

Grecy i irracjonalność

Eric R. Dodds

Grecy i irracjonalność

Przekład
Jacek Partyka

hořini

Tytuł oryginalny:
THE GREEKS AND THE IRRATIONAL

Przekład: *Jacek Partyka*

Redakcja i redakcja naukowa: *Krzysztof Bielawski*

Korekta i zestawienie indeksów: *Anna Chojowska*

Skład: *Paweł Bębenek*

Marka Homini jest częścią
Wydawnictwa Benedyktynów TYNIEC

Wydanie drugie – Kraków 2014

ISBN 978-83-7365-503-8

Copyright © 1951 by the Regents of the University of California

Copyright © for Polish translation by TYNIEC

Wydawnictwo Benedyktynów

ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków

tel.: +48 (12) 688-52-90

tel./fax: +48 (12) 688-52-91

e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl

www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:
TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

Dla Gilberta Murraya
τροφεία

Spis treści

PRZEDMOWA	9
APOLOGIA AGAMEMNONA	11
OD KULTURY WSTYDU DO KULTURY WINY	31
BŁOGOSŁAWIEŃSTWO SZAŁU	58
ARCHETYP SNU I ARCHETYP KULTURY	86
GRECCY SZAMANI I NARODZINY PURYTANIZMU	111
RACJONALIZM I REAKCJA NA RACJONALIZM W EPOCE KLASYCZNEJ	143
PLATON, IRRACJONALNA DUSZA I ODZIEDZICZONY KONGLOMERAT	164
OBAWA PRZED WOLNOŚCIĄ	185
APPENDIX I: MENADYZM	210
APPENDIX II: TEURGIA	221
Twórca Teurgii.....	222
Teurgia w szkole neoplatońskiej.....	225
Seans w Iseum.....	230
<i>Modus operandi</i> : τελεστική	233
<i>Modus operandi</i> : medium w transie	239
BIBLIOGRAFIA	247
POSŁOWIE: ERIC ROBERTSON DODDS — FILOLOG W EPOCE NIEPOKOJU	255
INDEKS POSTACI NOWOŻYTNYCH	267
INDEKS POSTACI STAROŻYTNYCH	273
INDEKS TERMINÓW GRECKICH	277
INDEKS TERMINÓW ŁACIŃSKICH.....	285
INDEKS RZECZOWY	286

Przedmowa do wydania polskiego

Prof. Eric Robertson Dodds (1893-1979) nie wydał bardzo wielu książek. Jego naukowy autorytet nie był jednak nigdy podawany w wątpliwość. W pewnym sensie wszystkie jego publikacje charakteryzuje ta sama powaga, kompetencja i swoisty ciężar gatunkowy. Wszystkie też wywierały silny wpływ na świat myśli filologicznej. Dość przypomnieć, że Eric Dodds przez 34 lata piastował w Oksfordzie stanowisko Regius Professor of Greek – koordynatora i dyrektora studiów greckich – i to z namaszczenia samego Gilberta Murraya. Jednak to *Grecy i irracjonalność* stanowią najpoważniejsze i zarazem najbardziej poczytne jego dzieło. Książka została przetłumaczona na niemal wszystkie języki europejskie, nieustannie podlega wznowieniom i nadal jest cennym źródłem inspiracji nie tylko dla filologów klasycznych, historyków kultury, ale także dla antropologów i psychologów.

W pośmiertnym wspomnieniu napisanym dla Akademii Brytyjskiej (1979) D. Russell uznał Erica Doddsa za najbardziej wpływowego i nowatorskiego interpretatora greckiej cywilizacji naszych czasów. Trudno uznać ten sąd za przesadzony. To zdumiewające, że polski przekład ukazuje się dopiero po 50 latach od pierwszego wydania brytyjskiego, z drugiej jednak strony jeszcze bardziej zdumiewa fakt, że tak naukowa książka przez tyle lat nie straciła aktualności i siły przekonywania.

Przygotowanie polskiej edycji wymagało od tłumacza i całego zespołu redakcyjnego niezwyklej uwagi, kompetencji i cierpliwości. Ogromna ilość wszelkiego rodzaju cytatów: greckich, łacińskich i nowożytnych, konieczność konsultowania i krytyki istniejących przekładów polskich – zarówno autorów starożytnych, jak i nowożytnych dzieł światowej klasyki, uzupełnianie danych bibliograficznych – notowanych przez wydawców angielskojęzycznych w wersjach skróconych – zmusiły tłumacza i redakcję

do znacznego poszerzenia edytorskiego warsztatu i rzeczywiście mogli skutecznie odstraszać dotychczasowych potencjalnych wydawców.

Nie wszystkie dzieła przytaczane przez autora udało się jednak zlokalizować i wyjaśnić. Dotyczy to zwłaszcza specjalistycznych not filologicznych do poszczególnych fragmentów tekstów starożytnych, publikowanych w naukowych periodykach. Podobnie nie wprowadzaliśmy do już i tak bardzo obszernych przypisów tytułów artykułów – szczegółowe adresy bibliograficzne pozwolą zainteresowanym odnaleźć odnośne teksty. Wobec ogromu bibliografii zamieszczonej w przypisach zdecydowaliśmy się na posługiwanie się odsyłaczami (*op. cit.*) wyłącznie w przypadku odniesienia do tytułu zamieszczonego na tej samej stronie. Wszystkie skróty nazw czasopism, słowników i encyklopedii podane są według spisu ustalonego przez *L'Année Philologique*. Skróty imion autorów starożytnych podano za *Leksykonem grecko-angielskim* Liddella-Scotta.

Krzysztof Bielawski
Kraków, 20 października 2001

I

Apologia Agamemnona

Zakamarki duszy, ciemniejsze i mroczniejsze warstwy charakteru, są jedynymi miejscami na świecie, w których możemy wychwycić prawdziwe powody działania.

William James

Kilka lat temu, gdy byłem w British Museum i oglądałem rzeźby Partenonu, podszedł do mnie młody człowiek i wyznał z zakłopotaniem: „Wiem, że straszną rzeczą jest przyznać się do czegoś takiego, ale te greckie staroście w ogóle mnie nie poruszają”. Odparłem, że to bardzo interesujące: czy mógłby dokładnie określić przyczynę swojej obojętności? Zamyślił się na chwilę. Następnie rzekł: „Cóż, to wszystko jest tak strasznie *racjonalne* – jeśli pan wie, co mam na myśli”. Wydawało mi się, że wiem. Młody człowiek powtórzył tylko to, co znacznie dobitniej zostało już wyartykułowane przez Rogera Fry’ego¹ i innych. Dla pokolenia, którego wrażliwość kształtowała sztuka afrykańska, aztecka i dzieła takich ludzi, jak Modigliani czy Henry Moore, sztuka Greków i ogólnie grecka kultura może sprawiać wrażenie, iż nie ma w niej poczucia misterium i brak jej zdolności zgłębiania skrytych, mniej świadomych poziomów ludzkiego doświadczenia.

Ten fragment rozmowy utkwił mi w głowie i zmusił mnie do zastanowienia. Czy Grecy rzeczywiście nie dostrzegali znaczenia irracjonalnych czynników w ludzkim doświadczeniu i zachowaniu, co zgodnie przyznają zarówno

¹ R. Fry, *Last Lectures*, Cambridge-New York-Macmilan 1939, s. 182 i nast.

ich apologeci, jak i krytycy? Z tego pytania zrodziła się nasza książka. By odpowiedzieć nań w wyczerpujący sposób, należałoby oczywiście dokonać podsumowania wszystkich kulturalnych osiągnięć starożytnej Grecji. Moje zamierzenie jest o wiele skromniejsze: spróbuję jedynie rzucić nieco światła na tę kwestię, na nowo badając niektóre relewantne aspekty greckiego doświadczenia religijnego. Mam nadzieję, że rezultaty mogą wzbudzić zainteresowanie nie tylko badaczy starożytnej Grecji, lecz także antropologów i psychologów społecznych, zasadniczo wszystkich zainteresowanych poznaniem źródeł ludzkiego zachowania. Dlatego, na ile będzie to możliwe, spróbuję przedstawić zgromadzone materiały stosując terminologię zrozumiałą dla niespecjalistów.

Zacznę od rozważenia pewnego szczególnego aspektu religii homeryckiej. Niektórym badaczom antyku może się wydawać, że poematy Homera nie są odpowiednim materiałem do poszukiwań jakichkolwiek religijnych doświadczeń. „Prawda jest taka – mówi profesor Mazon w swej nowej książce – że nie istnieje poemat mniej religijny od *Iliady*.² Stwierdzenie to można uznać za zbyt daleko posunięte, lecz wydaje się ono odzwierciedlać powszechnie akceptowaną opinię. Profesor Murray uważa, że tzw. religia homerycka „w ogóle nie była religią”, gdyż, jego zdaniem, „w Grecji do IV wieku przed Chr. prawdziwy kult nigdy nie łączył się z tymi wspaniałymi olimpijskimi wyobrażeniami”³. Podobnie twierdzi dr Bowra, mówiąc, że „ten kompletny system antropomorficzny *oczywiście* nie ma nic wspólnego z prawdziwą religią ani z moralnością. Bogowie są zachwycającym, barwnym wymysłem poetów.”⁴ Zgoda, jeśli pod wyrażeniem „prawdziwa religia” rozumieć to, co za religię uznają współcześni światli Europejczycy czy Amerykanie. Lecz jeśli w ten sposób zawężymy znaczenie tego słowa, to czy nie grozi nam ryzyko, że możemy nie docenić albo nawet zupełnie przeoczyć niektóre rodzaje doświadczenia, których teraz już nie interpretuje się w sensie religijnym, a które swego czasu mogły być dość silnie nacechowane sakralnym znaczeniem? W niniejszym rozdziale nie zamierzam spierać się z wybitnymi naukowcami, których wypowiedzi cytowałem, lecz pragnę zwrócić uwagę na pewien rodzaj doświadczenia u Homera – doświadczenia *prima facie* religijnego – oraz zbadać jego psychologię.

Zacznijmy od doświadczenia pokusy zesłanej przez bogów czy też omanienia (*ate*), które doprowadziło Agamemnona do tego, że odebrał kochankę Achillesowi, by zrekompensować sobie utratę swej własnej. „To nie ja – oznajmił później – nie ja to sprawiłem, ale Zeus i mój los i Erynia, która kroczy w ciemności; to właśnie oni podczas zgromadzenia zesłali na mnie dziką *ate*, tego dnia, kiedy władczo odebrałem Achillesowi jego zdobycz. Ale

² P. Mazon, *Introduction à l'Iliade*, Paris 1948, s. 294.

³ G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, New York 1960, s. 265.

