

# Poetyckie porządkowanie świata i myślenia. Refleksja preprawna przedfilozoficzna

## 1. Wstęp. Archaiczna rewolucja

Po upadku cywilizacji mykeńskiej (w literackiej interpretacji epoki herosów)<sup>12</sup> nastąpiły tzw. wieki ciemne (ok. trzy stulecia, od ok. 1150/1100–800/759 r. p.n.e.)<sup>13</sup>, które cechuje ogromne obniżenie poziomu życia mieszkańców w porównaniu z XIII w. Doszło do niemal zupełnego zerwania ciągłości ze światem mykeńskim, a pojedyncze przypadki zachowania pewnej trwałości z ową epoką, np. Lefkandii (przylądek u wybrzeży Eubei), nie uchylają zasady<sup>14</sup>. Późniejszym

<sup>12</sup> Starożytni Grecy wskazywali na ruiny starych pałaców, cytadeli czy miejsc świątynnych jako te, w których żyli dawni herosi, a nadto wyliczali kolejne pokolenia, aż do im współczesnych. A. Krawczuk, *Mity, mędracy, polityka*, Warszawa 1975, s. 18.

<sup>13</sup> W ramach wieków ciemnych wyróżnia się na podstawie typów ceramiki trzy podokresy: protogeometryczny (do ok. 1000 r. p.n.e.), geometryczny (X–IX w.), geometryczny dojrzały (1. poł. VIII w.), przy czym okres od ok. 750–725 określaną jest jako dipylonński.

<sup>14</sup> W tym zakresie pojawiają się też przypuszczenia, że ok. poł. X w. nastąpiło przerwanie ciągłości osadniczej leżącej na równinie lelantyjskiej Lefkandii, a ludność, która przybyła z zewnątrz ok. IX w., inicjuje proces urbanizacji.

Grekom brakowało więc świadomości w odniesieniu do niemal „wszystkich ważniejszych aspektów świata” opisywanych w poezji mitycznej<sup>15</sup>.

Pod koniec IX w. p.n.e. bądź na początku VIII w. pojawił się alfabet i w tymże stuleciu następują szybkie przemiany w różnych dziedzinach. Rozwija się nowy typ kultury polityczno-wspólnotowej określony jako *polis*, następuje tzw. Wielka Kolonizacja i ukazuje się literatura. Kończący się przed 700 r. okres geometryczny (X–VIII w.) symbolizują czasy homeryckie, zaś w kolejnym okresie orientalizującym jeszcze przed 700 r. pojawia się Hezjod. W nieznanym pisma społeczeństwach greckich przekaz wiedzy o przeszłości oparł się najpierw na poezji. Epicki pieśniarz (*aojdos*) recytował ustne utwory dotyczące czynów bohaterskich z epoki mykeńskiej. Początki tej epiki oralnej miały miejsce w Jonii, a mimo rozprzestrzenienia się greckiego alfabetu w okresie 750–700 r., tradycja epicka trwała do VI w. p.n.e., gdy pojawiła się proza literacka<sup>16</sup>. Wyraźnie od VIII w. zaczyna rozwijać się nowa kultura, dochodzi do historycznego dokumentowania wydarzeń greckiego świata, wykształcają się przekazy o filozoficznym zacięciu, a zwłaszcza upowszechnia się przed 700 r. (w późnym okresie geometrycznym) poezja Homera (*Iliada* i *Odyseja*) i około pół wieku później – Hezjoda (*Teogonia*, *Prace i dnie*). Za rozwojem literatury stało wielu twórców<sup>17</sup>. W utworach lirycznych, które mają korzenie na Lesbos, poeci zaczęli odnosić się wprost do bieżących wydarzeń z życia społecznego i politycznego, przedstawiali osobisty punkt widzenia, mówili o swoich przeżyciach, sympatiach. Tematem poezji były sprawy obyczajowe, rozrywkowe czy ku czci zwycięzców sportowych. Była ona publicznie śpiewana podczas uroczystości np. religijnych czy sympozjonów arystokratycznych<sup>18</sup>.

W VII w. zaczęły dokonywać się także zmiany w myśleniu społecznym i rozpoczęła się też epoka budowania nowego ładu normatywnego, który wyraża spisywanie praw. W okresie tym (zwłaszcza w poł. wieku) doszło do rozwoju tyrańskiej formy rządów i nowej techniki i taktyki wojskowej, związanej z budową armii typu hoplickiego z falangą jako stylem walki, wytwarzającej poczucie wspólnoty wojowników.

---

W VII w. ta osada została opuszczona. Mogło to być konsekwencją toczącej na przełomie VIII i VII w. wojny między Eretrią i Chalkis, a teren Lefkandi miał przyspaść Eretrii. W. Lengauer, *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*, Warszawa 1999, s. 15.

<sup>15</sup> O. Murray, *op.cit.*, s. 20.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 21 i n., 29; J.V. Luce, *Homer i epoka heroiczna*, tłum. E. Skrzypczak, Warszawa 1987, s. 60–68, 75. Pozostałości chwały Mykeńczyków przetrwały w pieśniach ludu, a „okrucy mykeńskich dziejów stały się w otocze mitów i poezji nieśmiertelne”. A. Krawczuk, *op.cit.*, s. 45.

<sup>17</sup> Wśród tych twórców są: Archiloch z Paros (714–676 bądź 680–640 r. p.n.e.), Simonides z Samos (do ok. 650), Terpandr z Lesbos i później Sparty (VII w., ok. 630), Alkajos z Lesbos (ur. ok. 620), Safona z Mityleny na Lesbos (*Sapphó*, ur. ok. 620 r. p.n.e.), Tyrtajos (2. poł. VII w.), Alkman ze Sparty (*Alkmaion*, VIII w. / 2. poł. VII w.), Stesichoros (koniec VII i 1. poł. VI w.), Teogonis z Megary (VI w.), Anakreont z Teos w Azji Mniejszej (2. poł. VI w.), Symonides z Keos (ok. 556–468), Pindar z Teb (520–438 r.).

<sup>18</sup> W. Lengauer, *Starożytna...*, s. 53–54.

Z hoplitami najpierw wiązano pragnienie utrzymania tradycyjnego ładu arystokratycznego, a później zmian kosztem arystokracji, do czego posłużyło zwłaszcza prawo. Na przełomie epoki orientalnej i następującej po niej archaicznej, tj. w 625/1 r., pojawia się w Atenach dzieło prawne – kodeks Drakona, a nieco później, tj. w 594 r., stanowi prawo Solon. Należy tu odnotować, że Solon i Tales mieli odwiedzać Kretę, aby zbadać jej nauki<sup>19</sup>. Powyższa uwaga podkreśla ogromne znaczenie dla kultury Grecji osiągnięć kreteńskich<sup>20</sup>. Epoka VIII i VII w. stanowi okres niezwykle, jeżeli chodzi o tempo, głębię i oryginalność rozwoju kultury greckiej, a zwłaszcza krytycznego myślenia. Szczególnie symboliczny dla początków epoki archaicznej jest reprezentujący „wynałazek” nauki i filozofii Tales z Miletu (ur. pod koniec VII w.).

Uwyrażniając niektóre z powyższych uwag, można dodać, że w ostatniej fazie wieków ciemnych i w kontaktach ze Wschodem wykształcały się zjawiska, które wpłynęły na kulturę grecką, tak że zaowocowała wykształceniem myślenia mądrościowego, prawniczego, filozoficzno-naukowego i przedstawiła niezwykle sztukę. W krótkim okresie korzystania z obcych osiągnięć stworzono warunki do zbudowania szczególnej cywilizacji. Jej podstaw poszukuje się zwłaszcza w uznaniu naturalistycznego podejścia do sztuki, usystematyzowaniu treści religijnych, a wreszcie w twórczym przyjęciu alfabetu<sup>21</sup>. Z momentem pojawienia się języka pisanego, rozwiniętej gospodarki i służącego jej zwłaszcza prawa cywilnego (np. pisany Kodeks z Gortyny), a także prawnopaiństwowego wynalazku monetarnego pieniądza (VII w.) dla obrotu handlowego, świat grecki zaczął myśleć abstrakcyjnie nad znaczeniem różnych zjawisk. I czynił to tak skutecznie, że wytworzył myśl próbującą racjonalno-empirycznie objaśnić wszechświat i człowieka za pomocą tzw. pierwszych zasad (filozofowie z Miletu). Nie można pominąć tu ważnej lekcji płynącej z logiki przyczynowej uzasadniającej postępowanie bogów i bohaterów zawartej w poezji Homera i Hezjoda.

Dzieła wielkich poetów stały się podstawą rozwoju greckiej kultury umysłowej, a fundamentalne znaczenie dla tego procesu miało pismo. Można przypomnieć, że najstarsze ślady istnienia greckiego, zapożyczonego od Fenicjan alfabetu, sięgają 776 r. p.n.e. (lista zwycięzców olimpijskich), a szczególnie około 750 r.<sup>22</sup>. Grecy dostrzegli

<sup>19</sup> Według Diogenesa Laertiosa, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, s. 32 (II 50–52).

<sup>20</sup> Początki osadnictwa na Krecie sięgają VII tysiąclecia p.n.e. Era neolityczna trwała do ok. 3650 r. p.n.e. Następna era minojska (ok. 3650–ok. 970) jest najstarszą cywilizacją europejską. Składają się na nią epoki: przedpałacowa (ok. 3650–ok. 1900), starych pałaców (ok. 1900–ok. 1700), nowych pałaców (ok. 1700–ok. 1370) i popałacowa (ok. 1370–ok. 970). Kolejne ery to: wczesnego żelaza tj. protogeometryczna i geometryczna (ok. 970–ok. 700), orientalizująca (ok. 700–650), archaiczna (od ok. 650–ok. 500), klasyczna (ok. 500–ok. 330), hellenistyczna (ok. 330–69), rzymska (67 r. p.n.e. do 330 n.e.). M. Cross, *The creativity of Crete. City States and the Foundations of the Modern World*, Oxford, 2011, s. 4–5.

<sup>21</sup> O. Murray, *op.cit.*, s. 138.

<sup>22</sup> Za najstarszy zabytek pisma uznawany jest ułamek naczynia z ok. 750 r. i tzw. czara Nestora z ok. 740–725. Ten drugi zabytek pochodzi z wyspy Pithekussai (obecnie Ischia koło Neapolu). Na tej czarze znajduje się tekst

użyteczność wynalazku pisma, które do około 650 r. p.n.e. stało się dosyć powszechnie znane w Grecji. Jeżeli chodzi o dzieła literackie, które jako pierwsze pojawiły się w formie pisanej, to prawdopodobnie były to homeryckie poematy, a jeszcze większą pewnością owej formy przypisuje się dziełom Hezjoda i Archilocha. Zresztą epoka Hezjoda postrzegana jest jako moment, gdy znaczenie poezji pisanej wyraźnie wzrosło. W formie pisanej pojawiają się daty założenia kolonii na Sycyli (734 r.), lista ateńskich urzędników (683 r.), prawa Zaleukosa w italskiej kolonii Lokrach (Lokroi) Epizefiryjskich (ok. 650 r.) czy prawa Drakona z Aten (ok. 621 r.). Z uwagi na konieczność częstego przedstawiania i sprawdzania treści prawa zwłaszcza ono okazało się tą materią publiczną, która wymagała spisania. Przypuszcza się, że greckie społeczeństwo stało się w „pełni piśmienne” na początku IV w. p.n.e.<sup>23</sup>, mając dużą świadomość praktyczności języka pisanego.

Do powyższych uwag należy dodać, że niemal do końca IV w. p.n.e. lokalny dialekt poszczególnych miast był używany do tworzenia nieliterackich tekstów. Natomiast utwory literackie, począwszy od homeryckich, tworzone były w języku poetyckim, który nie był w codziennym użyciu. Ten język stanowił efekt wielowiekowej tradycji ustnych przekazów twórczości epickiej. U jego podstaw są starsze dialekty jońskie. Na dowód poetyckiego znaczenia tego języka przywoływany jest przykład języka poezji Hezjoda, który żył w Beocji używającej dialektu eolskiego, a także jego ojca posługującego się tym samym dialektem używanym w Kymie (Azja Mniejsza), w której mieszkał.

Otóż język Hezjoda nie jest językiem Beocji, ale Homera. Późniejsi twórcy poematów epickich aż do końca starożytności posługiwali się językiem pierwowzoru gatunku literackiego. Język poezji nie okazał się więc dialektem danego miasta. Z uwagi na okoliczność, że do pierwszych dzieł napisanych prozą został użyty dialekt joński (VI w.), przez pewien czas w nim tworzyli prozaicy bez względu na swe miejsce zamieszkania. W V w. podejście to zmienia się. Na przykład Tukidydes (Thoukydides) pod koniec V w. tworzył w dialekcie attyckim. Powodem miał być m.in. rozwój twórczości mówców ateńskich, którzy nie byli nastawieni na pracę literacką, ale pisali po attycku powodowani względami codziennej praktyki. Z uwagi na treść ich prac i znaczenie retoryki, pisarstwa literackiego, dramatycznego i filozoficznego (od Platona począwszy), a wreszcie nowatorską treść dokumentów wytwarzanych przez instytucje demokracji ateńskiej, okazało się, że te różne formy wypowiedzi w dialekcie attyckim zaczęły nabierać dużego znaczenia. To w tym języku następuje rozwój

---

poetycki napisany heksametrem. Na podstawie tego i innych tekstów (np. na wazie znalezionej w Atenach datowanej na lata 730–720) dowodzi się, że charakter napisów i sposób ich umieszczania umożliwia pogląd, iż alfabet był już wcześniej w użyciu. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. 1: *Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988, s. 115.

<sup>23</sup> O. Murray, *op.cit.*, s. 130 i n., 137.

greckiego życia umysłowego, a od poł. IV w. dialekt attycki z elementami jońskimi przybrał postać języka ogólnogreckiego<sup>24</sup>.

