

Teksty Drugie 2004, 6, s. 121-143



Gest Achillesa

Jan Kordys

Jan KORDYS

Gest Achillesa

Pani Profesor Lucylli Pszczółowskiej – na jubileusz

Wydaje się, że *Iliada* należy do zbioru wyjątkowych tekstów (wraz z *Don Juanem* Moliera, w lekturze Michela Serresa), będących fabularnymi traktatami o darze i wymianie¹. Moses Finley w wykładzie z 1974 roku dołączonym do francuskiego wydania *The World of Odysseus* (pierwodruk 1954) dochodzi do „absurdalnej konkluzji” – Homer był prekursorem antropologii XX wieku, Marcelem Maussem *avant la lettre*. Poemat zawiera „modele zredukowane” zachowań, instytucji, sfer wymiany, które autor *Szkicu o darze* odkrył u innych ludów, pomijając zresztą grecką archaikę. „Na żaden szczegół z życia bohaterów nie zwraca się w *Iliadzie* i *Odysei* tyle uwagi, co na wymianę darów; [...] słowo «dar» pokrywa cały wachlarz działań i transakcji, które musiały później podlegać różnicowaniu i nabyły stosowne dla nich oznaczenia”². Zachowania te, regulowane normami „przedprawa”

^{1/} Należy podkreślić znaczenie dla interpretacji *Iliady* – jej struktury metrycznej, z wpisanymi formułami epickimi (zob. W.W. Iwanow *Proischozhdienije drevniegrieczeskich epicszeskich formuł i mietriczeskich schiem tiekstow*, w: *Struktura tieksta*, red. T.W. Cyw’jan, „Nauka”, Moskwa 1980, s. 59-80; oraz prace Gregory’ego). Kontynuacje tej struktury w literaturze europejskiej, ze szczególnym uwzględnieniem tradycji polskiego heksametru, były przedmiotem analiz badaczy, a wśród nich tak Marii Dłuskiej (*Drogi heksametru polskiego*, w: *Studia z historii i teorii wersyfikacji polskiej* t. II, wyd. 2, poszerz., PWN, Warszawa 1978, s. 131-144), jak i Lucylli Pszczółowskiej (Z. Kopczyńska, L. Pszczółowska, *Heksametr polski. Właściwości rytmiczne i funkcje znakowe*, „Pamiętnik Literacki” 1983 z. 3; L. Pszczółowska *Wiersz polski. Zarys historyczny*, wyd. 2, popr. i uzup., Wrocław 2001).

^{2/} M.I. Finley *Le monde d’Ulysse*, La Découverte/Seuil, Paris 1990, s. 79, 181-182. Problematykę tę omawia Emile Benveniste (*Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Paris 1966, s. 317-319; oraz w: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1: *Économie, parenté, société*, ed. de Minuit, Paris 1969, s. 66-70).

(*predroit*), tworzą całość o wewnętrznej logice opartej na regule wzajemności. Przybiera ona odmienny kształt zależnie od okoliczności, statusu, funkcji – wzmocnienia więzi, wynagrodzenia zniewagi. Tak więc „horyzontalna” wymiana matrymonialna, dary gościnności łączą osoby o równym statusie, lecz należące do różnych wspólnot. W tych ostatnich z kolei, „układ relacji wertykalnych obejmuje zwartą sieć wzajemnych zobowiązań odmiennie grupy społeczne, a także jednostki wewnątrz owych grup. W kategoriach darów ujmowana jest hierarchia społeczna, wyrażane stosunki władzy, określany status, do którego może pretendować indywiduum”³. Jednakże, czy bez Bronisława Malinowskiego, Maussa bylibyśmy w stanie dokonać takich odczytań? Konieczne zdaje się zatoczenie pełnego kręgu przez *Wedy*, *Eddę*, obyczaje mieszkańców Wysp Trobrianda, by powrócić do arcydzieł literatury czy wzorców codziennych zachowań.

Lecz poeta nie jest (tylko) etnografem. Ten ostatni przedstawia obcą kulturę publiczności jej nieznającej. Pierwszy zaś tworząc fikcję, staje się teoretykiem swej kultury, a zarazem spogląda na nią w odmienny sposób – okiem specjalisty od specyficznych aberracji, by użyć formuły Jamesa Redfielda. Zna obowiązujące zasady, zwraca się do ludzi jemu podobnych, którzy jednak nie zastanawiali się nad skrytymi implikacjami norm. Dlatego może przyjąć za punkt wyjścia maksymalne od nich odchylenie, opowiadać o sprzecznościach skrytych w postaciach odbiegających od standardów, a te przemieniają się dla publiczności w odbicia jej postaw. Ujawniając normę przez naruszenie, poeta wnosi nową jakość do tego, co znane, umożliwia społeczności refleksyjnie uchwycenie samej siebie. Bada system w stanie zaburzenia, analizuje sytuacje i zachowania, gdy normy stają się przeszkodą w realizacji ideału. Wartości kultury są dla niego sferą ambiwalencji, konfliktów czasem nierozwiązywalnych i tragicznych; w fikcji odtwarza więc (paradoksalnie) normalne warunki egzystencji⁴. Zacytujmy znów Finley’a: „Jeśli w obiegu dóbr u Homera było coś obłożone zakazem, to jednostronny zysk w wymianie. Stała zasada w handlu, we wszystkich innych wzajemnych relacjach, to równość, obopólna korzyść”⁵. Przedmiotem analizy będzie konflikt zrodzony przez naruszenie reguły podziału zdobyczy, niszczący współdziałanie w boju, tam, gdzie jest ono bezcenne. Szczególnie interesuje nas tryb prezentacji perspektywy, jaką przyjmuje osoba zderzająca się z mową i zachowaniem, których znaczenie

^{3/} E. Scheid-Tissinier *Les usage du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1994, s. 222, 292, 294-296.

^{4/} J. Redfield *La tragédie d’Hector. Nature et Culture dans l’Iliade*, Flammarion, Paris 1984, s. 113.

^{5/} M.I. Finley *Le monde...*, s. 81. Zasada ta zdaje się być uniwersalną cechą obiegu darów; por. analogiczną ocenę w odniesieniu do Polinezji: „mamy do czynienia ze społeczeństwem, w którym wolność triumfu kosztem innego nie jest wpisana w relacje i modalności wymiany”. Reguły postępowania często wykraczają poza wymaganie wzajemności czy wywiązania się z podjętych zobowiązań, każdy dar winien być odwzajemniony z naddatkiem; M. Sahlins *Age de pierre, âge d’abondance. L’économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris 1972, s. 213-214.

Kordys Gest Achilleśa

zdaje się być odmienne od deklarowanego, rozdziew między wypowiedzianym a przemilczanym obrazuje konfiguracja mitycznych wyobrażeń. Przypomnijmy naradę wojowników greckich; Agamemnon wyprawia ucztę:

Mężny tymczasem Atryda wprowadził starszyznę Achajów
Do swych namiotów i ucztą obfitą zebranych uraczył.

(IX, 88-89)⁶

Jak pisze Evelyne Scheid-Tissinier, „można powiedzieć bez przesady, że poematy Homera [...], tworzą prawdziwy podręcznik gościnności, jej trybów oraz jej zobowiązań”. Rzeczowniki oznaczające uctowanie odsyłają do aktu dzielenia się pożywieniem, przymiotniki – do idei bogactwa i obfitości. To instytucja arystokratyczna z charakterystyczną organizacją, przebiegiem, podtrzymuje spójność rodu czy wspólnoty wojowników⁷. Rozpoczyna się narada, analiza przyczyn klęsk, które spadają na Achajów. Nestor wini Agamemnona:

Odkąd, dostojny, porwałeś Bryzejdę, piękną dziewczynę
Achillesowi z namiotu. Na złość mu to uczyniłeś,
Mimo naszego sprzeciwu, ja bowiem tobie gorąco
To odradzałem. Ty jednak w zuchwalstwie duszy zelżyłeś
Znakomitego człowieka, którego i nieśmiertelni
Czczą, bo nagrodę zaszczytną mu odebrałeś⁸. Lecz teraz
Trzeba pomyśleć, jak można by go nakłonić i zjednać
Sercu miłymi darami i słodkim niby miód słowem.

(IX, 105-112)

Na polu bitwy zabrakło Achilleśa obrażonego przez władcę. Opowieść rozpoczyna się bowiem w dniu, „gdy w niezgodzie przeciwko sobie stanęli / Władca narodów Atryda i bogom równy Achilles” (I, 6-7). Obydwaj posiadają branki, Chryzejdę i Bryzejdę. Agamemnon gwałtem odbiera Achillesowi tę drugą, Pelida uznaje czyn za zniewagę, zawłaszczenie symbolu męstwa, grabież wyzwała „gniew [...] / Zgubę niosący i klęski nieprzeliczone Achajom” (I, 1-2)⁹. Wymianę darów

^{6/} Cyt. wg Homer *Iliada*, przekł. K. Jeżewska, wstęp, przypisy J. Łanowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1986; natomiast pod tekstem odsyłam do: Homer *Iliada*, wstęp i przekł. I. Wieniewski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, gdy ten dobitniej oddaje interesujący nas temat.

^{7/} E. Scheid-Tissinier *Les usages...*, s. 143, 267-271; M.I. Finley *Le monde...*, s. 153-155. „Ucztę podkreślają chwile spoczynku i integracji społecznej” – pisze Redfield (*La tragédie...*, s. 268).

^{8/} I. Wieniewski: „Dar zagrabiłeś zdobyczy i tym znieważyłś mu honor” (IX, 110).

^{9/} Achilles skarży się matce: „Oto szeroko władający Atryda, wódz Agamemnon, / Zelżył mnie, bowiem nagrodę [*geras*] mi daną dla siebie zagrabił” (I, 355-356), ta zaś Dzeusowi: „A teraz nad wodze wódz Agamemnon / Zelżył go, bowiem nagrodę [*geras*] mu wziął i dla siebie zagrabił” (I, 507). Badacze mitologii wpisują spór w temat zaświadczony na całym obszarze ie.: konflikt między królem i rycerzem; E. Scheid-Tissinier *Les usages...*,

dopełnia więc mechanizm dystrybucji łupów wojennych, którego zakłócenie uruchamia intrygę. Osią konfliktu jest spór o zaszczytną część zdobyczy – *gêras*, słowo-klucz pierwszej *Piesni*. Oznacza nadzwyczajne świadczenie z racji tytułu, funkcji bądź waleczności. To zaszczytna część łupu, przywilej, rekompensata za służbę – znak prestiżu, świadectwo zasług, doskonałości „wysoko urodzonych”. Podział zdobyczy, oddanej uprzednio „do dyspozycji wszystkich”, dokonuje się w dwóch etapach: najpierw wyodrębnia się *gêras* i przekazuje wodzom; następnie dzieli resztę drogą losowania. Pierwsi otrzymują więc udział honorowy oraz taką część, jak pozostali wojownicy. Dystrybucja nie rodzi bezpośrednich zobowiązań, lecz odtwarza relację symetrii między jednostkami w odniesieniu do wydzielonego środka, miejsca złożenia dóbr. Bryzejda jest branką Achillesa (XVI, 57; XIX, 60), przejętą przez niego za zgodą wspólnoty i Atrydy. Pelida czuje się pozbawiony atrybutu wyjątkowej godności; utrata pozycji to zniszczenie symbolicznej tożsamości herosa¹⁰.

