

# SŁOWO JAK ZAKURZONY OBRAZ

## BRUNO SNELL,

### ODKRYCIE DUCHA

Marcin Nowak

Uniwersytet Warszawski

*Odkrycie ducha* to do dziś „kultowe” dzieło europejskiej humanistyki. I choć jego autor, Bruno Snell (1896–1986), niemiecki filolog klasyczny, napisał je w połowie XX wieku, to do Polski trafiło dopiero teraz dzięki wydawnictwu Aletheia.

Snell spędził swoje akademickie życie w Hamburgu, a na początku lat 50. został tam rektorem uniwersytetu. Był autorem zaledwie kilku książek, ale zainicjowana przez niego działalność jest kontynuowana. Od 1989 roku przyznaje się dorocznie nagrodę jego imienia za wybitne osiągnięcia filologiczne.

Bruno Snell chce nam powiedzieć prawdę, którą już znamy i która być może nam się osłuchala, nie zaskakuje nas i nie wydaje się warta uwagi. Prawda ta jest, można by powiedzieć, banalna, oto główna teza książki *Odkrywanie ducha* – nasze myślenie wyrasta z antycznej Grecji. To z niej czerpiemy kategorie pozwalające nam opisywać świat i nas samych.

Silą tej książki nie jest jednak prawda, którą nam przynosi, ale to, jak Snell ją przedstawia. Robi to bowiem w sposób niebywale wyczerpujący i kompetentny, zachowując przy tym piękno i erudycję charakterystyczną dla mistrzowskich esejów.

Snell bierze czytelnika za rękę i prowadzi w podróż do przeszłości. Wehikulem czasu są pojęcia, takie jak dusza, człowiek, poezja, mit, prawda, historia. Autor zdrapuje z nich patynę oczywistości i pokazuje głębię, z której wyrastają słowa, budulec naszej cywilizacji. Zresztą on sam lubi porównywać się do człowieka odsłaniającego zakryte piękno – „Filolog może jeszcze dziś jak konserwator zabytków zdejmować z wielu fragmentów obrazu warstwy kurzu i zanieczyszczeń, którymi pokrył je czas, przywracając

w ten sposób kolorom siłę blasku godziny ich stworzenia” (Snell 2009: 13). To chyba najlepszy opis celu i metody niemieckiego uczonego.

Snell w *Odkryciu ducha* zastosował bardzo subtelną konstrukcję. Treść swego eseju usytuował niejako na dwóch poziomach – poziom pierwszy to rozdziały książki. Wydaje się, że każdy stanowi zamkniętą całość obejmującą rekonstrukcję konkretnego pojęcia. I tak np. w rozdziale poświęconym świadomości historycznej rekonstrukcja pojęcia odbywa się przez przywołanie wszystkich ważnych postaci antycznej Grecji – uporządkowanych według hierarchii czasu – które dokładały swoją cegiełkę do gmachu znanego nam dzisiaj pod terminem świadomości historycznej. Ta metoda powtarza się we wszystkich kolejnych osiemnastu rozdziałach bez względu na to, czy dotyczy mitu, porównania czy koncepcji ducha.

Jak pisałem jednak wcześniej, jest to zaledwie pierwszy poziom pracy niemieckiego uczonego. Poziom drugi jest z poziomu meta i spina niejako te, z pozoru, samodzielne rozdziały. Zamierzenie tego poziomu jest proste. Zdanie po zdaniu, strona po stronie czytający ma pozbywać się wątpliwości, że wszystko, co dzisiaj mamy – w sensie intelektu i ducha – zawdzięczamy Grekom. Snell na tym poziomie chce nas na nowo zadziwić starymi, wydawałoby się, prawdami.

Jako filologa autentycznie go fascynuje – to widać w książce – proces rodzenia się pojęć oraz śledzenia relacji, jakie zachodzą pomiędzy językiem a samodefiniowaniem człowieka i świata go otaczającego.

Ta wiara w kreacyjną moc języka jest kolejnym mocnym założeniem teoretycznym pracy Brunona Snella i znakiem rozpoznawczym jego tekstu, w którym stara się odpowiedzieć na pytanie, jak i dlaczego Grecy odkryli ducha człowieka ?

Snell swoją podróż rozpoczyna od koncepcji człowieka, jaką możemy spotkać u Homera. Zanim jednak wyruszymy w podróż, zostajemy powiadomieni o różnicach, jakie zachodzą pomiędzy językiem antycznych Greków a tym, którym posługujemy się na co dzień. Dobrze o tym pamiętać, czytając książkę Snella – bo tutaj nic nie jest takie, jak mogłoby się wydawać.