Na podstawie ustaleń Innisa i McLuhana, uznających komunikację międzyludzką jako podstawową siłę społeczną i zmiany w sposobie porozumienia jako zasadnicze „katalizatory stymulujące zarówno stosunki społeczne, jak i prywatne”, pojawiło się studium Goody’ego i Watta traktujące o znaczeniu pisma. Uczni podjęli próbę wykazania, że u podstaw większości zmian w archaicznej Grecji było pismo. To w nim odnaleziono powody „dążenia do demokracji, rozwoju logiki, racjonalizmu, sceptycyzmu, wzrostu indywidualizmu i alienacji osobniczej oraz zastąpienia prymitywnego, mitologicznego sposobu przedstawiania przeszłości krytyczną historiografią”<sup>25</sup>. Ono umożliwiło ujęcie i utrwalanie reguł, które wcześniej cechowała różnorodność i niepewność, oraz udostępniło te wyrażnie określone treści dużej liczbie ludzi. Z upowszechnieniem pisma następuje określenie i ustabilizowanie zasad prawnych oraz ograniczenie dowolności interpretacyjnej sędziów. Napisane orzeczenia sądu ukazywały interpretację obowiązujących praw. W logice pisemności znajduje się mechanizm, który sprzyja ograniczeniu wieloznaczności i zmienności interpretacji cechującej tradycję ustną. Pismo ujawnia sprzeczności między utrwaloną treścią normatywną a rzeczywistością normatywną. Ta okoliczność sprzyjała też wykształcaniu się krytycyzmu. Ten zaś miał cechować się myślą o racjonalności, która rządzi publiczną i prywatną rzeczywistością. Pismo okazało się inicjować i wspierać przemiany w Grecji. Najpierw służyło rozwojowi tradycji epickiej. Później, tj. w przypadku filozofii jońskiej, zapisane wypowiedzi miały ułatwić precyzję kolejnych rozważań krytycznych. W historiografii zaś od mitografii za pomocą krytycznej oceny starych opisów doszło do wykształcenia historii. Wreszcie pisemna kodyfikacja prawa sprzyjała jego pewności i trwałości oraz przełamywaniu przewagi ustroju arystokratycznego na rzecz systemów demokratycznych. Pismo miało zatem istotne znaczenie dla wielu przemian, choć Murray wątpi, aby tylko umiejętność pisania mogła być tak ważna, by uznać pismo za wystarczającą przyczynę wspomnianych zmian. Znaczenie następstw pojawienia się pisma bywa oceniane wedle kryterium celu, któremu służyła umiejętność pisania (Goody). Inaczej niż w przypadkach, w których pismo pozostawało zwłaszcza w „związku ze sferą religii i polityki”, a więc utrzymywało istniejący ustroj, to greckie początki pisma i jego rozwój odnosiły się głównie do świeckich potrzeb. Zatem brak kasty kapłańskiej (chroniącej dogmaty religijne) i w znacznym stopniu otwarty charakter systemu politycznego umożliwiały wspieranie

<sup>24</sup> B. Bravo, E. Wipszycka, *op.cit.*, s. 21 i n., 118; J. Parandowski, *Z antycznego świata*, Warszawa 1978, s. 29; S. Scully, *Hesiodic Poetics*, w: *The Oxford Handbook of Hesiod*, red. A. C. Loney, S. Scully, Oxford 2018, s. 81 i nn.

<sup>25</sup> O. Murray, *op.cit.*, s. 135.

przez pismo tendencji świeckich i takiej też pisanej poezji, prawa, historii<sup>26</sup>, traktatów medycznych, matematycznych czy z geografii i astronomii.

Pomimo mnogości dialektów greckich różne ustalenia, poglądy czy reguły stały się ogólnie dostępne dzięki powszechnemu i ujednoliconemu językowi greckiemu używanemu zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej. Archaiczne polityczne i społeczne struktury budowane od VI w. p.n.e. miały znaczenie dla rozwoju wczesnej filozofii, jej pytań i mechanizmu dialogu. Ogólne przemiany w greckim świecie, którym towarzyszyły polityczne ruchy i wykształcanie się demokracji w *polis*, sprzyjały różnorodności praktyki i zwyczajów, umożliwiały krytyczną refleksję, niezależne dowodzenie i podejmowanie decyzji. Rozwijająca się w tych warunkach edukacja zachęcała do rozważań. U podstaw edukacji literackiej znajdowała się poezja okresu archaicznego (Homera i Hezjoda), a także Orfeusza (postać bardziej legendarna). Poezja ta była używana jako autorytatywny głos, aby wyrazić ludzki heroizm, boską działalność i strukturę naturalnego świata. Grecka edukacja i kultura ośmielała do stawiania pytań i do rozmowy. W takim środowisku filozofowie archaiczni oceniali, krytykowali i rozwijali tradycyjne wierzenia i namysł nad naturą kosmosu i ludzkiego życia. Znaczenie dla rozwoju filozofii miał też duch konkurencji (charakterystyczny dla kultury arystokracji), promowany przez Greków zwłaszcza za pomocą zawodów sportowych. Wydarzenia takie obejmowały także występy muzyczne i poetyckie. Najlepsi uczestnicy zawodów wyróżniali się nie tylko sprawnością fizyczną, ale również talentami rozumu. Duch umysłowej konkurencji odnajdywany jest w spornym argumentowaniu. Możliwość prowadzenia krytycznego dialogu traktowana jest jako ważny mechanizm uruchamiający filozoficzną refleksję. Myśliciele archaiczni pozostawali w krytycznym i twórczym dialogu ze swoimi nauczycielami i zwolennikami. Na przykład Anaksymander kwestionował kosmologiczny pogląd Talesa, sam zaś był krytykowany przez swojego ucznia Anaksymenesa. Heraklit nie przywiązywał znaczenia do szerokiego nauczania Pitagorasa i Ksenofanesa, natomiast mający podążać za nim Parmenides głosił odmienną od koncepcji Heraklita wizję stawania się i materialny monizm myślicieli jońskich. Paradoxy Zenona dotyczące ruchu i niekończącego się podziału materii zostały podjęte w inny sposób przez Empedoklesa i Demokryta. Wreszcie koncepcję rozumu Anaksagorasa skrytykował Sokrates jako nieadekwatną. Jeszcze innym elementem wykształcania myślenia filozoficznego okazał się sposób wypowiedzi. Ekspresja za pomocą prozy stała się nowym środkiem wyrazu dla większości myślicieli archaicznych. Ferekydes z Syros przedstawiany bywa jako pierwszy, który stworzył dzieło prozą w filozoficznym kontekście, co było prawdopodobnie współczesne Baj-

<sup>26</sup> O. Murray, *op.cit.*, s. 135–137; J. Oniszczyk, *Sztuka rozumienia...*, s. 20 i nn.; G. Stamatellos, *Introduction to Presocratics*, New Jersey 2012, s. 4.



kom Ezopa (620–560 r.). W VI w. Anaksymander i Anaksymenes pisali swoje prace (*O naturze*) prozą, jako formą bardziej odpowiednią dla przedmiotu aniżeli poetycki styl Homera i Hezjoda. Niektórzy myśliciele, np. Ksenofanes, Parmenides i Empedokles, odrzucali zaś prozę i posługiwali się wierszową miarą poezji<sup>27</sup>. Zwrot w kierunku prozy był dziełem jońskiego „oświecenia”, jako środek, który lepiej niż poezja spełnia wymagania naukowych, precyzyjnych i krytycznych analiz.

Podsumowując, można stwierdzić, że język pisany umożliwił tworzenie tekstów, a tekst umożliwił abstrakcyjne przedstawianie rozwiniętej refleksji i odczytanie jej z przemyśleniem oraz interpretacją. Doszło do upublicznienia treści prawa i orzecznictwa oraz rezultatów pracy poetów, pisarzy, filozofów i naukowców, a zatem do ich ogromnego wpływu na rzeczywistość. Dzięki tekstowi możliwe stało się z jednej strony przedstawienie wypowiedzi (autor), z drugiej zaś (odbiorca) odczytanie jej. Nie musiał nadawca i odbiorca być w tym samym miejscu i czasie, aby uczestniczyć w rozmowie. To dzięki piśmie możliwe stało się określenie świata i sytuacji człowieka w nim na podstawie dostępnej wiedzy, tj. tej, która najpierw zawarta była w mitach i ich wyobrażeniach dotyczących także tego, co będzie naruszeniem boskiej miary (*hybris*).

## 2. Homer i Hezjod – zamysł twórczy. Znaczenie opowieści *aoidos*

Rozwijającą się od IX/VIII w. p.n.e. grecką kulturę, epokę poetów, mędrców i filozofów poprzedzały wielkie cywilizacje Wschodu, Egiptu, a zwłaszcza ta, na zgłiszczach której (po wiekach ciemnych), miała odtworzyć się Grecja, tj. kultura mykeńska. To o wielkości i dramatycznym życiu mykeńskich bohaterów, o wojowniczych Achajach pod Troją opowiadali wędrujący po obszarach Jonii ze swoimi pieśniami poeci (*aoidos*, *αοιδός*)<sup>28</sup>, z najbardziej znanym Homerem<sup>29</sup>, tworzącym po 750 r. p.n.e. czy nawet na początku VII w. p.n.e.<sup>30</sup>. Ale też około pół wieku później w Grecji kontynentalnej,

<sup>27</sup> G. Stamatellos, *op.cit.*, s. 4–6.

<sup>28</sup> Termin *aoidos* (śpiewak) związany jest z wyrazem *aeido* (śpiewam) i *aoidē* (pieśń). Poeci-pieśniarze (twórcy-wykonawcy) zwykle dla rozrywki podczas uczt na dworach możnych osób w swoich śpiewanych recytacjach opowiadali historie ze świata bogów olimpijskich i dawnych bohaterów.

<sup>29</sup> J. Oniszczyk, *Homer: zasada miary...*, s. 99 i n. Najczęściej jako jego miejsce urodzenia wymieniana jest wyspa Chios, ale także Smyrna, Rodos, Kolofon, Salamina, Pylos, Argos i Ateny.

<sup>30</sup> W przeszłości pojawiły się poglądy badaczy niemieckich i francuskich, że poematy homeryckie powoli wykształcały się z pieśni recytowanych przez *aoidów*. Dowodzono, że Homer nie był autorem swoich poematów, ale że były one dziełem zbiorowym, poezją ludową i nie dostrzegano, że w epoce Homera Grecy posiadali pismo. Zob. krytyka Parandowskiego pozbawiania Homera imienia i autorstwa jego eposu w: J. Parandowski, *Homer*, w: *Homer, Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1964, s. 27–28. Podążającą drogą uznania, że *Iliada* i *Odyseja* mają różnych autorów, B. Patzek dodaje, że mogło istnieć wiele wersji *Odysei*, a także wiele redak-

w Beocji (wieś Askra) pojawił się poeta Hezjod (Hesíodos)<sup>31</sup>, tworzący od około 700 r. (bądź ok. 650 r.). Obaj stworzyli fundament greckiego i europejskiego namysłu nad ładem kosmosu i człowiekiem. Postawili kwestie dotyczące wielkich wartości życia ludzkiego i jego natury. Objęły one przeżycia duchowe i rozumowe, a także refleksję o wymiarze etycznym. Zainicjowali też namysł nad społeczeństwem, władzą, przemocą, prawem, sądem, życiem szczęśliwym, sprawiedliwością i pracą itd.

W opisie Patzek pierwsze ślady greckich mitów heroicznych pojawiają się w okresie protogeometrycznym (ok. 1025–900 r. p.n.e.), zaś rozwój greckich opowieści mitycznych, początek wpływów wschodnich oraz luźna tradycja homerycka ma miejsce w okresie 900–750 r., a wreszcie sformalizowana tradycja homerycka cechuje okres późnogeometryczny (750–700 r.). Jeżeli chodzi o spisanie *Iliady* i *Odysei*, to miało ono nastąpić w epoce orientalizującej, którą oprócz pisma charakteryzuje też istnienie miast, wykształcanie się instytucji politycznych, działanie ponadregionalnych sanktuariów i świąt, a co ważne, rozwój wymiany kulturowej z Bliskim Wschodem. W tym ujęciu spisanie poematów miało nastąpić przed 650 r. w warunkach rozwiniętej już kultury literackiej (upowszechnienie greckiego alfabetu z przełomu IX i VIII w. nastąpiło już w 2. poł. VIII w.)<sup>32</sup>. Kultura epoki homeryckiej obejmuje okres między 750 a 650 r. W tym czasie epoki archaicznej (okres późnogeometryczny i orientalizujący) inaczej niż we wcześniejszych czasach ma już miejsce wykształcenie ponadregionalnej kultury, którą cechuje ciągłość, aczkolwiek na pewne, regionalne elementy ciągłości od X/IX w. p.n.e. ma wskazywać pochówek władcy Lefkandi na Eubei, który przypomina pogrzeb Patroklosa w *Iliadzie*. Utrzymanie pewnej odrębnej, regionalnej ciągłości kulturalnej oprócz Lefkandii (do VII w.), odnajdywane jest także w innych miejscach, jak np. w Atenach (IX), na Krecie (X–IX) czy w Mesenii (X–IX). Ale też na dworze w Lefkandi sytuowane są jako prawdopodobne początki kultury poetyckiej, a dowodem na to ma być fakt, że między Eubeią a Bliskim Wschodem, znającym sztukę śpiewaczą, utrzymywano kontakt<sup>33</sup>.

---

cji *Iliady*. Przypomina, że Homer w V w. p.n.e. był uważany za twórcę religii greckiej, *aojda* i nauczyciela wędrującego po zachodniej Azji Mniejszej, a także za tego, który zainicjował dziejopisarstwo. Wojna trojańska była sytuowana w dziejach Grecji jako pierwszy historyczny fakt. B. Patzek, *Homer i jego czasy*, Warszawa 2007, s. 39.

<sup>31</sup> H.H. Konig, *The Hesiodic question*, w: *The Oxford Handbook of Hesiod*, red. A. C. Loney, S. Scully, Oxford 2018, s. 17 i nn.

<sup>32</sup> Jeżeli chodzi o tzw. tradycję homerycką, to ma ona obejmować okresy: 1. mykeński – zakończenie (ok. 1200 r. p.n.e.); 2. późnomykeński (1200–1075 r. p.n.e.); 3. submykeński (1075–1025); 4. protogeometryczny (1025–900); 5. wczesno- i średniogeometryczny oraz geometryczny dojrzały (900–750); 6. późnogeometryczny (750–700); 7. orientalizujący (700–650). B. Patzek, *op.cit.*, s. 33, 35. Bywają wyrażane poglądy, że przedstawienie poematów homeryckich w ostatecznej spisanej formie mogło nastąpić po dziełach Hezjoda. J. Łanowski, „Chłopski filozof”, w: Hezjod, *Narodziny bogów* (*Theogonia*), *Prace i dnie*, *Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 8.

<sup>33</sup> B. Patzek, *op.cit.*, s. 52–57 i powoł. *Iliada* (XXIII 250–256).



Epoka mykeńsko-trojańska, z którą Homer związał swoje opowiadania, nie była rzeczywistością historyczną. On i inni poeci nie mieli wiedzy o przedstawianej, upadłej, starej, greckiej kulturze wielkich pałaców mykeńskich. Dawny świat Achajów był objęty domysłami, legendami i mitami. W opowieściach epoka sprzed tzw. ciemnych wieków jest czasem bóstw i herosów. O nich mówią mity zakorzenione w wyobrażeniach o zdarzeniach z odległej przeszłości, o istnieniu których miały dowodzić stojące, wielkie ruiny pochodzące z dawnych czasów. Opisy homeryckie pojawiły się cztery stulecia po upadku owej kultury i nie przedstawiały wiernie jej rzeczywistości. Opierały się głównie na bieżących wydarzeniach, potrzebach społeczno-politycznych i inwencji twórczej poety<sup>34</sup>. Styl i tematyka spisanych poematów z VIII i VII w. nawiązuje do ustnych opowieści, sięgających do świata mykeńskiego oraz kontynuuje wcześniejsze osiągnięcia dotyczące języka poetyckiego i tematyki. Pisemne poematy w odniesieniu do ustnych opowieści spełniały rolę nieco podobną do tej, jaką później w stosunku do prawa zwyczajowego zrealizowały spisane przez prawodawców kodeksy.