W *Iliadzie* podziału w imieniu społeczności i zgodnie z jej oczekiwaniami dokonuje Agamemnon („Wszystkich dostojnych w obozie nagroził – wodzów i królów” IX, 333) – głównodowodzący, dziedzic berła Dzeusa, obdarzony „prawem sądenia” (II, 101-109; IX, 97-98), gospodarz spotkań Rady. Wspólnota potrzebuje takiej dominującej postaci ograniczającej ryzyko konfliktu, gwarantującej spójność grupy. Wydaje się jednak, że Atrydę przytłacza pozycja i wynikające z niej obowiązki¹¹. Jest człowiekiem niepewnym swych racji, porywczym, choć pełnym poświęcenia dla brata, nie brakuje mu również męstwa. Z kolei siła, odwaga, przenikliwość Achillesa nie mają sobie równych, jego gniew także przekracza gwałtownością reakcje pozostałych¹². Syn bogini i śmiertelnika, na wpół człowiek i bóg, zawieszony między dwoma światami, zawdzięcza matce uprzywilejowaną relację z Dzeusem, przesyconą gorzką świadomością losu istoty śmiertelnej. Jeśli Aga-

s. 58, 196-197, 253. Z kolei Finley (*Le monde...*, s. 103, 144) akcentuje napięcia między władzą a arystokracją, dla której jest on tylko *primus inter pares*.

^{10/} Za bohaterskie czyny wspólnota ofiarowuje rekompensatę, przypisując w ten sposób bohaterowi rolę i tożsamość: wie kim jest, gdyż określają go inni (J. Redfield *La tragédie...*, s. 40, 194; E. Scheid-Tissinier *Les usages...*, s. 236-239, 242-243, 297; É. Benveniste *Le vocabulaire...*, t. 2, s. 44-46, 49; M. Detienne *En Grèce archaïque: Géométrie, Politique, Société*, „Annales. ESC” 1965, t. 20, nr 3, s. 430-434; tenże *Les Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967, s. 85).

^{11/} J. Redfield *La tragédie...*, s. 125-127. Finley (*Le monde...*, s. 92) ocenia Agamemnona surowo: „choć z władców najbardziej królewski” (IX, 68), nie świadczą o tym ani cnoty, ani czyny (zob. słowa Diomedesa: IX, 32, 39). Tytuł najwyższego wodza i związane z nim funkcje zawdzięcza potęgze armii, którą zgromadził, by pomścić zmarę na honorze rodziny. Nestor i Odyszeusz czynią jednak wszystko, aby zachować jego autorytet, widząc w nim jedyny instrument polityki spójnej i skutecznej.

^{12/} Achilles dwukrotnie wybucha niepoohamowanym gniewem (*cholos*) – pojmowanym jako reakcja organizmu, która pcha człowieka do skrajnych słów lub aktów – w odpowiedzi na cierpienie wywołane raz zaborem Bryzejdy, dwa – śmiercią Patroklosa (J. Redfield *La tragédie...*, s. 38).

Kordys Gest Achillesa

memnon uzyskał status, którego nie może udźwignąć, pozycja Pelidy nie odzwierciedla jego nadludzkich cech. Zdaniem Redfielda, łączy ich relacja homologii: są poza właściwym miejscem, w stanie niezgody tak wewnętrznej, jak i z otaczającym światem. Pojawia się wreszcie czynnik, który definitywnie ich skłóci. *Géras* Agamemnona, to córka Chryzesa, kapłana Apollona, człowieka niższej rangi, lecz wyjątkowej mocy. Gdy ten ofiarowuje „okup wspaniały”, Atryda odprawia go z kwitkiem, nie mogąc zrozumieć, dlaczego miałby spełnić życzenie kogoś pozornie tak mało znaczącego. Inni zaś uważają, że brankę należy zwrócić. Lekceważąc ich zdanie uchybia obowiązkowi, popełnia błąd i pada ofiarą paradoksu (każdej) władzy: nie zezwala ona przywódcy czynić tego, czego pragnie dla samego siebie¹³. Nie może ulegać słabości czy żądzy; potężniejszy niż inni, jest mniej wolny. Prośba Chryzesa rodzi aporię: ignorowanie opinii wspólnoty naraża na szwank autorytet, wyrzeczenie się branki spowoduje utratę prestiżu. Odrzucając okup, Atryda budzi gniew Apollona. Nie potrafił więc najpierw ocenić prawidłowo rozkładu sił, później ustąpić, by nie podwyższyć kosztów przywrócenia porządku. Konsekwencje błędu wymagają zwołania Zgromadzenia. Obowiązek ów spoczywa na naczelnym wodzu, jednakże z inicjatywą (za radą Hery) występuje Achilles. Ponadto wróżbita Kalchas prosi go o ochronę przed gniewem króla. Pelida otwierając obrady, sytuuje się od razu w pozycji rywala Agamemnona. Ten zgadza się oddać brankę, lecz niebezpiecznie żąda rekompensaty. Sam konflikt rodzi niezręczna forma. Zamiast odwołać się do atrybutów władzy, która nie powinna doznać uszczerbku, Atryda traktuje rewindykację kategorycznie, czyni z niej sprawę osobistą¹⁴. Przedstawmy pełną sekwencję wydarzeń. Kalchas ujawnia przyczynę zarazy:

Bóg nie za ślub nie spełniony i brak hekatomby się gniewa,
Ale za swego kapłana; nie uczcił go Agamemnon,
Córki mu nie chciał uwolnić i okup [*âpoina*] za nią odrzucił.
(I, 93-95)

^{13/} Agamemnon może podejmować decyzje dopiero po zwołaniu Zgromadzenia wojowników i Rady władców. To środek zaznajomienia się z opinią najznakomitszych i najstarszych wiekiem wojowników, bez uwzględniania której wszelkie działanie byłoby niezwykle ryzykowne; P. Vidal-Naquet *Le monde d'Homère*, Perrin, 2000, s. 35, 83; M.I. Finley *Le monde...*, s. 100.

^{14/} J. Redfield *La tragédie...*, s. 128-129, 130-131. Autor zwraca uwagę na słowa Atrydy: „milej mi ją u siebie / W domu mieć, bowiem ją nawet nad Klytajmestrę przenoszę – / Prawą małżonkę” (I, 113-114); każda z kobiet, choć w innym wymiarze, jest dla niego źródłem prestiżu (E. Scheid-Tissinier *Les usages...*, s. 240). Władca wyjaśnia później, że padł ofiarą *ate*, zaślepienia, chwilowej utraty zdolności sądzenia, stanu duszy, sprowadzanego przez bogów, ogarniającego jednostkę: „A przecież nie jestem winny. / Tylko Dzeus, Mojra i w mglistej pomroce krocząca Erynia. / Oni wtrącili na radzie myśl moją w okrutne zamięnienie / Tego dnia, kiedy zabrałem dla siebie nagrodę Achilla. / Ale czy ja to zrobiłem? Sam bóg dokonał wszystkiego. / Ate, najstarsza z cór Dzeusa, zwodnica, co wszystkich omamia / Zgubę im niosąc” (XIX, 86-94). Nie uchyła się jednak od odpowiedzialności, popełnił niesprawiedliwość, którą chce naprawić. Omówienie semantyki *ate* w: E.R. Dodds *Les Grecs et l'irrationnel*, Flammarion, Paris 1977, s. 13-18.

Dociekania

Gniew bóstwa ustanie dopiero wtedy, gdy „bystrooką dziewczynę jej ojcu drogiemu oddamy / Darmo, nie biorąc okupu” (I, 98-99). Agamemnon pragnie jednak wyrównania straty natychmiast, odda brankę:

Jednak mi zaraz szykujcie dar [*geras*] inny, bym pośród Argiwów
Nie nagrodzony nie został sam tylko, bo to nie przystoi!
Wszyscy widzicie, że moja nagroda [*géras*] odchodzi gdzie indziej.
(I, 118-120)

Wróbitę wspiera Achilles. W imię wspólnego dobra król powinien wyrzec się Chryzejdy. Nie widzi możliwości spełnienia jego żądania już teraz, cała zdobycz została rozdzielona. Przrzeka nowy *géras* po zdobyciu Troi (podobną obietnicę składa Atryda, by skłonić Achilleśa do powrotu na plac boju):

Oddaj więc Apollonowi Chryzejdę, a potem Achaje
Za to ci trzykroć, czterokroć odpłacą, gdy Dzeus nam pozwoli
Zdobyc i zburzyć doszczętnie gród Trojan o murach wyniosłych.

Negatywna odpowiedź Atrydy wskazuje, że do *géras* mają prawo Agamemnon, Achilles, Ajas, Odyseusz: są *basilēes*, należą do klasy królewskiej:

Na to mu tak odpowiedział potężny wódz Agamemnon:
Mimo że jesteś tak dzielny, do bogów podobny Achillu,
Pomysł mnie twój nie oszuka, nie ugnie i nie nakłoni.
Chciałbyś zachować nagrodę, gdy ja z pustymi rękami
Nędznie mam w tyle pozostać! Każesz Chryzejdę mi zwrócić!
Muszą nagrodę [*géras*] mi zaraz dać wielkoduszni Achaje,
Miłą dla serca mojego i tyleż wartą, co tamta,
Jeśli zaś jej nie dostanę – sam uprowadzić potrafię,
Z twojej zdobyczy lub z łupu Ajasa czy Odyseusza
Godną nagrodę.

(I, 127-139)

Zapowiada, że siłą zabierze należną mu kobietę:

Kiedy mi Fojbos Apollon teraz odbiera Chryzejdę,
Razem ją z towarzyszami moimi na własnym okręcie
Muszę odesłać. Lecz wezmę Bryzejdę o twarzy uroczej
Z twego namiotu dla siebie – nagrodę moją – byś wiedział,
Żem znakomitszy od ciebie i aby lękali się inni
Głosić, że mnie dorównują, i twarzą w twarz ze mną stawać.

