rodzaj jakiejś przenośni. Druga osoba, a zwłaszcza pierwsza, posiada duszę rozumną i wolną, podobną do bóstwa lub jako część bóstwa. Dzięki własnej κίνησις może dusza przyjmować postawę, δίαθεσις, aktywną. Pełna bierność natomiast jest sprzeczna z naturą tej drugiej i pierwszej osoby. Istnienie form pasywnych czasownika dla nich jest jakąś niedorzecznością. Te osoby posiadają duszę, a dusza nie może być przedmiotem żadnego działania, nawet swego własnego (Arystoteles). Rozwiązanie tej niedorzeczności znaleziono w podziale człowieka na duszę i ciało oraz w istnieniu lub w możliwości zaistnienia poprzez wychowanie absolutnej wolności woli duszy. A ponieważ gramatykę opisywano poprzez odwoływanie się do modelu człowieka, więc i o passivum powiedziano w traktatach gramatycznych, że oznacza pewną postawę ciała człowieka lub, według starszych mistrzów, postawę duszy. Ciało człowieka może nawet bez zgody duszy doznawać na sobie wszelkich czynności, w tym także dla niego szkodliwych. Dusza zaś jest zdolna, jeśli chce, zachować pełną wolność i nietykalność w stosunku do każdej zewnętrznej czynności, w tym także do czynności odczuwanych albo spełnianych przez przynależne jej ciało. Jeśli godzi się na przyjęcie czynności zewnętrznych, nie oznacza to przyjęcia postawy pełnego bezwładu i bezruchu, postawy bierności. Dusza zachowuje własną δύναμις lub własną κίνησις, zupełnie niezależną od działania i wpływu czynności zewnętrznej. Streszczając myśl generalną najwcześniejszej koncepcji passivum, która uzewnętrzniła się także w jego definicjach, pełna bierność przysługuje wszystkiemu, co nie jest Bogiem lub duszą. Według stoickiej etyki normatywnej byłoby złem, gdyby człowiek przyjmował wobec otaczającego go świata taką właśnie postawę bierności, jaka przysługuje tylko nierozumnemu tworzywu, materii. Człowiek ma zachowywać δίαθεσις ἐνεργητικῆν w sensie własnego działania oraz w sensie aktywnej zgody i współpracy z tym wszystkim, co jest przejawem działania bóstwa.

Antropologiczna i kosmologiczna teoria językowego passivum nie zadowolili późniejszych gramatyków. Sprowadzała ich bowiem w pewnym sensie na manowce. Nie można było nie liczyć się z formą. Wielowiekowa tradycja natomiast nakazywała brać pod uwagę przede wszystkim oznaczanie tej formy, i to w oparciu o model człowieka. Próby godzenia aspektu semantycznego z formalnym prowadziły do wyodrębnienia coraz większej

liczby stron. I dopiero u schyłku antyku zwyciężyła zasada, że strony, w tym także *passivum*, należy określać tylko według formy bez liczenia się ze znaczeniem. Narzucona jednak dychotomia filozoficzna *activum* — *passivum* pozostała do dziś.

## THE PASSIVE VOICE IN ANCIENT HELLENIC THEORY

### Summary

The primeval grammar of Indoeuropean languages lacked the passive voice. In Greek the passive voice began to occur in historic times. Greek grammarians placed the passive voice against old logical foundations of the language and under the influence of the philosophy of nature and particularly under the influence of the ancient theory of the genesis of the world they eliminated the original antithesis of the active-medium voice (*activum-medium*). The active and passive voices were described by the Greek grammarians as kinds of attitude of the personal subject's soul and body in anthropological sense. That confirmed the old Hellenic tradition of determining parts of speech by applying the model of man. The philosophical concept of the soul as a source of movement had a decisive influence on the formation of the terminology of voices and their definitions. "Medium" was distinguished in consideration of the form; the active and passive voices, however, in consideration of their meaning. The simultaneous use of two criteria both semantic and formal by late Latin grammarians led to the view that there were more than three voices in the language. Towards the close of antiquity a new principle occurred, the one stating that the voices should be differentiated according to their verbal forms and not to their meaning.

According to the ancient theory of Greek grammarians' only the forms of the 3rd person in the passive voice denoted full passiveness of the subject. The 1st and 2nd persons, conceived of in a clearly anthropological sense, are never passive i.e. non-agentive objects of an action performed by the agent. The 1st and 2nd persons have souls and the soul is free and independent of any external action and even of the action of the body belonging to the soul. The passive voice of the 1st and 2nd persons indicates a voluntary agreement of the soul to the sensation of an external action or to the sensation of an external action by the body perishing with the soul. The soul's opening to the sensation of an external action can occur only thanks to the soul's own energy. Greek grammarians' teachings on the passive voice are not uniform. They can be better understood if based on the Stoic concept of apathy (*impassivity*).