Szczególne znaczenie dla rozwoju starożytnej poezji greckiej przypisuje się Homeroowi i Hezjodowi. Do zrozumienia zróżnicowanego i uzupełniającego się wkładu obu poetów służy zwykle opis charakteru ich twórczości oraz sytuacji, w jakiej się znaleźli, tj. zwłaszcza miejsce i czas ich działalności. Najczęściej uważa się, że ukształtowanie Homera nastąpiło w społecznościach *poleis* Jonii (VIII w. p.n.e.), wyżej rozwiniętej i stabilniejszej niż Beocja<sup>35</sup>, w której żył rolnik Hezjod<sup>36</sup>. Ale z ustaleń dotyczących cech języka poezji Homera niekiedy wnosi się, że jego poematy powstały w zachodnim wariantcie dialektu jońskiego. Na tej podstawie np. Martin Peters uznał, iż Homer miał tworzyć w Oropos (niedaleko Aten) bądź na Eubei, gdyż w VIII w. tam miała znajdować się najbardziej rozwinięta część świata greckiego. Koncepcja ta usuwałaby wątpliwości dotyczące miejsca powstania poematów w Jonii. Owe dzieła stanowiły najwyższe osiągnięcie literackie ówczesnej epoki, a Jonia miała uzyskać duże znaczenie dopiero w VI w.<sup>37</sup>. W każdym razie wydarzenia opisane w *Iliadzie* rozgrywają się w Troi i w obozie achajskim pod miastem, tj. na obszarze Jonii. A paradoksalnie to do Jonii, do pokonanego świata króla Priama, podążyli (czy raczej powracali) mykeńscy uchodźcy, potomkowie „trojańskich” zwycięskich Achajów, po upadku około 1050–1025 r. p.n.e. ich państwa mykeńskiego w Grecji. Zhellenizowana mityczna opowieść trojańska (*Iliada*) była więc o ich korzeniach i tożsamości. W nastrój

<sup>34</sup> B. Bravo, E. Wipszycka, *op.cit.*, s. 41.

<sup>35</sup> S. Larson, *Seventh – Century Material Culture in Boiotia*, w: *The Oxford Handbook of Hesiod*, red. A. C. Loney, S. Scully, Oxford 2018, s. 31 i nn.

<sup>36</sup> W. Steffen, *Wstęp do: Hezjod, Prace i dnie*, tłum. W. Steffen, Wrocław 1952, s. IX–X. Także J. Łanowski, *Pieśń...*, s. 7–9.

<sup>37</sup> B. Bravo, E. Wipszycka, *op.cit.*, s. 123.

mitologiczno-homerycki zapewne wpisywałoby się opowiadanie, że paradoksalnie to na tej trojańskiej ziemi późniejsi filozofowie, potomkowie Achajów, zainicjowali naprawę świata bogów olimpijskich, którzy spowodowali klęskę grecko-trojańską opisaną przez Homera.

Poematy Homera, pisane wierszem o sześciu stopach metrycznych (heksametrem<sup>38</sup>), przeznaczone były do śpiewnej recytacji, której towarzyszył akompaniament muzyczny. Ten rodzaj poezji określano jako *epe* (słowa), z czego wykształcił się termin „epika”<sup>39</sup>. Kwestią jest ujęcie eposów Homera, tj. czy powstały w gotowej pisemnej formie, czy tworzone w ustnej tradycji, takie też trwały do momentu ich spisania.

Jeżeli chodzi o pierwsze stanowisko, to dowodzi się, że ze względu na przemyślaną konstrukcję i staranność obu dzieł powstawały one od początku w formie pisemnej. Natomiast upowszechnianie ich następowało głównie w formie ustnej, były przecież recytowane. Ten typ popularności nie przydarzył się poezji Hezjoda, upowszechnionej w formie pisemnej<sup>40</sup>. Hezjod wychowany na homeryckiej poezji przejął jej styl (heksametr daktyliczny), język epicki i powtarzające się szablonowe sformułowania (powtarzalne formułki, w których pobrzmiewały opisy dawnych zdarzeń), ale proponował nową treść<sup>41</sup>.

Homer był śpiewakiem (*aoidos*) zawodowym, który opowiadał o ideałach i życiu w świecie mykeńskich pałaców sprzed 1100 r. p.n.e. Epika heroiczna Homera to zwłaszcza świat achajskich wojowników i władców zajętych wyprawami wojennymi (*Iliada*) i wędrownkami (*Odyseja*). Jego twórczość sięgała odległej, mitologicznej przeszłości, ale wyrastała z pewnej rzeczywistości historycznej, gdyż nawiązywała do okresu VIII/VII w. p.n.e., w którym on tworzył. W eposach Homera oprócz próby przedstawienia czasów sprzed XII w., są obecne także wyobrażenia obejmujące późniejsze wieki ciemne (ok. 1100–800) i czasy odrodzenia greckiego. W eposach odnajdywany jest zwłaszcza opis życia ludów greckich z wschodniej części Morza Śródziemnego od około IX do końca VIII czy początku VII w. Poezja Homera idealizuje epokę przod-

<sup>38</sup> „W wierszu greckiej epiki, heksametrze, czyli »sześciomiarze« daktylicznym, poszczególne wersy składają się z sześciu stóp: albo daktyli, czyli jednej zgłoski długiej i dwu krótkich, albo spondejów, czyli dwu długich, z przyciskiem na pierwszej długiej”. Wedle owej reguły „daktyle i spondeje mogły występować wymiennie, dowolnie, co powodowało, że heksametr mógł liczyć od dwunastu do dziewiętnastu sylab i występować w trzydziestu dwu różnych kombinacjach stóp, właśnie daktyli i spondejów”. J. Łanowski, „*Chłopski filozof*...”, s. 22. Także: M. Clark, *Formulas, metre and type-scenes*, w: *The Cambridge Companion to Homer*, red. R. Fowlers, Cambridge 2014, s. 119 i nn.

<sup>39</sup> B. Bravo, E. Wipszycka, *op.cit.*, s. 118.

<sup>40</sup> W. Langauer, *Starożytna...*, s. 20, 22.

<sup>41</sup> Ojciec Hezjoda miał doświadczenia płynące z pobytu w jońskich koloniach (zwłaszcza w eolskiej Kumie w Azji Mniejszej), zaś jego przybycie do Beocji (wieś Askra obok Thespias) opisywane bywa jako powrót na znane mu tereny. Przypuszcza się, że mieszkając w Jonii, zetknął się z pieśniami Homera i powtarzał je w domu, wpływając na zainteresowania Hezjoda. W. Steffen, *op.cit.*, s. IX–XI.

ków, pełnej bohaterów i ich czynów. Służy rozrywce i refleksji dla ludzi w *polis*. Opowieści Homera mają być przekazami wyobrażeń śpiewaków, których sztuka przeżyła upadek świata mykeńskiego. To zaś, co bywa nazwane dziejopisarstwem historycznym Homera, obejmuje czasy, w których on żył i rozwijało się pismo. I to te, przekształcone przez realia poł. VIII w., ustne przekazy pieśniarzy o dawnych zdarzeniach dostają się na karty *Iliady* i *Odysei*. W poematach zostaje ujęty opis minionych czasów, ale zaktualizowanych według ustnego mechanizmu odtwarzania świata z pamięci i pod wpływem rzeczywistości. I to zinterpretowane opowieści w dziełach Homera spetryfikowały w znacznym stopniu przeszłość. Pieśni nabrały swoistej świętości i zaczęły kształtować świadomość niezależnie od faktów.

Homer opisywany jest jako rapsod i nauczyciel, który podąża drogą ustnej tradycji śpiewaków. Jego spisanych pieśni miały uczyć się na pamięć kolejne pokolenia rapsodów (*rhapsodoi*), którzy podczas recytacji dokonywali także objaśnień pieśni. Stąd nawet przypuszcza się, że Homer jest tym, który zainicjował pewną tradycję recytatorów czy szkołę zawodowych rapsodów, którzy swoją działalność odtwórczo-twórczą opierali na treści jego poematów. Ich przekaz eposów opisywany jest bowiem jako cechujący się dużym podobieństwem. Przy założeniu, że przed V w. takie zrzeszenia zawodowe nie działały samodzielnie, ale w jakimś powiązaniu z instytucjami publicznymi, to recytacje mogły wynikać z ich potrzeb. Na takie wykorzystanie poezji Homera ma wskazywać np. organizacja w Atenach obchodów święta ku czci Ateny (Pantenajów) przez Hipparchosa, który oczekiwał recytowania poematów w pewnym porządku<sup>42</sup>. Kwestę wygłaszania pieśni Homera w ustalonym porządku podjął wcześniej Solon<sup>43</sup>.

Dzieła Hezjoda mają pochodzić z pierwszej poł. VII w., gdy w Grecji macierzystej monarchie patriarchalne ustąpiły przed arystokratyczną formą ustrojową<sup>44</sup>. W Jonii Homera ten proces nastąpił wcześniej, a zarysowujące się w jego dziełach struktury politycznej *polis* w Beocji Hezjoda przybrały już realną postać<sup>45</sup>. Wówczas też pojawiły się problemy ludzi nieuprzywilejowanych, co wyraziła dydaktyczna poezja Hezjoda. Nie był on bowiem zawodowym *aoidos*, ale twórcą wyraźnie umiejscowionym i zaangażowanym w życie społeczności rolniczej, której realia go inspirowały. Zaproponował inną treść i przesłanie swoich dzieł niż Homer. Poeta inaczej niż poprzednik dostrzega własną twórczą podmiotowość i sam informuje o autorstwie swoich dzieł. Jest pierwszym poetą w historii literatury greckiej, którego życie nie jest anonimowe. Treścią dzieła *Prace i dnie* uczynił własne problemy życiowe, które związane są z realnym sporem toczonym z bratem Persem o ziemię. Opisuje rzeczywistość pracujących na roli

<sup>42</sup> B. Patzek, *op.cit.*, s. 40.

<sup>43</sup> Diogenes, *op.cit.*, s. 39 (I2 57).

<sup>44</sup> O. Murray, *op.cit.*, s. 55.

<sup>45</sup> W. Steffen, *op.cit.*, s. VI.

i dotyczącej ich niesprawiedliwości. Poeta formułuje też rady praktyczne dotyczące życia i pracy oraz o charakterze moralnym, wspierając się mitami. Człowiek, o którym mówi, różni się od homeryckiego dokonującego heroicznych czynów, gdyż nie zabiega on o sławę, ale o godziwe życie. Jest to pracowity, rzetelny rolnik, uznający konieczność sprawiedliwości w stosunkach między ludźmi i w państwie.

Do rozważań w *Pracach i dniach* poeta wykorzystał ustalenia z wcześniejszego dzieła *Teogonia*<sup>46</sup> i rozwinął je. W tym poemacie zastanawiał się nad uporządkowaną wizją świata od jego narodzin, jego boską historią, teraźniejszością, a nawet przyszłością. Szczególnie istotna jest tu wizja władzy, interpretując ją, poeta nawiązuje do koncepcji sukcesji władzy w kosmosie. W ostatecznie ukształtowanym ładzie kosmicznym pojawia się władza sprawowana przez olimpijskie bóstwa z Zeusem na czele, który jako protagonista porządku i sprawiedliwości narzuca wartości w świecie. *Teogonia* próbuje usystematyzować boski ład świata ujęty w nieuporządkowanych zastanych tekstach mitycznych. Jego dorobek dotyczący uniwersum i społeczeństwa jest bogatszy niż homerycki. Przedstawienie świata społecznego przez Homera oceniane jest jednak jako pierwsza, wielka próba scharakteryzowania istoty i reguł starszej rzeczywistości. Jego opis ilustruje wyobrażenia wyższej warstwy, której kultura kształtowała tradycję i jej przekaz<sup>47</sup>. Wyjaśniające zaś refleksje Hezjoda dążą do zrozumienia świata za pomocą wizji genealogicznej, ukazującej relacje między bogami. Tu nie ma jeszcze opisu wszechświata dokonanej dzięki np. jakiejś ogólnej porządkującej zasadzie natury. Nie ma propozycji racjonalizującej i abstrakcyjnie ujmującej powiązania między różnymi rzeczami czy zjawiskami. Refleksja Hezjoda dotycząca zjawisk przyrody, zdarzeń społecznych i epizodów codziennego życia ludzi wiąże je z konkretnymi wpływami bóstw. Na odejście od mitologicznego sposobu objaśniania świata odważą się Milezyjczycy, proponując abstrakcyjne zasady porządku kosmicznego. Ich myślenie można postrzegać w kontekście *hybris*, gdyż próbuje być samodzielne i zmierza ku wolności.

Podjęte przez Homera i Hezjoda problemy opisywane są jako odpowiadające tym, które postawili później najstarsi filozofowie. Ale też w sprawie różnicy w podejściu mitologicznym i filozoficznym do ich wspólnego obszaru wypowiedział się już Arystoteles (384–322 p.n.e.) mówiący, że rozdziela je forma objaśnień, tj. mityczna bądź racjonalna. Zatem o ile filozoficzne i prawno-polityczne zagadnienia w eposach Homera pojawiają się w formie załączkowej, o tyle wypowiedzi Hezjoda traktowane są jako mające już postać racjonalnych refleksji w tych obszarach. Ta ocena wynika z okoliczności, że Hezjod co prawda sięga do mitu jako podstawy jego wyobrażeń, ale też mit

<sup>46</sup> B. Sammons, *Hesiod's Theogony and the Structures of Poetry*, w: *The Oxford Handbook of Hesiod*, red. A. C. Loney, S. Scully, Oxford 2018, s. 95 i nn.

<sup>47</sup> J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986, s. 7, 11.

w jego rękach jest mechanizmem służącym jego prafilozofowaniu. Opisując rzeczywistość przy pomocy wyrażających ją imiennie bóstw, kojarzy je z siłami kosmosu, przyrody czy z pojęciami etycznymi. Poeta unika przy tym antropomorfizacji bóstw, zaś ich personalizacja ma być pewnym sposobem abstrakcyjnego myślenia. Używanie „mitologicznych” odniesień ma stanowić racjonalny zabieg w sytuacji braku języka pojęciowego umożliwiającego poecie wyrażenie złożonych opisów. Co znaczące, do mitycznej formy odwoływało się nie tylko wielu najstarszych filozofów, ale nawet Platon (Pláton, 427–347)<sup>48</sup>. Panuje zgoda co do tego, że epicka tradycja miała znaczenie filozoficzne, gdyż odbiegała od przedstawień boskości w charakterystyce religijnej.

Mimo ogólnie dominującej popularności Homera w niektórych okresach czy obszarach znaczenie Hezjoda bywało większe niż poprzednika. Miało to zwłaszcza zdarzyć się w epoce aleksandryjskiej, kiedy tzw. poezji uczzonej „patronował” Hezjod. Niejednokrotnie też przesłanie moralne poety związane z pochwałą pracy sprawiało, że jego poezja była wyżej ceniona niż heroiczna poezja Homera<sup>49</sup>.

W heroicznych pieśniach poety z Jonii pojawiły się zagadnienia, które później, od epoki pierwszych myślicieli, filozofów i twórców teatralnych aż do dzisiaj, stanowią fundament rozlicznych pytań dotyczących sensu świata, człowieka, jego życia i tworzenia. A skoro tak, to narzuca się kwestia nie tylko uniwersalności treści, ale i siły oddziaływania opowieści. Musiała być zapewne wielka i pociągająca fantastyka mitów, ale też wiążąca się z tym, co ludzi głęboko niepokoiło i zaciękało, np. co kieruje nimi i światem.

