

Doświadczenie greckie

Konsekwencja heideggerowskiego rozumienia nowożytności jako czasu światooobrazu jest zatem następująca: zagadkę greckich bogów można postawić wyłącznie razem z próbą myślenia radykalnej inności starogreckiego świata, to znaczy poza nowożytną wykładnią bytu, poza dualizmem podmiot – przedmiot, pojęciami obiektywności i subiektywności, logiką przedstawienia, prawdą jako pewnością przedstawienia itd. Nie chodzi jednak tylko o szukanie odmienności na poziomie tego, co wyznacza obszar prowadzonych dociekań; również same poszukiwania, sam akt poznawczy i akt dyskursywny muszą przekroczyć ów nowożytny układ, czyli – konkretnie – wzorzec naukowego badania będącego jego wyrazem. Nie jest możliwy jakikolwiek wgląd w inność starogreckiej rzeczywistości, jeśli potraktować ją w formie naukowo (przedstawieniowo) stwierdzalnej przedmiotowości analizowanej z perspektywy zdystansowanego podmiotu badawczego.

Ten podwójny ruch wyobcowania jest obecny i u Heideggera, i u Otta. W swym filozoficznym przedsięwzięciu Heidegger próbuje określić starogreckie doświadczenie rzeczywistości w swoistej jedności, a w każdym razie – w silnym związku tego, co jest, z istotą ludzką. Byt się człowiekowi nie przedstawia w swojej zewnętrzności, lecz się wystacza. To istoczenie się bytu, a zarazem istoczenie się człowieka, zachodzi w ramach otwarcia bycia: bycie otwiera się na człowieka i zarazem otwiera się w nim, obejmuje go w tym otwarciu, unosi, oplata swymi sprzecznościami itd. „To bycie jest wydarzeniem – pisze Wodziński – które posiada człowieka i obdarza go jego istotą”⁴⁹. Słynne „człowiek jest miarą wszystkiego” Protagorasa nie oznacza, zdaniem Heideggera, że wszystko odnosi się do człowieka, lecz że w człowieku, który „przebywa w kręgu wystaczającego się”, wydarza się granica (miara) między tym, co skryte, a tym, co nieskryte. Tak czy inaczej: w greckim doświadczeniu rzeczywistości to nie człowiek ustala, co jest, a czego nie ma, tylko byt się człowiekowi odkrywa, odsłania. Człowiek jest zatem odbiorcą bytu, a „wszystko, co wystacza się w [jego – przyp. T.F.] kręgu, *ἑγὼ* odbiera jako bytujące”⁵⁰. W tym, być może, również istoczących się bogów...

Heideggerowska myśl, do której immanentnie przynależy zasygnalizowany tu jedynie wgląd w grec-

kość⁵¹, to, jak wiadomo, poznanie filozoficzne cechujące się swoistym językiem, wieloznaczne, oparte na neologizmach, zmuszające stare słowa do wyrażania nowych sensów, poznanie, które intencjonalnie chciałoby wykroczyć poza swój własny czas. Podejście Otta ma inny charakter: jest dyskursywnie dużo prostsze, bliższe przyjętym powszechnie wywodom filologicznym (naukowym), które jednak co rusz załamuje – poprzez zmianę tonacji wypowiedzi, specyficzne ścieżki poznawcze, akcentowanie wiedzytwórczego potencjału aktywności poetyckiej, regularne dystansowanie się od tez i analiz obecnych w różnych nurtach badań nad światem starożytnych Greków. Starogreckie doświadczenie i bycie w świecie jest jednak przez Otta rozumiane podobnie jak u Heideggera w przytoczonych wyżej wypowiedziach. Dla Greków – stwierdza Otto – świat się w pewien sposób objawia, owo objawienie jest pełne boskości, a jednocześnie – by tak rzec – zawiera w sobie określony sposób bycia człowieka, jego „ducha”, jeśli, dodajmy, rozumieć to ostatnie pojęcie bardzo konkretnie, tak jak to czyni Karl Kerényi: jako otwartość, ukierunkowanie i ekspansję⁵². W doświadczeniu starogreckim istnieje żywa jedność świata i ludzi, w której wszystko jest *dane* w ramach takiego, a nie innego objawienia (otwarcia): „Człowiek, wszystko, czym on jest i do czego jest zdolny, wszystko, co się