Człowiek nie od razu jawił się Grekom jako abstrakcyjna idea, na której oparte jest prawodawstwo cywilizacji zachodnioeuropejskiej. To prawda, że w Grecji powstały koncepcje człowieka, jego przebudzenia i jasnego myślenia, które wyznaczyły dalszy rozwój Europy; to, co osiągnięto około V wieku p.n.e., wielu z nas skłonnych jest uznać za pozaczasowe. Jednak jak bardzo oddalony jest od tej epoki Homer, ukazuje jego język. Od dawna zauważono, że w tym stosunkowo prymitywnym języku abstrakcja nie jest jeszcze rozwinięta, że w zamian pełni znaczeń zachowuje to, co

konkretnie zmysłowe, a co w języku rozwiniętym pobrzmiewa trochę obco. Tę różnicę w języku widać bardzo wyraźnie w opisywaniu przez Homera ciała człowieka.

Materialne ciało człowieka rozumie się nie jako jedność, ale jako wielość, o czym pouczają nas przedstawienia człowieka we wczesnogreckiej sztuce. Dopiero klasyczna sztuka V wieku p.n.e. przedstawia ciało stanowiące organiczną jedność, ukazane jako napięcie między dźwigającym a obciążającym, przeciwstawienie kończyny obciążonej i nieniosącej ciężaru postaci i zależność wszystkich części od takiego kontrapostu. Wcześniej ciało rzeczywiście budowano tylko przez dodawanie poszczególnych elementów.

Przedstawienia ludzkich postaci z czasów poezji Homera bardzo jednak się różnią od tego, do czego przyzwyczaiły nas prymitywne rysunki dzieci, choć one też tylko dodają poszczególne członki. Dzieci rysują tułów jako część środkową, główną, potem dodają głowę, ramiona i nogi. Postaciom geometrycznym brak jednak właśnie tej głównej części ciała; są rzeczywiście *melea* i *gyia*, czyli ruchomymi, umożliwiającymi ruch członkami ciała o silnej muskulaturze. Obie grupy wyraźnie się od siebie różnią, kończyny przedstawia się jako szczególnie cienkie, a części umięśnione stają się zbyt obfite. Wczesnogrecki rysunek ujmuje zdolność człowieka do ruchu, a dziecięcy jego zwartość. Jak poważnie trzeba brać ten homerycki słownik, uzmysławia fakt, że oba rodzaje „członków” funkcjonują odmiennie: *melea* czy *gyia* są ożywiane przez różne siły. To, że wcześnie Grecy ani w języku, ani w sztukach przedstawiających nie ujmowali ciała w jego jedności, dowodzi tego samego, co czasowniki oznaczające widzenie: początkowo ujmują one tę czynność od strony jej naocznych *modi*, od strony związanych z nią ruchów czy odczuć, podczas gdy język późniejszy w centrum znaczenia słowa stawia samą właściwą funkcję tej czynności. Język jawnie kieruje się coraz bardziej ku samej rzeczy, tyle że ta rzecz sama jest funkcją, która ani naocznie, ani jako taka nie jest związana z określonymi jednoznacznymi poruszeniami umysłu. Gdy jednak raz ją rozpoznano i nazwano, istnienie i świadomość jej egzystencji szybko stały się własnością ogółu. W wypadku ciała przebiegało to prawdopodobnie tak: wypowiadającemu się z wcześniejszej epoki wystarczy, gdy ktoś staje przed nim, by nazwać go po imieniu: to jest Achilles, albo powiedzieć: to jest człowiek. Bliższy opis określa najpierw to, co widoczne: znajdujące się obok siebie członki; funkcjonalny związek dopiero później wyjdzie na plan pierwszy jako coś istotowego. Przy tym także funkcja jest czymś faktycznym, ale ta rzeczowość nie jest tak naocznie

dana i najwyraźniej nie wydaje się pierwsza także własnemu odczuciu. Gdy jednak ta zakryta jedność zostaje odkryta, jest bezpośrednio zrozumiała.

Ta sfera faktyczna istnieje dla człowieka dopiero wtedy, gdy jest „widziana”, poznawana, oznaczana jakimś słowem i tym samym myślana. Oczywiście, ludzie Homera mieli ciała takie jak późniejsi Grecy, ale nie widzieli ich „jako” ciała, tylko jako sumę poszczególnych członków.