(I, 182-187)

Gdy odpowiedzią jest wymóg innego *géras*, konflikt staje się nieuchronny. Źródłem są nie tylko naruszone zasady podziału, przede wszystkim zmaza na honorze. Agamemnon, najwyższy rangą, rezygnując z branki, nie może być jedynym *agérastos*, pozbawionym *géras*. Chryzejdę spłacić powinien *géras* kogokolwiek inne-

Kordys Gest Achillea

go, Ajasa, Odyseusza czy wreszcie Achillea. Ten, świadomy trudnej sytuacji armii i koniecznych środków zaradczych, nie dostrzega pułapki, w jaką wpadł wódz, nie potrafi też przewidzieć gwałtowności jego reakcji. Skoro *géras* to znak prestiżu, żądanie nosi znamię afrontu – jego spełnienie pozbawia Achillea atrybutów, którymi tak się szczyci¹⁵. Zaskoczony, chce mieczem bronić swych praw, starcie zastępuje pojedynek na słowa raniące jak oręż („Kiedy tak starli się z sobą nieprzyjawnymi słowami” I, 304). Agamemnon zagarnia Bryzejdę, mowa Achillea dobitnie ukazuje najgłębsze źródła sporu. Wszak nie ma wspólnej miary między chwałą Agamemnona i Pelidy, zawsze walczącego w pierwszym szeregu:

Grozisz mi dziś, że nagrodę moją dla siebie zabieriesz
W trudach tak licznych zdobytą i przez Achajów przyznaną.
Przecież nie miałem zdobyć [géras] takiej jak ty, gdy Achaje
Ludny gród jakiś trojański zdobywszy doszczętnie burzyli,
Chociaż w gwałtownych zmaganiach bitewnych najwięcej działy
Czyny rąk moich; ty później, podczas podziału zdobyć
Brałeś największą nagrodę [géras], a ja z niewielką¹⁶, lecz miłą,
Szedłem do swoich okrętów, nadmiernie bitwą strudzony.

(I, 161-168)

Atryda nie bierze udziału w starciu na śmierć i życie, kryje się w obozie:

Nigdy do walki wraz z wojskiem nie przywdziewałeś swej zbroi
Ani też czyhać na wroga z najdzielniejszym z Achajów
Nie odważyłeś się w duszy. To było śmiercią dla ciebie.
Wolisz, bo to zyskowniejsze, w szerokim obozie Achajów
Dary [dóra] zagrabiać, gdy słowem ktokolwiek ci się sprzeciwi.

(I, 226-230)

„Najlepszy z Achajów” wycofuje się z pola walki. Reakcja jest zrozumiała, pojęcie honoru łączy aspekt subiektywny i obiektywny. Związek między wspólnotą a jednostką był tak silny, że pozycja tej drugiej wynikała z uznania pierwszej, a system wartości wyróżniał dwie kategorie: odwagę oraz honor. „Funkcją wszelkiej normy – pisze Finley – każdego sądu i działania, umiejętności postępowania oraz talentu było określenie honoru lub jego urzeczywistnienie”. W społeczeństwie opartym na relacji *face-à-face*, jednostka istnieje w spojrzeniu innych; by zdobyć

^{15/} J.-P. Vernant *L'Individu, la Mort, l'Amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris 1989, s. 45-46; J. Redfield *La tragédie...*, s. 36. Choć postawa Agamemnona jest źródłem konfliktu, część odpowiedzialności spada na Achillea. Jego słowa skłoniły władcę, by żądać rekompensaty od Pelidy, a nie od innego z wodzów (E. Scheid-Tissinier *Les usage...*, s. 197).

^{16/} Według Finley'a (*Le monde...*, s. 117), głównodowodzącemu przypadła cześć dodatkowa także wtedy, gdy w wyprawie brali udział inni władcy. Dla Redfielda (*La tragédie...*, s. 37) skarga Achillea ma podkreślić znaczenie zniewagi, formuła *oligon te philon te* („moje nędzne resztki”) pojawia się dwukrotnie w *Odysei* w kontekście żebractwa.

uznanie należy zwyciężać rywali w bezustannym współzawodnictwie. Tożsamość indywiduum zbiega się z jego oceną przez wspólnotę, od ośmieszenia po pochwałę, od pogardy po uwielbienie. Akt przynoszący uszczerbek na honorze, po którym nie nastąpi publiczne zadośćuczynienie, prowadzi więc do unicestwienia jednostki; traci ona status, przywileje, uznanie. Dlatego *Iliada* łączy „narracyjną stylizację ambivalencji świata wojny” (Jean-Pierre Vernant), obrony porządku a zarazem destrukcji, ze spektaklem rywalizacji, by innych przewyższyć sławą¹⁷. W mowie Sarpedona do Glaukosa (XII, 308-326) odnajdujemy opis zależności między społecznością a tymi spośród „wysoko urodzonych”, którym przysługuje tytuł „herosów”. Ich bogactwo podkreśla pozycję, oczekiwaną reakcją na prestiż jest zapewnienie bezpieczeństwa. Walory usprawiedliwiają rangę, lecz wynikające z niej przywileje są elementami kontraktu, swoistą „rekompensatą antycypowaną” (Redfield), długiem spłacanym na polu walki. Zobowiązania kreują paradoksalne konsekwencje. Uznanie zostaje uwewnętrznione, rola przekształca się w kodeks etyczny wydzielonej „kasty wojowników”, wojna nabiera zaś wartości sama w sobie, przestaje być jedynie koniecznym środkiem obrony; status weryfikują podboje czy grabież. Gdy społeczeństwo powołuje do życia formację będącą jego negacją, pojawiają się sprzeczności w postaci bohatera, napięcie między altruizmem (poświęceniem dla innych) a egoizmem (walką o sławę indywidualną). Heros zajmuje pozycję graniczną, odpowiada za wspólnotę, lecz czyn w boju stawia ponad wszystko, sens jego egzystencji zawiera się w wiecznej chwale, ideał realizuje w „antwspólnocie” wojowników, świecie krwi i mordu. W pułapkę tego obrazu wpada Achilles. Mistrzostwo w walce, uznawane jednogłośnie przez towarzyszy i wrogów, wymaga ciągłego potwierdzenia, rewersem jest lęk przed poniżeniem. Nie godzi się z afrontem, chcąc dochować wierność ideałowi, wycofuje się z boju, jego *raison d'être*. Świadomej izolacji odpowiada poczucie wykluczenia¹⁸. Zabór kwestionuje miejsce w hierarchii tym bardziej, że status protagonistów różni się tylko stopniem, nie jakością. Nestor zaś radzi:

Ani ty, synu Peleusa, nie wszczynaj waśni z królami,
Przeciwstawiając się gwałtem. W czci bowiem nie jest mu równy
Żaden król berło dzierżący. Sam Dzeus go sławą obdarzył.
Wprawdzie ty jesteś potężny, zrodziła cię matka-bogini,
Lecz potężniejszy jest tamten – panuje nad liczniejszymi.

(I, 277-281)

^{17/} M.I. Finley *Le monde...*, s. 139, 145-146; J.-P. Vernant *Entre mythe et politique*, Seuil, Paris 1996, s. 474; Redfield (*La tragédie...*, s. 57-60) tak opisuje trzy bliskie sobie kategorie: *kleos* – „uznanie”, „chwała” zdobyta w walce, w zawodach, tożsamość społeczna w formie opowiadania, odnosi się także do zmarłych; *kudos* – „sława” indywidualna, często dana przez bogów, otaczająca zwycięzcę jak aureola; *time* – „honor” („status”, szczególnie króla) określał pozycję jednostki w stosunku do innych.

^{18/} J.-P. Vernant *Entre mythe...*, s. 502; J. Redfield *La tragédie...*, s. 134-136. Zbiorowość wymaga zgodności każdego aktu z kryteriami ustalonymi przez innych: „nie ma poczucia honoru bez wymagania honoru, nie ma tego ostatniego bez odpłaty” (tamże, s. 166).

Kordys Gest Achillesa

Wydaje się, jak gdyby istniały dwa tryby ujmowania prestiżu zależnie od tego, czy przyznaje się wyższość randze społecznej czy chwale, nawet za cenę życia. Może być ono długie, nienacechowane czynem bądź pełne sławy, okupionej przedwczesną „piękną śmiercią”. Wybór wykluczających się dróg dany był w chwili narodzin, Achillesa już opromienia pośmiertna chwała¹⁹. Kompromis nie znajduje miejsca w jego kodeksie postępowania. Honor nie uznaje bowiem stopni pośrednich, zniewaga jest niewybaczalna. Zwycięstwo powinno przynieść nagrodę z porządku pozaludzkiego, porażka oznacza absolutną stratę. Zabór czyni z Achillesa „pohańbionego włóczęgę” (IX, 648), zrównuje bohatera i tchórze²⁰:

Jaka nagroda dla tego,
Kto bez spoczynku, bez przerwy bil się z licznymi wrogami,
Gdy los w tej samej ma cenie i tchórze, i bohatera

(IX, 316-319)

Agamemnon nie przekroczył zaś granicy dzielącej świat ludzi od *universum* he-rosa. Nie pragnął jednak go znieważyć, nie negował odwagi, zarzuca mu przede wszystkim niechęć do ugody:

Jesteś wśród mężów szlachetnych najbardziej mi nienawistny.
Zawsze ci bowiem niezgoda jest mila, rozterka i wojna.
Jeśli górujesz potęgą, to bóg cię tą mocą obdarzył.

(I, 176-178)

Oskarża Achillesa o zachowanie „niestosowne”, brak szacunku (*aidôs*), formy pozwalającej zachować równowagę w relacjach, gdy pojawi się różnica rangi, dysproporcja sił. *Aidôs* umożliwia rezygnację z przemocy, pogodzenie obrażonego ze sprawcą zniewagi, wyrzeczenie się zemsty²¹:

^{19/} Tak mówi o tym: „Nieraz mi matka mówiła, Tetyda o stopach srebrzystych, / Że dwie prowadzą mnie Kery dwiema drogami do śmierci; / Jeśli pod grodem trojańskim zostanę, by dalej tam walczyć – / Nie ma stąd dla mnie powrotu – lecz sławę wieczną uzyskam. / Jeśli do domu powrócę, do mojej ziemi kochanej, / Sławy nie zyskam, lecz w zamian życie szczęśliwe i długie / Los mi przeznaczy”. (IX, 410-416). Por. także słowa matki: „los twój tak krótkotrwały, znikomy” (I, 416); jej prośba do Dzeusa: „Memu synowi daj sławę. Prędsza mu śmierć niżli innym / Jest przeznaczona” (I, 505-506). Sława, jaką niesie heroiczny wyczyn, pozwala wymknąć się z cyklu życia naznaczonego starzeniem się i śmiercią, trwać w pamięci wspólnoty, steli grobowej (*sêma, mnêma*), poezji epickiej. Prawdziwa śmierć to brak uznania, zapomnienie (J.-P. Vernant *L'Individu...*, s. 26, 52-55, 70; tenże *Entre mythe...*, s. 506, 529).