w nim dokonuje i co z niego wynika, przynależy do wielkiego, rozgrywającego się na arenie świata spektaklu bytu”⁵³. Nie ma tutaj mowy o charakterystycznej dla naszych czasów odrębności na rzeczywistość przedmiotową i indywidualny podmiot. Nie chodzi też jednak o to, że Grek byłby bierną igraszką jakichś zewnętrznych względem niego sił. Odwrotnie – to właśnie jego aktywność i zaangażowanie sprawiają, że tym bardziej jednoczy się ze światem i tym więcej od niego otrzymuje. „Grek również to, co postanawia i co czyni z całkowicie jasnym umysłem i pełną świadomością, odczuwa jako coś mu danego [...], podczas gdy my nie myślimy o niczym innym, jak tylko o dobrze znanych regularnościach i związkach przyczynowo skutkowych, które doprowadziło do danego zdarzenia, oraz o naszej własnej przemyślności i zdolnościach. [...] Dynamiczna aktywność człowieka napotyka cud zaczarowanego świata, który obdarza ją swoim własnym czarem. Całe bogactwo świata i całe bogactwo człowieka stają teraz naprzeciw siebie, zjednoczone”⁵⁴. Otto przy tym dodaje: zespolenie przesyconej boskością rzeczywistości i ludzi w ich bijącym zgodnym rytmem aktywnościach pod żadnym względem nie jest czymś ułomnym. Wręcz przeciwnie – „tamtemu starożytnemu obrazowi bytu”, w którym człowiek zwrócony jest „na zewnątrz”, a nie ku swemu wnętrzu, „niczego nie brakuje; jest on kom-

pletny i doskonaly sam w sobie”⁵⁵. Zgodnie z tradycyjnym ewolucjonistycznym schematem późniejsze rozdzielanie rzeczywistości zewnętrznej i duchowego świata człowieka było właściwie na każdym polu krokiem naprzód. Rzeczywistość została odarta ze złudzeń i uległa wzbogaceniu, myśl religijna i moralna – „pogłębieniu i oczyszczeniu”, wewnątrz człowieka zyskała głębię, powagę i własną psychologiczną prawdę. Otto odwraca, a nawet burzy ten schemat: pierwotna jedność charakterystyczna dla doświadczenia greckiego zostaje wówczas rozbita, pewność naszego istnienia – zanikła, domniemane wzbogacenie i pogłębienie „obrazu bytu” to tak naprawdę procesy obce greckiemu doświadczeniu, mogące się pojawić dopiero po jego rozpadzie, a „nam, z naszą nauką o duszy, nieustannie grozi pogrążenie się w tym, co małostkowe czy wręcz trywialne”⁵⁶.

Rozpiszmy krótko powyższe tezy Otta, biorąc za nić przewodnią najważniejsze pojęcia i myśli w nich zawarte: objawienie, świat (w tym świat człowieka) jako coś danego, jedność rzeczywistości i ducha ludzkiego, domknięty (kompletny) charakter doświadczanego świata. Kiedy Otto pisze o objawieniu jako czymś, dzięki czemu doświadczenie starogreckie zaistniało w takiej, a nie innej postaci, to należy o nim myśleć jako „wydarzeniu” samoistnym, wszechobejmującym, empirycz-

nym, którego istotę stanowi wyjście na jaw – świat ustanawia sam siebie jako dający się doświadczać spektakl. „Żadnych analogii z judeochryścianizmem” w tej kwestii, podkreśla Wiesław Juszczak⁵⁷. Objawienie jest samoistne (autonomiczne) w tym sensie, że nikt za nie nie odpowiada, ani ponadczasowy Stwórca, ani duchowo otwierający się człowiek. Byt objawia sam siebie albo, jak by to bardziej metaforycznie ujął Gaston Bachelard, „świat chce być widziany”⁵⁸. W kontekście jednej z najważniejszych form tego objawienia – mowy, słowa – Otto pisze: „To nie człowiek jest tym, kto sam z siebie wynajduje słowa, by wypowiedzieć byt i jego boski charakter: Muzy są owym boskim cudem, na mocy którego byt wypowiada sam siebie [wyróż. – T.F.]”⁵⁹. Ta moc Muz – to znaczy moc boskości wypełniającej byt w doświadczeniu starogreckim – sama jednak polega przede wszystkim na samoobjawieniu: „Pojawienie się *Muz* oznacza narodziny słowa, w którym sens rzeczy [...] objawia się jako kształt”⁶⁰. Objawienie jest zatem wszechobejmujące, ponieważ niesie ze sobą wszystko, co istotne i co ostatecznie w doświadczeniu tym się przejawia: byt, bogowie (albo raczej: byt pełen bogów) oraz otwarty i ukierunkowany nań duch ludzki. Wszystko to zostaje tutaj objawione, wszystko zostaje dane, nikt niczego nie wymyśla ani sobie nie wyobraża, ponieważ *nie istnieje wyodrębniona instancja,*

która mogłaby to uczynić. Stąd, jak kontynuuje Juszczak, „objawienie należało do «empirii» samej”⁶¹. Bogowie, będący zasadniczą treścią tego objawienia, objawiający się w nim, również zostają dani doświadczeniu⁶², są – zgodnie z terminologią Otta – *prafenomenami* i w konsekwencji, jak sygnalizowałem wcześniej, ich ogląd zgodny z perspektywą: Grecy wierzyli w swoich bogów, jest skazany na poznawczą porażkę, ponieważ już na wstępie ztraca ich *empiryczny* charakter, czyli taki, jaki rzeczywiście do nich przynależą.

Wiesław Juszczak, jak widać, ujmuje jednak termin empirii w cudzysłów – bo oczywiście wszelkie analogie między treścią naszego doświadczenia i samym naszym doświadczeniem a tym, co i jak doświadczali Grecy, zwiodłyby nas na manowce, co jednak nie oznacza, że w pewnym zakresie i przy odpowiednim potraktowaniu nie mogą być pomocne, otwierając możliwość innego spojrzenia na elementy naszej rzeczywistości lub też zarysowując (wskazując) przestrzeń rzeczywistości odmiennej, tej dostrzeganej i przeżywanej przez Greków. Zarówno w *Theophanii*, jak i *Bogach greckich* Otto stwierdza: to, co w naszym świecie uległo psychologizacji i zostało odesłane do subiektywnej głębi jednostkowego podmiotu (namiętności, porywy, uczucia, skłonności, postawy), w świecie starogreckim było doświadczane jako realności (istności) o boskiej prowe-

niencji⁶³. „To, co...” – nie należy tego traktować dosłownie, porównanie to skłania nas jednak do zwrócenia uwagi na złożony i nieoczywisty status różnego rodzaju bytów, których istnienia właściwie nikt nie podważa. Mogłoby się здаwać, że świat naszej empirii – dzięki wysiłkom nauki – składa się wyłącznie z obiektów tak czy inaczej postrzeganych i mierzalnych, nawet jeśli mamy do czynienia z obiektywnymi ograniczeniami obserwacji i pomiaru (np. zgodnie z zasadą Heisenberga). Ale przecież wiemy, również dzięki doświadczeniu, że istnieje coś takiego, jak wstyd, gniew, przyjaźń, spór, decyzja, rozstrzygnięcie, okazja, sprawiedliwość, słuszność i cała masa innych „rzeczy”, których nie da się sprowadzić do sfery czysto fizycznej. Wiele z nich uwikłanych jest w pojęciowe i egzystencjalne układy, które niosą ze sobą bagaż historyczny, należą do pewnej historycznej ontologii. Proste komunikaty w rodzaju: podjąłem decyzję, odczuwam wstyd, myślisz słusznie, popełnił błąd, opierają się co najmniej na przesądzeniu, że istnieje względnie niezależny podmiot, który ma wolę, zdolność swobodnego myślenia, strukturę emocjonalną itd. Nie jest to jednak jedyny możliwy tryb bycia „tych” rzeczywistości, nie chodzi też o to, aby dowodzić ich ułudy czy negować ich istnienie, ponieważ byłoby to całkowicie płonne, skoro są one przedmiotem naszych przeżyć, doświadczeń, myśli, słowem:

współtworzą naszą rzeczywistość. Grecy doświadczali „je” jednak inaczej – jako przesyczone boskością, obiektywne elementy natury dostrzegane, poznawane i doznawane w danych chwilach przez człowieka:

W świecie pełnym bogów Grek nie zagląda do swojego wnętrza, by tam szukać źródeł swych impulsów i swej odpowiedzialności, lecz stara się przeniknąć wzrokiem wielkość bytu, odkrywając wszędzie tam, gdzie mówimy o sposobie myślenia i o woli, żywą realność bogów [...]. Tym, co porusza wnętrze człowieka, jest owładnięcie przez odwieczne potęgi, które jako boskie siły we wszystkim mają swój udział. [...] Również usposobienie i postawy moralne są tu rzeczywistościami – a więc nie sprawą subiektywnych odczuć czy pragnień, lecz obiektywnego rozumienia i wiedzy. Homer nie mówi, że ktoś słusznie myśli czy że nastawiony jest przyjaźnie, lecz że „zna” słuszność czy przyjaźń⁶⁴.

Grek ani nie podejmuje decyzji, ani nie dokonuje ważnego rozstrzygnięcia, ani nie wpada na istotną myśl samodzielnie, siłą własnej woli, lecz zawsze w kontakcie z bóstwem, w doświadczeniu bóstwa. Analizując *Iliadę*, Otto pisze, że Atena jest nie tylko głosem przywołującym Achillesa do rozsądku, lecz „w gruncie rzeczy samą decyzją”, na mocy której Achilles powstrzymuje się przed zabiciem Agamemnona. „D o z n a n i e [wy-

róż. – T.F.] jej przybycia oznacza zwycięstwo rozsądku i opanowania”⁶⁵. Podobnie jest w przypadku Odyseusza, który waha się, jak postąpić pod Troją – Atena przybywa doń jako „zbawienna myśl”⁶⁶.

Nasza krytyczna racjonalność znajduje tu łatwy punkt zaczepienia: jak moglibyśmy na poważnie sądzić, że jakaś boska postać przybywa do człowieka i że myśl lub decyzja ludzka jest jej przejawem? Ten niewymagający właściwie żadnego uzasadnienia gest odrzucenia tego, aby potraktować słowa poety serio, warunkuje ich współczesne interpretacje: Grecy odwoływali się do bogów, aby wyjaśnić sobie zachodzenie pewnych zdarzeń; Atena to personifikacja określonych fenomenów i sytuacji (ważkiej myśli, istotnego rozstrzygnięcia)... Odczytania takie są jednak z gruntu błędne, ponieważ – po pierwsze – wyrastają z doświadczenia, w którym świat jawi się jako rezultat aktywności mających swoje źródło w człowieku (potrzeba wyjaśnienia, personifikowanie itd.), co jest obce doświadczeniu starogreckiemu. Po drugie, apriorycznie traktują one doświadczenie starogreckie jako niepełne, wybrakowane, a w konsekwencji naiwne (by nie rzec: infantylne). Tak jakby Grek, mając do czynienia ze światem, nie był w stanie partycypować w nim w jego empirycznym bogactwie i – czy to ze strachu, czy z niewiedzy – musiał wymyślić sobie, jako ontologiczne protezy, boskie postaci,

zdublować rzeczywistość o nadludzkie moce (choć na ludziach wzorowane), aby jako tako się w niej zadomowić i rozpoznać. Poznawczo anachroniczny i kulturowo szowinistyczny charakter tych interpretacji tylko oddala nas od tamtej rzeczywistości. Nie przesądzając o tym, czy podejście Otta do homerowego tekstu przynosi odwrotny skutek, trzeba zaznaczyć, że przeciwstawia się ono punkt po punkcie lekturze krytyczno-racjonalnej i jej ułomnościom. Rzecz pierwsza: poważne potraktowanie przytoczonych fragmentów z *Iliady* nie oznacza od razu afirmacji takiego oto obrazu, że gdzieś z góry zstępuje do człowieka ktoś w rodzaju superbohatera i wchodzi z nim w taką czy inną interakcję⁶⁷. Jest to bardziej nasze wyobrażenie, ukształtowane przez liczne wizerunki mitologiczne określone i zinterpretowane w naszym świecie. Nie może być inaczej, skoro doświadczenie starogreckie jest nam obce i niemające nic wspólnego z popkulturą zrozumiałością. Poważne odczytanie homerowych fragmentów polega właśnie na dostrzeżeniu w nich śladów odmienności tego doświadczenia. Jeśli Homer zdaje się pisać o interwencji bóstwa albo – jak pisze Otto – wprowadza je na scenę, bynajmniej „nie służy to temu, by dane zdarzenie uczynić zrozumiałym w naszym współczesnym znaczeniu tego słowa. [...] [D]uch świata Homera sprawia, że owe odniesienia [do bóstwa – przyp. T.F.] stają się ko-

nieczne, albowiem dla niego wszystko, co rozstrzyga-
jące i decydujące, bez względu na to, jak nam samym
może wydawać się jasne i zrozumiałe, ma zawsze taki
czy inny, bezpośredni związek z bóstwem”⁶⁸. Zjawisko
o charakterze zupełnie naturalnym (podjęcie decyzji,
odzyskanie panowania nad sobą itd.) oraz objawienie
się w tej czy w innej formie boskości idą ze sobą w parze,
a nawet tworzą jedność. Jedność między rzeczywisto-
ścią, boskością i człowiekiem. Niekiedy Otto wyraża ją
w swoistym dyskursywnym zapętlaniu. We fragmencie
na temat Diomedesa, innego bohatera spod Troi, czy-
tamy: „to, co mówi bogini, stanowi rodzaj werbalizacji
jego własnych trosk i obaw, a jednocześnie przynosi [...]
rozwiązanie problemu, przed którym stanął”⁶⁹. Wywód
Otta próbuje pozostać wierny swojemu przedmiotowi
w tych jego aspektach, które rozpoznaje. Co do hipo-
tezy personifikacji, Otto ponownie odwraca ewolucjo-
nistyczny schemat. Teza, zgodnie z którą Grecy – aby
pojawił się bogowie – musieli dokonać wysiłku upo-
staciowienia takich czy innych abstrakcji (np. pojęć),
stanowi proste przeniesienie treści doświadczenia, któ-
re jest naszym udziałem. Doświadczenie współczesne
mówi nam: bogów w świecie nie ma, więc żeby mo-
gli zaistnieć – gdziekolwiek i kiedykolwiek – muszą
zostać wymyśleni albo, jeśli postrzegani są osobowo,
spersonifikowani. W efekcie relację między światem

starogreckim a światem nowożytnym nanosi się na ós rozwoju (oświecenia, odczarowania itd.). Co jednak w przypadku, gdy uznamy odrębność innego doświadczenia, jego samowystarczalność, odmienną funkcjonujących w nim zasad? Gdy nie będziemy spoglądać na niego z wyższością? Wówczas, patrząc historycznie, słowa Otto zabrzmiały dla nas nieco bardziej wiarygodnie: „W rzeczywistości nie ma żadnej «personifikacji», lecz jedynie depersonifikacja, podobnie jak nie ma żadnego «tworzenia mitów», lecz tylko demitologizacja”⁷⁰.

Bogowie, boskie obecności, są realnościami świata: uporczywość, z jaką Otto obstaje przy tym twierdzeniu, wynika – być może nieco paradoksalnie, jeśli wziąć pod uwagę zarzuty o irracjonalność jego wywodów – z radykalnej konsekwencji⁷¹ myślenia o doświadczeniu starogreckim, także w ciągłej konfrontacji z doświadczeniem nowożytnym. Przejawia się to przede wszystkim w stałym „uniezwyklaniu”⁷² pierwszego z nich, wydobywania jego cech dystynktywnych, akcentowaniu tego, że sposób istnienia zjawisk, które, choć przednowożytne, wydają nam się zrozumiałe i przez to bliskie – poetyckiego słowa, mitu, postaw kultowych, sztuki, tańca – że sposób ten jest u Greków diametralnie inny i wielkim wyzwaniem jest zdać sobie z niego sprawę. Otto wielokrotnie podkreśla nieprzekraczalny wręcz dystans między jednym a drugim doświadczeniem: „Musimy brać

pod uwagę, jak bardzo oddaliliśmy się od sposobu bycia, odczuwania i patrzenia na świat epoki mitycznej oraz jak małe jest w wielu przypadkach prawdopodobieństwo tego, że kiedykolwiek uda nam się uchwycić dawny sens i znaczenie związków, o których tu mowa⁷³. Równocześnie Otto bezlitośnie tropi w istniejącej współcześnie wiedzy na temat Greków wszelkie ślady takiego ich oglądu, który mniej lub bardziej świadomie przerzuca gotowe schematy poznawcze, treści i znaczenia na to, co radykalnie obce. Ów krytycyzm sięga samej podstawy wszelkich racjonalizacji, które w religii greckiej widzą zjawisko o charakterze magicznym, utylitarnym, estetycznym itd. Podstawą tą jest specyficzne podejście naukowe – pozytywistyczne, laickie, zdystansowane, zobiektywizowane. Uznanie nieistnienia greckich bogów i w rezultacie analiza doświadczania przesycanej boskością rzeczywistości przez Greków w horyzoncie jakiejś dodatkowej celowości (użyteczna rola kultu, myślenie magiczne itd.) w najmniejszym stopniu nie zbliżają nas do badanej przedmiotowości, lecz stanowią jedynie ekstrapolację ontologicznych rozstrzygnięć właściwych dla naszych czasów. Oparta na logice i psychologii nowoczesna nauka – pisze Otto – zamazuje obcość dawnych sposobów bycia w świecie, ponieważ bez cienia wątpliwości zakłada, że w tak zwanych czasach prehistorycznych „ludzie mieli do czynienia z tymi

samymi faktami, tylko inaczej je rozumieli, i dążyli do realizacji tych samych celów, tyle że za pomocą innych środków”⁷⁴. W swojej pysze – stwierdza nieco ostrzej Wiesław Juszczak – kultura „wysoka” ucieleśniona w naukowym dyskursie religioznawczym prymitywizuje badane doświadczenie, interpretując zachowania, postawy i myśl dawnych grup ludzkich jako fenomeny absurda lub dziecinne (kult to forma wpływania na bóstwo, bóg to konglomerat *dajmonów* zaklętych w elementach natury⁷⁵ itd.), ale oznacza to tylko i wyłącznie, że „urabia je na swoje własne podobieństwo”, ponieważ „jest «kalką» naszego mechanicznego pojmowania zjawisk oraz przyczynowo-skutkowych między nimi związków”⁷⁶. Domniemany prymitywizm społeczności archaicznej okazuje się więc odbiciem prymitywności podejścia badawczego, które wypływa z *a priori* fundującego taki, a nie inny kształt współczesnej racjonalności.

Teza Otta o empirycznej naturze greckich bogów, o ich realności, rzeczywistym bycie, jest efektem pewnego założenia. Na jakiej drodze istnieje większa szansa zbliżenia się do starogreckiego świata i obecnego w nim doświadczenia? W ramach którego z dyskursów odniesiemy większą korzyść poznawczą i być może, w jej następstwie, również duchową, jeśli założyć możliwość istnienia takiej implikacji⁷⁷? Czy w tym, który odrzuciwszy jeden z podstawowych elementów greckiego bycia w świecie –

współlistnienie z bogami – będzie go racjonalizować za pomocą pojęć, relacji czy sposobów oglądu dopuszczonych przez współczesną naukę i zdrowy rozsądek, co w najlepszym razie można uznać za zwiększenie zasobu informacyjnego naszej wiedzy, a w mniej przychylnym odczytaniu – za potwierdzenie tego, co już i tak wiemy, tyle że nie o innych, lecz o nas samych? Czy w tym, który pójdzie za głosem starożytnych Greków i – wystawiając się na ryzyko pobłądzenia, osunięcia w obskurantyzm, pomylenia rzeczywistości z iluzją – stworzy jakąkolwiek szansę wyjścia naprzeciw doświadczeniu, którego udziałem byli bogowie jako empirycznie stwierdzone realności i które przez to znajduje się poza zasięgiem poznania naukowego ufundowanego na podłożu nowożytnego światobrazu? Warunkiem pojawienia się takiej szansy nie jest jednak tylko głoszenie tez niemieszczących się w obrębie rygoru nauki nowożytnej. Chodzi właśnie o inny dyskurs w jego całości – o inny sposób nawiązywania relacji z przedmiotem, o inną pozycję podmiotu-wą badacza, o inne *modi* wypowiedzi, o inne techniki wiedzytwórcze. To przede wszystkim tutaj, w dynamice zachodzącej na tych ściśle dyskursywnych poziomach, których specyfika pozostaje niewyrażona w zbiorze treści czy twierdzeń wyizolowanych z danego dyskursu, myśl Otta najsilniej próbuje wychylić się ku temu, czego mogli doświadczać dawni Grecy.