Podobnie dzieje się w obszarze ducha i duszy, albowiem duch–ciało, ciało–dusza to pojęcia przeciwstawne, z których każde określa swoje przeciwieństwo. Gdzie nie ma wyobrażenia ciała, nie może być wyobrażenia duszy, i na odwrót. Homer nie ma zatem osobnego słowa na „duszę” czy „ducha” (psyche), słowo oznaczające w późniejszej greczyźnie duszę pierwotnie nie ma nic wspólnego z myślącą, czującą duszą. U Homera psyche to dusza o tyle tylko, że „ożywia” człowieka, czyli utrzymuje go przy życiu. Także tu, jak się zdaje, zrazu jest luka w języku Homera, którą jednak zapełniły, dokładnie jak w sferze „ciała”, inne słowa, mające wprawdzie odmienny niż dzisiejsze określenia punkt ciężkości, ale przecież pokrywające ten obszar. Dla obszaru znaczeniowego duszy kluczowe są słowa psyche, *thymos* i *noos*. *Thymos* powoduje ruch, a *noos* przynosi wyobrażenia: obszar ducha i duszy dzieli się poniekąd na te dwa odmiennie duchowo-duszne narządy. W wielu miejscach mówi się, że w chwili śmierci człowieka opuszcza *thymos*; prowadzi to do uznania także w *thymos* „duszy” konkurującej z psyche.

Psyche i *thymos* są więc, przynajmniej we wczesnej epoce, wyraźnie odróżnialne. Tak wyraźnej granicy nie da się wyznaczyć między *thymos* i *noos*. Jak już stwierdzono, *thymos* jest organem ducha i duszy wywołującym poruszenia i reakcje, a *noos* powoduje przyjmowanie wyobrażeń, dlatego *noos* dotyczy ogólnie raczej intelektu, a *thymos* emocji. Zdarzają się jednak liczne krzyżowania zakresu. Dziś np. uznajemy głowę za siedzibę myślenia, a serce za siedzibę uczuć, choć możemy powiedzieć: nosi w sercu myśli o ukochanej – tu serce staje się siedzibą myśli, które jednak dotyczą miłości; na odwrót: w głowie mu tylko zemsta – co znaczy: żywi myśli o zemście. Jednak są to pozorne wyjątki: zawsze możemy znaleźć inne zwroty oznaczające to samo: „nosi zemstę w sercu” lub „ma zemstę w głowie”. Dokładnie tak samo jest z *thymos* = poruszenie, *noos* = wyobrażenie: wyjątki, jakie można by wymienić wobec tych równań, są pozorne; mimo że nie da się tak wyraźnie oddzielić *thymos* od *noos* jak w wypadku psyche. Świadectwa użycia słów soma i psyche z epoki między Homerem a V wiekiem p.n.e. nie wystarczają do tego, by szczegółowo prześledzić rozwój nowych pojęć „ciało” oraz „dusza”. Oczywiście, powstały one jako

pojęcia komplementarne, a rozwój słowa psyche nastąpił, ponieważ zaczęły oddziaływać wyobrażenia o nieśmiertelności duszy. Właśnie gdy określenie duszy zmarłego stało się określeniem całej duszy, a określenie duszy zwłok – określeniem żyjącego ciała, to najwyraźniej przyznano temu, co dawało żyjącemu człowiekowi zdolność poruszenia, odczucia i myśli, kontynuację istnienia w psyche. To zakłada przeświadczenie, że człowiek żyjący miałby mieć coś duchowego w postaci ducha czy duszy, choć zrazu nie nazywa się tego jakimś jednym obejmującym to słowem. I rzeczywiście, napotkamy taki stan rzeczy we wczesnej liryce.

Jednak bez względu na szczegóły przebiegu tego procesu tym odróżnieniem ciała od duszy „odkryto” coś, co narzucało się świadomości jako tak ewidentne, że odtąd przyjmowano je za istniejące w sposób oczywisty, niezależnie od tego, że stosunek ciała do duszy czy też istota duszy były przedmiotem ciągle nowych pytań.