Upowszechnione przez poetów opowieści mityczne były popularne. Kwestią są powody tej popularności i warunki, dzięki którym pieśniarze mogli rozwijać swoją sztukę. Najogólniej można powiedzieć, że aby ktoś mógł opowiadać, musi istnieć słuchacz. I w pewnym momencie musiało to być wymagające audytorium, gdyż forma i treść opowieści homeryckich są bardzo rozwinięte. Zapewne też słuchacz musiał mieć czas na odbiór poezji. A nadto, przedstawianie pieśni musiało umożliwiać utrzymanie poety. I rzeczywiście środowisko, w którym tworzą najstarsi *aojdos*, jest zamożne. Są to *polis* Jonii, które jak Milet dosyć wcześnie wzbogaciły się, zwłaszcza na handlu i dostarczaniu dóbr zamorskich bogatemu sąsiadowi – królestwu Lidii. W świecie zamożnych Jończyków opowiadający i słuchacze przetwarzali dawne bohaterskie wydarzenia i projektowali wzory życia nawiązujące do wielkiej epoki, której pragnęli dorównać. Próba urzeczywistniania świata poetycko wyobrażonego wykształcała ideę życia arystokratycznego z elementami demokracji. Ta idea miała po raz pierwszy nabrać znaczenia wizji kształtującej realne życie ludzi. Jej wzory proponowały pewien styl życia.

<sup>48</sup> J. Gajda, *op.cit.*, s. 16 i powołana tam *Antologia liryki greckiej*, opr. W. Steffen.

<sup>49</sup> J. Łanowski, „Chłopski filozof...”, s. 7.

Założeniem homeryckiej poezji, podobnie jak wcześniejszych śpiewaków, nie było charakteryzowanie historycznej rzeczywistości, ale – jak się dowodzi przez sięgnięcie do opisów wielkiego przepychu i dostojeństwa dawnego świata herosów – chodziło o nadanie opowieści cech wykwintności. W tym archaizującym zabiegu odnaleziono dążność do zacierania wrażenia, że opowieść jest o czasach opowiadającego, które nie są przecież tak imponujące, jak przeszłe. Zatem mizerna kultura *poieis* epoki śpiewaków jest przeciwstawiona wielkim wydarzeniom epoki bohaterów. I o owej wielkości chcieli słuchać odbiorcy poezji i wczuwać się w czyny bohaterów. Aby to zainteresowanie było duże, konieczna stała się tzw. aktualizacja pieśni. Uzyskiwano ją zwłaszcza przez nawiązywanie do wartości i norm podzielanych przez słuchaczy. Zabieg ten sprawiał, że opowieść zbliżała się do życia i wyobrażeń słuchaczy, umożliwiając im przeżywanie treści poematu. Tej aktualizacji służyły np. realistyczne opisy stosowanych przedmiotów użytkowych, sposobów gospodarowania, techniki wytwarzania czy podróżowania. To wszystko nadawało realności światu Achajów. Zanim doszło do napisania *Iliady* i *Odysei*, długo trwała tradycja ustnych opowieści o bohaterach i bogach. Wśród tematów poezji heroicznej znajdowały się poświęcone zwłaszcza walce o znaczenie, honor i władzę, o dobra materialne, a także pragnienia zemsty. Opisywana jest gwałtowność i gniewność ludzkich charakterów oraz ciągle sięganie do przemocy. W owych opowieściach znaczenie ma heroizm indywidualnego bohatera, który radzi sobie w niebezpiecznym świecie. Te lokalne opowieści istniały w pamięci ludzi opowiadających je, zaś do wsparcia tej pamięci wykształcił się język używający formułek, tj. części zdań cechujących się elastycznością i powtarzalnością, które poeci wykorzystywali przy opowiadaniu. Owe formuły ujęte w heksametr homerycki były układane w powtarzalne fragmenty opowiadanych wydarzeń<sup>50</sup>. Poezja ustna w swojej ewolucji wytworzyła więc trudne metrum, co oznacza, że poematy spełniały ostre warunki formalne. Sprzyjało to utrzymaniu wysokiego poziomu artystycznego literatury ustnej. Miary poetyckie sprawiały, że systemy literackie pozostawały odpowiednio sztywne i taki wzór wpłynął na późniejszą literaturę europejską<sup>51</sup>. Najpierw jednak miary poetyckie inspirowały tych archaicznych filozofów, którzy snuli rozważania w formie poetyckiej. Z nią bowiem wiązano mądrość, autorytet i sposób, w jaki bóstwa objawiają się ludziom. Ale ani forma poetycka, ani proza naukowa filozofów przyrody nie nadawały się do krytycznej debaty, tak charakterystycznej dla Sokratesa. On użył formy dramatyczno-teatralnej (dialog), przenosząc ją do codziennej rzeczywistości, która się dzieje, nie jest jeszcze napisana.

<sup>50</sup> B. Patzek, *op.cit.*, s. 66 i n., 71 i n., 41 i n. oraz *Iliada* (IX 221–222).

<sup>51</sup> B. Bravo, E. Wipszycka, *op.cit.*, s. 118, 122.



Poezja Homera różni się jakościowo od pierwotnej twórczości *aojdos* zwłaszcza kunsztownymi opisami, porównaniami i niezwykłością skojarzeń. Dostrzeżono zachwyty, jaki wywołują zdania epopei, np.: „Jak biegnie myśl męża, co wiele ziem zwędrował i w bystrym rozumie rozważa: »I tu bym poszedł, i tam«, bo w różne strony go ciągnie – tak szybko przeleciała pani Hera”. I ten zachwyty metaforami poety i oryginalnością jego myśli odnajdywany jest w twórczości Wergiliusza, Dantego i europejskiego renesansu. Ów homerycki język ma znaczenie i dla późniejszych myślicieli, np. Hobbesa, a u Kanta dostrzeżono użycie homeryckiego powiązania przymiotników i rzeczowników, np. że niebo i w dzień jest „gwiaździste”. Z tradycji epickiej Homer miał przejąć oprócz języka, heksametru także styl, który cechują „powtarzające się epitety, zwroty i określenia”<sup>52</sup>. Trzecią część jego poematów obejmują niezmiennie formuły, które poeta stosował, podążając za wzorcem wcześniejszych poetów. W swoistych dla Homera *epitheta ornantia* odnajdywane są ślady głębokiej przeszłości, co do których nie wyklucza się, że zanim zostały włączone do poezji, były wykorzystywane w modlitwach i hymnach świątynnych. Niektóre z tych *epitheta ornantia* są na tyle niejasne, że wyrażane jest przypuszczenie, iż Homer zapewne „powtarzał je z tą mgiełką nieuchwytnego znaczenia, jakie okrywa nazwy i zwroty kultowe”<sup>53</sup>. Na rzecz tego poglądu przywoływano pytanie zawarte w komedii Arystofanesa (Aristophanes, 445–385 p.n.e.), „co znaczy *amenena karena*, ulubiony zwrot homerycki na określenie umarłych – mdle głowy”. Język Homera, wykształcany przez wiele pokoleń *aojdos*, opisywany jest jako „*par excellence* poetycki, a można rzec – kunsztowny lub sztuczny, daleki od mowy potocznej w jakimkolwiek miejscu i czasie”<sup>54</sup>.

Tradycja epicka była, jak wspomniano, poetycko-mitycznym opisem świata, a tu główną rolę grali poeci. W postaciach *aojdos* odnajdywane jest pragnienie poety wyrażenia godności poezji. Im przypisywano posiadanie natchnienia od bogów. Tak ich widzi Homer, gdy wkłada w usta Femosa broniącego się przed Odysem słowa: „Tobie samemu byłoby żal, żeś zabił *aojda*, który bogom i ludziom śpiewa. Samouk jestem, bóg zaszczerpił mi w łonie matki wątki rozmaite”<sup>55</sup>. Ale też wcześniej Telemach (*Odyseia*) zadał pytanie matce: „Za cóż-eś na miłego pieśniarza zdąsana? / Czy że śpiewa, jak czuje? Nie on winien temu, / Raczej Zeusa obwiniaj, że daje każdemu / Mistrzowi takie tylko, jak sam chce, natchnienia. / Nie wiń go, że nam śpiewa Greków utrapienia. / Azaliż nie tej pieśni słuchamy najchętniej, / Co czymś nowym w sercu słuchacza odtętni?”<sup>56</sup>). Parandowski ocenia, że pojawiająca się tu wypowiedź, to nie „błahy

<sup>52</sup> J. Parandowski, *Homer...*, s. 6–7.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 9 i zawarte tam cyt.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 10–11 i cyt. z *Odysei*.

<sup>56</sup> *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Kraków 2010, s. 14 (I 368–374).

fakt”, gdyż ów „pierwszy w literaturze europejskiej głos o poecie jest głosem swobody twórczej”<sup>57</sup>. Jest to głos inicjujący myśl, iż zakaz wolności tworzenia może kiedyś okazać się *hybris*.

Homerycka sztuka opowiadania staje się twórczym opisywaniem świata. Poeta interpretując tradycyjne opowieści przez wprowadzanie treści związanych z aktualnymi wydarzeniami, modyfikuje je. Na taką rolę śpiewaka wskazuje Penelopa, która nie chce, aby Femios śpiewał pieśń, która jest dla niej smutna, bo traktuje o nieobecnym Odysie, ale dawne opowieści, co „ludzi, bogów sławią, a u piewców słyną”<sup>58</sup>. Wyrażenie zaś o potrzebie nowości w pieśni mówi Telemach proszący matkę, aby nie miała pretensji do aojda, że śpiewa o smutnych wydarzeniach<sup>59</sup>. Zawodowi pieśniarze pojawiają się jako depozytariusze pamięci o wielkiej przeszłości, którzy wzbudzają jej przeżywanie przez śpiewną recytację. Opowieści mają wpływać na emocje słuchających, którzy znają te historie i ciekawi ich, jak przedstawi je rapsod, co nowego pojawi się w jego interpretacji. Zatem tekst ustny, oparty na pamięci, jest ciągle przetwarzany, nawiązujący do rzeczywistego kontekstu wykonawczego<sup>60</sup>.

W poezji Homera epicki śpiewak jest nie tylko wędrownym „rzemieślnikiem”, który swoją sztukę przedstawia zwłaszcza w zamożnych domach. *Aojd* traktowany był też jako *demioergos*, który działa na rzecz ogółu (*demosu*). Recytacja poezji dla ogółu dokonywała się zwłaszcza podczas świąt czy igrzysk<sup>61</sup>. Owe recytacje zajmowały centralne miejsce. Z racji posiadania wiedzy o bogach i bohaterach, a także wiedzy co do właściwego postępowania rapsod był też autorytetem ważnym dla moralnej wyobraźni społeczności *polis*. Owa profesjonalna grupa śpiewaków nauczała też elitę arystokratyczną. Szczególne znaczenie mieli ci śpiewacy, którzy posiadali poetycką sztukę improwizacji uzyskaną w swoistych profesjonalnych szkołach – korporacjach. Zwracano w nich uwagę na wewnętrzne uporządkowanie opowieści wedle pewnych wzorów i z użyciem właściwych sformułowań. Słuchacze, jak wspomniano, baczylili na pieśni, które odpowiadały o ich epoce i wpływały na styl życia zamożnych ludzi. Mają to unaoczniać pozaliterackie znaleziska oceniane jako „ważne dla zrozumienia związków między społeczną historią Grecji a tradycją epicką” (B. Patzek), jak np. wspomniane naczynie do picia z Pithekussaj zdobione w stylu wschodniogreckim charakterystycznym dla VIII w. p.n.e. Na tym naczyniu („czara Nestora”) znajduje się ważna dla owych powiazań inskrypcja napisana metrum homeryckim<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> J. Parandowski, *Homer...*, s. 12.

<sup>58</sup> *Odyseja*, s. 14 (I 361–366).

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 15 (I 368–374).

<sup>60</sup> B. Patzek, *op.cit.*, s. 42–47.

<sup>61</sup> B. Bravo, E. Wipszycka, *op.cit.*, s. 126.

<sup>62</sup> „Jestem czarą Nestora, z której wygodnie się pije / kto zaś napije się z tej czary, tego natychmiast ogarnie / pragnienie pięknie wieńczonej Afrodyty”. Ów napis odnosi się do postaci obecnej w poezji greckiej. B. Patzek,

Wspomniana myśl o śpiewakach jako „rzemieślnikach” z epoki homeryckiej (750–650 r. p.n.e.) uznaje, że są oni produktem korporacji rzemieślniczej. Na okoliczność tej profesjonalizacji *aoidos* przywoływany jest fakt dynamicznego rozwoju społeczno-gospodarczego w epoce geometrycznej (900–750 r.). Z tego, że wówczas ma miejsce przyspieszona produkcja garncarska i rozwój stylu geometrycznego, wnosi się, że kulturowe środowisko epoki mogło sprzyjać nie tylko wykształceniu garncarskiej tradycji rzemieślniczo-zrzeszeniowej (i innych podobnych zawodów), ale też wytworzeniu zawodowej ustnej poezji, w ramach korporacji śpiewaków<sup>63</sup>. Chodziło przecież o poezję, która miała cieszyć się uznaniem ambitnego audytorium, a więc odpowiadać na zapotrzebowanie wyrafinowanych wzorów epoki geometrycznej. To wymagało konwencjonalizacji stylu wykonywania poezji. W śpiewnej recytacji poezji odnajdowane są podstawy sztuki dramatycznej, jej treści i formy.

### 3. Doskonalenie tekstu mitologicznego i porządkowanie wierzeń

#### 3.1. Wstęp

Wspomniano o „kodyfikacyjnej” ważności poematów, które twórczo spisały mity, ujmując różnorodną wiedzę. Okazały się one tekstami porządkującymi tę wiedzę. Dostrzeżono w tym podobieństwo do roli starszych pism starożytnego Wschodu, a nadto, że struktura tekstów poematów została ukształtowana na podobieństwo dokumentów, zatem „podział tekstu na tabliczki, układ linijek, a zwłaszcza początki wersów, pozwalały wzrokowo określić strukturę, czyli wewnętrzny porządek, bez konieczności czytania go w całości” (B. Patzek). Ocenia się, że złożony redakcyjnie tekst *Iliady* (15 000 wersów) nie mógł pojawić się automatycznie wraz z pismem. Ów wielki epos ma być rezultatem pewnego planu i oczekiwań odbiorcy będącego wysoko rozwiniętą społecznością. Zastosowanie formy pisemnej do eposów bywa zatem objaśniane nie tyle decyzją poety, aby tą drogą udoskonalić opowieść, ile przyczyna spisania wiązana bywa z samą formą i treścią eposu. A mianowicie epos ma być nie tylko literacką rozrywką, ale również „systematyzacją mitologii i katalogiem wiedzy” (B. Patzek). Poemat ma objąć uporządkowane wiadomości, a więc być swoistą biblioteką, zawierać „wspólną wiedzę wszystkich Greków”. Wśród takich porządkujących planów odnajdywany jest „podział przestrzeni i czasu historycznych Greków na kate-

*op.cit.*, s. 45 i n., 48 i nn., 72 i n.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 52–58.

gorie geograficzne i chronologiczne” (B. Patzek). W ujęciu poematów historyczne dzieje Greków rozpoczyna upadek Troi (koniec epoki mitycznej). Wśród warunków spisania poematów ma być także pewne poczucie wspólnoty wśród Greków i zdystansowanie do innych tradycji. Takimi instytucjami przedstawiającymi wspólną wiedzę Greków miały być zwłaszcza takie miejsca kultu, jak Delfy, Olimp, ale też Efez, Milet czy Samos<sup>64</sup>. Usystematyzowane opowieści i ich recytacje, zwłaszcza w miejscach kultu, sprzyjały pogłębianiu samoświadomości greckiej.