^{20/} J.-P. Vernant *L'Individu...*, s. 42-43, 45-47; B. Snell, *La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, ed. de l'Éclat, Combas 1994, s. 226.

^{21/} Tamże, s. 44. *Aidôs* – to poczucie respektu (w stosunku do jednostki czy grupy), lojalność, związane z nią zachowania (E. Benveniste *Le vocabulaire...*, t. I, s. 340-341), także troska o opinię w oczach innych, emocjonalne uwrażliwienie na normy, których naruszenie przynosi wstyd lub hańbę, prowadzi do „utruty twarzy” (J. Redfield *La tragédie...*, s. 151-156; J.-P. Vernant *Entre mythe...*, s. 502). Ten aspekt akcentuje Bernard Williams

Dociekania

Ale ten mąż chce górować zuchwale ponad wszystkimi,
Wszystkim chce swoją przewagę narzucać, wszystkim władać,
Wszystkim rozkazy wydawać.

(I, 287-289)

Powtarzający się temat to zabór, obraza (w pierwszym przypadku Apollona, w drugim – Achilleasa, sytuującego się w sferze pośredniej, między ludźmi i bogami), rekompensata *vs* jej brak, wymiana *vs* blokada. Scheid-Tissinier podkreśla, że analogiczne kategorie językowe opisują obieg słów i rzeczy jako naprzemienne działania protagonistów²². Rada Nestora: przeproś, królu wojownika, przekaz dary. Odpowiedź Agamemnona:

Pragnę to wszystko naprawić i wykup [*àpoina*] dać niezmierny.
Wobec was dary [*dora*] wyliczę, które mu dać chcę – przesławne:
(IX, 119-120)

Następuje wyliczenie podarunków. Długa lista zawiera przedmioty, które władca chce ofiarować teraz oraz lup po ostatecznym zwycięstwie. Część ma wartość czysto użytkową, nie od tych zaczyna Agamemnon, lecz najcenniejszych („Siedem trójnogów nie tkniętych dotychczas ogniem. Dziesiątkę / Złotych talentów. Dwadzieścia prześlicznych mis metalowych” IX, 121-122), po czym wraca do drogocennych kruszców, antycypując grabież Troi („A gdy łaskawi bogowie / Miesto potężne Pryjama nam w końcu zdobyć pozwolą, / Będzie mógł złotem i spiżem po brzegi okręt napełnić” IX, 134-136). Przedmioty zbytku, trójnogi, kosztowności określało słowo *ktèmata*, akcent padał na ideę „zdobycia” w trakcie wojny, zawodów, wymiany, lecz nigdy drogą handlu²³. Wartość tworów metalurgii zgromadzonych w „skarbcu” (*keimèlion*, „coś, co może być złożone, co nieruchomo spoczywa”), wyznacza natura i ilość zużytego surowca, kunszt wykonawcy, nade wszystko symbolizują one dostatek, bogactwo²⁴. Złożone w sekretnym miejscu, są zarazem

(*La honte et la nécessité*, PUF, Paris 1997, s. 108, 112), odwołując się do pojęcia *shame culture*. Wprowadziła je Ruth Benedict, porównując kulturę japońską i amerykańską (*Chryzantema i miecz*), zaś w analizie symboliki archaicznej Grecji motyw ten wykorzystał m.in. Eric Robertson Dodds.

^{22/} E. Scheid-Tissinier *Les usage...*, s. 38-39. Zob. E. Sweetser (*From Etymology to pragmatics. Metaphorical and cultural aspects of semantic structure*, Cambridge Studies in Linguistics vol. 54, Cambridge University Press, 1990, s. 20): „Speech acts are metaphorically treated as exchange or transfer of objects from one interlocutor to the other; the objects are linguistic forms, which are containers for meaning”.

^{23/} L. Gernet *Anthropologie de la Grèce antique*, Flammarion, Paris 1982, s. 122, 124-128, 171. Obieg kosztownych przedmiotów był równie istotnym składnikiem życia bohaterów *Iliady*, jak ich zdobywanie. Przepływ kształtował sferę życia heroicznego, odrębną od pozostałych trybów uzyskiwania bogactwa; M.I. Finley *Le monde...*, s. 151.

^{24/} E. Scheid-Tissinier *Les usage...*, s. 52-53; o sztuce metalurgii i symbolice jej wytworów w kulturach wywodzących się z tradycji ie. zob. W.W. Iwanow *Istorija slawianskich i bałkańskich nazwanij mietalłow*, „Nauka”, Moskwa 1983.

Kordys Gest Achilleśa

dobrami i znakami chwały właściciela, budzą lęk zmieszany z czcią, przywiązanie, dumę. Mają paradoksalny status: posiada się je, są poza wymianą, lecz wydobyte na światło dzienne, mogą stać się darami. Umożliwiają komunikację ze światem bogów, bezustannie tam odchodzą i stamtąd przybywają, pisze Gernet. Podwójna genealogia odsyła do mitycznych źródeł oraz potęgi kolejnych właścicieli przywoływanych w trakcie prezentacji tak, jak wojownik odwołuje się do swych bohaterskich przodków²⁵.

Oprócz przedmiotów zbytku, przyszłych łupów, kobiety – przede wszystkim, deklaruje Agamemnon, „tę, com mu zabrał, / Córkę Bryzesa. A przy tym zaknę się wielką przysięgą: / Nie podzieliłem z nią łoża anim się do niej przybliżył”, ponadto „siedem mu jeszcze daruję zręcznych w robotach wszelakich / Kobiet, co z Lesbos pochodzą” (ich wartość stanowią nie tylko umiejętności, lecz niezwykła uroda), a po zwycięstwie – „kobiet trojańskich dwadzieścia sam sobie wtedy wybierze” (IX; 127-132). Opis zamiaru przekazania Achillesowi znacznej części zdobyczy podkreśla nie tylko gwarancje Agamemnona, lecz zgodę Zgromadzenia. By skłonić herosa do powrotu, władca angażuje całą wspólnotę. Ofiarowuje wreszcie swój najcenniejszy skarb – córkę. Rezygnuje ze zwyczajowego daru, jaki starający się o rękę winien złożyć przyszłemu teściowi. Małżeństwo ma stać się zadośćuczynieniem, związkim-rękojmią, wymazać nienawiść, zastąpić ją przyjaźnią, która złączy powinowatych²⁶.

A gdy wrócimy do Argos w Achai, żyznej krainie,
Nazwę go zięciem i w sercu jak Orestesa wyróżnię,
Syna mojego milego, co się w dostatkach wychował.
Córki mam trzy urodzone w moim pałacu wspaniałym –
Chryzotemidę i Laodikę, i Ifijanassę –
Weźmie, nie płacąc darami, tę, której sercem zapragnie,
I do domostwa Peleusa sprowadzi. Posag jej dodam
Szczodry ponadto. Nikt takim nie obdarował swej córki.

(IX, 140-147)

Kobiety, jak drogocenne przedmioty, przemieszczają się zgodnie z logiką wymiany (ich wartość zależy od tego, czy są łupem wojownika czy też piękno bądź pozycja społeczna czynią z nich konkubiny, a nawet przyszłe małżonki). Są strażniczkami ogniska domowego, uosabiają wraz z bogactwem i potomstwem dziedzictwo

^{25/} M.I. Finley *Le monde...*, s. 73-74; L. Gernet *Anthropologie...*, s. 132-135; 152-155; E. Scheid-Tissinier *Les usage...*, s. 42, 48-49, 54, 56, 60-61; skarbiec stanowi „nieodłączną własność” pana *oikos*, głowy rodu, konstytuuje jego tożsamość i prestiż; M.I. Finley *Le monde...*, s. 152. Wymiana nadaje obiektom moc kreacji fabuły, w których współtworzą relacje między wydarzeniami i bohaterami. Status tych ostatnich określają tak słowa, czyny, jak wartość posiadanych i wymienianych przedmiotów (L. Gernet *Anthropologie...*, s. 168-170, 176).

^{26/} Scheid-Tissinier *Les usage...*, s. 100-101, 243. Małżeństwo jest rezultatem umowy wiążącej ojca kobiety i przyszłego zięcia.

mężczyzny, zakorzeniecie we wspólnocie. Wpisują się w układ opozycji przenikający kulturę archaicznej Grecji między skarbcem a dobytkiem ruchomym, obszarem zewnętrznym i wewnętrznym (domostwa, *oikos*). W systemie reprezentacji mitycznych Hestia, dziewiczka strażniczka okrągłego ołtarza-ogniska w centrum czworokątnego podwórza, symbolizowała stabilność, ciągłość, porządek sfery zamkniętej. Stanowiła parę z Hermesem, patronem wymiany, mediatorem między bogami a ludźmi. Bóstwa wyrażały napięcia w organizacji przestrzeni: *oikos* ma konotacje żeńskie, przestrzeń otwarta – męskie, środek (*oikos*) wyznacza punkty orientacyjne, obszar zewnętrzny umożliwia ruch. Związek Hestii z przyjmowaniem obcych wskazuje jednak, że domena, którą rządzi, zakłada inne światy, relacje wymiany. Małżeństwo łączy pierwiastki przeciwstawne, wymaga zmiany miejsca, lecz tylko pozornie neguje stabilność symboliki. Kobieta przechodzi do innego domu skrywającego skarbiec, znak trwania rodu w linii męskiej, którego opiekunką jest także bogini. Hestia Tamia wyznacza granice dziedzictwa, patronuje kumulacji dóbr niezbędnych do funkcjonowania *oikos*²⁷. Nestor tak komentuje propozycje władcy:

Wodzu nad wodze! Atrydo przesławny, Agamemnonie!
Godne przeznaczasz podarki dla Achillea, dowódcy;
(IX, 162-163)

Postańcy udają się do bohatera. Ten podejmuje ich ucztą. Słowa Odyseusza:

Zdrowie twe wznoszę, Achillu! Ciągłych nam uczt nie brakuje –
Dziś ucztowaliśmy wszyscy w namiocie Agamemnona
Atrydy – teraz u ciebie; dość jest wszystkiego, jak widzę,
By uprzyjemnić posiłek, lecz nas to nie rozwesela.
(IX, 224-227)

Wyjaśniają cel misji; pragną, by wojownik powrócił na pole walki:

Duszę swą ugnij zaciętą w gniewie, wszak wódz Agamemnon
Dary bogate ci pragnie dać, byle gniew twój złagodzić.
Jeśli mnie zechcesz wysłuchać, wyliczę ci wszystkie dary,
Jakie w namiocie zgromadził dla ciebie wódz Agamemnon.
(IX, 259-262)

Wyliczają dobra, które Achilles odrzuca. „Dary zadośćuczynienia” (Scheid-Tissinier), to kolejna sztuczka, przyjęcie oznaczałoby uznanie wyższości króla. Należy bowiem pamiętać o słowach zamykających listę (pomija je Odyseusz w trakcie prezentacji): „Achill przewagę mą znać powinien; najbardziej królewski / Jestem z dowódców i wiekiem dojrzałym niż on się szczyć” (IX, 159-160). Ponadto,

^{27/} J.-P. Vernant *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Maspero, Paris 1980, s. 125-133, 143-144, 154; E. Scheid-Tissinier *Les usages...*, s. 46-47; 84-87. Śmiertelne niebezpieczeństwo zagrażające Odyseuszowi to zabór przez pretendenta wszystkich dóbr, gwałt i zniszczenie ogniska domowego.