Nowe rozumienie duszy pierwszy przedstawia Heraklit, którego Snell przywołuje do wykazania różnic między klasyczną koncepcją duszy a tą prezentowaną przez Homera. Heraklit nazywa dusze ludzi żyjących psyche; człowiek składa się dla niego z ciała i duszy, a dusza otrzymuje cechy zasadniczo różniące się od właściwości ciała i narządów cielesnych. Te nowe jakości tak radykalnie różnią się od wszystkiego, co zdołał wymyślić Homer, że u Homera wprost brakuje przesłanek językowych, aby opisać to, co przypisuje duszy Heraklit; przesłanki te powstały w czasach między Homerem a Heraklitem, a mianowicie w liryce. Heraklit mówi: „Granic duszy nie znajdziesz, choćbyś przeszedł każdą drogę. Tak głęboki logos ma ona”. To wyobrażenie głębi duszy jest dla nas czymś powszednim, a tkwi w nim coś z istoty obcego narządowi ciała i jego funkcji; bezsensowne byłoby mówić, że ktoś ma głęboką rękę czy głębokie ucho – a gdy mówimy o „głębi” spojrzenia, ma to inne znaczenie (dotyczy wyrazu, a nie funkcji). Ten obraz wymiaru głębi stanowi wyróżnik sfery duszy. Heraklit chce tu powiedzieć, że dusza sięga w nieskończoność, właśnie w odróżnieniu od ciała.

Językowi Homera obce jest jeszcze to wykraczające poza zwykłą metaforę użycie słowa „głęboki”, którym język usiłuje przelamać własne granice, aby wejść na nieosiągalne dłań pole.

Także zresztą ilość pojawia się zamiast intensywności. „Muszę przecierpieć tysiąckrotną boleść”, mówi Priam, gdy oplakuje Hektora. „Wiele wymagań, wiele popędzania”, powiada się, nawet jeśli tylko raz zostaje się wezwany czy napomniany; „wielokrotnie” możemy powiedzieć także w naszym języku. Nigdzie nie znajduje opisu swoistość tego, co dane nam

jest nie tylko ekstensywnie – ani w dziedzinie wyobrażeń, ani w sferze doznań. Wyobrażenia są dane za pośrednictwem *noos*, a ten duchowy organ pojmowany jest przez analogię z okiem. W tej sferze wymiar intensywny faktycznie zbiega się z ekstensywnym: kto wiele i często patrzył, ma intensywne poznanie.

Także w zakresie *thymos* nie może się wytworzyć wyobrażenie intensywności. Ten „organ reaktywnego poruszania” jest np. siedzibą bólu; według wyobrażeń Homera ból pożera czy rozszarpuje *thymos*. Ostry, potężny, ciężki ból dotyka *thymos*. Wyrażne są analogie, po jakie sięga język: jak część ciała może być ugodzona ostrą bronią, ostrym przedmiotem, jak może być pożarta czy rozszarpana, tak też *thymos*. Znowu wyobrażenie duszy nie pozbywa się więzi z ciałem, a własny wymiar duszy, intensywność, nie wychodzi na jaw. U Homera nie ma także intensywności w pierwotnym znaczeniu tego słowa, jako „napięcia”, podczas gdy dla Heraklita wewnętrzna sprzeczność i spolaryzowane napięcie to istotna właściwość logosu i wszystkiego, co żyje na świecie. Nie ma rozdzielenia duszy u Homera, tak jak nie może go być w oku czy dłoni. Także tutaj to, co można rzec o duszy, pozostaje całkowicie w sferze tego, co dotyczy organów cielesnych. U Homera nie znajdziemy rozszczepionych odczuć; dopiero Safońska mówi o gorzko-słodkim Erosie. Homer nie może rzec: „na wół dobrowolnie, na wół wbrew woli”, lecz mówi: „chciał, ale sprzeciwił się jego *thymos*”. Nie jest to sprzeczność w łonie organu, ale sprzeczność między człowiekiem a jego narządem, jak gdy mówimy: ręce mnie świerzbily, ale się powstrzymałem. Dwie różne rzeczy czy istoty działają więc odmiennie. Dlatego u Homera nie ma żadnej prawdziwej refleksji, żadnego dialogu duszy z sobą samą itd.

Inna cecha logosu u Heraklita polega na tym, że jest on „wspólny”, że wszystko przenika i wszystko ma w nim udział. Ten duch jest we wszystkich rzeczach. Także dla tego wyobrażenia brak u Homera podstaw językowych; Homer nie może powiedzieć, że odmiennie istoty mają tego samego ducha, jedną duszę itd., tak jak nie mógłby rzec, że dwoje ludzi ma jedno oko czy jedną rękę.