Sens mitu nie polegał zatem tylko na przetwarzaniu jakichś opowiadań przy stole dla np. przyjemnego spędzania czasu. Mit miał znaczenie praktyczne. Dowodzenie praw, znaczenia, dostojności, świętości itd. zwykle sięgało do przykładów z mitów. Świat mitycznych bohaterów i bóstw nie był bowiem odległy od świata archaicznych Greków. On się z nimi łączył. Miasta wykazywały swoje założenia przez mitycznych bohaterów, zaś rodziny arystokratyczne wywodziły swoje korzenie od bohaterów powiązanych z bóstwami. Nie kwestionowano wiarygodności tych stwierdzeń. Zanim pojawiły się historyczne i filozoficzne kryteria tego, co prawdziwe czy prawdopodobne, to mity objaśniały rzeczywistość, świat bogów i ludzi. Były użyteczne. Pojmowano czasy „homeryckie” jako poprzedzające prymitywną epokę, w której przyszło żyć współczesnym ludziom, przemijającym w biegu dziejów (historii).

Ważną kwestią jest najogólniejsze umieszczenie w czasie i miejscu mitów greckich, którymi zajęła się poezja. Otóż korzenie nieomal wszystkich mitów tkwią w epoce mykeńskiej, na którą wpłynęła kultura minojska. Kult wielu bogów olimpijskich kontynuowany był przez wieki ciemne aż do epoki Homera. Na tabliczkach (pismo linearne B) z Knossos i Pylos (zachodnie wybrzeże Peloponezu) odnaleziono wzmianki o Zeusie, Herze, Posejdonie, Atenie, Artemidzie i Hermesie (prawdopodobnie)<sup>65</sup>. Nadto wśród bogów z pierwszego tysiąclecia są też Posidaeja i Diwija, opisywane jako odpowiedniki Posejdon i Zeusa (przy czym możliwe, że bardziej znaczącym niż Zeus miał być Posejdon), a także Pajawon (to starsze bóstwo mogło być wchłonięte przez Apollona). Istniały boginie określane jako Potnia (Pani, Władczyni) i Pipituna (przypuszczalnie Diktyнна), Eleutia (Ejlejthyja), Erinu (możliwe Erynia), Mater Theia (Matka Boża), Wanasoi (Dwie władczynie), Wanaks (władca)<sup>66</sup>. W wytwarzanych od mykeńskich czasów ustnych pieśniach były gromadzone, przekazywane i doskonalone treści, które posłużyły do stworzenia eposu Homera<sup>67</sup>.

Sam wzór mitu ma starsze podstawy w tradycji opowieści Wschodu. Ów mykeński świat nabrał dla treści życia Greków homeryckich realnego znaczenia i w epoce

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 36 i nn.

<sup>65</sup> J. V. Luce, *op.cit.*, s. 106.

<sup>66</sup> B. Bravo, E. Wipszycka, *op.cit.*, s. 86 i n.

<sup>67</sup> A. Krawczuk, *op.cit.*, s. 191.

Sokratesa i Ksenofonta, a nawet później, mityczne wydarzenia przywoływano do oceny rzeczywistości. Skazany Sokrates o swoim wyroku mówi, iż pociesza go „fakt, że i Palamedes umarł w podobnych okolicznościach jak ja, a do dnia dzisiejszego wciąż powstają na jego cześć o wiele piękniejsze pieśni niż na cześć Odyseusza, który zgładził go wbrew nakazom sprawiedliwości”<sup>68</sup>. Palamedes nie uczynił niczego, co wymagało tak ogromnej odpłaty<sup>69</sup>. Podstępne postępowanie Odyseusza stało się przedmiotem ocen moralnych. Zakres jego mściwości przekroczył dopuszczalne granice, nabrał wymiaru *hybris*. Poetycki, a później filozoficzny namysł nad przypadkami kształtował reguły etyczne i ich system.

Najstarszym twórcom mity umożliwiły, a zwłaszcza dramat trojański, namysł nad istotnymi motywami ludzkich działań w świecie, a także refleksję nad procesami przemian i nad tym, co się zdarzy. W homeryckim zinterpretowaniu punktem wyjścia jest inicjująca, ale i wykonawcza rola bóstw. Za ich pomocą objaśnia i porządkuje świat. Bogowie ciągle ingerują w życie ludzi, ale nie jest to oddziaływanie przypadkowe, ono dopełnia przeznaczenie. Jest to bowiem porządek Mojry. Co ważne, o tym, co uczynią pod Ilionem bogowie i ludzie, wie opowiadający wydarzenia pieśniarz. Z tej okoliczności i z treści *Iliady* płynie więc jakaś niewyraźna myśl, że warunki spełnienia przeznaczenia ludzi nie są jednak całkiem poza nimi. I wówczas nie ma dobrego uzasadnienia wizja, że ludzkie warunki spełniania przeznaczenia muszą polegać zasadniczo na cierpieniu i krzywdzie oraz być konieczne. Jeżeli zaś taki jest stan, to znaczy, że istnieje jakiś absurd. I faktycznie daje się on odnaleźć w tym, że skrzywdzeni ludzie ponoszą odpowiedzialność za cudzą *hybris* (Edyp). Za skutki bowiem pożądlivych działań niewielu (np. władców) płaci bardzo wielu ludzi. Inaczej niż patrząc z boskiej wysokości Homer (skala makro) na ów problem spojrział Hezjod (skala mikro). On sprzeciwił się owej *hybris* o tyle, że zaczął racjonalizować i spoglądać z etyczno-pragmatycznego punktu widzenia zwykłego człowieka na grabieżcze przypadki postępowania, np. krytykując woluntarystyczne orzeczenia sędziów. To ocena *hybris* u podstaw miała pewne uporządkowanie świata bóstw (teogonia) i wyobrażenie sprawiedliwości uosabianej przez Zeusa (swoista podstawa prawna oceny). Poeta nie zaproponował jednak jeszcze systemu moralnej oceny *hybris*, który kierowałby się jakąś zasadą. To uczynił dopiero Sokrates.

<sup>68</sup> Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, tłum. i komentarz D. Tymura, Lublin 2015. s. 67; K. Marciniak, *op.cit.*, s. 414.

<sup>69</sup> Jego przewinienie polegało na tym, że przed wyprawą trojańską ujawnił, iż Odys udaje oblęd, aby uniknąć wyprawy. Tenże później, mszcząc się fałszywie, oskarżył Palamedesa o zdradę na rzecz Priama i doprowadził do jego ukamienowania pod Troją. Komentarz, w: Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed...*, s. 91.

### 3.2. Poetyckie systematyzowanie mitów. Bóstwa i człowiek

Wierzenia starożytnej Grecji nie opierały się na katalogu dogmatów, nie określała ich święta księga ani nie wyrażały one systemu. Natomiast w poszczególnych greckich miastach, wspólnotach kultywowano różne praktyki i obrzędy religijne. Była to religia o charakterze politeistycznym i otwartym, co oznacza, że podróżujący po greckich *poleis*, jak i do innych państw mogli oddawać cześć także bóstwom miejscowym. Świadomość istnienia bóstw lokalnych i zróżnicowanych praktyk religijnych sprawiała, że Grecy wyznawcy nie odmawiali prawdziwości innym wierzeniom. Ta akceptacja różnych bóstw różni się od Dekalogu, który zakazuje uznawania innych bogów poza jedynym prawdziwym. W dziejach greckich wierzeń pojawiały się coraz to nowe składniki kultów, obrzędów i ich zmiany oraz interpretacje. Sytuacja ta wymagała ciągłego „godzenia” ze sobą różnych treści i tradycji. To porządkowanie, drogą „porozumiewania się” było dosyć powszechne w „wędrującym” po Śródziemiu świecie greckim. W proces ewoluowania religijnego za pomocą porządkowania wkroczyła poezja w IX w. p.n.e. Systematyzowanie i interpretowanie wierzeń nie zakończyło się jednak wraz z końcem wielkiej poezji (VI w. p.n.e.), gdyż jej rolę kontynuowała późniejsza literatura, dramat, a wreszcie filozofia<sup>70</sup>.

Uporządkowanie mitycznego świata bogów i herosów następuje na początku epoki ludzi, a wynalazek pisma umożliwia utrwalenie go. Ludzie, których symbolizuje Homer, chcą mieć rozumne objaśnienie dziejów świata od jego początku do końca czasów bohaterów (upadek Troi). Poeta umieszcza wydarzenia *Iliady* w ostatnim okresie epoki mitycznych herosów (półboskich istot), którzy jeszcze wprost kontaktowali się z bóstwami. Achilles, podobnie jak najstarszy bohater Herkules, mają pochodzenie boskie i ludzkie. Poeta w *Iliadzie* mówi o początku bogów wówczas, gdy Hera informuje, że zamierza „ujrzyć tego, co bogom dał życie, Okean, i matkę Tetydę”<sup>71</sup>. To z Kronosa i Rei mieli pochodzić Zeus, Posejdon, Hades (ale i Hera)<sup>72</sup> i, jak powiedział Posejdon, „Wszystko, co jest – podzielono dla trzech. Wziął każdy część swoją”<sup>73</sup>. Po kolejnej generacji bogów pojawiło się pokolenie herosów o półboskim charakterze. W VIII w. także oni są przedmiotem kultu. Zorganizowany jest on „wokół reliktyw przeszłości” epoki mykeńskiej, po nieznanych czasach. W sprawowaniu przedhome-

<sup>70</sup> J. Łanowski, „Chłopski filozof”..., s. 9.

<sup>71</sup> *Iliada*, s. 255 (XIV 302).

<sup>72</sup> Hades (Pluton/Bogacz), który był władcą umarłych i rządził światem podziemnym, nie zaliczał się do 12 bóstw olimpijskich. Był 13. bóstwem. K. Marciniak, *op.cit.*, s. 223.

<sup>73</sup> *Iliada*, s. 266 (XV 187–189).



ryckich kultów wyrażała się samoidentyfikacja różnych grup społecznych związana z ich przynależnością do określonego regionu, miasta czy warstwy społecznej<sup>74</sup>.

Na rozwój greckiej religii miała wpływ wielka poezja epicka. O jej roli wypowiedział się archaiczny historyk Herodot z Halikarnasu (Heródotos, 485–ok. 425 p.n.e.). Otóż napisał, że „Od kogo jednak każdy z bogów pochodzi albo czy zawsze istnieli i jaką mają postać, o tym wiedzą Hellenowie dopiero, by tak rzec, od wczoraj i przedwczoraj. Albowiem Hezjod i Homer [...] stworzyli Hellenom teogonię, nadali bogom przydomki i przydzielili im kult i sztuki i określili ich postacie”<sup>75</sup>. Poeci określili więc „typowe postacie bogów, których rysy nie uległy odtąd zasadniczej zmianie” (J. Parandowski). Zaproponowali pewien porządek w wielkiej liczbie różnorodnych bóstw, u podstaw której to systematyki była genealogia i relacje rodzinne między bóstwami. Zasadniczym pomysłodawcą był Homer, zaś Hezjodowi przypadło opracowanie i rozwinięcie koncepcji. W homeryckim podejściu do religii odnaleziono stan przewrotu wobec sytuacji wcześniejszej. Przedstawiając życie pałacowe i bohaterskie, poeta proponował w miejsce ludowych zabobonów i zachowań pełnych obaw przed grozą bóstw i ciemnych demonów, świat nieśmiertelnych bóstw, posiadających wyraziste postaci ludzkie, cechujących się niezwykłą siłą i urodą, mających pewne cechy charakteru, a nawet wiek. Bóstwom, na podobieństwo sytuacji w pałacu, przewodzi król – władca Zeus. W świecie ludzkim odpowiada mu homerycki Agamemnon. Ten opis władzy i „dworu” boskiego traktowany jest jako utrwalający charakter religii greckiej jako antropomorficznej. Poematy homeryckie ze względu na swoją popularność spowodowały, że nastąpiła rewolucja w pojęciach religijnych. W miejsce starych bóstw do „religii wyniesiono idealne postacie bogów” homeryckich. Często przejmowały one kulty wcześniejszych bóstw. Ale nie wyparły całkowicie dawnych bóstw i demonów. Oznacza to, że oprócz religii publicznej wspartej na homeryckiej wizji, za którą stała władza i nowa kultura, istniały też kulty podtrzymywane przez tradycję ludową nawiązującą do dawnych wierzeń. Utrzymywały się więc lokalne, a nawet rodowe odrębności religijne<sup>76</sup>.

Rozwój greckich bóstw miał nastąpić od stanu pojawienia się ich mocy w misteriach, aby powoli nabierać w ludowych opowieściach (*mythos*) cech postaci o nadludzkim wymiarze, które wiodą życie pełne emocji. Opowieść nabierająca z czasem pewnej spójności została, jak wspomniano, podjęta przez epickich poetów. Ich porządkowanie mitów nie przypomina już ludowego, bezwiednego ulepszania, ale ma charakter coraz bardziej świadomej aktywności. W tym odnaleziono specyficzną grecką jakość, która nie cechuje innych kultur. Szczególnie ten kierunek świadomej refleksji nad mitami

<sup>74</sup> B. Patzek, *op.cit.*, s. 98–101.

<sup>75</sup> Herodot, *op.cit.*, s. 121 (II 53).

<sup>76</sup> J. Parandowski, *Mitologia, Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Londyn 1992, s. 13–15; R.P. Martin, *Hesiodic Theology*, w: *The Oxford Handbook of Hesiod*, red. A. C. Loney, S. Scully, Oxford 2018, s. 125 i nn.

pojawili się w poezji Homera i Hezjoda, którzy doprowadzili do powstania mitologii. Ocenia się, że ich praca porządkująca i modyfikująca opowiadany lokalnie świat bogów doprowadziła do ujednoliconego efektu dotyczącego nie tylko samego systemu mitów, ale i oddziaływała poza ten system. Ten drugi skutek miał „decydujące znaczenie” dla kultury greckiej, jako że ukształtował pewną zbiorową świadomość helleńską<sup>77</sup>.

We wspomnianej wypowiedzi Herodota o roli wielkich poetów, że „stworzyli Grekom bogów”, dostrzega się tę rację, iż to z upowszechnieniem ich poematów Grek poznawał swoich bogów w ich usystematyzowanej interpretacji. To dzięki popularności dzieł owych poetów upowszechnił się pewien opis ładu świata bóstw. Ów ład boski był wyrazem inwencji twórczej poetów. Warto podkreślić inspiracyjne znaczenie tej swobody twórczej i jej uwarunkowań dla rozwoju całej kultury greckiej. Kwestią zaś jest, co było u podstaw tej wolności tworzenia. Otóż jej istnienie związane jest zwłaszcza z brakiem bariery w postaci kasty kapłańskiej kreującej ściśle treści teologiczne i brak wyraźnego kanonu wierzeń. Przeciwnie wolnej w pewnym zakresie poetyckiej narracji dotyczącej życia bóstw nie stał też system sankcji ani religii formułującej. Religia formułowała ogólny nakaz wierzeń i uczestnictwa w praktykach religijnych. I to w tych okolicznościach, a zwłaszcza w tradycyjnym, a więc nieobjawionym charakterze religii, odnajdywane są uwarunkowania przyszłego kształtu kultury helleńskiej<sup>78</sup>.

Wielkie poematy zaproponowały Grekom wspólną religię i mimo że nadal trwały lokalne kultury, to eposy zbudowały pewną „intelektualn[ą] nadbudow[ę]” w postaci spisanego porządku mitologicznego. Wyraźnie scharakteryzowane bóstwa, pozostające w określonych relacjach, stały się rozpoznawalne dla większości członków wspólnoty greckiej<sup>79</sup>. Epopeje nie zamknęły systematyzowania religii greckiej, tym bardziej że religia to nie tylko obszar mitów. Nadto w refleksji poetów nad mitami odnajdywane są podstawy mitologii<sup>80</sup>. Ta zbudowana w XIX w. nauka odnalazła w poematach przemyślaną wiedzę pochodzącą z mitów. W ich posługujących się przykładami treściach dostrzeżono opisy odpowiadające teologicznym i filozoficznym ujęciom o charakterze abstrakcyjnym<sup>81</sup>.

Świat bogów zaproponowany przez Homera wpłynął twórczo na odczytania tradycji, tworzył nową kulturę Grecji, zaś poetę określono jako wychowawcę swojego narodu. Kulturotwórcze znaczenie poezji Homera związane jest z upowszechnieniem po 750 do 700 r. w całym świecie języka greckiego. O *Iliadzie* i *Odysei* twierdzi się, że

<sup>77</sup> G. Szulczewski, *Aporie filozofii a kondycja racjonalizmu*, Warszawa 2006, s. 69 i 302. Herodot, *op.cit.*, s. 121 (II 53).

<sup>78</sup> B. Bravo, E. Wipszycka, *op.cit.*, s. 306; W. Lengauer, *Starożytna...*, s. 23.

<sup>79</sup> B. Patzek, *op.cit.*, s. 94.

<sup>80</sup> J. V. Luce, *op.cit.*, s. 297.

<sup>81</sup> B. Patzek, *op.cit.*, s. 96.

wpłynęły na ewolucję kultury greckiej i stały się „Biblią Greków”<sup>82</sup>. Z nich Grecy czerpali duchowe treści, a także wzory postępowania, materiał do przemyśleń i wychowywania. Ale poematy nie miały charakteru typowych tekstów religijnych, stanowiły wybór mitów układanych dla odbiorców opowieści. Poeta dokonał antropomorfizacji bóstw, ukazując ich istnienie na podobieństwo ludzi (warstwy arystokratycznej). Stąd mają one cechy ludzi, a różni ich to, że są nieśmiertelni, wolni od cierpień i głodu, a więc są *reia zoontes* (łatwo żyjący). Jako bogowie nie muszą dbać o normy moralne, ale interesują się tym, aby ludzie przestrzegali tych norm<sup>83</sup>.

Poetyckie przemyślenia tworzące mitologię charakteryzuje samodzielność w układaniu różnych opowieści w pewną całość, ale też ten typ myślenia odnajdywany jest wewnątrz mitu. Owa narracja o życiu bogów i herosów ma charakteryzować myślenie przedarchaicznego Greka, mianowicie że służy ono „przebiegłej kalkulacji w służbie namiętności”. Porządkujące zabiegi epickich poetów opisywane są, jak wspomniano, jako świadoma działalność, zaś jej rezultatem miało być ukazanie w poezji mitycznej sensu, który określał życie Greków. W dziełach poetów (zwłaszcza Homera) odnajdywane są więc źródła prelogosu, który tworzył prekosmos, tj. pierwotny porządek, który „umożliwi[ł] rozumienie”. Homerycki epos traktowany bywa nawet jako zawierający „w załączku późniejszą filozofię grecką” (W. Jaeger). Ów wolnościowo-kalkulacyjny sposób myślenia, poprzedzający projekt logocentryczny z jego pojęciami (np. rozumowanie, rozsądek), Homer ma wyrażać za pomocą takich terminów, jak *noein* i *noos* o znaczeniu: „zdać sobie sprawę czy zrozumieć sytuację”, przy czym „*noos* ściśle wiąże się ze zmysłową percepcją” (K. von Fritz). Zatem premyślenie (*noos*) opisywane jest jako typ „świadomego przebiegłego rozpoznania, które prowadzi po pierwsze do zdania sobie sprawy z sytuacji niosącej z sobą szczególnie ładunek emocjonalny, a po drugie do planowania prób stawienia jej czoła na podstawie przemyślanych wyobrażeń dalszego rozwoju sytuacji. W ten sposób za pomocą emocjonalnego wzburzenia uaktywnia się myślenie”. Myślenie ma docierać do istoty nieujawnionych wprost obszarów zdarzeń, a także stanowi bezpośredni akt uświadamiania prawdy (intuicja). W *noos* strona wolitywna i intelektualna nie są rozdzielone. Homerycka myśl interpretowana jest więc jako „rozpoznaj[ąca] prawdziwe intencje i ujmuj[ąca] sytuację taką, jaką jest ona w rzeczywistości. Wspiera ją pragnienie, aby zdając sobie sprawę z aktualnej sytuacji, tak zaplanować działania, by osiągnąć zamierzony, upragniony stan w przyszłości” (G. Szulczewski). W tym ujęciu odnaleziono pogląd o możliwości posiadania pewnego widzenia rzeczywistości przez poszczególnych ludzi<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> J. Parandowski, *Homer...*, s. 31; J. V. Luce, *op.cit.*, s. 297.

<sup>83</sup> B. Bravo, E. Wipszycka, *op.cit.*, s. 306.

<sup>84</sup> G. Szulczewski, *op.cit.*, s. 69 i 301 oraz powoł.: Jaeger, Fritz.

Refleksja drugiego z wielkich poetów w sferze preracjonalnej dodaje do home-ryckiego stanowiska o ludzkiej samodzielności w spojrzeniu na rzeczywistość kolejne charakterystyki *noos*. Otóż stwierdzenie Hezjoda: „różnie się czasem odmienia myśl Dzeusa”, pozwala na pogląd, że każdy człowiek może mieć różne dążenia. W myśleniu polegającym na rozpoznaniu rzeczywistości i projektowaniu przedsięwzięć do uzyskania pewnego stanu odnaleziono też „to, co zwiemy współcześnie charakterem moralnym”; realizacje bowiem różnych dążeń mają następstwa moralne, a w nich ujawnia się natura decyzji osoby. Stąd w ujęciu poety odnajdywany jest wzrost znaczenia składnika wolitywnego w procesie poznania. Hezjod ma przedstawiać *noos* jako „rozsądną wolę” (K. von Fritz), jako sprawność o charakterze intelektualno-wolitywnym. Z jego opisu osoby, że „rozumem jej żadna nierówna” (*Tarcza*), odczytuje się ważną dla *noos* myśl, że wspomniana postać „dzięki swej przebiegłości polegającej na ustaleniu racjonalnej strategii jest zdolna zrealizować swoją wolę”. Hezjod inaczej niż Homer uznał, że emocje mogą utrudniać myślenie, które dociera w sferę niewidoczną dla gołego oka. Zmącony zaś umysł może z myślenia czynić instrument szkodzący, gdyż myślenie jest nie tylko środkiem, który służy postępowi, ale też umożliwia oszustwo. Myśl o podstępie okazała się nawet mechanizmem umożliwiającym „bunt przeciw woli boskiej” (mit Prometeusza)<sup>85</sup>.

Świadomość ograniczonych możliwości człowieka wobec boskiej przenikliwości powodowała, że w opisie wielkich poetów ludzkie myślenie (*noemata*) zestawiono z boskim *noos*. Tym samym pojawiły się różne zakresy poznania. Ale też dzięki uporządkowaniu mitów przez Hezjoda rozwija się myśl o istnieniu pewnej całości, zaś jego personifikacja bogów służąca racjonalnemu projektowi ujmuje wizję kosmosu. Całościowy ład w świecie ma być sprawą Zeusa, jego *noos*. On ma moc ustanawiania sprawiedliwości (*dikē*) i wyposażenia ludzi w prawo (*nomos*). W ujęciu mitologii (np. mit o Prometeuszu)<sup>86</sup> pojawia się człowiek, który odczuwa boski *logos* jako niesprawiedliwość. Stąd sprzeciwia się on prawu boskiemu. Jednak ten niepokorny człowiek podczas ceremoniałów religijnych ma składać błagalne ofiary (*thysia*) i dążyć do ucztování z bogami, ale pragnie czynić to na własnych zasadach, co ma umożliwić mu rozum. Samodzielność ludzie mają okupić cierpieniem, mimo to rozwijają myślenie, gdyż sprzyja ono uniezależnianiu się „od woli bogów i determinacji natury” i świadomemu projektowaniu prawa<sup>87</sup>.

Religia grecka w VIII w. p.n.e. dostrzegała różnego rodzaju obecność bóstw, wpływającą na rzeczywistość i na ludzkie myśli i uczucia. Nie uznaje się jednak, o czym

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 72 i powoł.: Fritz, Hezjod.

<sup>86</sup> Hezjod, *Narodziny bogów* (*Theogonia*), w: *idem, Narodziny bogów* (*Theogonia*), *Prace i dnie, Tarcza*, tłum. J. Łanowski, s. 46–47 (535–569).

<sup>87</sup> G. Szulczewski, *op.cit.*, s. 75 i powoł. Gadamer.

wspomniano, że ukazywała absolutną decyzyjność bóstw i całkowity brak możliwości wyboru postępowania przez jednostkę. Boska aktywność nie zdejmuje z człowieka odpowiedzialności za własne czyny. W greckim opisie istnieją dwa obszary rzeczywistości. W jednym bóstwa próbują wpływać na działania człowieka, przedstawiając mu możliwości czy argumenty, a w drugim ludzie podejmują ostateczne decyzje. Zatem to, co się wydarza, jest następstwem zarówno działań boskich, jak i człowieka. Ocenia się, że te cechy religii mają duże znaczenie dla rozważań nad ludzkim postępowaniem, tym bardziej że brakowało bezpośredniej gwarancji boskiej w odniesieniu do moralności i prawa (ładu społecznego). Istniał tylko pośredni wpływ boski przez fakt dobrego prawa (manifestacja Zeusa). W tych cechach religii odnaleziono okoliczności sprzyjające wytworzeniu późniejszego niereligijnego opisu świata<sup>88</sup>.

Ważna dla określania relacji między bogiem i człowiekiem jest okoliczność porządku, w którym działają. Jest to ten sam kosmos. W tym świecie bóstwa nie zostały przedstawione jako władcy o charakterze absolutnym, a ludzie jako byty, które im służą. W tym stosunku odnajdywana jest różnica między bóstwami greckimi i ze Wschodu, które absolutnie dominują<sup>89</sup>. Postawa Greka wobec boga nie wyraża uwielbienia, lecz określana bywa jako „amalgamat strachu i rezerwy z atencją i szacunkiem”. Była ona pochodną wyobrażenia, że „bogowie są potężnymi siłami, o których łaskawość i przychylność należało zabiegać, składając przede wszystkim ofiary” (B. Burliga). Grecka relacja bóg–człowiek bywa porównywana do stosunku między istotą silniejszą i słabszą. Ta druga poszukuje u pierwszej „wsparcia, protekcji i opieki”. W refleksji Homera i Herodota, ale też greckiej sztuce tragedii, bóstwo pojawia się jako zagrożenie. Nie był to jednak wyłączny wizerunek bóstw, gdyż były one też postrzegane jako fundament porządku i sprawiedliwości (np. Zeus). Bogowie sądzili ludzi za powodowanie zła i karali ich za to<sup>90</sup>, zaś składanie ofiar miało sprzyjać łaskawości bóstw, tak jak w przypadku Odysa, za którym wstawia się Atena u Zeusa, aby uwolnił bohatera z niewoli Kalipso<sup>91</sup>. W greckim religijnym pojęciu bóstwa dostrzegamy istotne różnice między nim a człowiekiem, a zwłaszcza wyrażała je nieśmiertelność bóstw i śmiertelność człowieka. Ale też ta granica między nimi mogła być przekraczana w specyficzny sposób. W greckich wierzeniach IX i VIII w. występowali bowiem herosi, którzy byli potomkami bóstwa i człowieka. Owe półbóstwa (np. Herakles z Teb, Tezeusz z Aten) miały znaczenie dla całej Hellady bądź dla niektórych *poleis*, np. jako ich założyciele, stąd z poszczególnymi herosami wiązał się ich kult<sup>92</sup>.

<sup>88</sup> B. Bravo, E. Wipszycka, *op.cit.*, s. 308.

<sup>89</sup> W. Lengauer, *Starożytna...*, s. 24.

<sup>90</sup> B. Burliga, przypis 331, w: Ksenofont, *Wychowanie Cyrusa (Cyropaedia)*, tłum. K. Głabiowski, B. Burliga, A. Marchewka, A. Ryś, Wrocław 2014, s. 187.

<sup>91</sup> *Odyseja*, s. 7 (I 70–77).

<sup>92</sup> W. Lengauer, *Starożytna...*, s. 24.

### 3.3. Jedność natury i prawa kierującego światem i człowiekiem

W świecie mitologicznych objaśnień wszystkim, całym wszechświatem rządzi pewne prawo. Dotyczy ono również człowieka będącego elementem wszechświata. W narracji wielkich poetów życie ludzi przebiegało w granicach porządku świata, wedle rytmu przyrody (Hezjod). To mityczne powiązanie człowieka ze światem przejęła antyczna myśl filozoficzna, która w miejsce boskich mocy wniosła objaśnienia posiłkujące się wynikami obserwacji bądź racjonalizującej spekulacji. Charakterystyczna więc dla refleksji przedfilozoficznej i filozofii starogreckiej jest jedność wszechrzeczy, która obejmuje trzy światy, tj. bogów, ludzi i zjawiska przyrodnicze. Tę zamkniętą rzeczywistość ma cechować połączenie jej elementów w harmonijnym współdziałaniu. U jego podstaw jest jedno prawo ułożone w myśl jednej zasady. Porządek pojawia się, gdy wszystko działa według tego prawa. Ład obejmuje też mechanizm zapewniający przestrzeganie prawa i usuwający jego naruszenia, tj. przywracający równowagę<sup>93</sup>. Owa jedność bóstw, ludzi i przyrody jest rezultatem objęcia ich przez wolę przeznaczenia (Mojrę). W jedności wszechświata przyroda nie jest czymś innym niż bogowie. Oni decydują o zjawiskach przyrody, które często są bóstwami (np. Eos, Boreasz) bądź są rezultatem boskich działań, np. Posejdon powoduje burze<sup>94</sup>. Pioruny są znakami boskimi, zaś pojawienie się mgły czy rozjaśnienia w *Iliadzie* okazują się składnikami taktyki, jaką realizują bóstwa angażujące się w konflikt. I taką rolę odgrywa Zeus np. po wysłuchaniu modlitwy Ajasa: „zaraz mrok gęsty rozproszył, rozpedził mgły pokłębione, / słońce promienne zabłysło i oświeciło w krąg bitwę”<sup>95</sup>.

Wszechrzeczywistość pewnych elementów połączonych w harmonijnym działaniu wedle prawa jest poddana Mojrze, która nie posiada antropomorficznej postaci. Symbolizuje natomiast niezmiennosc porządku świata (bogów, człowieka i przyrody), wyraża prawo określające boskie działania, które powodują zjawiska przyrody i postępowanie ludzi. Niemożliwe są zjawiska niezgodne z tym prawem. Mojra została ujęta głównie jako gwarant porządku świata, a mniej jako przyczyna zdarzeń, wyraża też zasadę i nakaz sprawiedliwości. Postrzegana jest raczej jako ograniczająca konieczność niż opatrność, która dostarcza wsparcia. Mojra odróżnia się od bóstw; jako wyrok losu (wola przeznaczenia) realizuje się za pomocą ich wykonawczych działań. Przeważa nad bóstwami, które muszą uwzględniać jej wolę. Dowodzi się nawet, że moc

<sup>93</sup> D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991, s. 7.

<sup>94</sup> Mojra pojmowana bywa jako dola człowieka, przydzielone mu życie bądź bieg wydarzeń, *ibidem*, s. 7, 14, 38.

<sup>95</sup> B. Patzek, *op.cit.*, s. 67 i cyt. *Iliada*, s. 320 (XVII 649–650).



poszczególnych homeryckich bóstw zależy od stopnia zgodności ich działań z Mojrą. Na wyjątkową moc Zeusa miała składać się bliskość, niemal tożsamość jego woli i Mojry<sup>96</sup>. W ujęciu Hezjoda kwestia możliwej rozbieżności woli Mojry i Zeusa przestaje istnieć; mocy i woli Zeusa zostaje bowiem poddana cała wszechnatura, także przeznaczenie.

W homeryckim ujęciu człowiek był poddany przeznaczeniu, nie mógł w żaden sposób wpłynąć na jego orzeczenia<sup>97</sup>. Zresztą z koniecznością losu musiał liczyć się nawet Zeus, który np. mimo wahań dotyczących ważących się losów ludzkich, musi jednak podążyć za decyzjami zapadającymi poza nim<sup>98</sup>. Jego rozterka, aby podążyć za uczuciem, a więc zmienić przeznaczenie np. dotyczące jego syna, Sarpedona, walczącego z Patroklesem, spotyka wręcz groźba bóstw przed samowolą. To przecina jego wahania. Wyjątkowa rozbieżność między wyrokami przeznaczenia i wolą Zeusa tłumaczona bywa pewną dopuszczalnością niespełnienia konieczności Mojry w sytuacji tzw. porządku *thymos* (władza serca, uczuć), gdy akty woli mogłyby wyłamywać się spod ułożonego porządku (władzy umysłu, *phrenes*). W interpretacji uznającej przeciwstawienie władz umysłowych uczuciom, to umysłowi przypisuje się większą gotowość uznawania porządku, zaś naruszanie woli przeznaczenia jest raczej pochodną podążania za uczuciami. W innej interpretacji (J.-P. Vernant) poszczególne bóstwa, pojmowane jako moce, są ograniczone do pewnych obszarów kompetencji. Stąd wyjście bóstwa poza granice jego właściwości oznacza naruszenie prawa, tj. przekroczenie miary, za którą podążają wina i klęska. Ta reguła dotyczy także Zeusa, którego działania muszą mieścić się w granicach prawa, gdyby bowiem postąpił samowolnie, wówczas bogowie mogliby wymówić mu posłuszeństwo i wbrew niemu strzec ładu<sup>99</sup>. W tym opisie relacji między bogami można dostrzec załączki prawa do oporu przeciw samowoli władzy.

Zeus, jak wspomniano, nie ma zupełnej władzy nad bogami. W zakresie swojego „władztwa” bóstwa cieszą się znaczną samodzielnością, która sięga tak daleko, że nikt nie może spowodować działania niezgodnego z ich wolą. Władza Zeusa jest też ograniczona w sytuacji, gdy śmiertelni obrażają bóstwo bądź nie oddają mu należnej czci. Ale też Zeus może odwołać się do zgromadzenia bóstw, których moc decyzyjna jest największa. W tym opisie odnajdywane są pierwowzory jakiejś monarchii parlamentarnej, którą przenosi Homer w obszar boski. W sytuacji zaś, gdy jakieś bóstwo sprzeciwia się przeznaczeniu, dochodzi równocześnie do zakwestionowania woli Zeusa, a wówczas inne bóstwa podejmują działania, aby przeznaczenie spełniło się. Powyższa uwaga dotyczy kwestii ochrony woli przeznaczenia (naturalnego ładu).

<sup>96</sup> D. Dembińska-Siury, *op.cit.*, s. 8.

<sup>97</sup> *Iliada*, s. 126 (VI 486–489); *Odyseja*, s. 6 (I 37–40).

<sup>98</sup> *Iliada*, s. 292 (XVI 441–443).

<sup>99</sup> D. Dembińska-Siury, *op.cit.*, s. 9, 11 i powoł. Vernant.

Otóż nad spełnianiem się przeznaczenia czuwały boginie Erynie (ich zemsta). One baczyły na porządek społeczny, karały za pychę i domagały się zemsty za rozlew krwi. Nieuchronny odwet nie musi nastąpić niezwłocznie. Może pojawić się w przyszłości, obejmując nawet kolejne pokolenia<sup>100</sup>. Ostatecznie działania boskie i ludzkie naruszające naturalny porządek rzeczy muszą spotkać się z sankcją. Kwestią jest, na czym ona polega. W ujęciu homeryckim to sprawiedliwość wyrównawcza, przywrócenie przekroczonej miary. Ale powrót do ładu może nastąpić nie tylko za pomocą kary, ale też nagrody. Przykładem działania tego mechanizmu jest sprawa Achillesa, którego za niepomamowany, przekraczający miarę gniew spotyka kara w postaci śmierci Patroklosa, ale też nagrodą za jego cierpienia ma być pokonanie Hektora. Mojra zaczęła być pojmowana inaczej niż jako gwarant porządku, później, tj. wraz z pełną jej identyfikacją z personalnym bóstwem. Stała się mocą, która określa dążenia w świecie. Widać to u Hezjoda, który złożone relacje między bogami przekształca w nieograniczoną władzę Zeusa stającego się gwarantem sprawiedliwości. Zanika rozróżnienie między przeznaczeniem i wolą Zeusa<sup>101</sup>.

Wspomniano, że człowiek w jedność bogów i przyrody został włączony jako element, jego harmonię ze światem wyraża podporządkowanie ogólnemu łaadowi. Zatem człowiek, zanurzony we wszystko obejmującą wolę przeznaczenia, jest w takiej oto sytuacji, że to, co on czyni i co go spotka, co myśli i pragnie, a także jego wady i zalety – wszystko to jest pochodną boskiej interwencji<sup>102</sup>. Działania ludzi muszą być zgodne z wolą boską leżącą u podstaw porządku wszechrzeczy, z rytmem przyrody, co zwłaszcza ilustruje praca rolnika (Hezjod). Różne prace musi wykonać we właściwym czasie, stosownie do koniecznej miary, aby uzyskać np. odpowiednie zbiory. Człowiek żyjący w boskim porządku i poddany przeznaczeniu składa do bóstw prośby, ale też żali się na swój los. Bóstwo jest dla niego momentem organizującym wszechświat i dającym jakąś w nim pewność. Zatem mimo nieszczęść płynących z losu, człowiek nie szuka ratunku w jakimś oporze, ale godzi się z przeznaczeniem. Uznaje, że jest pewien porządek i warunki, wedle których należy żyć. W tym podejściu odnajdywane jest zrozumienie człowieka dla określonych konieczności i świadomość, że stosownie do nich należy ułożyć własne życie. Dzięki ofiarom i posłuszeństwu (pogodzeniu z losem) człowiek może nawet uzyskać boską życzliwość i opiekę, zatem i wedle miary szczęśliwe życie. Ludzie nie powinni zatem za dużo oczekiwać<sup>103</sup>.

<sup>100</sup> *Iliada*, s. 80 (IV 157–163); Hezjod, *Prace...*, s. 18, 275–285).

<sup>101</sup> D. Dembińska-Siury, *op.cit.*, s. 8, 12–13 i 16.

<sup>102</sup> „Bóg daje i bóg bierze podług swojej woli; / Na jego wszechmocności przecie ten świat stoi”, *Odyseja*, XXIII 12–14; *Iliada*, s. 30 (I 197–221); *Odyseja*, s. 178 (XIV 455–456); D. Dembińska-Siury, *op.cit.*, s. 38 i n.

<sup>103</sup> Hezjod, *Prace...*, *passim*; D. Dembińska-Siury, *op.cit.*, s. 14 i n., 38, 52 oraz powoł. *Odyseja* (np. o konieczności pogodzenia się z losem mówi Nauzykaa Odysowi, *Odyseja*, VI 189–191).

### 3.4. Zasada miary i *hybris*

Problem boskiej miary i jej przekroczenia, tj. *hybris*, był fundamentalny w poematach Homera i Hezjoda. Miał istotne znaczenie dla pojmowania zdarzeń. Przedarchaiczny grecki świat z aktami ludzkiej pychy wiązał bowiem popełnienie karygodnej *hybris* przeciw bóstwom. Tę tradycję poetycką odziedziczyła archaiczna filozofia grecka. Ale i współczesnemu stanowi ducha ludzkiego przedarchaiczna tradycja *hybris* nie jest obca. Tamten świat, mówiąc w sposób najogólniejszy, postrzegał życie człowieka i bohatera jako z góry określone, co oznacza w istocie niemożliwość ludzkiego oddziaływania na fatum uosabiane przez zamieszkujące Hades trzy Mojry (Kloto, Lachesis i Atropos). W tym kontekście pojawiał się problem *hybris*, tj. jako rezultat ludzkiej pychy, a zwłaszcza złudzenia, że można oszukać przeznaczenie (Mojra). Popularnie *hybris* tłumaczona bywa jako „nieposkromiona pycha, zuchwałość (wywołująca gniew i pomstę bogów), arogancja”<sup>104</sup>. Owe cechy „według starożytnych Greków obrażały bogów i wywoływały ich zemstę”<sup>105</sup>. Ale też wspomniane pojęcie miało oznaczać „dumą, pychę rodową lub majestat władcy, które uniemożliwiają prawidłowe rozpoznanie sytuacji, w której się on znalazł” (np. król Kreon). Pycha była pojmowana jako „przekroczenie miary, którą bogowie wyznaczili człowiekowi”, a zatem stanowiła „wyzwanie wobec bogów i ściągą na człowieka ich karę”. *Hybris* była też odnoszona do nadmiernego przywiązania do rozwoju *techné*<sup>106</sup>. W zamyśle Homera (*Odyseja*) pojawia się pewne ułożenie mojry, *hybris* i odpowiedzialności człowieka, który idąc wbrew przeznaczeniu i boskim zakazom przekraczania miary, czyni to, kierując się głupotą. To bezmyślność i przemoc sprawiają, że ludzie popełniają *hybris*<sup>107</sup>. Te objaśnienia nie odnotowują pełni sensu i ewolucji *hybris*.

Mitologiczne opisy dostrzegały niebezpieczne następstwa *hybris* i stąd formułowały boskie ostrzeżenia, aby człowiek nie popadał w samozadufanie w swoją własną moc, a zwłaszcza w siłę samodzielnego myślenia. Ono miało być cechą bogów. Zakazy nie zawierały racjonalizujących argumentów przeciw ludzkiej swobodzie myślenia i radości. Natomiast mity i mądrościowe sentencje wskazywały zwłaszcza na zawiść mściwych bogów w stosunku do ludzi butnych. Mitologiczno-homeryckie opisy dramatycznych przypadków nie mogły nie wywoływać zaniepokojenia i zaciekawienia, a więc stawiania pytań o zakres, głębię, a może i zmienność *hybris*. Zresztą epopeje Homera same były wyrazem niepokornych rozważań nad *hybris*. Pojawiały się prze-

<sup>104</sup> W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1975, s. 409.

<sup>105</sup> *Słownik języka polskiego*, sjp.pwn.pl [dostęp: 9.03.2020].

<sup>106</sup> <https://pl.wikipedia.org/wiki> [dostęp: 9.03.2020].

<sup>107</sup> *Odyseja*, s. 6 (I 32–52).

cież w sferze logosu. Podejmowały ważny dla oceny samowoli problem granic, z przekroczeniem których pojawia się świadomość łamania miary. W przypadku granicy dla samowoli w relacjach między ludźmi zapewne taką główną miarą jest krzywda człowieka (Hezjod). Najstarsze przekonania o sprawiedliwej odpłacie wiążą ten akt z krzywdą, o której można powiedzieć, że była sprawiana intencjonalnie, z niskich pobudek czy mimo błagania. W archaicznym ujęciu popełniał *hybris* np. człowiek mściwy, który mimo prośby błagalnika nie przebaczał mu.

Ważną kwestią było, jak zaznaczono, wykroczenie poza obszar myślenia dostępnego dla ludzi, tj. jak daleko mogą oni pójść w samodzielnym myśleniu. W przedfilozoficznych poematach Homera i Hezjoda odnajdywane są korzenie namysłu nad boskością i boską miarą dla człowieka, przekroczenie której jest niedopuszczalne. W świecie homeryckim samodzielne myślenie należy jeszcze do bóstw. Stąd próbom samodzielności człowieka ciągle towarzyszyły ostrzeżenia przed wkraczaniem w sferę zastrzeżoną, tj. w obszar mądrości bogów. W tym duchu pozostawały też późniejsze, „mądrościowe” ostrzeżenia przed *hybris* głoszone zwłaszcza przez tzw. siedmiu mędrców. Oni mieli pewną zgodę na mądrość, a ten ich przywilej wyrażał się w tym, że mędrcy, którzy mieli więcej rozumieć niż zwykli ludzie, nie tyle wprost powtarzali boskie zakazy, ale ukazywali praktyczny sens różnych porad, które pozostawały w zgodzie ze wskazaniami boskimi, zwłaszcza aby człowiek postępował wedle reguły odpowiedniej do jego istoty, tzn. nic ponad jego miarę. Nawoływali do umiaru decydującego o harmonii i będącego kryterium miary służącej praktyce życiowej, np. w zakresie zapobiegania niebezpieczeństwom czy ostrzegania ludzi przed ich samowolą (*hybris*), która niszczy ład wspólnotowy (*koine*). Należy tu powtórzyć, że nakaz postępowania odpowiedniego do miary człowieka pojawił się w poezji, ale znajdował się też na murach świątyni Apolla w Delfach. Wyrażał stanowisko bogów o ludzkiej granicy. Praktyczny sens interpretacji mędrców nie zmieniał znaczenia woli bogów. On ją tylko przybliżał ludziom.

Problem boskiej miary i jej przekroczenia (*hybris*), jak wspomniano, był fundamentalny w poematach Homera i Hezjoda. Od tej przedarchaicznej epoki rozpoczął się namysł nad sensem moralności ludzkiej, nad sprawiedliwością państwa i prawa oraz zaczęła wykształcać się kwestia sprzeciwu wobec złej władzy. Później termin *hybris* pojawił się w praktycznych gnomach (radach) tzw. mędrców. Wykształcało się więc pewne racjonalno-praktyczne podejście do *hybris*, zanim przeszło ono do refleksji filozoficznej. Należy też odnotować uznanie przydatności pojęcia *hybris* zawartego w języku mitologicznym (Homera i Hezjoda) do opisu mechanizmu upadku bohaterów i ustrojów w świecie późniejszej greckiej *polis*. Można przypomnieć, że w opisie Homera zbyt wielka ufność w fortunę wojenną spowodowała, że Hektor traci pod Troją roztropność, co staje się powodem jego klęski. Triumfowanie, chępliwość, a więc brak umiaru mogły być bowiem w warunkach panowania zawistnych bogów

powodem odwrócenia koła fortuny pysznego bohatera<sup>108</sup>. To żądza i pycha władców (symbolizuje ich chciwy Agamemnon i butny Achilles) miały stać za upadkiem świata Achajów. Podobnie pycha arystokracji w epoce archaicznej miała znaczenie dla wykształcenia władzy tyranów. Za klęską tych ostatnich również miała stać *hybris*, a wreszcie za upadek ateńskiej demokratycznej *polis* także odpowiada pycha chciwego *demosu*. Wiele doświadczeń upadków miało ostrzegać przed wstępowaniem na drogę *hybris*. Ale pojawia się kwestia, jak oprzeć się żądom największej sławy, pieniędzy czy powodzenia, jeżeli mity, religia, tradycja arystokratyczna służyły wychowywaniu do konkurowania o bycie najlepszym. A nadto czy można wykluczyć, że przypadki wielkich sukcesów nie uaktywniają mechanizmu, który „oślepia” i wyłącza ostrzeżenia bogów i mędrców?

Archaiczny okres traktowany jest jako wspaniały dla rozwoju wyrafinowanej kultury greckiej. To wówczas położono fundamenty europejskiej filozofii, mistyki i co szczególnie istotne, nauki. Czasy archaiczne traktowane są jako epoka współzawodnictwa (*egonu*). Jej korzenie wyrastały z homeryckiej etyki walki wysławiającej największych bohaterów wojennych. Odchodząc od homeryckiego *egonu*, archaiczne współzawodnictwo zaproponowało rywalizację w obszarze kultury i sportu<sup>109</sup>. Nie oznacza to, że pohomeryckie czasy nagle oderwały się od wcześniejszej tradycji związanej z mitycznymi ocenami. Nowa, sportowa wersja idei współzawodnictwa rozwijała delficki nakaz umiarkowania, mając w pamięci złe doświadczenia *hybris*.

#### 4. Przywrócenie ładu wedle koncepcji winnej ofiary. Mit jako pre-prawo

Powyższe uwagi dotyczyły m.in. treści mitów oraz ich roli objaśniającej świat i człowieka w nim. Ale kwestią jest sens ich powstania i ewolucja. Dowodzi się, że mity mają być związane z wystąpieniem takich aktów postępowania ludzi, które René Girard określa jako prześladowcze, a które zdarzyły się w sytuacji kryzysów społecznych czy kulturowych. Mity mają dowodzić istnienia prześladowań już w społecznościach mityczno-rytualnych, gdyż w nich odnajdywane są prześladowcze stereotypy, a takim przykładem jest mit o królu Edypie. Akty prześladowcze wspólnoty (tłumu) mają polegać na zbrodni, która „odróżnorodniać”. Sama ofiara nie jest związana z jakąś jej zbrodnią, ale określona jest stosownie do posiadania znaków ofiarniczych, tj. powiązań tych znaków, które mają wymiar zbrodniczy, z kryzysem społecznym. Sens wskazania

<sup>108</sup> C. Karkowski, *Iliada współczesna*, Nowy Jork 2013, s. 75.

<sup>109</sup> O. Murray, *op.cit.*, s. 267.

ofiary ma polegać na obciążeniu jej odpowiedzialnością jako winnej kryzysu wywołanego klęską np. zarazy i ukaranie jej (ofiарowanie). Kryzys ma sprzyjać zbiorowemu prześladowaniu<sup>110</sup>. Można tu odnotować, że o składaniu ofiar wspomniał Herodot<sup>111</sup>.

Znaczącym dla złożenia ofiary jest fakt zaistnienia kryzysu. W takim okresie ustępuje bowiem władza konstytucyjna na rzecz władzy tłumu, w którą wszyscy zostają wtopieni, nawet najwyższe autorytety, i wówczas za pomocą *sacrum* (mechanizmu kozła ofiarnego), a więc przez sakralizację przemocy, ma dochodzić do wykształcenia nowej władzy. W najstarszych mitach (niepoprawnych politycznie) wprost jest mowa o zabójstwie, to ono ma być sensem wydarzeń, wokół których organizuje się treść opowieści. Późniejsze wersje mitu zwykle są pochodną ewolucji tekstu<sup>112</sup>, zasłaniają dramatyczny akt wspólnej zbrodni. W uwagach dotyczących kryzysu Girard przedstawia zasadę organizacji (i przekształceń) społeczeństw archaicznych, która polega na „aktach kolektywnej przemocy, skierowanej przeciw indywiduum służącemu za ofiarę pojednawczą” wspólnoty<sup>113</sup>. W tej relacji o charakterze mityczno-magicznym dostrzegł on wkład w rozwój rozumienia. W niej mają być zawarte prakorzenie naukowego myślenia przyczynowego, chociaż refleksja magiczna w sytuacji kryzysu (klęski) jego przyczynę umieszczała w cechach kozła ofiarnego. Tę praktykę tłumaczy wizja stygmatyzowanego kozła ofiarnego, która nie wydaje się być przebrzmiała<sup>114</sup>.

Uczony u podstaw mitu umieszcza rzeczywistą wspólnotową przemoc i taką też ofiarę, powiązanie zaś między znakami ofiarnymi a ofiarą ma tkwić w nieświadomości prześladowców, łączących np. kazirodztwo, ojcobójstwo dokonane przez ofiarę (Edyp) z wystąpieniem zarazy. Tak określona ofiara winna kryzysu poświęcana jest bóstwu, aby nastąpiło przywrócenie stanu przedkryzysowego. To, co miało sens *sacrum*, Girard opisuje jako „tożsame z istotą zaślepienia i niezłomnością tej wiary”<sup>115</sup>. Ofiara nie może być przypadkowa, tzw. niewinna, gdyż ta nie jest powiązana znakami zbrodniczymi z kryzysem. Także winny konkretnego czynu, np. zabójstwa, nie może być ofiarą. Ofiarę wytwarzają złudzenia ofiarnicze prześladowców, którzy łączą kryzys (wywołany klęską) ze znakami ofiarniczymi<sup>116</sup>.

<sup>110</sup> R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1982, s. 26–33, 37–38.

<sup>111</sup> Napisał, że składanie ofiar spotkało potomków Kytissora, gdyż „gdy Achajowie z wyroku boskiego przeznaczili Atamasa, syna Ajolosa, na ofiarę oczyszczalną za swój kraj i zamierzali go zabić, ocalił go przybywający z Azji kolchidzkiej ów Kytissoros, który tym czynem ściągnął na swoich potomków gniew boga”. Ów czyn polegał na wieści, że ojciec ofiary żyje. Herodot, *op.cit.*, s. 440 (VII 197) i s. 600 przypis do s. 440.

<sup>112</sup> R. Girard, *op.cit.*, s. 167 i n., 172 i n., 184 i n. Wyrażenie „koziół ofiarny” oznacza tu zasadę, którą cechuje to, że co prawda jest „ukryta”, ale to wedle jej wskazań wykształca się konstrukcja prześladowczych szablonów.

<sup>113</sup> M. Goszczyńska, *Posłowie*, w: R. Girard, *op.cit.*, s. 311.

<sup>114</sup> *Ibidem*, s. 79–81, 148.

<sup>115</sup> *Ibidem*, s. 42 i n., 66.

<sup>116</sup> Współcześnie pojęcie tzw. kozła ofiarnego oznacza, że ofiara jest niewinna, ale dotyczy jej kolektywna nienawiść i dokonany na niej zbiorowo akt nienawiści. W owym postępowaniu prześladowczym ofiara nie dostaje szans na wykazanie niewinności. R. Girard, *op.cit.*, s. 62–63, 65.



Fundamentalne pytanie dotyczy tego, jakie wymogi musi spełnić człowiek, aby stać się bytem ofiarnym. Wedle Girarda takimi znakami ofiarniczymi były odmienności „wybranego” od sytuacji większości. Zatem znaki ofiarnicze (winę za kryzys) przypisywano osobom, które miały popełnić zwłaszcza zbrodnie w postaci złamania tabu, jak np. hierarchii społecznej w postaci zabójstwa władcy, religijnej profanacji czy o charakterze seksualnym, np. kazirodztwo. Chodzi o zbrodnie, które mają podstawowe znaczenie dla porządku wspólnoty. W wypadku istnienia kryzysu, gdy wszystko jest „pomieszane” i zachwiany bądź burzony jest ład, pojawiają się ludzie poszukujący winnych kryzysu, klęsk. I owi prześladowcy odnajdują zbrodniarzy, którzy mają łamać fundamentalne reguły porządku społecznego, więc zagrażają mu. Wybrana jednostka zawiera przyczynę zaniepokojenia prześladowcy (znak), a jego urojenia mają zniekształcać ją i powiększać winę oraz odpowiedzialność ofiary. W tym mechanizmie zawarta jest możliwość wskazywania różnych osób jako winnych wszelkich nieszczęść<sup>117</sup>.

Prześladowczy mechanizm umożliwia, w ocenie Girarda, zastępcze zaspokojenie kolektywnych frustracji. Większość mitów miało przekazywać wspólnotowe przekonanie o zatruwającej sile ofiary i oczyszczeniu społeczności za pomocą mechanizmu ofiarnego. To ustalenie, jak uważa uczony, „wyjaśnia fundamentalną tajemnicę wszelkiej mitologii: porządek utracony bądź zakłócony przez kozła ofiarnego jest odzyskany lub ustala się na nowo za pośrednictwem tego, kto go przedtem naruszył” i zrozumiałe też ma być uznanie wspólnoty, że ofiara odpowiada za kłopoty wspólnoty. W micie ofiara – „zbrodniarz” równocześnie „zmienia się w odnowiciela, a nawet założyciela porządku”, nowego ładu społecznego. I ten paradoks będący, jak zaznacza Girard, immanentną cechą mitu, miał niepokoić Platona mówiącego o niemoralności homeryckich bóstw. Koniec kryzysu wiązano z kozłem ofiarnym, którego był przyczyną. Ponośli bowiem odpowiedzialność „za uzdrowienie”, gdyż był winny „za chorobę”. Dostrzeżenie tego paradoksu możliwe jest, jak uznał Girard, z dualistycznego punktu widzenia, który dąży do rozróżnienia „dobra” i „zła”, a więc odbiega od jedności związanej z sensem ofiarniczym. O ile zatem na początku monstrualne ofiary powodują klęskę, o tyle później wprowadzają ład i przyjmują postać np. przodków – założycieli<sup>118</sup>.

Naruszenie ładu ludzkiego, który związany jest z porządkiem świata bogów, oznacza też naruszenie owego porządku, a więc nie może nie wywołać gniewu boga. A tenże w pośredni sposób, tj. za pomocą klęsk, żąda przywrócenia ładu społecznego, a głównie moralnego. Takiej naprawczej roli podejmują się wspomniani prześladow-

<sup>117</sup> *Ibidem*, s. 25–28, 33–35. Dostrzega on, że „Wszelkie słownictwo dotyczące uprzedzeń plemiennych, narotp. ych itp. wyraża nienawiść nie do różnicy, lecz do jej braku. To nie inne *nomos* widzi się w innym, lecz anomalię, nie inną normę, lecz anormalność; ułomność staje się szpetotą; obcokrajowiec – apartydą”.

<sup>118</sup> *Ibidem*, s. 62, 66–69, 83 i n.

cy. Dążąc do oczyszczenia wspólnoty ze sprawców kryzysu społecznego, odnajdują jednostki o znakach ofiarniczych. W poszczególnych mitach pojawiają się różne znaki ofiarnicze, które burzą ład (kryzys), a dowodzą tego zesłane boskie klęski. Ludy miały (i mają) mity o różnym poziomie spójności i sprzeczności. Ich porządkowanie podczas wielopokoleniowego ich opowiadania przyspieszyło wraz z pojawieniem się zawodowych poetów i pisma. Spisywanie mitów umożliwiło porównywanie ich treści, a zwłaszcza występujących sprzeczności w zakresie reguł porządku. Zbiory takich mitów, które pojawiły się w formie poematów poetyckich, jak Homera i Hezjoda, zawierały opisy przypadków klęsk boskich zrzuconych na społeczności, w związku z cechami i zachowaniami poszczególnych ludzi (znaki ofiarnicze). Z punktu widzenia mechanizmu winnej kryzysu ofiary (osoby o znakach ofiarnych) możliwe jest więc spojrzenie na poematy jako swoiste akty opisujące zjawiska normatywne czy nawet uzupełniające bądź tworzące reguły. Pewne postępowanie, np. współzycie z członkiem rodziny, które jest opisane w micie i wiązane z klęską zarazy we wspólnocie, przekazuje wiedzę o niewłaściwości tego postępowania. Wytwarza się pewien normatywny zakaz i jego interpretacja na tle opowiadanych wydarzeń. Ale też poprawianie interpretacji wydarzeń może wpływać na treść normatywnego zakazu. Wreszcie spojrzenie na mit trojański, traktowany jako mit założycielski Hellady, z punktu widzenia wizji Girarda mówi o tragedii Ilionu, który okazał się być swoistym kozłem ofiarnym wspólnoty Hellenów.

Wspomniane poetyckie porządkowanie mitów, które zawierają m.in. reguły w formie znaków ofiarniczych (zbrodniczych), to swoiste porządkowane praprawa. W poematach można widzieć zbiory zbrodniczych przypadków naruszenia tabu. Poeci porządkując mity, uspoólniają zakres zakazów i nakazów postępowania ważnych dla społeczności. Porządkowanie mitów to także wykształcanie systemu prawa zwyczajowego, a poetycko opisane mity to swoiste kazusy, które umożliwią tworzenie reguł ogólnych. Opowieści są o wykształcaniu reguł ogólnych w obszarach związanych z życiem w społeczności. Poszczególne mity są o przypadkach *hybris*.

Namysł nad poszczególnymi mitami w kontekście porządkujących je poematów epickich to pozyskiwanie, przez poznawanie najstarszych przypadków o znaczeniu normatywnym, pewnej wiedzy o prawie jako mechanizmie systematyzowania życia społecznego. Można tu dodać, że doświadczenia poetyckie były zapewne fundamentem dla prawodawców, jak Solon, który znał wielkie poematy i był też poetą. Miał on bowiem postanowić, „że pieśni Homera mają być wygłaszane w pewnym ustalonym porządku. Solon zatem, jak pisze Dieuchidas [...] bardziej przyczynił się do wyjaśnienia Homera niż Pizystrat”<sup>119</sup>.

<sup>119</sup> Diogenes, *op.cit.*, s. 39 (12 57).