Kordys Gest Achillesa

Agamemnon chciałby wprowadzić bohatera w swą domenę jako zięcia i osobę podległą. Słowa w „sercu jak Orestesa wyróżnić” sugerują próbę podporządkowania (zgodnie z relacją ojciec – syn). Pelida nie wierzy w obietnice, mowa Atrydy jest zwodnicza, nie ma w niej tego, co zatarłoby zniewagę. Nestor sugerował przecież władcy, by uśmierzył gniew herosa nie tylko dobrami, także „słodkim niby miód słowem”. Agamemnon proponuje rekompensatę, lecz uchyla się od wypowiedzenia słów, które w tej sytuacji powinny być nieodłączne od darów²⁸. Szczodroliwość skrywa żądzę zawłaszczenia. Achilles skarży się:

Grodów dwanaście zdobyłem, płynąc na lotnych okrętach,
A jedenaście wśród pieszych walk tu, na ziemi trojańskiej.
W każdym z nich zdobył bezcenną i liczne skarby kosztowne
Brałem i nimi Atrydę Agamemnona darzyłem –
Zdobyczą moją. On siedząc spokojnie przy swoich okrętach
Brał wszystko. Małą część rozdał, a sobie resztę zostawił.

(IX, 327-332)

Za słowami Agamemnona dostrzega niepohamowaną zachłanność, chęć zatrzymania dla siebie. Władca jest uosobieniem chciwości („Możny Atrydo, ze wszystkich najbardziej zdobył chciwy; Ach, ty, bezwstydnym, myślący jedynie o własnej korzyści” I, 122, 149). Gorycz Achillesa wypływa z doświadczenia; wie, że nigdy nic od króla nie otrzyma:

...kiedy mnie podle oszukał [*apatao*] –
Jużem ja dobrze go poznał, już więcej mnie nie nakłoni²⁹

(IX, 344-345)

Rozziew między skrywanymi intencjami a mową pełną obietnic dotyczy rzeczy, słów, czynów. Władca, posłańcy długo wyliczają przyszłe zaszczyty, bogactwa. Jednakże w postępowaniu Agamemnona zmieniają się tylko słowa. Nie wywiązał się dotąd z żadnego ze swych przyrzeczeń, nie uczyni tego i teraz. Słowa są tylko imitacją, substytutem darów³⁰. Poświęcenie, wierność wojownika muszą być publicznie uznane przez króla, potwierdzone rekompensatą materialną. Powinno panować między nimi zaufanie, sprawiedliwa wzajemność, *charis*. Jeśli sanskr. *gir* oznacza „pieśń, hymn pochwalny”, wyraz wdzięczności wobec bóstwa, czasownik odpowiadający *gir* – „opiewać”, to grec. *charis* – „boską moc, która ujawnia się we wszystkich formach daru i wymiany (obiegu hojnych, łaskawych podarunków

^{28/} J. Redfield *La tragédie...*, s. 38-39. „W propozycjach Agamemnona było, bez wątpienia, zbyt dużo darów, a za mało słów” – pisze E. Scheid-Tissinier (*Les usage...*, s. 200-201).

^{29/} J. Starobinski *En guise d'épilogue: „Je fais comme les portes d'Hadès”...* (w: tenże *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Gallimard, Paris 1983), s. 268-269; E. Scheid-Tissinier *Les usage...*, s. 199. Oskarżenie powtarza się dalej: „Raz mnie już bowiem oszukał i podszedł!” (IX, 375).

^{30/} Znakomitą analizę tego mechanizmu dał Serres w przywołanej już analizie *Don Juana* (Hermès I. *La communication*, Minuit, Paris 1969, s. 233-245).

tkających, wbrew wszelkiego rodzaju barierom, sieć wzajemnych zobowiązań między grupami ludzi, ludźmi i bogami, tymi pierwszymi a naturą)³¹. *Charis* wiąże się z wymianą, ze znaczącym przesunięciem akcentów; to gest niewymagający odwzajemnienia, w aurze szczodrości z strony ofiarującego, uznania – przyjmującego. *Charis* odnosi się do obydwu stron, „akt warunkuje uczucie, to ostatnie pobudza zachowanie”³².

Bohater nie przyjmuje przedstawionych warunków. Z perspektywy zmayı na honorze ocenia postępowanie Agamemnona, nie wierzy jego mowie. W takich sytuacjach „retoryka podejrzliwości” (Starobinski) tworzy rozszczerzoną figurę zła: wydziela w adwersarzu dwa „obszary”, zewnętrzne, puste słowa i skryte, złe zamiary. Osoba składająca obietnice bez pokrycia nie tylko odmawia sprawiedliwego podziału, pozbawia partnera tego, co mu się należy. Zwodniczym językiem maskuje rzeczywiste intencje, zamyka dostęp do należnej innemu prawdy. Zagraża również jego własności, którą pragnie zagarnąć i zniszczyć³³. Człowiek ukrywający coś w swym wnętrzu rujnuje wnętrze bliźniego. Niszczy wiarę we wzajemność, unicestwia zaufanie (dziś powiedzielibyśmy, że to obraz kłamstwa oraz jego skutków z punktu widzenia tego, który został okłamany). Jego brak uruchamia mechanizm wpisany w Dylemat Więźnia (wyściową matrycę w „formalnej teorii kooperacji” Roberta Axelroda i Williama Hamiltona): gdy podejrzewam innego o chęć oszustwa, tracę wiarę i zachowuję się tak, jakbym sam miał zamiar oszukać, mogę też zerwać relację, wycofać się; więź zostaje zniszczona, współpraca – niemożliwa³⁴.

31/ J.-P. Vernant *Mythe et pensée...*, s. 131; E. Scheid-Tissinier *Les usage...*, s. 258-259.

32/ E. Benveniste *Le vocabulaire...*, t. 1, s. 200.

33/ „Schemat ten podtrzymuje w naszej kulturze całą tradycję obrazów zła” – pisze J. Starobinski (*En guise...*, s. 269-270). Praktyki ideologiczne demaskują prywatne, klasowe interesy, odmowę podziału, ruchy rewolucyjne żądają zaś zwrotu tego, co zostało „bezprawnie” zagarnięte. W *Dziejach Apostolskich* (5, 1–5, 11) historia Ananiasza i Saffiry podkreśla związek kłamstwa i kradzieży; tamże słowa „Nie ludziom skłamałeś, lecz Bogu”. Kłamca okrada Boga, „nie oddaje mu bowiem duszy takiej, jaką od Stwórcy otrzymał, lecz pomniejszoną kłamstwem” (Ks. bp Z. Goliński *Nauka św. Augustyna o kłamstwie na tle historycznym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1948, s. 13, 15-18, 21).

34/ R. Axelrod *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York, 1984; J.-P. Dupuy „*Common Knowledge*” et le sens commun, „Revue du MAUSS” 1988 nr 2 (nouvelle serie), s. 38; L. Cordonnier *Coopération et réciprocité*, PUF, Paris 1997, s. 69-72. Zob. w *Lewiatanie*: „Gdy zostaje zawarta ugoda, której mocą żadna ze stron nie dokonuje swego świadczenia w chwili obecnej, lecz gdzie strony zawierają sobie wzajemnie, tam w pierwotnym stanie natury (który jest stanem wojny każdego człowieka z każdym innym) próżna jest taka ugoda, jeśli powstaje zasadna wątpliwość, czy druga strona ją wykona” (T. Hobbes *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekł. C. Znamierowski, Kraków 1954, 1, 14). Zdaniem Marshalla Sahlinsa, „pierwotny” stan natury jest już porządkiem politycznym, strukturą formalnych relacji między jednostkami z równomierną dystrybucją sił i wolnością użycia przemocy. Natomiast teoria daru Maussa opisywałaby „denegację” wojny bezustannie zagrażającej kruchym i niestabilnym związkom między grupami o równych prawach, lecz odmiennych

Kordys Gest Achilleśa

Pelida odrzuca propozycje posłańców, a odmowę („Trzeba mi prosto i szczerze na słowa twe odpowiedzieć, / Jak nakazuje mi serce i jak na pewno się stanie” IX, 308-309) motywuje następująco:

Jest mi tak bowiem obmierzły, jak same bramy Hadesa,

Kto w sercu [*phrenes*] jedno ukrywa, a na języku ma drugie.³⁵

(IX, 312-313)

Achilles piętnuje rozdział między wypowiedzianym i przemilczanym, wiążąc język z przestrzenią, akt mowy ze skrywaniem. Zestawia odrazę, jaką żywi do człowieka, który skrywa przed innym, z uczuciami wywołanymi widokiem „bram Hadesu”, granicy świata niedostępnego dla żywych. „Wnętrze” staje się figurą podziemnego królestwa zmarłych, a zarazem mocy pożerającej wszystko, czym może zawładnąć. Sam akt ukrycia kreuje „głębę”, rozdzielając wyrażone od niewysłowionego oraz przenosząc to drugie w sferę sekretną, strzeżoną przed wzrokiem w zamkniętym „pojemniku” ciała. Geneza psychiki jako „wnętrza” kryje się więc w czynności podziału, separacji przestrzennej³⁶. Słowo *phrenes* (zwykle w pl.) oznaczało organ fizyczny, komentatorzy najpierw wskazywali na „przeponę” (zgodnie z tradycją hipokratejską i platońską), później – na „płuca”, „serce”, „głęboko położone wewnętrzne części ciała człowieka”. Jednakże, odniesione do opozycji świadomość (umysł) *vs* ciało, *phrenes* kojarzą się z pierwszym członem przeciwstawienia. Warunkują przekonania jednostki; „it is the thinking, reflecting, and knowing reason” pisze Hermann Frankel, przy czym „wiedza” obejmowała afektywne cechy charakteru: człowiek „zna” przyjaźń, uprzejmość, reguły zachowania. Richard Broxton Onians podkreśla, że choć *phronein* to „zdolność pojmowania”, w archaice aktywność *phrenes* rozumiano szerzej. Myślenie, utożsamia-

interesach: „społeczeństwo prymitywne jest w stanie wojny ze Stanem Wojny, a wszystkie jego transakcje są traktatami pokojowymi”. Reakcją na przemoc byłaby wzajemność wymiany (u Hobbesa motyw ten pojawia się w Czwartym prawie natury: wdzięczności), niepowiązanej koniecznie z władzą centralną. Według Pierre'a Clastresa (*La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris 1974, s. 25-42) czy samego Sahlinsa (*Âge...*, s. 221-233, 236), w społeczeństwach jej pozbawionych istnieją formy pośrednie zapewniające stabilność, nie będące zarazem narzędziami przymusu. Wymiana darów, to odpowiedź tak na odśrodkowe mechanizmy rywalizacji, jak – dominacji zrodzonej przez instytucję władzy.

^{35/} I. Wieniewski: „Niczym wrota Hadesu mi jest nienawistny ów człowiek, / Który rzecz inną ma w myśli ukrytą, a inną znów mówi” (IX, 313-314). Drugi raz formuła (bliska parodii) pada w XIV *Pieśni* (157) *Odysei*, z ust jej bohatera, mistrza mowy dwuznacznej („Jak bramy Hadesu jest mi wstrętny człowiek, który pod przykrywką nędzy plecie bajdy”, przekł. J. Parandowski), w kontekście opozycji zewnętrzne *vs* skryte, pozór *vs* prawda, wypowiedziane *vs* zachowane w tajemnicy. Obwieszczając Eumajosowi (swe) rychłe przybycie, Odyseusz kłamie, a zarazem mówi prawdę (J. Starobinski *En guise...*, s. 280-281).

^{36/} Tamże, s. 267-268; 274-276.

ne z mową jest usytuowane we *phrenes* (o słowach mówi się, że są „złożone we *phrenes*”), siedlisku inteligencji, świadomości, emocji i pragnień³⁷. Według Wia-czesława Iwanowa, znaczenie *phrenes* najwyraźniej ujawnia się w archaicznych konstrukcjach predykatywnych, mających często status epickich formuł. Opisują one „stan wykluczający uczestnictwo *phrenes* jako podmiotu aktywności psychicznej”, zgodnie z rozróżnieniem aktów zależnych od woli mówiącego oraz od niego niezależnych. *Phrenes* – to „pasywne siedlisko” (wewnętrzne organy = płuca, serce), w którym „coś zachodzi”, „coś dzieje się z podmiotem” (a nie – „podmiot czegoś dokonuje”). Wyrażenia zawierające *phrenes* służyły do oznaczania woli bogów danej ludziami, rzeczownik przekazywał ideę „więzi komunikacyjnej” między dwoma porządkami (w takiej formie pada sugestia Hery, by Achilles zwołał Zgromadzenie; w przekładzie „Hera tę myśl mu poddała / białoramienna bogini” I, 55). Były to konstrukcje analogiczne do leżącej u podstawy łac. *credo* [**kred-dhe(H)*]-. „Wydaje się prawdopodobne – pisze Iwanow – że termin *phrenes* odnosił się jednocześnie do organu zmysłowego wewnątrz istoty ludzkiej szybko reagującego na napływające z zewnątrz istotne impulsy oraz do tej właśnie części człowieka lub jego świadomości, za pośrednictwem której wpływali na niego bogowie”³⁸.

Choć władca i bohater używają tych samych słów, nie mówią tym samym językiem. Każdy z nich inaczej definiuje sytuację, swoją rolę w genezie konfliktu. Tak Achilles, jak Agamemnon żywią jednak analogiczne przekonanie: tego, co jeden dostrzeżę, drugi nie widzi, choć powinien zauważyć (król – zmażę na honorze herosa, Pelida – raczej głównodowodzącego). Atryda nie żywi już urazy, proponuje wynagrodzenie w nadmiarze. Achilles odrzuca je, gdyż uznałby wówczas, że dobra stanowią ekwiwalent tego, co tylko on może ofiarować armii. Nadzwyczajna hojność jawi mu się jako próba ośmieszenia. Jedyłą rekompensatą dla herosa jest ponizienie władcy. Gdy dozna podobnych cierpień, rachunki zostaną wyrównane. Odyseusz ostrzega: „Siłę wojenną da ci Atena i Hera, / Jeżeli zechcą. Ty jednak staraj się serce gwałtowne / W piersi hamować” (IX, 253-255). Przypomina słowa ojca („Taką przestrogą cię starzec pożegnał” IX, 258), prawdziwa mądrość polega na okiełznaniu dumy, rozważa nakazuje poskromienie emocji, panowanie nad zachowaniem.

Według Starobinskiego, „bramy Hadesu” mają również inne odniesienie. Figurą królestwa śmierci staje się sam Atryda, skrywający żądzę posiadania. Jego moc karmi się słabością bohatera, nie tylko lękiem przed niesławą, lecz przed utratą najcenniejszego dobra. Achilles nie chce użyć swej siły, gdyż „bramy Hadesu” zagarniają to, czego nie można już nigdy odzyskać – życie:

^{37/} R.B. Onians *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin ou l'on interprète de façon nouvelle les témoignages des Grecs, des Romains et d'autres peuples apparentés ainsi que quelques croyances fondamentales des juifs et des chrétiens*, Seuil, Paris 1999, s. 39-57, 64-65, 81, 90-91; H. Frankel *Early Greek Poetry and Philosophy*, Harcourt Brace Jovanovich, New York & London 1988, s. 78, 82.

^{38/} W.W. Iwanow *Struktura gomierowskich tekstów, opisujących psychiczekije sostajanija*, w: *Struktura tekstów*, s. 85-89, 95-98.

Kordys Gest Achilleśa

Można zdobyć wiele: stada baranów i wołów,
Cenne trójnogi i konie o grzywach złotopłomiennych.
Lecz nie zdobędziesz już nigdy ludzkiej duszy [*psuchè*], nie złowisz
Ani jej w locie nie wstrzymasz, gdy z warg na zawsze uleci.³⁹

(IX, 406-409)

Wszystko zostało powiedziane. Gdy wyrusza w bój, stawia na szali coś więcej niż wierzchowce, bydlę czy trójnogi, a gest ten został znieważony przez Agamemnona. Rzeczy nabierają wartości symbolicznej w związkach opartych na zaufaniu, jego zniszczenie powoduje, że cały układ okazuje się iluzją. Darom władcy, sprawiającym wrażenie niezwyklej rekompensaty, nadaje w myśli realność, dodaje do dóbr skrywanych w *universum*, lecz suma redukuje się do garstki pyłu. Achilles nie znajduje wspólnej miary między heroicznym ideałem a formami uznania przyjętymi przez ludzi, pogrąża się one ze zmarłymi w wodach Lethe⁴⁰. W odpowiedzi na dary, które pozostają słowami, Achilles odmawia ofiary życia. Zabór miał charakter materialny, dotyczył *gèras*. Jego konsekwencje sięgają jednak dalej, przechodzą ze sfery zewnętrznej – do wnętrza człowieka, zagrażają duszy.

Psuchè-oddech-zasada egzystencji była najbliższa pojęciu duszy niematerialnej. Wojownik angażując *psuchè* w walce, chroni ją, jak coś najcenniejszego. Rzadko używa się tego słowa w odniesieniu do żywego człowieka, z wyjątkiem przypadków, gdy dusza opuszcza omdlałe, bliskie śmierci ciało, by odlecieć do Hadesu, gdzie ludzie stają się *psuchai*, nietrwałymi cieniami. *Psuchè* (*psuchein*, „dmuchać, oddychać”), „życiodajne tchnienie” we wnętrzu jednostki, wydobywa się przez otwór w ciele, usta, ranę⁴¹. Czasami objawia się w formie kopii z zewnętrznymi atrybuta-

^{39/} I. Wieniewski: „Ale życia z powrotem nie zdobyć nam ani odzyskać, / Kiedy raz już uleciał duch spoza zębów zagrody” (IX, 409-410); J. Starobinski *En guise...*, s. 270.

^{40/} J. Redfield *La tragédie...*, s. 138; J.-P. Vernant *Entre mythe...*, s. 505-506.

^{41/} B. Snell *La découverte...*, s. 26; J.-P. Vernant *Entre mythe...*, s. 529. Podobnie jak *phrenes*, *psychè* wiązało się z pierwszym członem układu opozycji opisujących relacje umysł-ciało (K.R. Popper, J.C. Eccles *The Self and Its Brain*, Springer Verlag, Berlin 1977, s. 154 i nast.). Por. w *Fedonie* (70a) słowa Kebesa o nietrwałości duszy uchodzącej z ciała po śmierci: „Toż ona zaraz wychodzi z ciała, wylatuje jak oddech lub dym, rozprasza się i rozlatuje się na wszystkie strony”. Ogromny materiał porównawczy daje Onians, s. 119-123: w Starym Testamencie *nephesh* oznacza duszę, życie, „ja” świadome, odczuwające i pragnące, związane z sercem lub usytuowane w piersi, przyjmujące postać oddechu. Cywilizacja starochińska operowała podobną symboliką – ideogram substancji duszy powietrznej *ch'ü*, etymologicznie oznaczał parę wznoszącą się z gorącego, ugotowanego ryżu. Kazimierz Moszyński (*Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 479-480, 539-540, 584, 589-596) opisuje ogólnosłowiański kompleks łączący oddech z powiewem, duszą-życiem, śmiercią („ostatnim tchnieniem”), sięgający źródeł tradycji ie. (dusza, duch, dech, od-dychać i in.; zob. T.W. Gamkrelidze, W.W. Iwanow *Indoeuropejskij jazyk i Indoeuropejcy. Rekonstrukcja i istoriko-tipologiczeskij analiz prajazyka i protokultury*, t. II, Izd. Tbilisskogo Uniwersiteta, Tbilisi 1984, s. 466). Dusza jest „głęboko ukryta we wnętrzu ciała”, w sercu, piersiach (odnotowano formułę „w oddychaniu”), może przemieszczać się w ciele,

mi pierwowzoru, podobna do majaka, oparu, nietrwałego, nieuchwytnego cienia. Funkcjonuje w siatce pojęciowej związanej z kategorią obrazów lub duplikatów (*eidola*), wskazujących na trzy sposoby prezentacji nadprzyrodzonego w świecie ludzkim: *phasma*, zjawa, stworzona przez bóstwo na kształt żywej osoby, *oneiros* – ukazujący się we śnie sobowtór zesłany przez bogów, wreszcie *psuchai*, widma zmarłych, z którymi można podjąć dialog (tak Achilles postrzega duszę Patroklosa: „Ale we śnie mu się zjawiał duch nieszczęsnego Patrokla, / Z kształtu wyniosłej postaci, niezwyklej oczu piękności, / Głosu i szat, które nosił za życia, zupełnie podobny” XXIII, 65-67)⁴².

Dotąd Pelida bez namysłu ryzykował życiem. Teraz odmawia, posiłkując się obrazem wstrzymania oddechu, to akt świadomej kontroli granicy między tym, co wewnętrzne i zewnętrzne, by uniemożliwić powietrzu przekroczenie granicy warg. Reakcją na zachłanność Agamemnona jest zamknięcie się w otocze ciała, obszarze dającym poczucie bezpieczeństwa. Blokada wymaga reprezentacji przestrzennej, sfery wewnętrznej, zawierającej duszę-opar. Powstaje obraz-topos: „waż słowa, zaciśnij usta, bądź wstrzemięźliwy w mowie, nie puść pary z ust, trzymaj język za zębami”⁴³.

Iliada jest refleksją nad motywami działania, nad nim samym, jego konsekwencjami, wreszcie nad przeznaczeniem. Z postaci zaś, podkreśla Redfield, to Achilles posiadał tę szczególną zdolność namysłu, która sytuuje go między światem bogów i ludzi. Działając, nigdy nie przestaje ujmować swych aktów jako elementów rozwijającej się fabuły. Z kolei sprzeczności, w które został uwikłany, pisze Władimir Toporow – to „sytuacje pełne napięcia, wywołujące uczucie lęku, w nich rozstrzygał się bowiem jeden z najważniejszych problemów tego czasu – rozróżnienie prawa losu oraz woli bogów, sfery nadprzyrodzonego i ludzkiego – czasu pierwszych kroków na drodze samookreślenia się człowieka stojącego twarzą w twarz z zewnętrznymi siłami nieskończenie go przewyższającymi. Gniew Achillesa pocho-

w godzinie śmierci skupia się, opuszczając kolejno nogi, palce, ręce. Jako wiatr uchodzi ze stygnącego ciała, karmi się ją parą oraz zapachem unoszącym ze złożonej ofiary. Gdy umiera samobójca, czarownik, człowiek zły, zrywa się silny wiatr, to dusza uchodzi z ciała. Może przez usta opuścić śpiącego, wędrować po okolicy, ulecieć w niebo, by „ciągnąć” burzowe chmury, rozsiewać deszcz lub grad. Nie wolno odwracać czy nawet poruszać osobą śpiącą, obowiązuje też zakaz spania w trakcie zachodu słońca lub pogrzebu, „wolna bowiem dusza śpiącego, nie trzymana na uwięzi przez ciało, mogłaby zająć wraz ze słońcem lub odejść ze zmarłym”.

^{42/} J.-P. Vernant *Entre mythe...*, s. 526-528. Wedle wierzeń słowiańskich, dusza-widmo (zmarłego), mara (zmara), mglista, podobna do cienia, daje czasem złudę obrazu osoby żywej (Moszyński, s. 586-587).

^{43/} J. Starobinski *En guise...*, s. 272-274, 276-279. Postawa Achillesa jest tym bardziej znacząca, że ciało w archaice nie było zamknięte, przenikały weń ożywcze moce pobudzające do działania (J.-P. Vernant *L'individu...*, s. 21-22). Zob. także w *Księdze Przysłów*, szczególnie „Strzegąc swych ust i języka, / chroni się życie przed uciskami” (2 I, 23). Niezwykle sprawny w tej sztuce jest Odyseusz.

Kordys Gest Achilleusa

dzi z chthonicznej przeszłości, smutek i melancholia mają swe źródło w przeczczeniu tego, co niesie przyszłość⁴⁴. Przyjrzyjmy się tym elementom jako czynnikom warunkującym zachowanie.

Gdy Odysseusz namawia herosa do powrotu, przedstawia armię na podobieństwo drżącego przed starciem wojownika; jego los został już przesądzony, wkrótce pokona go wzbudzony przez przeciwnika lęk („Wielkie nieszczęście, Achillu! przez Dzeusa wyhodowany, / Drogi nam. Strach nas ogarnia, czy ocalimy okręty / Wielowiosłowe i lotne, gdy ty nas męstwem nie wesprzesz” IX, 228-230). Zniknęło poczucie ciągłości zachodzących wydarzeń, unicestwieniu uległa wizja przyszłości. Strach to śmierć, a jego brak – życie⁴⁵. Jean Bollack zwraca uwagę, że słowo *deos* („strach”) pochodzi od rdzenia **dwei*, bliskiego idei podziału, dwoistości (**duwo* – „dwa”) wpisanej z kolei w kategorię ruchu⁴⁶ – przemieszczania się w przestrzeni (wertikalnego *vs* horyzontalnego; zbliżania *vs* oddalania, ruchu nacechowanego negatywnie *vs* pozytywnie, zgodnego z normą *vs* ją naruszającego, prowadzącego do zguby *vs* wybawienia). Toporow podkreśla związek tego układu

^{44/} J. Redfield *La tragédie...*, s. 271; W.N. Toporow *K rekonstrukcyi „Proto-Achilla”, w: Balkany w kontekście sriedziemnomor’ja. Problemy rekonstrukcyi jazyka i kultury. Tiezisy i przedwaritelnyje materialy k simpoziumu*, Institut Slawianowiedienija i Balkanistiki AN SSSR, Moskwa 1986, s. 36. Odtwarzając elementy mitologicznych źródeł obrazu Achilleusa, autor podkreśla skryty w nim pierwiastek „chtoniczno-demoniczny” skojarzony ze śmiercią (por. „Achill przez boga zrodzony włócznie na brzegu porzucił, / Wspartą o krzak tamaryszku, a sam jak demon poskoczył / Z mieczem jedynie. Wykonać straszliwe dzieło zamierzył / Rąbiąc dokoła. Okropne w krąg rozlegały się jęki / Mężów pod miecza ciosami. Spurpurowiały krwią fale” XXI, 17-21). Dla Redfielda (*La tragédie...*, s. 227-228, 247, 249-251) dwoistość Achilleusa zrodził stan wojny, gdy „struktura społeczna pożera samą siebie”, gwałt kreuje chaos, stan „skażenia” wykluczający bohatera. Ogarnięty „wściekłością” (*lussa*; XXI, 541) obnaża wpisaną w wojnę sprzeczność: działa w imię wspólnoty, sytuując się zarazem poza jej normami, przeciw nim. Nie potrafi już narzucić ograniczeń na swe akty, „przemoc karmi się reakcją łańcuchową, którą wyzwoliła”, heros zmienia się w demona.

^{45/} J. Bollack *La peur grecque*, „Magazine Littéraire” 2003 nr 422, s. 42-43.

^{46/} Por. psław. **dvig(a)ti* (sę); pol. „dźwigać” oznaczające nacechowany ruch w górę (podniesienie) oraz **d(b)vigo* (< ie. **dui-iug-*) „jarzmo dla dwóch wołów”. Ie. językowy i mitologiczny materiał wskazujący na „głęboką więź” między ideami „dwoistości” i „ruchu” (ujmowanego, na przykład, jako „nieprzerwana nieciągłość” ze wszystkimi wynikającymi stąd paradoksami) podaje W.N. Toporow *Ob odnom iz paradoksow dwiżenija. Nieskolko zamieczanij o swierch-empiriczieskom smysle glagola „stojat”, priemuszczestwiennio w spieczializirowannych tekstach, w: Koncept dwiżenija w jazykie i kulturie*, red. T.A. Agapkina, „Indrik”, Moskwa 1996, s. 15-23. Prefigurację paradoksów Zenona w *Iliadzie* (pościg Achilleusa za Hektorem) analizuje Jean-Claude Milner (*La technique littéraire des paradoxes de Zenon*, tenże *Détections fictives*, Seuil, Paris 1985, s. 45-71); zob. także A. Koyré *Remarques sur les paradoxes de Zenon* (tenże, *Études d’histoire de la pensée philosophique*, Paris 1962, s. 9-32).

opozycji z aktem kreacji porządku kosmicznego, a także z wyborem w „sytuacji granicznej”, stanem „natężonego wyczekiwania [...], niepewności, jaki ów wybór powinien być, gdy budzą się wątpliwości (*Zweifel* : *zweifeln*) w wyniku roz-dwoje-nia, strach i przerażenie [...], ból i nienawiść jako następstwo wrogości”⁴⁷. Widać to wyraźnie w konflikcie władcy i herosa, spór nie pozwala być razem, walczyć ramię w ramię.

Przeznaczenie nie warunkuje bezpośrednio działań, a ponadto jest nieodłączne od przypadku. Te dwa elementy stanowią bieguny, między którymi leży obszar silnych dobrych lub złych, czasem tak potężnych, że można je uznać za los, kiedy indziej ślepych i nieprzewidywalnych. Choć spotkaniu z nimi często towarzyszyć poczucie bezsilności („nie uciekniesz przed przeznaczeniem”, „nie unikniesz przypadku”), reprezentacje te są niezbędnymi składnikami aparatu psychicznego. Wiedza o przeznaczeniu wykluczyłaby wszelką aktywność, tworzenie planów i ich realizację. Paradoksalnie, konieczna staje się ingerencja czynnika przypadkowego, w przeciwnym razie nie byłby możliwy wybór, nie zrodziłaby się umiejętność podjęcia ryzyka. Ponadto, dopiero w zderzeniu dwóch sił, w nasyconym dramatyzmie zwieńczeniu sekwencji wydarzeń pozornie przypadkowych, człowiek rozpoznaje (swój) los, zdobywa wiedzę, w autorefleksyjnym zwrocie może osądzić samego siebie. Przeznaczenie to stopniowe sumowanie wydarzeń, aktów, ich skutków, które splatają się, aby w ruchu kolistym ujawnić jednostce sens jej historii⁴⁸. Temat ten, wpisany w relacje między światem bogów i sferą decyzji człowieka stanowi rdzeń poetyckiej teologii *Iliady*. Jednakże determinizm homerycki, pisze Redfield, nie jest determinizmem mechanizmów, lecz fabuły. Dodajmy, że jej dynamikę zapewnia imitacja relacji między przypadkiem a koniecznością za pośrednictwem takich czynników, jak ingerencje bogów, sprzeczności skryte w bohaterach, zbieg okoliczności prowadzący do tragicznego błędu. Wydają się przypadkowe, choć są konieczne dla przedstawienia w fabule sprzeczności i ograniczeń porządku kultury. Czyż nie można powiedzieć, że źródłem konfliktu jest przypadek, wynikający z niezręczności Atrydy? Jego konsekwencje ujawniają zarazem logikę działań w świecie ludzi, a nie wolę bogów.

Dla Redfielda *Iliada* jest (tragicznym) spektaklem. Bogowie występują w podwójnej roli, aktorów oraz widzów, bliscy a zarazem odlegli, uwikłani w konflikt i od niego oderwani. Stosunki między nimi a ludźmi dalekie są od automatyzmu reguły wzajemności. Mieszkańcy Olimpu czasem ingerują bezpośrednio, kiedy indziej przekazują swą wolę w formie znaków wróżebnych, niejasnych i fragmentarycznych, ponadto w ich mocy pozostaje decyzja, przyjąć czy odrzucić ofiarę (ten, jak pisze Jurij Lotman, „eksperyment futurologiczny”, ma pomóc w dokonaniu

^{47/} W.N. Toporow *Ob odnom...*, s. 21.

^{48/} Życ zgodnie z przeznaczeniem – to zrezygnować z wyboru; kierować się wyłącznie wolną wolą, nie patrząc na los – oznacza wybór izolujący od świata, pisze W.N. Toporow (*Sud'ba i slucaj*, w: *Poniatije sud'by w kontiektie raznych kultur*, red. N.D. Arutiunowa, „Nauka”, Moskwa 1994, s. 38-39, 52, 57, 64).

Kordys Gest Achilleśa

wyboru); człowiek zdany jest na rodzącą strach niepewność⁴⁹. Pomagają swym ulubieńcom, lecz opieka jest kapryśna i nietrwała, potrafią również zwodzić czy oszukiwać. Być może charakter interwencji Olimpijczyków warunkuje niestabilności relacji między nimi, dwuznaczność przepowiedni – niedoskonałość ich wiedzy, dalekiej od pełnej znajomości przyszłości (Dzeus tak się tym chełpiący, ujawnia ją oszczędnie i zazdrośnie strzeże znacznej jej części). Mimo wiedzy i władzy są podporządkowani prawom natury, pozycje w *universum* wyznaczyli im przodkowie, nie czują się więc odpowiedzialni za dziedzinę nie przez nich stworzoną. Wiedza rodzi oddalenie, a wszechmoc, połączona z władczą obojętnością jest groźna dla ludzi. Te efemeryczne istoty są jedynie pionkami na szachownicy, które w każdej chwili można usunąć, by uregulować wewnętrzne zatargi. Z kolei ludzie porównują się do Nieśmiertelnych, lecz z perspektywy tych ostatnich, herosi są jedynie przemijającymi tworamii innego niż boski porządku. Niektórzy z nich są świadomii statusu postaci wewnątrz sztuki, co rodzi fascynujący, sprzeczny wewnętrznie rezultat. Role nakazują im wybór, stopniowo odkrywają jego konsekwencje, lecz dla widzów partia jest już rozegrana i zmierza, mimo najrozmaitszych przeszkód, do ustalonego wcześniej finału⁵⁰. Nawet wtedy, gdy wybór jest iluzją, a władza pozostaje w rękach istot, do których bohaterowie pragną się upodobnić, świadomość swej (ludzkiej) kondycji zdobywają w relacjach z innymi, w doświadczeniu kruchości i ambiwalencji tego świata.

Achilles zna swój los, a zarazem mówi o możliwych decyzjach sprzecznych z piśnianym mu przeznaczeniem, „smutek i melancholia” zdają się wynikać ze świadomości porażki. Doświadczenie znaczenia chybionych aktów jest niezbędnym składnikiem pamięci, mechanizmów uczenia się, jednakże człowiek tak je uwe wnętrznia, że staje się częścią jego najgłębszej historii, łączy z poczuciem wstydu. Z perspektywy innych, jako znak hańby – błąd jest faktem społecznym. Jednak w przypadku Pelidy nie można ustalić relacji między działaniami a ich tragicznymi konsekwencjami. Jest ofiarą zbiegu okoliczności, za które nie odpowiada (to nie tragedia działania, lecz reakcji – pisze Redfield). Zwoluje Zgromadzenie, w trakcie obrad dochodzi do konfliktu, lecz taka była sugestia Hery. Pada ofiarą błędu Agamemnona, którego uważa za człowieka pysznego i chciwego, Achajowie zaś, akceptując niesprawiedliwość, stają godni pogardy („Królu, co lud swój pożerasz, wszakże panujesz nikczemnym!” I, 231). Buntuje się przeciw władcy, inni (łącznie z samym antagonistą) przyznają mu rację. Ogłasza, że wróci do ojczyzny – byłaby to zła decyzja. Spór dotyczy rewindykacji honoru, wyrzekłby się wówczas roszczeń, ugiął przed Atrydą. Zdaniem Finley’a „prawdziwą tragedię *Iliady*” otwiera odrzucenie rekompensaty, sprawiedliwego ekwiwalentu za brankę, herosa

^{49/} P. Vidal-Naquet *Le monde...*, s. 87-90; J.M. Lotman *Wntrii myślaszczich mirow.* *Czełowiek-tiekst-siemiosfiera-istorija*, „Jazyki ruskij kultury”, Moskwa 1996, s. 347-348. Należy pamiętać, że *Iliada* nie przedstawia takiego panteonu, jak u Hezjoda, bogowie podporządkowani są regułem konwencji świata epopei.

^{50/} J. Redfield *La tragédie...*, s. 144, 170, 172-174, 271. Według niego, „Homer stworzył tragedię doskonałą, z fabułą wplecioną w ogólną ramę od razu wyszukaną i imponującą”.

naznacza odtąd piętno ekscesu, brak miary. Także towarzysze widzą w jego zachowaniu zagubienie umysłu, Achilles staje się personifikacją Błędu, *Ate* (motyw ten pojawia się w napomnieniu Fojniksa; IX, 496-526)⁵¹. Redfield uważa, że odmowa nie prowadzi bezpośrednio do katastrofy. Uniemożliwia udział w walce (realizację ideału), lecz akceptacja darów oznaczałaby uznanie wyższości Atrydy. Jednocześnie, bez rekompensaty wojownik nie powinien wrócić na plac boju, uciarpiałaby wówczas jego sława (słowa Fojniksa: „Raczej za dary wspaniale / Wychodź do walki, a będą cię czcić jak boga Achaje. / Jeśli zaś bitwę bez darów podejmiesz na śmierć i życie, / Takiej już czci nie uzyskasz, chociażbyś w bitwie zwyciężył” IX, 602-605). Achilles wpada w pułapkę ideału herosa – nie może pogodzić się, ani wycofać – Gregory Bateson uznałby ją za typową sytuację *double bind*. Zmianę przynosi dopiero śmierć przyjaciela, zachowuje się tak, jak gdyby jego własne życie dobiegło końca. Podczas ceremoniału pogrzebowego obcina włosy i składa je na stole, w dłonie zmarłego, wyrzekając się w tym akcie nadziei, iż ujrzy ojczyznę (XXIII, 144-153). „Gdy ginie Patroklos, Achilles umiera wraz z nim. Powraca na pole bitwy dla Patroklosa, nie dla Greków” (Redfield). Jego śmierć jest iluminacją, dotychczasowa egzystencja obnaża swą blahość, pozostaje tylko wywiązać się z zobowiązań należących do wyższego porządku – pochować i pomścić druha. Achilles zabija Hektora dwukrotnie, raz w boju, drugi – beczeszcząc jego ciało⁵².

Heros rozpoznaje się w sytuacji paradoksalnej, odchodząc ze wspólnoty nadającej tożsamość, lecz jego gest, pisze Redfield, „dyktuje logika systemu”. Czyn władcy zrywa kontrakt, na mocy którego nagrodą za wyjątkowe czyny są dobra oraz prestiż. W konflikt uwikłana została cała społeczność, zabór narzucił separację. Pozbawiony pozycji Pelida zdobywa świadomość, że pojęcie cnoty zależy również

51/ M.I. Finley *Le monde...*, s. 145; E. Scheid-Tissinier *Les usage...*, s. 181; J.-P. Vernant *L'individu...*, s. 43, 47-49. Por. przyganę Ajasa: „Nieublagany, a przecież niejednego brata zabójstwo / Albo śmierć syna własnego pozwala szczerze okupić, / W kraju zostaje zabójca złożywszy okup bogaty, / W tamtym zaś serce ucichnie i mężna dusza gniew stłumi, / Szczodrym zjednana okupem. Lecz tobie duszę zacięty / W piersi zamknęli bogowie, tylko z powodu dziewczyny / Jednej” (IX, 630-637). Redfield podkreśla (*La tragedie...*, s. 177, 180), że odrzucenie darów (oraz wynikający stąd późniejszy powrót herosa na plac boju) oznacza zasadniczy zwrot w przebiegu fabuły. Jak gdyby wymyka się ona spod kontroli protagonistów, łącznie z Dzeusem, którego zamiary zostały tylko częściowo zrealizowane. Odtąd rozwój wydarzeń przerasta postaci w nich uczestniczące.

52/ Tamże, s. 139, 226, 273; J.-P. Vernant *Entre mythe...*, s. 475. Według niektórych komentatorów, śmierć Patroklosa byłaby karą za uchylenie się od przyjęcia rekompensaty; poczucie winy nakazałoby herosowi powrót na pole bitwy (E. Scheid-Tissinier *Les usage...*, s. 197-201). J. Redfield (*La tragedie...*, s. 141-142) zwraca uwagę na pozornie nieznaczącą scenę (XI, 597-617), jedyną, która zdaje się wskazywać na akt Pelidy o tragicznych konsekwencjach. Dostrzegł z pokładu okrętu, jak z pola walki Nestor uwozi rannego (Machaona). Wiedziony ciekawością, chce dowiedzieć się, kim jest ów wojownik. Wzywa Patroklosa, by to sprawdził; podejmując misję, ten ostatni „zły los swój zaczynał” (XI, 604). Okazuje się, iż Achilles nie jest tak oderwany od wspólnoty, jak sobie wyobrażał.

Kordys Gest Achilleśa

od okoliczności, a w praktyce może okazać się przywarą. „Osiągnął perfekcję świadomości heroicznej”, bogactwo nie nadaje honoru, a gdy ten ostatni przestaje być osiągalny, nic nie osłodzi chwili, gdy dusza opuszcza ciało. „Absolutny charakter tego wyznania wiary, czyni z niego największego z bohaterów” (Redfield). To postać graniczna, lecz czyż jej miejsce nie jest właśnie na obrzeżu społeczeństwa, skąd może głosić i praktykować czystą, nieprzejednaną moralność? Achilles nie wzywa bogów, akt swój usprawiedliwia w kategoriach tego świata, „jest bezsilną ofiarą swej etyki”⁵³.

^{53/} Tamże, s. 53, 144, 194.