Kolejną właściwość, jaką Heraklit przypisuje duchowi, i także w sprzeczności z tym, co można rzec o narządzie cielesnym, jest myśleniu Homerowemu równie obca. Heraklit powiada „dusza ma własny sens, który się sam mnoży”. Jakikolwiek specjalne znaczenie miałoby to zdanie, Heraklit przypisuje tu duszy logos, który umie sam z siebie poszerzać się i powiększać. W duszy znajduje się więc punkt wyjścia określonego rozwoju, podczas gdy nie byłoby możliwie przypisać oku czy dłoni logosu, który

by się mnożył. Homer nie zna samoistnej właściwej duchowi zdolności do wzrostu. Każdy przyrost sił cielesnych i duchowych przychodzi z zewnątrz, przede wszystkim od boskości. W 16. księdze *Iliady* Homer opowiada, jak Sarpedon, konając, wzywa ostatnim tchnieniem na pomoc przyjaciela Glaukosa; ten jednak jest ranny i nie może przybyć. Wtedy Glaukos błaga Apollina, by rany przestały go boleć i by przywrócił siłę jego ramieniu. Apollo wysłuchuje jego modłów, sprawia, że bóle znikają, „włożył siłę w jego *thymos*”. Tutaj, jak i w wielu innych miejscach, wydarzenie, któremu Homer nadaje motywację nadnaturalną przez wkroczenie bogów, nie ma w sobie nic ponadnaturalnego czy z naturą sprzecznego. My uznalibyśmy za wiarygodne, że Glaukos usłyszał przedśmiertne wezwania Sarpedona, zapomniał o bólu, zebrał siły i ruszył w bój. U Homera wszakże nikt nigdzie nie zbiera sił, nie koncentruje się, czy jakkolwiek to nazwiemy. My uważamy za możliwe, by człowiek sam z siebie, aktem własnej woli, wzniósł się ponad swój wcześniejszy stan. Jeśli Homer chce wyjaśnić, skąd pochodził ten nowy zasób sił, może jedynie rzec, że zesłał go bóg. Także w innych przypadkach, wszędzie, gdzie człowiek czyni lub mówi więcej, niż można by się spodziewać po jego wcześniejszym zachowaniu, Homer wyjaśnia to, powołując się na interwencję boga. Przede wszystkim nie zna jeszcze rzetelnych, samodzielnych ludzkich decyzji, dlatego interwencja bogów odgrywa tak dużą rolę w scenach namysłu. Wiara w takie działanie boskości to zatem niezbędne dopełnienie wyobrażeń Homera o ludzkim duchu i ludzkiej duszy. Duchowe narządy *thymos* i *noos* tak bardzo przypominają zwykle narządy, że nie mogą być prawdziwym źródłem poruszenia; dusza jako „pierwszy poruszciciel”, jak nazwał ją Arystoteles, czy w ogóle wyobrażenie o jakimś punkcie ciężkości, który panowałby nad układem organicznym, są Homerowi jeszcze obce. Działania ducha i duszy to wpływy sił działających z zewnątrz, a człowiek stoi otworem dla licznych mocy, które weń wnikają, które mogą go przenikać. Dlatego Homer mówi tak wiele o siłach, dlatego zna tak wiele słów, które wszystkie można objąć jednym słowem „siła”. Z pewnością w czasach Homera panowały magia i czary; z pewnością wstecz do tych „magicznych” czasów sięga ujęcie przez Homera ludzkiej duszy i ludzkiego ducha, albowiem z łatwością można sobie wyobrazić, że narządy duszy jak *noos* i *thymos*, które nie mogą same z siebie myśleć ani się poruszać, którym w ogóle obce jest wszelkie własne działanie, podlegają czarom, i że ludzie, którzy tak interpretują własne wnętrza, mogą odczuwać samych siebie jako pole działania samowolnych i tajemniczych mocy. Na tej podstawie możemy się domyślać, jak człowiek przed Homerem pojmował siebie i swoje czyny. Jednak

bohaterowie *Iliady* nie czują się wydani na pastwę dzikich sił, lecz są zależni od bogów olimpijskich, a ci tworzą dobrze uporządkowany i pełen sensu świat. Im bardziej rozwija się pojmowanie siebie przez Greków, tym więcej przejmują oni z oddziaływania tych bogów, poniekąd aż w ludzkiego ducha. Z pewnością zachowali z dawnych lat trochę wiary w czarownictwo, ale dla wszystkich, którzy posuwali rozwój naprzód, znaczyło ono równie mało jak dla Homera; poszli dalej drogą przezeń wytyczoną. Nasiona samorozumienia człowieka, jakie odkrywamy w języku Homera, są nie tylko pierwotne, ale wskazują też daleko w przyszłość – są pierwszym etapem europejskiego myślenia.