⁴ C. M. Bowra, *Tradition and Design in the Iliad*, Oxford 1930, s. 222. Wyróżnienie kursywą jest mojego autorstwa. Podobnie W. Schmidt uważa, że homerycka koncepcja bogów „nie może być nazywana religijną” (*Geschichte der griechischen Literatur*, München 1929, I.i.112 i nast.).

cóż mogłem zrobić? Bóstwo zawsze wypełni swój zamiar”⁵. Współcześni niecierpliwi czytelnicy nie zatrzymywali się nad tymi słowami Agamemnona, traktując je jako mało przekonujące usprawiedliwienie albo uchylanie się od odpowiedzialności. Lecz na pewno nie przeoczyli ich, jak sądzę, ci, którzy czytali uważnie. W terminologii prawniczej słowa te z pewnością nie oznaczają uchylania się od odpowiedzialności, jakkolwiek pod koniec swego przemówienia Agamemnon oferuje rekompensatę właśnie na takiej podstawie: „[...] ponieważ zaślepiła mnie *ate* i Zeus pozbawił mnie rozsądku, chcę zawrzeć zgodę i obficie to wynagrodzić.”⁶ Gdyby Atryda wcześniej działał zgodnie z własną wolą, nie przyznałby się tak łatwo do popełnienia błędu, lecz w tej sytuacji gotów jest wynagrodzić skutki swojego działania. Z prawnego punktu widzenia jego pozycja byłaby taka sama w obydwu przypadkach, ponieważ wczesnogrecki wymiar sprawiedliwości nie zwracał uwagi na intencję – liczył się tylko czyn. Nie jest to również nieszlachetny sposób na znalezienie sobie moralnego alibi, gdyż poszkodowany podziela to samo przekonanie: „Ojczyźnie Zeusie, zaprawdę wielkie są *atai*, jakie dałeś ludziom. Inaczej Atryda nie chciałby wzbudzić *thymos* w mej piersi ani też tak uparcie nie starałby się zabrać branki wbrew mej woli.”⁷ Czy można pomyśleć, że Achilles uprzejmię akceptuje fikcyjne wytłumaczenie, żeby ocalić twarz Wielkiego Króla? Nie: ponieważ już w I księdze, kiedy bohater wyjaśnia sytuację Tetydzie, mówi o zachowaniu Agamemnona jako o jego *ate*⁸, zaś w księdze IX wykrzykuje: „Niech Atryda idzie na swą zgubę i nie przeszkadza mi, ponieważ Zeus Doradca odebrał mu rozum.”⁹ Tak samo ocenia sytuację zarówno Achilles, jak i Agamemnon, a w sławnej wypowiedzi wprowadzającej historię Gniewu – „Wypełnił się plan Zeusa”¹⁰ – odnajdujemy aluzję wskazującą na fakt iż poeta jest tego samego zdania.

Gdyby to było jedyne zdarzenie, jakie homeryccy bohaterowie interpretowali w ten szczególny sposób, moglibyśmy mieć wątpliwości co do pobudek poety: można by na przykład spekulować, że nie chciał on całkowicie pozbawiać Agamemnona sympatii słuchaczy albo że pragnął nadać głębsze znaczenie niezbyt dostojnej kłótni dwóch wodzów, przedstawiając ją jako krok do wypełnienia planu bogów. Ale nie można zastosować tego wyjaśnienia do innych fragmentów, w których mówi się, że „bogowie”, „jakiś bóg” albo Zeus chwilowo „odebrali” czy „zniszczyli”, bądź „zaczarowali” rozum ludzkiej istoty. Każde z tych tłumaczeń można zastosować w przypadku Heleny, która, kończąc swe głęboko poruszające i najwyraźniej szczerze przemówienie, oznajmia, że Zeus zesłał zgubę na nią i na Parysa, „abyśmy odtąd mogli być

⁵ Il. 19.86 i nast.

⁶ 137 i nast., por. 9.119 i nast.

⁷ 19.270 i nast.

⁸ 1.412.

⁹ 9.376.

¹⁰ 1.5.

tematem pieśni dla przyszłych pokoleń”¹¹. Lecz kiedy słyszymy tylko, że Zeus „zaczarował umysły Achajów”, tak iż walczyli oni nieefektywnie, nie znajdujemy odniesienia do konkretnych osób. Tym bardziej zaś w ogólnym stwierdzeniu, że „bogowie najwrażliwszego człowieka mogą uczynić nieczułym, a szalonemu mogą przywrócić rozum.”¹² A cóż na przykład powiemy o Glaukosie, któremu Zeus tak pomieszał rozum, że zrobił to, czego Grecy prawie nigdy nie czynili – zaakceptował niekorzystną transakcję, wymieniając zbroję złotą na brązową?¹³ Albo o Automedonie, który w szale próbował powozić rydwanem i jednocześnie walczyć, tak że przyjaciel spytał go: „który z bogów zesłał ci tak nierozważny pomysł i odebrał zdrowy rozsądek?”¹⁴ Żaden z tych przypadków nie ma oczywiście związku z jakimkolwiek głębszym boskim zamysłem. Nie wchodzi tu także w rachubę kwestia zachowania sympatii słuchaczy, ponieważ nie zawierają one żadnych oskarżeń natury moralnej.

W tym miejscu czytelnik może oczywiście zapytać, czy mamy tu do czynienia z czymś więcej niż *façon de parler*. Czy poeta ma na myśli coś istotniejszego aniżeli to, że Glaukos jest głupcem, skoro dokonał takiej wymiany? Czy przyjaciel Automedona chciał wyrazić coś ważniejszego niż tylko pytanie: „Jaki diabeł podszeptał ci tę myśl?” Całkiem możliwe, że nie. Formuły heksametryczne, powszechnie stosowane przez dawnych poetów, były podatne na swego rodzaju semantyczną degenerację, co kończyło się sprowadzeniem ich do rangi *façon de parler*. Możemy również zauważyć, że ani epizod z Glaukosem, ani opowieść o nieudanej *aristeia* Automedona nie stanowią integralnych elementów fabuły nawet „rozszerzonej” *Iliady*: równie dobrze mogą one być późniejszymi dodatkami¹⁵. Naszym celem jednakże jest zrozumienie pierwotnego doświadczenia, które legło u podstaw takich stereotypowych formuł – ponieważ nawet *façon de parler* musi mieć swoje źródło. Bardzo pomocnym może się tutaj okazać nieco dogłębsze zbadanie natury *ate* oraz natury czynników, którym Agamemnon ją przypisywał. Natomiast w dalszej kolejności przyjrzymy się innym wypowiedziom poetów epickich na temat źródeł ludzkiego zachowania.

W kilku miejscach u Homera niemądre i niewytłumaczalne zachowanie przypisane zostaje *ate* albo zdefiniowane pokrewnym terminem *aasasthai*, bez wyraźnego odniesienia do boskiej interwencji. Lecz homerycka *ate*¹⁶ sama w sobie nie podlega uosobieniu: dwa fragmenty, które przedstawiają *ate* w kategoriach osobowych, *Il.* 9.505 i nast. oraz 19.91 i nast., bez wątpienia stanowią część alegorii. Nigdy też – a już na pewno nie w *Iliadzie* – słowo to nie ozna-

¹¹ *Il.* 6.357. Por. 3.164, gdzie Priam stwierdza, że to nie Helena, ale bogowie są winni (ἀττιου) wybuchu wojny oraz: *Od.* 4.261, gdzie Helena mówi o swojej ἀτη.

¹² *Il.* 12.254 i nast., *Od.* 23.11 i nast.

¹³ *Il.* 6.234 i nast.

¹⁴ *Il.* 17.469 i nast.

¹⁵ Por. U. von Wilamowitz, *Die Ilias und Homer*, Berlin 1916, s. 304 i nast., s. 145.

¹⁶ Takie znaczenie ἀτη zob. W. Havers, „Zur Semasiologie von griech. ἀτη”, „*Ztschr. f. vgl. Sprachforschung*” 43 (1910), s. 225 i nast.

cza obiektywnego nieszczęścia¹⁷, jak to powszechnie ma miejsce w tragedii. Zawsze, bądź prawie zawsze¹⁸, *ate* opisuje stan umysłu – czasowe zamięszenie czy też zaburzenie normalnej świadomości. W istocie jest to częściowe lub chwilowe szaleństwo. I, jak to zwykle w przypadku szaleństwa bywa, nie jest ono przypisywane czynnikom fizjologicznym czy psychologicznym, ale zewnętrznym, „demonicznym” działaniom. Choć przyznać trzeba, że w *Odysei*¹⁹ znajdujemy stwierdzenie, iż nadmierne spożycie wina może wywoływać ἄτη. Nie chodzi tu jednak o to, że ἄτη może być wywołana w sposób „naturalny”, ale raczej o fakt, iż w winie mieści się coś nadprzyrodzonego czy też demonicznego. Prócz tego szczególnego przypadku czynnikami wywołującymi ἄτη, tam gdzie są one szczegółowo wyliczone, zawsze wydają się być istoty nadprzyrodzone²⁰. Stąd wszystkie przypadki wystąpienia *ate* bez udziału alkoholu możemy sklasyfikować w obrębie jednej grupy przyczynowej, którą określiłbym mianem „psychicznej interwencji”.

Jeśli przyjrzymy się im dokładniej, zaobserwujemy, że *ate* w żadnym wypadku nie jest synonimem szaleństwa ani też jego rezultatem. Określenie zaczerpnięte ze słownika Liddella i Scotta, wedle którego *ate* „najczęściej uważa się za karę w postaci szaleństwa”, jest całkowicie nieadekwatne w odniesieniu do Homera. *Ate* (tu uważana za swego rodzaju oszołomienie), która ogarnęła Patroklosa po otrzymaniu ciosu z ręki Apollina²¹, można by w tym miejscu przywołać jako przykład, ponieważ Patroklos w szale gromił Trojan ὑπὲρ αἴσαν²². Lecz wcześniej szal ten przypisany został woli Zeusa i oznaczony słowem ἀάσθη²³. Następnie *ate* niejakiego Agastrofa²⁴, który zbytnio oddalił się od swego rydwanu i został zabity, nie jest karą za „pochopność”, bowiem pochopność owa sama w sobie stanowi *ate* albo jej skutek i nie mieści się w niej żadne dostrzegalne przewinienie moralne – jest to po prostu trudny do wyjaśnienia błąd, podobnie jak np. niekorzystna trans-

¹⁷ Zbliżenie się do tego znaczenia można zaobserwować w *Odysei* 10.68, 12.372 i 12.302. Wydaje się jednak, że jest to znaczenie posthomeryckie. Słownik Liddella-Scotta [*The Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell i R. Scott, Oxford 1968] cytuje dla tego znaczenia *Il.* 24.480, ale uważam to za błędne: zob. Leaf i Ameis-Hentze *ad loc.*

¹⁸ Dwukrotnie użyta liczba mnoga prawdopodobnie implikuje działania symptomatyczne dla takiego stanu umysłu w *Il.* 9.115 i (jeśli słuszna jest opinia przedstawiona w przypisie 20) w *Il.* 10.391. Jest to zrozumiałe i naturalne poszerzenie pierwotnego znaczenia.

¹⁹ *Il.* 11.61; 21.297 i nast.

²⁰ *Il.* 10.391 zwykle cytowane jest jako pojedynczy wyjątek. Być może jednak znaczenie nie jest takie, iż niemądra Hektorowa rada była źródłem ἄτη Dolona, ale wynikało to raczej ze stanu umysłu Hektora, w boski sposób natchnionego przez ἄτη. W takim przypadku słowo ἄται byłoby użyte w tym samym znaczeniu w 9.115, podczas gdy *opinio communis* domaga się nie tylko jednolitej psychologii, lecz także jednolitego znaczenia ἄται jako „czynów wynikających z oczarowania”. W *Od.* 10.68 towarzysze Odyseusza określani są jako jej narzędzia razem z ὑπνος σχέτλιος.

²¹ *Il.* 16.805.

²² *Ibidem*, 780.

²³ *Ibidem*, 684-691.

²⁴ *Ibidem*, 11.340.

akcja, której dokonał Glaukos. Kolejne *exemplum* to przypadek Odyseusza, którego nie można zwać ani winnym, ani też działającym pochopnie, dlatego tylko że usnął, dając w ten sposób swoim towarzyszom okazję do zabicia wołów poświęconych Heliosowi. My uznalibyśmy to za przypadek, podczas gdy dla Homera – i ogólnie dla wczesnej umysłowości²⁵ – nie istniało coś takiego jak przypadek: Odyseusz wie, że jego sen był zesłany przez bogów εἰς ἄτην, „żeby go oszukać”²⁶. Takie fragmenty sugerują, iż pierwotnie *ate* w żaden sposób nie wiązała się z winą. Wydaje się, że pojęcie *ate* rozumianej jako kara albo zostało rozwinięte w późniejszym okresie w Jonii, albo też jest nowszym zapożyczeniem z zewnątrz: jedyne miejsce u Homera, gdzie jest to wyraźnie stwierdzone, to unikalny fragment poświęcony Λιταί w IX księdze *Iliady*²⁷, co sugeruje, że sama idea mogła powstać w Grecji lądowej, a następnie została przejęta – razem z opowieścią o Meleagrze – z epickiej fabuły skomponowanej w ojczystym kraju poety.

Należy tu jeszcze wspomnieć o istotach, którym przypisywano wywoływanie *ate*. Agamemnon wylicza aż trzy: Zeusa, *moirę* i Erynię, która kroczy w ciemności (albo, według innej lekcji, Erynię pijącą krew). Pośród nich poeta wskazuje na Zeusa jako na główny w tym wypadku czynnik sprawczy: „wypełnił się plan Zeusa”. Istotnym tutaj może okazać się fakt, iż Zeus to jedyny bóg olimpijski (chyba że Apollina uznamy odpowiedzialnym za *ate* Patroklosa), któremu w *Iliadzie* przypisuje się zdolność wywoływania *ate* (stąd *ate* alegorycznie nazywana jest jego najstarszą córką)²⁸. *Moirai* została tu wymieniona dlatego, że ludzie zwykle każde osobiste nieszczęście uważali za część swego „losu” albo „doli”, co oznaczało po prostu, że nie są oni w stanie zrozumieć tego, co się stało, ale skoro to się zdarzyło, najwyraźniej „tak miało być”. Ludzie nadal mówią w ten sposób, zwłaszcza o śmierci, której synonimem we współczesnej grece faktycznie jest μοῖρα, podobnie jak μόρος w grece klasycznej. Jestem pewien, że w tym miejscu całkowicie błędna jest pisownia *Moirai* wielką literą, jak gdyby na oznaczenie uosobionej bogini narzucającej swą wolę Zeusowi albo Kosmicznego Przeznaczenia, na wzór hellenistycznego *Heimarmene*. Jako boginie *Moirai* zawsze występują w liczbie mnogiej, zarówno w kulcie, jak i we wczesnej literaturze, natomiast w *Iliadzie*, poza jednym wątpliwym wyjątkiem²⁹, w ogóle się nie pojawiają.

²⁵ Por. L. Lévy-Bruhl, *Primitive mentality*, London-New York 1925, s. 43 i nast.; L. Lévy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural*, New York 1935, s. 57 (przekład angielski).

²⁶ *Od.* 12.371 i nast. Por. 10.68.

²⁷ *Il.* 9.512: τῷ ἄτην ἄμ’ ἐπεσθαι, ἵνα βλαφθεῖς ἀποτίσῃ.

²⁸ *Il.* 19.91. Atena (*Il.* 18.311), jako bogini dobrej rady, odbiera rozum Trojanom, tak że przyklaskują oni niemądrej radzie Hektora. Nie jest to jednak określane jako ἄτη. W *Telemachii* natomiast Helena swą ἄτη przypisuje Afrodycie (*Od.* 4.261).

²⁹ *Il.* 24.49, gdzie liczba mnoga może odnosić się do losów poszczególnych jednostek (U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931-1932, I. 360). Ale „potężne prządki” wymienione w *Od.* 7.197 wydają się być czymś w rodzaju jednostkowego losu, przypominając Norny z mitów teutońskich (por. H. M. Chadwick, *The Growth of Literature*, London 1932-1940, I. 646).

Możemy tylko powiedzieć, że traktując swój „los” jako czynnik sprawczy, przypisując mu odpowiedzialność za jakieś zdarzenia, Agamemnon czyni pierwszy krok w kierunku personifikacji³⁰. Nadto, oskarżając swą *moira*, określa się on jako systematyczny determinista nie bardziej niż współczesny chłop grecki używający takiego samego słownictwa. Kwestia, czy bohaterowie Homera to determiniści, czy też woluntaryści jest dziwnym anachronizmem: przed żadnym z nich bowiem nie pojawił się nigdy dylemat tego rodzaju i gdyby zadać któremuś takie pytanie, problemem byłoby objaśnienie mu jego znaczenia³¹. Postaci z eposów homeryckich rozróżniają bowiem działanie normalne i działanie w stanie *ate*. To ostatnie mogą przypisywać, obojętnie, czy swojej *moira*, czy też woli bogów, w zależności od tego, czy podchodzą do zagadnienia z obiektywnego, czy subiektywnego punktu widzenia. W taki sam sposób Patroklos przypisuje swą śmierć bezpośredniemu sprawcy – człowiekowi, Euforbosowi, a pośrednio sprawcy mitologicznemu, Apollinowi, lecz z subiektywnego punktu widzenia – swej złej *moira*. Jest to, jak mówią psychologowie, „predeterminowane”³².

Per analogiam w przypadku Agamemnona za czynnik bezpośredni należałoby uznać Erynię. Jej obecność w tym kontekście może zdziwić wszystkich tych, którzy zasadniczo uważają, że Erynia to uosobiony duch zemsty, tym bardziej zaś tych, którzy, podobnie jak Rohde³³, sądzą, iż pierwotnie Erynie

³⁰ Por. M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford 1925, s. 169. Pogląd F. M. Cornforda, że μοῖρα „oznacza podział świata na prowincje”, i że „w kolejności rozwoju pojęcie jednostkowego losu bądź przeznaczenia pojawia się później, a nie wcześniej” (*From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*, London 1912, s. 15 i nast.), wydaje mi się z natury nieprawdopodobnym, a już z pewnością nie może wspierać się na przykładach z Homera, gdzie μοῖρα używana jest na określenie „porcji” mięsa (*Od* 20, 260). Nie przekonuje mnie też G. Thomson, twierdząc, że μοῖραι były „symbolami ekonomicznych i społecznych funkcji prymitywnego komunizmu”, bądź też że wywodzą się od neolitycznej Bogini-Matki (*The Prehistoric Aegean*, London 1949, s. 339).

³¹ B. Snell, *Philol.* 85 (1929-1930), s. 141 i nast. oraz (w sposób bardziej rozbudowany) Ch. Voigt, *Überlegung und Entscheidung: Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer*, Maisenheim am Glan 1972, wskazują, że u Homera nie odnajdujemy słowa określającego akt wyboru czy też podjęcia decyzji. Lecz, jak mi się wydaje, niewłaściwie została sformułowana konkluzja, że u Homera „człowiek wciąż nie ma świadomości swej swobody czy też możliwości decydowania o sobie” (Ch. Voigt, *op. cit.*, s. 103). Powiedziałbym raczej, że człowiek Homera nie zna koncepcji woli (która w Grecji rozwinęła się zadziwiająco późno) i stąd nie może znać kategorii „wolnej woli.” Nie przeszkadza mu to jednak w rozróżnianiu działań wynikających z *ego* od tych, które przypisuje psychicznej interwencji: Agamemnon może powiedzieć ἐγὼ δ’ οὐκ αἴτιός εἰμι, ἀλλὰ Ζεὺς. Trudno więc zaprzeczać, iż zdarzenia opisane w takich fragmentach, jak *Il.* 11.403 albo *Od.* 5.355 i nast. stanowią w praktyce rezultat racjonalnych decyzji podjętych po rozważeniu możliwych alternatyw.

³² *Il.* 16.849 i nast. Por. 18.119, 19.410, 21.82 i nast., 22.297-303; natomiast na temat „predeterminacji”: rozdz. II, s. 30 i nast.

³³ *Rh. Mus.* 50 (1895), s. 6 i nast. (= *Kl. Schriften*, II. 229). Por. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955-1961, I. 91 i nast.; pogląd przeciwny: u Wilamowitza we wstępie do jego przekładu *Eumenid* oraz H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology, Including Its Extension to Rome*, New York 1928, s. 84.

utożsamiane były ze zmarłymi żądnymi zemsty. Lecz fragment ów nie jest odosobniony. Również w *Odysei*³⁴ czytamy o „ciężkiej *ate*, którą mocno uderzająca bogini, Erynia zesłała na rozum Melampusa.” W żadnym z tych przypadków nie wchodzi w grę zemsta czy kara. Wyjaśnienie być może jest takie, iż Erynia uosabia realizację *moira*. Dlatego właśnie Erynie przerwały przemowę koni Achillesa: jest bowiem „niezgodne z *moira*”, aby konie mówiły³⁵. Z tego samego powodu Erynie mogłyby ukarać słońce (wedle Heraklita³⁶), gdyby ono „przekroczyło swe miary” i wyszło poza zadanie mu wyznaczone. Najbardziej prawdopodobne jest, że moralna rola Eryinii jako strażniczek zemsty wywodzi się z pierwotnej funkcji egzekwowania *moira*, która początkowo – z moralnego punktu widzenia – była neutralna albo raczej zawierała w sobie jednocześnie implikacje „powiniennem” i „muszę”, między którymi nie istniało we wczesnej umysłowości wyraźne rozróżnienie. U Homera Erynie egzekwują roszczenia wynikające z rodzinnych bądź społecznych relacji i uważane są za część *moira*³⁷ danej postaci: rodzic³⁸, starszy brat³⁹, a nawet żebrak⁴⁰ posiadają swój status i mogą wezwać „swoje” Erynie do obrony. Są one przywoływane również po to, by świadczyć podczas składania przysięgi – ponieważ przysięga tworzy zobowiązanie, *moira*. Związek Eryinii z *moira* jest poświadczony także u Ajschylosa⁴¹, jakkolwiek *moirai* stają się tam już

³⁴ Il. 15.233 i nast.

³⁵ Il. 19.418. Por. Σ B *ad loc.*, ἐπίσκοποι γὰρ εἰσιν τῶν παρὰ φύσιν.

³⁶ Fr. 94 Diels.

³⁷ We wszystkich przypadkach, za wyjątkiem jednego (*Od.* 11.279 i nast.), są to roszczenia żywych postaci. Wydaje się to poważnie świadczyć przeciw teorii (rozwinętej w okresie rozkwitu animizmu), że ἐρινύες to żądni zemsty zmarli. Przemawia za tym (a) fakt, że u Homera nigdy nie wymierzają one kary za morderstwo; (b) to, że bogowie, podobnie jak ludzie, mają „swoje” ἐρινύες. Ἐρινύες Hery (*Il.* 21.412) pełnią taką samą funkcję jak ἐρινύες Penelopy (*Od.* 2.135) – mają chronić pozycję matki, wymierzając karę wyrodnemu synowi; rzecz można, iż stanowią uosobienie gniewu matki. Θεῶν ἐρινύς, która w *Tebaidzie* (fr. 2 Kinkel) słyszała klątwę (żyjącego) Edypa, ucieleśnia gniew bogów wzywanych w klątwie. Dlatego możemy postawić znak równości pomiędzy ἐρινύς i klątwą (*A. Th.* 70, *Eu.* 417). Z tego punktu widzenia Sofokles nie wprowadził żadnej innowacji, ale zastosował słownictwo tradycyjne, przedstawiając Tejrezjasza, który groził Kreonowi Αἰδου καὶ θεῶν Ἐρινύες (*Ant.* 1075); ἐρινύες mają za zadanie ukarać Kreona za pogwałcenie μοῖρα, naturalnego porządku, według którego martwy Polinejkes należy do Hadesu, żyjąca Antygona do ἄνω θεοί (1068-1073). Jeśli chodzi o μοῖρα jako status, por. pretensje Posejdona do pozycji ἰσόμορος καὶ ὁμη πεπρώμενος αἴσῃ z Zeusem, *Il.* 15.209. Już po napisaniu tej pracy stwierdziłem, że również G. Thomson (*The Prehistoric Aegean*, London 1949, s. 345) podkreśla bliski związek pomiędzy ἐρινύς, podobnie jak E. Fraenkel (komentarz do *Agamemnona*, s. 1535 i nast.).

³⁸ *Il.* 9.454, 571; 21.412; *Od.* 2.135.

³⁹ *Il.* 15.204.

⁴⁰ *Od.* 17.475.

⁴¹ *Pr.* 516, Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες, również *Eu.* 333 i nast. I 961, Μοῖραι ματρικασιγνήται. W jednej z zaginionych sztuk Eurypidesa ἐρινύς twierdzi, że jej inne imiona to τύχη, νέμεσις, μοῖρα, ἀνάγκη (fr. 1022). Por. również *A. Th.* 975-977.

quasi-postaciami. Natomiast Erynie u tegoż autora niezmiennie powodują *ate*⁴², chociaż jedno i drugie nabiera u niego wymiaru bardziej moralnego. Wydaje się raczej, że zestawienie *moira*-Erynia-*ate* jest bardzo stare, a być może nawet powstało wcześniej niż przeświadczenie o pochodzeniu *ate* od Zeusa⁴³. W związku z tym warto przypomnieć, że pojęcia Erynia i *aisa* (która jest synonimem *moira*) sięgają najstarszej być może znanej formy języka greckiego, dialektu arkadyjsko-cypriockiego⁴⁴.

W tym miejscu zostawmy na chwilę *ate* i terminy z nią związane, by krótko zastanowić się nad innym rodzajem „psychicznej interwencji” rzadziej występującej u Homera, a mianowicie nad możliwością przekazania człowiekowi boskiej mocy. W *Iliadzie* typowym przypadkiem jest przekazanie podczas bitwy istocie ludzkiej *menos*⁴⁵, jak wówczas gdy Atena wkłada potrójną porcję *menos* w pierś swego protegowanego, Diomedesa albo wtedy, gdy Apollo kładzie *menos* w *thymos* rannego Glaukosa⁴⁶. *Menos* zasadniczo nie oznacza siły fizycznej; nie jest to również stały element życia umysłowego⁴⁷, jak *thymos* albo *noos*. To raczej, podobnie jak *ate*, stan umysłu. Gdy człowiek czuje *menos* w swej piersi, bądź *menos* „wdzierający się gwałtownie w jego nozdrza”⁴⁸, zdaje sobie sprawę z tajemniczego przyływu energii. Życie w nim jest mocne, przepełnia go pewność siebie i ochota. Związek *menos* ze sferą wolicjonalną wyraźnie objawia się w słowach spokrewnionych, takich jak *μενολιῶν*, „być chętnym”, *δυσμενής*, „złorzeczący”. Istotne, że często, choć nie zawsze, *menos* przekazywane jest w odpowiedzi na modlitwę. Lecz jest o wiele bardziej spontaniczne i instynktowne niż to, co nazywamy „zdecydowaniem”. Także zwierzęta mogą otrzymać *menos*⁴⁹, a przez analogię pojęcie

⁴² *Eu.* 372 i nast., *etc.*

⁴³ Na temat od dawna już poruszanego problemu dotyczącego relacji bogów do *μοῖρα* (którego z logicznego punktu widzenia nie można rozwiązać), zob. zwłaszcza E. Leitzke, *Moira und Gottheit im alten Griechischen Epos; sprachliche untersuchungen*, 1930, gdzie został przedstawiony cały materiał; E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, Uppsala 1935, s. 74 i nast.; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955-1961, I. 338 i nast.; W. C. Greene, *Moira*, London 1951, s. 22 i nast.

⁴⁴ Demeter *Ἐρινύς* i czasownik *ἐρινύειν* w Arkadii, Paus. 8.25.4 i nast.; *αἴσα* w arkadyjskim, *IG* V.2.265, 269; w cypriockim, *GDI* I.73.

⁴⁵ Por. E. Ehnmark, *op. cit.*, s. 6 i nast.; a na temat znaczenia słowa *μένος*: J. Böhme, *Die Seele und das ich im homerischen Epos: mit einem Anhang Vergleich mit dem Glauben der Primitiven*, Leipzig 1929, s. 11 i nast., s. 84 i nast.

⁴⁶ *Il.* 5.125 i nast., 136; 16.529.

⁴⁷ Fakt, iż uważano, że władcy posiadają szczególny *μένος*, przekazane im z racji ich urzędu, wydaje się potwierdzać użycie zwrotu *ἱερὸν μένος* (por. *ἱερὴ ἴς*), jakkolwiek zastosowanie go u Homera (w odniesieniu do Alcinousa, *Od.* 7.167 *etc.* i do Antinousa, *Od.* 18.34) wynika jedynie z norm metrycznych. Por. F. Pfister, P.-W., s.v. „Kultus”, s. 2125 i nast.; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1948, s. 35 i nast.

⁴⁸ *Od.* 24.318.

⁴⁹ Konie, *Il.* 23.468; *βόος μένος*, *Od.* 3.450. W *Iliadzie* 17.456 konie Achillesa otrzymują *μένος*.

to występuje również w opisie pożerającej energii ognia⁵⁰. U człowieka jest to energia witalna, „iskra”, która nie zawsze pojawia się na zawołanie, przychodzi i odchodzi w tajemniczy sposób, a nawet, rzecz można, kapryśnie. Ale dla Homera nie jest to kaprys: to działanie boga, który „dowolnie zwiększa lub zmniejsza ἀρετή człowieka” (tj. jego zdolność do walki)⁵¹. Czasami rzeczywiście można wzbudzić *menos* za pośrednictwem słownej zachęty; w innych wypadkach jego pojawienie da się wyjaśnić jedynie stwierdzeniem, iż bóg „natchnął nim bohatera”, lub „włożył w jego pierś”, albo, jak czytamy w innym miejscu, przekazał dotknięciem łaski⁵².

Sądzę, że nie powinniśmy przypisywać tych stwierdzeń „inwencji poetyckiej” bądź „boskiej machinie”. Bez wątpienia poeci często wymyślają szczególne okoliczności ze względu na fabułę utworu. Oczywiście również interwencja psychiczna łączy się z fizyczną albo też z obecnością Olimpu. Możemy jednak być pewni, że idea kryjąca się za tym nie została wymyślona przez żadnego poetę, jak i tego, że jest ona starsza od koncepcji antropomorficznych bogów fizycznie i widzialnie biorących udział w bitwie. Chwilowe posiadanie zwiększonego *menos* jest, podobnie jak *ate*, stanem anormalnym wymagającym ponadnaturalnego wyjaśnienia. Bohaterowie homeryccy potrafią go rozpoznać po szczególnym wrażeniu odczuwanym w kończynach: „Stopy pode mną i ręce powyżej czują ochotę (μαιώωσι)” – powiada ktoś obdarzony mocą. Dzieje się tak – wedle słów poety – ponieważ bóg dał im siłę (ἐλαφρά)⁵³. Owo wrażenie, które w tym przypadku podziela również druga, obdarowana osoba, jest potwierdzeniem boskiego pochodzenia *menos*⁵⁴, doświadczenia w gruncie rzeczy anormalnego. Ludzie obdarzeni podwyższonym z boskiego poduszczenia *menos* zachowują się w pewnej mierze nienormalnie. Z łatwością (ῥέα)⁵⁵ mogą wykonać najtrudniejsze zadania, co stanowi tradycyjną oznakę boskiej mocy⁵⁶. Mogą nawet, jak Diomedes, bezkarnie walczyć z bogami⁵⁷, co dla ludzi pozostających w normalnym stanie jest nadzwyczaj niebezpieczne⁵⁸.

⁵⁰ *Il.* 6.182, 17.565. Autorzy pism lekarskich podobnie mówią o μένος wina (*Hp. Acut.* 63), a nawet o μένος głodu (*Vet. Med.* 9), mając na myśli tkwiącą w nich moc, której skutki można zaobserwować na ludzkim organizmie.

⁵¹ *Il.* 20.242. Por. „Duch Boży”, który „z mocą zstąpił” na Samsona, czyniąc go zdolnym do nadludzkich czynów (*Sdz* 14, 6; 15, 14).

⁵² *Il.* 13.59 i nast. Fizyczne przekazanie mocy poprzez bezpośredni kontakt jest jednakże dość rzadkie u Homera, i ogólnie w greckich wierzeniach, w opozycji do znaczenia, jakie w chrześcijaństwie (i w wielu kulturach prymitywnych) przypisuje się „położeniu dłoni”.

⁵³ *Il.* 13.61, 75. γυῖα δ' ἔθηκεν ἐλαφρά jest formułą powracającą w opisie przekazywania μένος (5.122, 23.722); por. również 17.211 i nast.

⁵⁴ Por. przypis Leafa do 13.73. W *Odysei* I.323 Telemach rozpoznaje przekazanie mocy, ale nie wiemy dokładnie, w jaki sposób to przebiega.

⁵⁵ *Il.* 12.449. Por. *Od.* 13.387-391.

⁵⁶ *Il.* 3.381: ῥεῖα μάλ', ὥσ τε θεός, *A. Supp.* 100: πᾶν ἄπονον δαιμόνιον, *etc.*

⁵⁷ *Il.* 5.330 i nast., 850 i nast.

⁵⁸ *Il.* 6.128 i nast.

W istocie na pewien czas stają się oni czymś więcej, albo raczej czymś mniej, niż istotami ludzkimi. Ludzie obdarzeni *menos* są często porównywani do wygłodniałych lwów⁵⁹. Najbardziej uderzający opis odnajdziemy w księdze XV *Iliady*, gdzie Hektor wpada w szał (μαίνεται), toczy pianę z ust, a jego oczy błyszczą⁶⁰. Takie przypadki zaledwie krok dzieli od idei rzeczywistego owładnięcia (δαίμονων). Jednak Homer nie czyni tego kroku. Mówi wprawdzie o Hektorze – po tym jak założył on zbroję Achillesa – że „Ares wstąpił w niego, a jego członki wypełniła odwaga i siła”⁶¹; ale w tym wypadku trudno uznać Aresa za coś więcej niż synonim zapału bitewnego, a przekazanie mocy następuje z woli Zeusa, którą być może wspomaga boska zbroja. Oczywiście bogowie, by się zamaskować, przybierają postać i wygląd indywidualnych istot ludzkich – ale to już inne wierzenie. Bogowie mogą czasami pojawić się w ludzkiej postaci, podobnie ludziom udzielana jest boska moc, niemniej jednak u Homera nie spotykamy się z rzeczywistym zatarciem wyraźniej linii oddzielającej ludzi od istot boskich.

W *Odysei*, która w mniejszym stopniu skupia się na walce, przekazanie mocy przybiera inne formy. Twórca *Telemachii* naśladuje *Iliadę*, przedstawiając Atenę, która wkłada *menos* w pierś Telemacha⁶². Ale tutaj *menos* to *moralna* odwaga, która pozwoli chłopcu stawić czoła potężnym zalotnikom. To literacka adaptacja. Starsze i bardziej autentyczne jest często powtarzane twierdzenie, że aoidowie czerpią swą moc twórczą od bóstwa. „Jestem samoukiem – mówi Femios – to bóg umieścił w mym umyśle wszystkie rodzaje opowieści.”⁶³ Dwie części tej wypowiedzi nie są odczuwane jako sprzeczne: Femios, jak sądzę, ma na myśli to, że nie wyuczył się na pamięć pieśni innych aoidów, ale jest poetą twórczym, który opiera się na heksametrycznych frazach, pojawiających się z nieznaną i nie podlegającą kontroli głębi wtedy, gdy on ich potrzebuje; jego pieśń pochodzi „od bogów”, tak jak pieśni najlepszych aoidów⁶⁴. Powrócę do tego zagadnienia w końcowej części rozdziału trzeciego, zatytułowanego *Błogosławione szaleństwo*.

⁵⁹ *Il.* 5.136; 10.485; 15.592.

⁶⁰ *Il.* 15.605 i nast.

⁶¹ *Il.* 17.210.

⁶² *Od.* 1.89, 320 i nast.; por. 3.75 i nast.; 6.139 i nast.

⁶³ *Od.* 22.347 i nast. Por. Demodokosa, 8.44, 498; i *Pi.* N. 3.9, gdzie poeta błaga Muzy, by udzieliły mu „obfitego strumienia pieśni tryskającego z *moich własnych* myśli.” Według L. A. MacKaya „Muza jest źródłem oryginalności poety, a nie jego konwencjonalności” (L. A. MacKay *The Wrath of Homer*, Toronto 1948, s. 50). H. M. Chadwick, *The Growth of Literature*, London 1932-1940, III.182, za Radloffem cytuje zastanawiająco dokładną paralelę wziętą od ludów prymitywnych, a mianowicie słowa kirgiskiego śpiewaka, który oznajmił: „Nie umiem w ogóle zaśpiewać żadnej pieśni, ponieważ Bóg w moim sercu umieścił dar pieśni. On daje słowa memu językowi, tak że nie muszę ich szukać. Nie nauczyłem się żadnej z moich pieśni. Wszystko płynie z mego wnętrza.”

⁶⁴ *Od.* 17.518 i nast., Hes. *Th.* 94 i nast. (= *H. Hymn* 25.2 i nast.). Por. rozdz. III, s. 80 i nast.

Jednakże najbardziej charakterystyczną cechą *Odysei* jest sposób, w jaki jej bohaterowie przypisują wszystkie rodzaje psychicznych (a także i fizycznych) doświadczeń bezimiennemu i nieokreślonym bóstwu⁶⁵ albo „bogu” bądź „bogom”⁶⁶. Te mgliście wyobrażane istoty mogą natchnąć odwagą w chwili kryzysu⁶⁷ albo pozbawić człowieka rozumu⁶⁸, podobnie jak to czynią bogowie w *Iliadzie*. Przypisuje się im także szeroką gamę tego, co można luźno określić jako „napomnienia”. Ilekroć ktoś wpada na szczególnie błyskotliwy⁶⁹ albo szczególnie głupi pomysł⁷⁰, gdy nagle rozpoznaje tożsamość drugiej osoby⁷¹ albo w okamgnieniu domyśla się znaczenia *omen*⁷², gdy pamięta to, o czym równie dobrze mógł zapomnieć⁷³ bądź też zapomina to, o czym powinien był pamiętać⁷⁴ – wtedy on sam bądź ktoś inny dostrzeże w tym, jeśli brać te wyrażenia dosłownie, psychiczną interwencję którejś z owych anonimowych nadprzyrodzonych istot⁷⁵. Z pewnością nie zawsze należy rozumieć je dosłownie: trudno na przykład traktować poważnie słowa Odyseusza, gdy ten przypisuje działaniom bóstwa fakt, że wyszedł bez płaszcza w zimną noc. Jednak nie mamy tu do czynienia wyłącznie z „konwencją epicką”. To bohaterowie stworzeni przez poetę – nie zaś on sam – mówią w ten sposób⁷⁶. Konwencja poety jest zupełnie odmienna – działa on, podobnie jak autor *Iliady*, za pośrednictwem wyraźnie zarysowanych, antropomorficznych bogów, takich jak Atena i Posejdon, a nie poprzez anonimowe bóstwa. Jeśli każe

⁶⁵ Na temat homeryckiego zastosowania terminu *δαίμων* i jego relacji do *θεός* (nie czas tu na bardziej szczegółową dyskusję) zob. M. P. Nilsson w *Arch. f. Rel.* 22 (1924), s. 363 i nast., oraz *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955-1961, I. 201 i nast.; U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931-1932, I. 362 i nast.; E. Leitzke, *Moirai und Gottheit im alten Griechischen Epos; sprachliche untersuchungen*, 1930, s. 42 i nast. Według Nilssona *δαίμων* pierwotnie był nie tylko nieokreślonym, lecz także bezosobowym, czystym „przejawem mocy (*orenda*)”; ale w tej kwestii skłonny jestem podzielać wątpliwości wyrażone przez Rosego, *Harv. Theol. Rev.* 28 (1935), s. 243 i nast. Materiał, jaki posiadamy, sugeruje raczej, że podczas gdy *μοῖρα* rozwinęła się z bezosobowej „doli” w osobowy *Los*, *δαίμων* rozwijał się w przeciwnym kierunku, od osobowego „Przeznaczającego” (por. *δαίω*, *δαιμόνη*) do bezosobowego „szczęścia”. Istnieje punkt, w którym krzyżują się dwie linie rozwojowe i obydwa słowa stają się praktycznie synonimami.

⁶⁶ Czasem również Zeusowi (14.273, *etc.*), który w takich wyrażeniach jest nie tyle indywidualnym bóstwem, co przedstawicielem uogólnionej boskiej woli (M. P. Nilsson, *Greek Piety*, Oxford 1948, s. 59).

⁶⁷ 9.381.

⁶⁸ 14.178; por. 23.11.

⁶⁹ 19.10; 19.138 i nast.; 9.339.

⁷⁰ 2.124 i nast.; 4.274; 12.295.

⁷¹ 19.485. Por. 23.11, gdzie podobne wytłumaczenie znajduje *pomyłka* w rozpoznaniu.

⁷² 15.172.

⁷³ 12.38.

⁷⁴ 14.488.

⁷⁵ Gdy interwencja przynosi szkodę, istota taka zwykle nazywana jest *δαίμων*, nie *θεός*.

⁷⁶ O. Jørgensen jako pierwszy wykazał to różnicowanie, *Hermes*, 39 (1904), s. 357 i nast. Natomiast jeśli chodzi o wyjątki od zasady Jørgensena, zob. Calhoun, *AJP* 61 (1940), s. 270 i nast.

swojemu bohaterowi przemawiać zgodnie z inną konwencją, prawdopodobnie robi to, ponieważ ludzie w rzeczywistości tak właśnie mówili, stara się być „realistyczny”.

I w istocie właśnie takiego zachowania powinniśmy się spodziewać po ludziach, którzy sami (bądź ich przodkowie) wierzyli w napomnienia codziennie lub co chwilę zsyłane im przez istoty nadprzyrodzone. Rozpoznanie, olśnienie, wspomnienie, wspaniały lub przewrotny pomysł mają tę wspólną cechę, że znienacka „przychodzą do głowy”, jak zwykło się mówić. Często człowiek nawet nie zdaje sobie sprawy z przyczyn, jakie doprowadziły go do określonych idei. Jakże więc w takim przypadku może on uznać je za „swoje”? Chwilę wcześniej nie było ich w jego umyśle, teraz tam są. Coś je tam umieściło i to coś jest różne od niego samego. Człowiek nie wie nic więcej ponad to. Zatem ogólnie określa to terminem „bogowie” albo „jakiś bóg”, a jeszcze częściej (zwłaszcza wtedy, gdy działania wywołują negatywne skutki) używa słowa „demon”⁷⁷. I przez analogię to samo wyjaśnienie stosuje do idei bądź działań innych ludzi, gdy stwierdza, że są trudne do zrozumienia czy niezgodne z charakterem danej postaci. Dobrym przykładem jest mowa Antinousa w II ks. *Odysei*, gdzie po wychwaleniu wyjątkowej inteligencji i taktu Penelopy, stwierdza następnie, że jej niechęć do powtórnego zamążpójścia jest zupełnie niestosowna i konkluduje: „bogowie wkładają to w jej piersi”⁷⁸. Podobnie kiedy Telemach po raz pierwszy śmiało występuje przeciw zalotnikom, Antinous nie bez ironii zauważa, że „bogowie uczą go potężnie przemawiać”⁷⁹. Właściwie jego nauczycielem jest Atena, o czym wiedzą poeta i czytelnik⁸⁰, lecz nie wie tego Antinous, dlatego mówi „bogowie”.

W kilku miejscach w *Iliadzie* możemy zaobserwować podobne rozróżnienie pomiędzy tym, o czym wie przemawiający, a wiedzą poety. Kiedy pęka cięciwa w łuku Teukra, wykrzykuje on z drżeniem przestrochu, że jakiś bóg działa na jego szkodę – w istocie to Zeus zerwał jego cięciwę, o czym poeta właśnie nas poinformował⁸¹. Wysuwano przypuszczenia, że w takich fragmentach starszy jest punkt widzenia reprezentowany przez poetę, że ciągle odwołuje się on do „mykeńskiej” boskiej maszynerii, podczas gdy postaci nie uwzględniają tego i używają słownictwa bardziej ogólnikowego, podobnie jak współcześni poecie Jończycy, którzy – jak stwierdzono – tracili wiarę w dawnych antropomorficznych bogów⁸². W moim mniemaniu, jak zobaczymy za

⁷⁷ Por. δαίμων, który sprowadza pechowych bądź niemile widzianych gości, 10.64, 24.149, 4.274 i nast., w pierwszych dwóch przypadkach jest określany jako κακός; por. także στυγερὸς δαίμων, który sprowadza choroby, 5.396. Przynajmniej te fragmenty są pewnymi wyjątkami od uogólnienia E. Ehnmarka (E. Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, Uppsala 1939, s. 64), że δαίμονες z *Odysei* są po prostu niezidentyfikowanymi Olimpijczykami.

⁷⁸ 2.122 i nast.

⁷⁹ 1.384 i nast.

⁸⁰ 1.320 i nast.

⁸¹ *Il.* 15.461 i nast.

⁸² E. Hedén, *Homerische Götterstudien*, Uppsala 1912.

chwile, jest to niemal dokładne odwrócenie rzeczywistej zależności. Niemniej oczywistym jest, iż ogólnikowość Teukra nie ma nic wspólnego ze sceptycyzmem: to zwykły rezultat niewiedzy. Używając słowa *demon* „stwierdza, że coś stało się w wyniku działania wyższej potęgi”⁸³ i to wszystko, o czym wie. Podobne ogólnikowe słownictwo, na co zwrócił uwagę Ehnmark⁸⁴, było w powszechnym użyciu u Greków we wszystkich epokach nie jako skutek sceptycyzmu, lecz po prostu dlatego, że nie mogli oni zidentyfikować boga działającego w danym momencie. Powszechnie występuje to u ludów prymitywnych, albo z tych samych powodów, albo dlatego, że nie wytworzyły one idei osobowego bóstwa⁸⁵. Poświadczone od starożytności zastosowanie przymiotnika *daimonios* pokazuje, że idea ta jest bardzo stara wśród Greków. To słowo pierwotnie musiało oznaczać „działający pod wpływem napomnienia demona”, lecz już w *Iliadzie* jego prymarne znaczenie tak bardzo zbladło, że Zeus może odnieść je do Hery⁸⁶. Oczywiście neologizm oderwany w ten sposób od rdzenia był przez długi czas w użyciu.

Przedstawiliśmy właśnie – w miarę naszych możliwości i czasu – najbardziej rozpowszechnione rodzaje psychicznej interwencji u Homera. W skrócie możemy to podsumować stwierdzeniem, że wszystkie odstępstwa od normalnego ludzkiego zachowania, których przyczyny nie mogą być natychmiast określone⁸⁷ – w świadomości bezpośrednio zainteresowanych albo też postronnych osób – są przypisywane siłom nadprzyrodzonym, tak jak na przykład nadzwyczajne zmiany pogody bądź nienormalne zachowanie cięciwy łuku. Odkrycie to nie zdziwi bynajmniej nieklasycznego antropologa: natychmiast przytoczy on obfite paralele z Borneo albo Środkowej Afryki. Ale z pewnością dziwne jest istnienie takiego przekonania, tego poczucia stałej, codziennej zależności od mocy nadprzyrodzonych, silnie zakorzenionego w poematach tak „niewierzących”, jak *Iliada* i *Odyseja*. Możemy również zadać sobie pytanie, dlaczego ludzie tak cywilizowani, rozsądni i racjonalni jak Jończycy nie usunęli ze swych narodowych poematów elementów łączących je z Borneo i z prymitywną przeszłością, tak jak usunęli strach przed zmarłymi, strach przed kontaminacją i inne pierwotne lęki, które początkowo musiały

⁸³ M. P. Nilsson, *Arch. F. Rel.* 22.379.

⁸⁴ *The Idea of God in Homer*, Uppsala 1935, rozdz. 5. Por. również J. P. Linforth, „Named and Unnamed Gods in Herodotus”, *Univ. of California Publications in Classical Philology*, IX.7 (1928).

⁸⁵ Por. np. fragmenty cytowane przez L. Lévy-Bruhla, *Primitives and the Supernatural*, New York 1935, s. 22 i nast.

⁸⁶ *Il.* 4.31. Por. P. S. Cauer, *Kunst der Uebersetzung*2, s. 27.

⁸⁷ Szczególnie dobrym – ze względu na swą trywialność – przykładem znaczenia, jakie przykłada się do rzeczy niewyjaśnionych, jest fakt, że kichanie – te bezcelowe i niewyjaśnione konwulsje – jest uważane za *omen* przez tak wielu ludzi, wliczając w to homeryckich Greków (*Od.* 17.541), ludzi epoki klasycznej (*Xen. Anab.* 3.3.9) i ludzi epoki rzymskiej (*Plu. En. Socr.* 581 F). Por. W. R. Halliday, *Greek Divination: a Study of Its Methods and Principles*, London 1913, s. 174 i nast., i E. B. Tylor, *Primitive Culture*, New York 1958, I.97 i nast.

odgrywać dużą rolę w sadze. Wątpię, czy wczesna literatura jakiegokolwiek innego ludu europejskiego – nawet moich własnych, przesądnych rodaków, Irlandczyków – postuluje nadprzyrodzoną ingerencję w ludzkie zachowanie z taką częstotliwością i na tak szerokiej płaszczyźnie⁸⁸.

Pierwszym naukowcem, który starał się znaleźć poważne wyjaśnienie tych zjawisk w obrębie psychologii jest, jak sądzę, Nilsson. W eseju opublikowanym w 1924 roku⁸⁹, zaliczanym już dziś do klasyki, stwierdził on, że bohaterowie Homera są szczególnie podatni na nagłe i gwałtowne zmiany nastroju: cierpią, jak powiada, na psychiczną labilność (*psychische Labilität*). Wskazuje następnie, że nawet dzisiaj osoba o takim temperamencie, kiedy zmieni się jej nastrój, zdolna jest spojrzeć z przerażeniem wstecz na to, co właśnie uczyniła i wykrzyknąć: „Nie chciałem tego zrobić!”, skąd tylko krok od konstatacji: „To nie byłem naprawdę ja, kiedy to uczyniłem”. „Jego własne zachowanie – mówi Nilsson – stało się obce jemu samemu. Nie może go zrozumieć. Nie stanowi ono dlań części jego *ego*.” To całkiem słuszna obserwacja i, jak sądzę, nie można powątpiewać w jej związek ze zjawiskami, które właśnie rozważaliśmy. Według mnie Nilsson ma również rację, utrzymując, iż doświadczenia tego rodzaju odgrywały niemałą rolę – wraz z innymi elementami, takimi jak minojska tradycja bogiń-opiekunek – w rozwijaniu maszyny *psychicznej* interwencji, do której Homer ucieka się stale i, w naszym mniemaniu, często nawet zbyt często. Uważamy to za niepotrzebne, ponieważ wydaje się nam, że boska machina powieliła tylko naturalne, psychologiczne uwarunkowania⁹⁰. Lecz czy nie powinniśmy raczej powiedzieć, że „powieliła” ona psychiczną interwencję – tzn. przedstawia ją w konkretnej, obrazowej formie? Zabieg taki nie jest zbyt dobry, ponieważ tylko dzięki niemu można było wymownie przedstawić to wyobraźni słuchaczy. Poeci homeryccy nie dysponowali formułami słownymi, za pomocą których można by adekwatnie „wyjaśnić” czysto psychologiczny fenomen. Cóż bardziej naturalnego niż uzupełnić, czy raczej zastąpić, starą, nieciekawą i wytartą formułę typu μένος ἔμβαλε θυμῷ, zamiast niej przedstawiając boga, który pojawia się w fizycznej postaci

⁸⁸ Coś analogicznego do ἀτη można chyba dostrzec w stanie określanym terminami „fey” albo „fairy-struck”, który w celtyckich przekonaniach przychodzi na ludzi niespodziewanie i „sprawia, że robią coś niezwykłego dla ich normalnego zachowania” (R. Kirk, *The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies*, Cambridge 1976.).

⁸⁹ „Götter und Psychologie bei Homer”, *Arch. f. Rel.* 22.363 i nast. Wnioski tego eseju streszczone są w *A History of Greek Religion*, jego autorstwa, Oxford 1925, s. 122 i nast.

⁹⁰ Jak zauważa B. Snell (*Die Entdeckung der Geistes*, Hamburg 1948, s. 45) „zbyteczne” występowanie tak wielu boskich interwencji pokazuje, że *nie* zostały one po prostu wymyślone, żeby pozwolić poecie wyjść z trudnej sytuacji (ponieważ bieg zdarzeń byłby taki sam nawet bez nich), ale opierają się na starym i ugruntowanym przekonaniu. P. Cauer uważał (*Grundfragen der Homerkritik*, Leipzig 1903, t. I, s. 401), że „naturalność” wielu homeryckich cudownych zdarzeń była nieświadomym udoskonaleniem datującym się na czasy, gdy poeci przestawali wierzyć w cuda. Ale niepotrzebny cud jest w istocie typowo pierwotny. Por. np. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford 1939, s. 77, 508; krytyka Cauera – E. Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, Uppsala 1939, rozdz. IV.

i słowami dodaje zachęty swemu ulubieńcowi?⁹¹ O ileż żywszą od zwykłego wewnętrznego napomnienia jest sławna scena w *Iliadzie*, gdzie Atena łapie Achilleśa za włosy i ostrzega go przed zaatakowaniem Agamemnona! Ale bogini jest widzialna dla samego tylko Achilleśa: „nikt inny jej nie zobaczył”⁹². To wyraźna wskazówka, że jest ona projekcją, obrazowym przedstawieniem wewnętrznego napomnienia⁹³ – napomnienia, które Achilles mógł opisać tak ogólną frazą jak ἐνέπνευσε φρεσὶ δαίμων. Uważam, że generalnie wewnętrzne napomnienie albo gwałtowny, niewyjaśniony przyływ energii, bądź też nagła, niewytłumaczalna utrata władz umysłowych to załączek, z którego rozwinęła się boska machina.

Jednym z rezultatów przeniesienia centrum wydarzeń ze świata wewnętrznego do zewnętrznego jest wyeliminowanie ogólności: nieokreślone bóstwo musi zyskać konkretną formę jako określony, osobowy bóg. W I księdze *Iliady* jest to np. Atena, bogini dobrej rady, aczkolwiek za każdym razem konkretyzacja postaci bóstwa pozostaje już kwestią wyboru poety. Poprzez mnogość takich wyborów aoidowie stopniowo budowali osobowość swoich bogów, „wyróżniając – wedle słów Herodota⁹⁴ – ich zadania i umiejętności oraz ustalając ich fizyczną postać”. Oczywiście poeci sami nie wymyślili bogów (również Herodot tak nie twierdzi): mamy na przykład słuszne powody, by sądzić, że Atena pierwotnie była minojską boginią domową. Lecz to właśnie poeci obdarzyli bogów osobowością, dzięki czemu – zdaniem Nilssona – niemożliwym stał się w Grecji rozwój religii typu magicznego, jaka dominowała wśród wschodnich sąsiadów Hellady.

Jednakże niektórzy skłonni byłiby zakwestionować słuszność twierdzenia, na którym – według Nilssona – opiera się ta teza. Czy ludzie Homera *rzeczywiście* są tak wyjątkowo niezrównoważeni w porównaniu z bohaterami innych utworów należących do wczesnej epiki? Wystarczy mała prowokacja, by chwycili za broń. Ale podobnie czynią bohaterowie skandynawscy i irlandzcy. Hektor w jednym

⁹¹ Np. *Il.* 16.712 i nast. oraz w wielu innych miejscach. W *Il.* 13.43 i nast., fizyczna i (60) psychiczna interwencja występują obok siebie. Nie ma wątpliwości, że epifanie bogów w czasie bitwy mają również niejaki podstawy w wierzeniach ludowych (to samo wierzenie, które stworzyło legendę o Aniołach w bitwie pod Mons [I wojna światowa]), chociaż, jak zauważa Nilsson, w późniejszych czasach zwykle herosi, a nie bogowie, pojawiali się w taki sposób.

⁹² *Il.* 1.198

⁹³ Por. C. Voigt, *Überlegung und Entscheidung: Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer*, Meisenheim am Glan 1972, s. 54 i nast. O wiele częściej napomnienia udziela bóg „zamaskowany” w ludzkiej postaci; może to wywodzić się ze starszej formy, w której rady udzielała, po napomnieniu przez boga albo δαίμων, sama ta postać (C. Voigt, *ibidem*, s. 63).

⁹⁴ Hdt. 2.53. Lowie zauważył, że artysta prymitywny, idąc za swym estetycznym impulsem, „może wykreować typ, który w danym momencie stanowi podstawową syntezę aktualnych wierzeń, nie naruszając żadnego z nich, a jednocześnie dodając serię pociągnięć, które nie tyle tworzą nowy odcień, co zasadniczo zmieniają wcześniej istniejący obraz. Jak długo sprawy nie postępują dalej, nowy obraz nie jest niczym więcej jak tylko indywidualną wersją ogólnej normy. Ale gdy tylko ten wariant (...) zostaje wyniesiony do pozycji typowej formy przedstawienia, staje się od tego czasu determinantą popularnych wierzeń.

wypadku wpada nawet w szal, lecz postaciom ze skandynawskiej epiki zdarza się to o wiele częściej. Człowiek Homera potrafi się rozplakać o wiele łatwiej niż Szwedzi czy Anglicy, ale nawet dzisiaj jest to charakterystyczne dla wszystkich mieszkańców basenu Morza Śródziemnego. Moglibyśmy przyznać, że Agamemnon i Achilles są ludźmi namiętymi i pobudliwymi (opowieść wymaga, by tacy właśnie byli). Lecz czy Odyseusz i Ajas nie są w wielu przypadkach przysłowiowym przykładem niezmiennej wytrwałości albo Penelopa – kobiecej stałości? Mimo to ich stałe charaktery nie są przez to mniej od innych narażone na psychiczną interwencję. Ogólnie rzecz biorąc, wahałbym się, czy forsować tę opinię Nilssona. Wolałbym raczej połączyć homerycką wiarę w psychiczną interwencję z dwiema innymi szczególnymi cechami, które bezsprzecznie należą do kultury opisanej przez Homera.

Pierwsza z tych osobliwości ma charakter negatywny: nie istnieje u człowieka homeryckiego ujednoczona koncepcja tego, co nazywamy „duszą” albo „osobowością” (ostatnio na implikacje tego faktu szczególną uwagę zwracał B. Snell⁹⁵). Jest faktem powszechnie znanym, że Homer, jak się wydaje, przyznaje człowiekowi *psyche* dopiero po jego śmierci albo gdy ten znajduje się w stanie omdlenia, agonii lub zagrożenia życia. Jediną odnotowaną funkcją *psyche* względem żywego człowieka jest czynność opuszczania go przez nią. Homer nie ma też żadnego innego słowa na określenie osobowości ludzkiej. *Thymos* mógł być kiedyś prymitywnym „oddechem-duszą”, albo „życiem-duszą”, lecz u Homera nie jest on ani duszą, ani też (jak u Platona) „częścią duszy”. Można go zdefiniować, z grubsza i bardzo pobieżnie, jako narząd uczucia. *Thymos* cieszy się jednak niezależnością, jakiej nie implikuje słowo „organ” kojarzące się nam z późniejszymi koncepcjami „organizmu” i „organicznej jedności”. *Thymos* człowieka mówi mu, że w tej chwili powinien jeść albo pić, albo zabić wroga, doradza mu sposób postępowania, wkłada słowa w jego usta: θυμὸς ἀνώγει mówi, albo κέλεται δέ με θυμὸς. Człowiek może z nim rozmawiać, podobnie jak ze swym „sercem” bądź ze swoim „brzuchem” prawie tak, jak człowiek z człowiekiem. Czasem krzyczy na te bezstronne jednostki (κραδίην ἠνίπαπε μύθω)⁹⁶, zwykle postępuje za ich radą, lecz może ją również odrzucić i działać jak pewnego razu Zeus, „bez zgody swego *thymos*”⁹⁷. W ostatnim przypadku powinniśmy stwierdzić za Platonem, że człowiek był κρείττων ἑαυτοῦ, że kontrolował *siebie samego*. Ale człowiek Homera nie postrzega *thymos* jako części swego „ja”: powszechnie jawi mu się on jako

⁹⁵ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1948, rozdz. 1. Por. również Böhme, *Die Seele und das ich im homerischen Epos: mit einem Anhang vergleich mit dem Glauben der Primitiven*, Leipzig 1929, s. 76 i nast. oraz W. Marg, *Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung (Semonides, Homer, Pindar)*, Würzburg 1938, s. 43 i nast.

⁹⁶ *Od.* 22.17.

⁹⁷ *Il.* 4.43: ἐκὼν ἀέκουτί γε θυμῶ. Jak zauważa Pfister (P.-W. XI.2117 i nast.), ta względna niezależność elementu afektywnego jest powszechna wśród ludów prymitywnych (por. np. J. G. Warneck, *Religion der Batak: ein Paradigma für die animistischen Religionen*, Göttingen-Leipzig 1909, s. 8). Na temat słabo rozwiniętej świadomości *ego* u tychże ludów zob. również H. Kelsen, *Society and Nature: a Sociological Inquiry*, Chicago 1943, s. 8 i nast.

niezależny, wewnętrzny głos. Człowiek może nawet słyszeć dwa takie głosy, jak wtedy gdy Odyseusz „planuje w swym *thymos*” niezwłocznie zabić Cyclopa, lecz drugi głos (ἕτερος θυμός) powstrzymuje go przed tym⁹⁸. Ów zwyczaj (jak powinniśmy powiedzieć) „obiektywizowania emocjonalnych pobudek”, traktowania ich jako nie swoich musiał szeroko otworzyć drzwi religijnej idei psychicznej interwencji, która, jak często słyszymy, nie oddziałuje bezpośrednio na człowieka, lecz na *thymos*⁹⁹ bądź też jego fizyczną siedzibę, pierś albo talię¹⁰⁰. Wyraźnie widzimy to połączenie we wzmiance Diomedesa, że Achilles będzie walczyć, „kiedy nakaże mu to *thymos* w jego piersi, a bóg go pobudzi”¹⁰¹ (znów predeterminacja).

Druga osobliwość, która, jak się wydaje, jest ściśle związana z pierwszą, musiała postępować w tym samym kierunku. Chodzi mianowicie o zwyczaj wyjaśniania czyjegoś charakteru albo zachowania przy pomocy terminologii wiedzy¹⁰². Najbardziej popularnym przykładem na to jest szerokie zastosowanie czasownika οἶδα (wiem) z dopełnieniem w bierniku liczby mnogiej rodzaju nijakiego dla wyrażenia nie tylko posiadania umiejętności technicznych (οἶδεν πολεμῖα ἔργα itp.), lecz także dla określenia charakteru (moralności) albo osobistych uczuć: Achilles „zna dzikie rzeczy jak lew”, Polifem „zna rzeczy bezprawne”, Nestor i Agamemnon „znają przyjazne rzeczy względem siebie”¹⁰³. Nie jest to tylko homerycki „idiom”: podobne przeniesienie semantyki odczuć do terminologii intelektualnej ma miejsce, gdy czytamy, że Achilles obdarzony jest „bezlitosnym rozumieniem (νόος)” albo że Trojanie „pamiętali ucieczkę i zapomnieli o oporze”¹⁰⁴. Intelektualne

⁹⁸ *Od.* 9.299 i nast. Tutaj „ego” najpierw identyfikuje się z pierwszym głosem, ale potem akceptuje ostrzeżenie drugiego. Podobna mnogość głosów i podobna zmiana samo-identyfikacji wydaje się kryć w ciekawym fragmencie *Il.* 11.403-410 (por. C. Voigt, *Überlegeng und Entscheidung: Studien Selbstauffassung des Menschen bei Homer*, Meisenheim am Glan 1972, s. 87 i nast.). Jeden z bohaterów *Młodzika* Fiodora Dostojewskiego bardzo interesująco opisuje te zmieniające się relacje przeciwstawnych części „ja”: „To jest tak, jak gdyby jakieś drugie ‘ja’ stało obok mojego; jedno jest rozsądne i racjonalne, drugie ciągnie, by zrobić coś doskonale bezsensownego, a czasem bardzo śmiesznego; i zniemacka spostrzegasz, że tęsknisz za tym, by zrobić tę zabawną rzecz, Bóg wie dlaczego; to znaczy, chcesz tego wbrew swojej woli choćbyś walczył z tym z wszystkich sił, chcesz tego”.

⁹⁹ *Np. Il.* 5.676: τράπε θυμὸν Ἀθήνη; 16.691: (Ζεὺς)θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἀνήκε; *Od.* 15.172: ἐνὶ θυμῷ ἀθάνατοι βάλλουσι. Stąd *thymos* jest organem wieszczania, *Il.* 7.44, 12.228. (Por. A. *Pers.* 10: κακόμαντις ... θυμός; 224: θυμόμαντις. Również E. *Andr.* 1073: πρόμαντις θυμός, i *Trag. Adesp.* fr. 176: πηδῶν δ' ὁ θυμὸς ἔνδοθεν μαυτεύεται.)

¹⁰⁰ *Np. Il.* 16.805: ἄτη φρένας εἶλε; *Il.* 5.125: ἐν γάρ τοι στήθεσσι μένος... ἦκα.

¹⁰¹ *Il.* 9.702 i nast. Por. *Od.* 8.44: „bóg” dał Demodokowi dar śpiewania wtedy, gdy jego *thymos* go do tego zachęca.

¹⁰² Por. W. Marg, *Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung (Semonides, Homer, Pindar)*, Würzburg 1938, s. 69 i nast.; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos; die Selbstentfaltung des griechischen Denkes von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1942, s. 33 i nast.

¹⁰³ *Il.* 24.41; *Od.* 9.189; *Od.* 3.277.

¹⁰⁴ *Il.* 16.35, 356 i nast.

podejście do wyjaśnienia zachowań przyłożyło brakującą pieczęć do obrazu greckiej myśli: tak zwane paradoksy presokratejskie, że „cnota jest wiedzą” i że „nikt umyślnie nie czyni zła”, nie były niczym nowym, ale wyraźnym i uogólnionym sformułowaniem tego, co od dawna stanowiło głęboko zakorzeniony sposób myślenia¹⁰⁵. Taki sposób myślenia musiał z pewnością pobudzać wiarę w psychiczną interwencję. Jeśli charakter jest wiedzą, wówczas to, co nie jest wiedzą, nie stanowi części charakteru, ale przychodzi do człowieka z zewnątrz. Kiedy działa on w sposób sprzeczny z systemem świadomych skłonności, który winien „znać”, nie jest to właściwie jego własne działanie, ale działanie mu narzucone. Innymi słowy, istniała tendencja, by odrzucać od siebie nieusystematyzowane, irracjonalne impulsy oraz działania z nich wynikające i przypisywać je innym siłom.

Oczywiście największe prawdopodobieństwo takiego zdarzenia występuje zwłaszcza wtedy, gdyby wzmiankowane działania miały okryć ich autora szczególnym wstydem. Wiemy, jak w naszym społeczeństwie pozbywa się trudnego do zniesienia poczucia winy poprzez „przerzucenie” jej w wyobraźni na kogoś innego. Możemy przypuszczać, że pojęcie *ate* służyło ludziom Homera do podobnych celów, umożliwiając im „projekcję” swego poczucia wstydu na siły zewnętrzne – i to w dobrej wierze. Mówię „wstydu”, a nie „winy”, ponieważ niedawno kilku amerykańskich antropologów nauczyło nas odróżniać „kulturę wstydu” od „kultury winy”¹⁰⁶, a społeczeństwo opisane przez Homera zdecydowanie zalicza się do tej pierwszej. Dla człowieka homeryckiego największym dobrem nie jest radość ze spokojnego sumienia, ale radość z *time*, publicznego szacunku: „Dlaczego miałbym walczyć – pyta Achilles – jeśli dobry wojownik otrzymuje nie więcej τιμή niż zły?”¹⁰⁷ A największą siłą moralną, jaką zna człowiek Homera, nie jest strach przed bogiem¹⁰⁸, ale respekt przed opinią publiczną, *aidos*: αἰδέομαι Τρώας, mówi Hektor w krytycznym momencie i z otwartymi oczami biegnie

¹⁰⁵ Na to samo zwrócił uwagę W. Nestle, *NJbb* 1922, s. 137 i nast., który uważa paradoksy sokratejskie za „echt griechisch” i stwierdza, że są już one zawarte w naiwnej psychologii Homera. Ale nie powinniśmy uważać tego charakterystycznego „intelektualizmu” za postawę świadomie przyjętą przez rzecznika „intelektualnego” ludu; jest to jedynie nieunikniony rezultat braku koncepcji woli (por. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris 1917, s. 312).

¹⁰⁶ Proste wyjaśnienie tych terminów można znaleźć u R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston 1946, s. 222 i nast. [wyd. pol. *Chryzantema i miecz: wzory kultury japońskiej*, przekł. i przedm. E. Klekot, Warszawa 1992]. My sami również jesteśmy spadkobiercami tej starożytnej i potężnej (jakkolwiek już zanikającej) kultury winy, co być może wyjaśnia, dlaczego tak wielu naukowców ma problemy z uznaniem, że religia homerycka w ogóle jest „religią”.

¹⁰⁷ *Il.* 9.315 i nast. Na temat znaczenia τιμή u Homera zob. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin-Leipzig 1936-1947, I.7 i nast. [wyd. pol. *Paideia*, przekł. M. Plezia, t. 1, Warszawa 1962, t. 2 Warszawa 1964.].

¹⁰⁸ Por. rozdz. II, s. 29 i nast.

na spotkanie śmierci¹⁰⁹. Sytuacja, na którą odpowiedzią jest pojęcie *ate*, nie powstała wyłącznie z powodu impulsywności człowieka homeryckiego, ale wyniknęła z napięcia pomiędzy indywidualnym porywem, a naciskiem społecznego konformizmu, typowego dla kultury wstydu¹¹⁰. W takim społeczeństwie wszystko, co wystawia człowieka na szyderstwo i kpiny ze strony współobywateli, wszystko, co sprawia, że „traci on twarz”, jest uważane za niewybaczalne¹¹¹. Wyjaśnia to być może, w jaki sposób nie tylko przypadki moralnej klęski, jak np. utrata samokontroli przez Agamemnona, lecz także takie rzeczy, jak niekorzystna zamiana dokonana przez Glaukosa albo zlekceważenie odpowiedniej taktyki przez Automedona, zostały „przerzucone” i przypisane czynnikom nadprzyrodzonym. Z drugiej strony to właśnie stopniowo narastające poczucie winy, charakterystyczne dla okresu późniejszego, przekształciło *ate* w formę kary, Erynie w egzekutorów zemsty, a Zeusa w ucieleśnienie kosmicznej sprawiedliwości. Tym stadium rozwoju zajmę się w następnym rozdziale.

W dotychczasowych rozważaniach starałem się pokazać, badając jeden szczególny rodzaj doświadczenia religijnego, że za terminem „religia home-rycka” kryje się coś więcej niż sztuczna machina serio-komicznych bogów i bogiń – i nie oddalibyśmy jej sprawiedliwości, uznając, że była ona tylko miłym interludium lekkomyślnej bufonerii pomiędzy domniemanymi głębiami egejskiej religii Ziemi, o której niewiele wiemy, a „wczesnym ruchem orfickim”, o którym wiemy jeszcze mniej.

¹⁰⁹ *Il.* 22.105. Por. 6.442, 15.561 i nast., 17.91 i nast.; *Od.* 16.75, 21.323 i nast.; U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931-1932, t. I, s. 353 i nast.; W. J. Verdenius, *Mnem.* 12 (1944), s. 47 i nast. Sankcją *αἰδώς* jest *νέμεσις*, publiczna dezaprobata: por. *Il.* 6.351, 13.121 i nast.; oraz *Od.* 2.136 i nast. Zastosowanie terminów *καλόν* i *αἰσχρόν* w odniesieniu do zachowania wydaje się być typowe dla kultury wstydu. Te słowa nie denotują faktu, że czyn jest korzystny albo szkodliwy dla działającego bądź że jest dobry czy też zły w oczach bóstwa, ale to, że wydaje się „ładny” lub „brzydki” dla opinii publicznej.

¹¹⁰ Gdy tylko idea psychicznej interwencji zakorzeniła się na dobre, mogła, oczywiście, zachęcać do impulsywnego zachowania. Zupełne tak jak współcześni antropolodzy – zamiast powiedzieć za Frazerem, że ludy prymitywne wierzą w magię, ponieważ błędnie rozumują – są skłonni twierdzić, że oni błędnie rozumują, ponieważ są społecznie uwarunkowani, by wierzyć w magię, również my, zamiast mówić, za Nilssonem, że człowiek Homera wierzy w psychiczną interwencję, gdyż jest porywczy, powinniśmy raczej stwierdzić, że człowiek Homera daje upust swoim impulsom, ponieważ jest społecznie uwarunkowany, żeby wierzyć w psychiczną interwencję.

¹¹¹ Na temat znaczenia obawy przed szyderstwem jako motywu społecznego zob. P. Radin, *Primitive Man as Philosopher*, New York-London 1927, s. 50.