Dzięki Homerowi poznajemy świat wczesnoeuropejskiej myśli w tak wyczerpujących wierszach, że starcza, zdaniem Snella, odwagi na wyciągnięcie wniosków także *ex silentio*; jeśli u Homera nie ma rzeczy, których powinniśmy się wedle naszego współczesnego myślenia spodziewać, to należy przyjąć, że nie znał ich jeszcze, zwłaszcza gdy te różne „luki” okazują się wewnątrznie powiązane i gdy naprzeciw nich staje budzące w nas zrazu zdumienie owo Więcej, które tworzy z nimi systemową jedność. Krok za krokiem, w systematycznym wręcz porządku z biegiem greckich przemian wychodzi na jaw to, co doprowadziło do europejskiego ujęcia ducha i duszy, a tym samym do europejskiej filozofii, nauki, moralności, i później – religii.

Punkt wyjścia to naturalnie koncepcja człowieka u Homera. Snell ma świadomość, że Homer jest dla nas najbardziej oddalonym i obcym etapem dziejów Grecji, więc trzeba było – i dlatego pierwszy esej nieco wypada z założonych ram – w celu przedstawienia tej obcości i początkowości wyjaśnić niektóre pojęcia wczesnogreckiego myślenia, a to oznacza: niektóre słowa Homerowego języka. Przy niektórych trudniejszych kwestiach znaczenia słów silniej niż w pozostałych partiach uwidacznia się aspekt fachowo-filologiczny. Rozdział o bogach olimpijskich ukazuje, jak Homerowa religia jest niejako pierwszym projektem nowej duchowej budowli, którą wzniesli Grecy. Historyczna struktura zostaje najpierw ukazana w kluczowych osiągnięciach wielkiej poezji: u Hezjoda, w powstaniu liryki, w początkach tragedii i w przejściu od tragedii do filozofii (rozjaśnia znaczenie tego przejścia krytyka ze strony komediopisarza Arystofanesa i ostatniego tragika Eurypidesa). Następne teksty o wiedzy boskiej i ludzkiej, o wezwaniu do cnoty, o porównaniu, o symbolu drogi i powstawaniu pojęć przyrodniczych ukazują, jak w Grecji kształtuje się filozoficzne podejście do człowieka i natury. Szkice o „człowieczeństwie” i o Kallimachu odpowiadają na pytanie, jak zdobyć duchowa staje się „dobrem kulturalnym”. Rozdział o Arkadii ukazuje na przykładzie Wergiliuszowej



eklogi, jak musiała się przeformować rzecz grecka, by stać się europejską; rozważa się tam określone podstawowe tendencje greckiej historii, które są aktualne także w naszej epoce.

Aby w rozwoju wczesnej epoki greckiej kultury podążać za procesem, który doprowadził do powstania europejskiego myślenia, musimy „początek” myśli u Greków rozumieć radykalnie: Grecy nie tylko posiadli nowe przedmioty (jak choćby naukę i filozofię) i rozbudowali stare metody (np. logiczne dowodzenie); za pomocą już istniejących sposobów myślenia, lecz także stworzyli to, co nazywamy myśleniem. Odkryli ludzkiego ducha jako czynny, poszukujący, badawczy umysł. U podstaw tej wizji legło zaś nowe pojmowanie człowieka. Ten proces, odkrycie ducha, możemy obserwować naocznie w historii greckiej poezji i filozofii, począwszy od Homera; epos, liryka, dramat, próby racjonalnego uchwycenia natury i ludzkich spraw to kolejne etapy tej drogi. Warto w tę podróż wyruszyć ze Snellem. Choć trzeba przyznać, że przeprawa przez krzaczki klasycznej greki może być problematyczna, to jednak po początkowych niedogodnościach i pokonaniu tej bariery ukazuje się nam fascynujący świat pojęć, które budowały i wciąż budują naszą wrażliwość i nasz sposób postrzegania siebie i świata. W takich momentach trudy podróży zostają w pełni wynagrodzone.

#### Bibliografia:

/// Snell, Bruno. 2009. *Odkrycie ducha*. Przeł. A. Onysimow. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia