

RELIGIJNE I MITYCZNE ASPEKTY ZIEMI I OFIARY W ODYSEI*

Tematem tego eseju jest ziemia. Pozwalam sobie rozpocząć od przywołania kilku myśli zaczerpniętych nie z Homera, ale z Hezjoda. Zarówno *Teogonia*, jak i *Prace i dni* rzucają światło nie tylko na dzieła późniejsze, jak się zwykle sądzi, ale także wcześniejsze bądź – a jest to być może przypadek *Odysei* – sobie współczesne.

Z „mitu pokoleń” i z mitu o Pandorze z *Prac i dni*, a także z mitu o Prometeuszu z tego samego poematu oraz z *Teogonii*, da się, jak sądzę, wyprowadzić to, co można by nazwać antropologiczną i normatywną, a równocześnie ekskluzywną i inkluzywną definicją ludzkiej kondycji. Definicja ta jest podwójnie wykluczająca: człowiek Hezjodowy jest człowiekiem pokolenia żelaznego, a to znaczy przede wszystkim, że nie jest człowiekiem wieku złotego, mitycznej epoki, w której ludzie „żyli niby bogowie”, nie starzeli się i nie doświadczali prawdziwej śmierci. „[...] wszystko mieli, co dobre; plony im przynosiła ziemia dawczyni zboża (*zeidoros aroura*) sama z siebie, bogate bez skazy; gdy tylko zechcieli, żyli ze swych pól (*erg' enemonto*) spokojnie, dóbr zażywając wszelakich” (*Prace i dni*, w. 112–119)¹. Przyjmuję, że istotną opozycję (są też i inne) między światem wieku złotego i naszym stanowi opozycja bezczynności i pracy, rzecz jasna, pracy na roli². W stosun-

* Pierwotna wersja tego tekstu została opublikowana w *Annales E.S.C.*, 25 (1970), a następnie [w:] M. I. FINLEY (red.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, La Haye-Paris 1973, ss. 269–292.

¹ O „micie pokoleń” por. J.-P. VERNANT, „Mythe des races” I oraz II.

² Ściśle rzecz biorąc, w opozycji tej pokolenie żelazne jest przeciwstawione wszystkim poprzednim. Nawet ludzie pokolenia brązowego, którzy używali narzędzi z brązu (*chalkoi d' eirgazonto*, w. 115), nie „pracowali” w dosłownym znaczeniu tego słowa, ale wypełniali rytuał wojenny (por. J.-P. VERNANT, „Mythe des races” I, s. 28); tylko o ludziach pokolenia złotego mówi się wprost, że nie pracują.

ku do wieku żelaza wiek złoty, wiek Kronosa, stanowi absolutny ideał, do którego nie może pretendować żadna inna epoka. Tego, czego pokolenie złote zaznało za życia, pokolenie herosów (przynajmniej niektórzy jego przedstawiciele) zaznało dopiero po śmierci; Zeus osadził ich z dala od ludzi (*dich' anthropon*), z dala także od bogów, „pod władztwem Kronosa”, „na krańcach ziemi”. „I tam oni mieszkają z sercem swobodnym od troski, na Szczęśliwych Wyspach nad rwącym Okeanosem, szczęśliwi bohaterowie, a niesie im trzykroć do roku rola żyzna płony kwitnące, pełne słodczy” (*Prace i dni*, 167–173)³. Po wieku złotym „w czasie” następuje wiek złoty „w przestrzeni” – wiek Wysp Szczęśliwych, który charakteryzuje się hojnością ziemi.

W micie Pandory⁴ Hezjod antycypuje zresztą naukę, jaką niesie mit pokoleń, streszczając ją w następujących słowach: „Pierwej bowiem na ziemi żyły plemiona człowiecze wolne od wszelkich nieszczęść i od wszelkiego wysiłku oraz chorób bolesnych zsyłanych na ludzi przez Kery. Szybko bowiem w nieszczęściach starzeją się śmiertelnicy” (*Prace i dni*, 90–93)⁵.

Wykluczony z wieku złotego człowiek nie jest zatem bogiem⁶. Nie jest on jednak również zwierzęciem i stąd drugie „wykluczenie”, wykluczenie kanibalizmu (*alleolophagia*):

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
ἰχθύσι μὲν καὶ θηροῖ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς.

„Takie to bowiem prawa nadał dla ludzi Kronida. Ryby, a także zwierzęta, jak również ptaki skrzydlate pożerają się wzajem, bo nie ma pośród nich prawa” (*Prace i dni*, 276–278). Dzięki praktykowaniu sprawiedliwości (*dike*) człowiek jest w stanie uniknąć kondycji zwierzęcia: człowiek to ten, kto nie pożera istot sobie podobnych.

Włączenia pozostają w ścisłym związku odwrotności, a zarazem uzupełniania się z wykluczeniami. Praca na roli wraz ze wszystkim, co ona implikuje, sadownictwo i hodowla zwierząt, szczególnie tych,

³ Wers 169, w którym mowa o władztwie Kronosa, przesunąłem w miejsce, w którym figuruje on w rękopisach.

⁴ J.-P. VERNANT pokazał, jak ściśle ten mit jest związany z mitem pokoleń; por. „Mythe des races” I, s. 32 oraz 51–54, a także „Mythe prométhéen”, ss. 192–194.

⁵ Wers 93, który umieszczam w tym miejscu, jest cytatem z *Odysei*, XIX 360.

⁶ Wers 108 *Prac i dni*, który wprowadza mit pokoleń, wiążąc go równocześnie z mitem Pandory (ὥς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι; „bowiem się razem zrodzili bogowie i ludzie śmiertelni”) został nieco zbyt pochopnie uznany za interpolację (Lehrs, a za nim przede wszystkim Mazon).

które służą do orki, stanowią zasadniczy temat *Prac i dni*. Dzięki *dike* można odzyskać jeśli nie złoty wiek – praca jest bowiem koniecznością – to przynajmniej pomyślność i płodność tak dla ludzi, jak i dla ziemi. Stąd też: „Ziemia im [tj. tym, którzy praktykują *dike* – A.W.] niesie dostatek, a w górach przynosi dębów poszycie żołędzie i dziuple pszczoły im żywią, owce wełniste pod runem gęstym się uginają, rodzą kobiety dzieci do rodzicieli podobne, kwitną we wszystkich dobach wciąż, nie ruszają na okrętach na morze – ziemia plód niesie im żyzna” (*Prace i dni*, 232–237)⁷.

Ale ta praca ludzka jest z kolei związana z posiadaniem, dzięki Prometeuszowi, niezbędnego do przygotowania jedzenia ognia, który został niegdyś ukryty przez Zeusa (tamże, 47–50). W odwecie za wykradzenie ognia Hefajstos stworzył na polecenie Zeusa Pandorę, będącą zarazem kobietą i ziemią (tamże, 59–82)⁸. *Teogonia* dopowiada to, co *Prace i dni* tylko sugerują. Spór bogów i ludzi w Mekone miał dwa ściśle paralelne epizody⁹; jednym była pierwsza ofiara z wołu i jej nierówny podział, w którym bogowie otrzymali dym, a ludzie mięso. (Konsekwencją tego było zabranie ludziom ognia przez Zeusa i jego wykradzenie przez Prometeusza). Drugi epizod to obdarowanie ludzi – w ramach rewanżu za zaakceptowany przez bogów stan rzeczy, który ustanowił Prometeusz – dwuznacznym podarunkiem, jakim była kobieta. Ziemia orna, kuchnia, ofiara, życie seksualne i rodzinne w ramach *oikos*, a w końcu także życie polityczne, tworzą całość, w której żadnego elementu nie można oddzielić od pozostałych. W ten sposób kondycja ludzka zostaje zdefiniowana między wiekiem złotym a kanibalizmem¹⁰.

⁷ Te motywy pojawiają się wielokrotnie w tekstach przysięg; por. przysięgę amfiktionów u Ajschinesa, *Przeciw Ktezyfontowi*, 111, a także przysięgę mieszkańców Dreros w *Inscriptiones Creticae*, I IX (Dreros), 1, 85–89. W opisie świata opanowanego przez *hybris*, którym kończy się mit pokoleń, mowa jest o tym, że „ojciec do dzieci nie będzie podobny, a one do niego” (*Prace i dni*, w. 182).

⁸ Por. J.-P. VERNANT, „Mythe des races” I, ss. 32–33, P. PUCI, *Hesiod*, ss. 82–135, a przede wszystkim N. LORAUX, „Race des femmes”, ss. 44–52. Pandora została ofiarowana jako dar przynoszący nieszczęście ludziom „co chlebem się żywią” – *pem' andrasin alphestēs* (*Prace i dni*, w. 82). Nie od rzeczy będzie wspomnieć, że *alphestes*, „żywiący się chlebem”, przymiotnik homerowy, zbudowany jest na rdzeniu **ed-**od, „jeść”, równoległe, a zarazem w opozycji do *omestes*, „ten, który je na surowo”, „mięsożerca”; por. P. CHANTRAINE, *Formation*, s. 315.

⁹ Paralela została podkreślona przez powtarzające się *epeita* (*Teogonia*, 536 i 562). Wszystko dzieje się w tym samym przeciągu czasu: „gdy się sądzili (*hot' ekrinonto*) bogowie i ludzie śmiertelni” (tamże, w. 535). Zob. J.-P. VERNANT, „Mythe prométhéen”, ss. 178–194 oraz „Table”, ss. 46–58.

¹⁰ Zauważmy, że w Hezjodowych opowiadaniach nie ma miejsca dla okresu nomadycznego w dziejach ludzkości. Człowiek jest rolnikiem albo nie jest człowiekiem.

Obraz zarysowany tu przez Hezjoda, z rysami charakterystycznymi dla niego i dla sytuacji kryzysowej jego czasów, będzie wykorzystywany przez całą późniejszą myśl grecką. Począwszy od końca VI wieku schematy te łączą się z gwałtownymi konfliktami, które wstrząsały greckim światem i skłoniły myślicieli do akceptacji przeciwstawnych wizji, „pozytywnej” lub „negatywnej”, człowieka pierwotnego: w opozycji do zło tego wieku pojawia się motyw nędzy pierwszych ludzi. Kuszące było – i niektórzy tej pokusie ulegli – aby początki tych konfliktów cofnąć do epoki Hezjoda i uczynić z niego przeciwnika postępu¹¹. Równie nierozsądne byłoby uczynić z niego, za przykładem pewnej użytecznej kompilacji, zwolennika „prymitywizmu chronologicznego”, ponieważ wychodzi od złotego wieku, a równocześnie przeciwnika „prymitywizmu kulturowego”, ponieważ przeciwstawiał ucywilizowanie kanibalizmowi¹². W rzeczywistości obydwie te punkty widzenia stanowią jedność.

Moim celem tutaj nie jest studiowanie tej pohezjodowej literatury¹³. Dla przyczyn, które wkrótce staną się jasne, chcę tylko zauważyć, że hezjodowy wiek złoty, wiek Kronosa, „przed-kulinarny” i „przed-ofiarny”, wiek „wegetarianizmu”, który został przedstawiony w wielu innych tekstach¹⁴, w części tradycji jest zarazem wiekiem kanibalizmu i ofiar z ludzi. Niektóre spośród tekstów, które łączą w ten sposób przeciwieństwa, mogą się wydawać późne¹⁵. Nie należy jednak zapominać o tym, że począwszy od IV wieku cynicy wypracowali teorię „na-

¹¹ Charakterystycznego przykładu dostarcza książka E. HAVELOCKA, *Liberal Temper*, której rozdział II („History as Regress”, ss. 36–51) analizuje mit pokoleń razem z mitami z *Polityka* oraz *Praw Platona*. Czy trzeba tłumaczyć, że w czasach Hezjoda nie mogła istnieć koncepcja postępu i regresu, ponieważ nie było jeszcze koncepcji historii *sensu stricto*? T. COLE’A *Democritus* (książka ucznia Havelocka) jest dla odmiany bardzo użyteczna, koncentruje się bowiem na jednej epoce i traktuje o rzeczywistych konfliktach ideologicznych.

¹² A. O. LOVEJOY i G. BOAS, *Primitivism*, s. 196.

¹³ Wspomniany wyżej zbiór LOVEJOYA i BOASA stanowi z pewnością najbardziej użyteczną pomoc w tym badaniu. O micie w *Polityku* Platona zob. niżej, ss. 362–363.

¹⁴ Na przykład, spośród setki innych, Empedokles *Oczyszczenia*, fr. 128 Diels–Kranz. Pod rządami Kypriady w ofierze składano wyłącznie mirrę, kadzidło i miód. Ofiara krwawa była postrzegana jako coś odpychającego, podobnie jak jedzenie mięsa; tak samo w micie z *Polityka* Platona (272 a-b). Wegetarianizm jest milcząco założony w poematach Hezjoda. Całościowe spojrzenie na tę tradycję por. J. HAUSLEITER, *Vegetarianismus*. Ostatnio patrz także M. DETIENNE, *Dionysos*, ss. 135–160.

¹⁵ Euhemer tłumaczony przez Enniusza (u Laktancjusza, *Institutiones Divinae*, I, 13, 2): „Saturn i jego małżonka, podobnie jak i inni ludzie w tych czasach, mieli zwyczaj jeść ludzkie mięso, i to Jupiter jako pierwszy zakazał tej praktyki”. Dionizjusz z Halikarnasu, *Starożytności rzymskie*, I 32, 2: „Powiadają, że starożytni składali ofiary Kronosowi w taki sam sposób, w jaki robiono to w Kartaginie dopóki miasto istniało”. Dalsze referencje w LOVEJOY i BOAS, *Primitivism*, ss. 53–79.

turystycznego” modelu życia, w którym potępienie mięsożerności i pożywienia gotowanego szło w parze z pochwałą pożywienia surowego i kanibalizmu oraz tego, co jest przeciwieństwem kultury *par excellence* – kazirodztwa¹⁶. Byłoby jednak nieporozumieniem widzieć w tym wyłącznie spojrzenie teoretyka. *Bakchantki* Eurypidesa również oscylują między rajska atmosferą opisaną przez posłańca na początku jego relacji (w. 677 i n.) a wściekłą omofagią, która kończy się *quasi*-kazirodczym mordem dokonany na Penteusie przez jego matkę. Kronos Hezjoda jest bogiem, który pożera własne dzieci (*Teogonia*, w. 459 i n.)¹⁷. W pewnym sensie Platon na swój sposób to teoretyzuje (tzn. dokonuje wyboru, tego samego skądinąd, co autor mitu pokoleń), kiedy definiuje wiek Kronosa jako czas, w którym nie było kanibalizmu¹⁸.

Odwrotnie, praca na roli i przyrządzanie [*cuisson*] jedzenia jawią się jako ściśle ze sobą powiązane, np. w hipokratejskim traktacie *O leczeniu pierwotnym* (III), gdzie dowodzi się, że kultura zboża, zastępując jedzenie na surowo, jest kulturą produktów przeznaczonych do przyrządzania. Asocjacja między rolnictwem, życiem rodzinnym i początkami cywilizacji, analogiczna do tej, którą implikują poematy Hezjodowe, pojawia się w mitach ateńskich o Kekropsie, świadku wynalezienia prac polowych przez Buzygesa¹⁹, a równocześnie wynalazcy rodziny monogamicznej i patriarchalnej²⁰. Celem tego eseju jest sprawdzenie, czy takie asocjacje pojawiają się już u Homera.

Kiedy Odys rozpoznaje, że znajduje się wreszcie na Itace, jego pierwszym gestem jest ucałowanie „ziemi zbożorodnej”, przez co pozdrawia on swoją ojczyznę: χαίρων ἢ γαίην, κύσε δὲ ζείδωρον ἄρουραν (*Od.* XIII 354)²¹. Nie chodzi tu tylko o gest człowieka, który po-

¹⁶ Por. Diogenes Laertios, VI, 34, 72–73; Dion Chryzostom, X, 29–30; Julian, *Orationes*, VI, 191–193.

¹⁷ Ogólnie na temat kanibalizmu i allelofagii w literaturze greckiej, poza już wspomnianymi pracami HAUSLEITERA, LOVEJOYA i BOASA oraz DETIENNE’A, zob. A.–J. FESTUGIÈRE, „Arétalogies”.

¹⁸ Zob. *Polityk*, 271 e: [...] οὐτ’ ἄγριον ἦν οὐδὲν οὐτὲ ἀλλήλων ἐδωδαί, πόλεμὸς τε οὐκ ἐνῆν οὐδὲ στάσις τὸ παράπαν („nie było ani żadnego zwierzęcia dzikiego, ani żadne zwierzę nie było pastwą drugiego, ani wojny między nimi nie było, ani sporów”). Chodzi o zwierzęta, ale słownictwo jest celowo „ludzkie”.

¹⁹ Por. wąz reprodukowaną i komentowaną w D. M. ROBINSON, „Bouzyges”. Zob. U. KRON, *Phylenheroen*, ss. 95–96.

²⁰ Por. teksty zebrane w S. G. PEMBROKE, „Women”, ss. 26–27 i 29–32, oraz niżej, „Niewolnictwo i rządy kobiet w tradycji, micie i utopii”.

²¹ Formuła *kyse de zaidoron arouran* („ucałował ziemię zbożorodną”) została już wcześniej użyta przez poetę, kiedy opisywał przybycie Odysa na wyspę Feaków (V 463), ale tam pierwszy hemistych jest, rzecz jasna, inny. Zobaczmy, że ma to pewne znaczenie.

wrócił do ojczyzny, ale o fundamentalną więź, którą trzeba dokładnie przeanalizować.

Aby jednak mówić o *Odysei*, trzeba jeszcze rozróżnić w obrębie poematu nie te rozmaite „rapsodie”, które wykrawają zeń „analitycy” wedle subiektywnych kryteriów przyjmowanych przez poszczególnych badaczy (co prowadzi w sposób nieunikniony do rozbieżnych i nieweryfikowalnych rezultatów), ale całości, które mają sens w poemacie takim, jakim on jest. Powiedzmy to sobie wyraźnie: nie można mówić o Cyklopie i Kalypso tak, jak mówi się o Nestorze czy Telemachu. W rzeczywistości, jak to wielokrotnie zauważano²², w *Odysei* świat, który można by nazwać *realnym*, przede wszystkim świat Itaki, a także Sparty i Pylos, dokąd podróżuje Telemach, przeciwstawiony został mitycznemu uniwersum, z grubsza pokrywającemu się z treścią opowieści na dworze Alkinoosa. Tak samo w *Burzy* Szekspira Neapol i Mediolan są przeciwstawione zaczarowanej wyspie Prospera²³. Odyseusz przenika do tego świata po pobycie u Kikonów, jak najbardziej realnego ludu trackiego, znanego jeszcze Herodotowi²⁴, gdzie bije się i grabi, dokładnie tak samo, jak to robił pod Troją; przenika doń po dziesięciu dniach²⁵ burzy, w którą wpadł opodal przyładka Malea, ostatniego „realnego” punktu swojej podróży przed powrotem na Itakę²⁶.

Dowodu na to, że opozycja ta jest znacząca, dostarcza sam tekst. Szlak podróży Telemacha nigdzie nie przecina się z wędrówką Odysa. Są tylko dwa miejsca, w których światy te się stykają. Jedno jest całkowicie magiczne: Menelaos opowiada Telemachowi, w jaki sposób w Egipcie, krainie cudowności, dowiedział się od czarownika Proteusza, że Odys przetrzymywany jest przez Kalypso (*Od.* IV 555–558; XVII 138–144)²⁷. Drugim jest kraina Feaków, profesjonalnych przevoźników, którzy, jak to pokazało niedawno pewne studium, zajmują

²² Różnica między dwoma światami *Odysei* została bardzo wyraźnie nakreślona w G. GERMAIN, *Genèse*, ss. 511–582.

²³ Por. Ch. P. SEGAL, „Phaeacians”, s. 17. O wadze tego rozróżnienia w *Burzy* por. R. MARIENSTRAS, „Prospero”.

²⁴ *Dzieje*, VII 59; 108; 110.

²⁵ A dokładniej po dziewięciu dniach burzy. Dziesiąty dzień jest wspomniany jako dzień przybycia do Lotofagów (*Od.* IX 82–83). „Liczba dziewięć służy do wyrażenia czasu, na którego końcu, w dziesiątym dniu czy roku, ma miejsce wydarzenie decydujące” (G. GERMAIN, *Mystique*, s. 13).

²⁶ „Der Sturm verschlägt den Helden ins Fabelland” (P. VON DER MÜHLL, „Odyssee”, kol. 720).

²⁷ Menelaos powrócił, jak mówi Nestor (III 319–320), ze świata, z którego dla ludzi nie ma nadziei na powrót.

strategiczną pozycję na skrzyżowaniu dwóch światów²⁸. Czy trzeba czegoś więcej? Podróże Odysa nie mają związku z geografiami. Więcej prawdy geograficznej zawierają „zmyślane” opowieści, którymi Odys raczy Eumajosa i Penelopę²⁹, niż wszystkie „historie opowiedziane u Alkinoosa”³⁰. Kreta, Egipt i Epir są wszak „realnością”, co do której nikt nie może mieć wątpliwości!

Wyjście z tego świata oznacza dla Odysa wyjście ze świata, który nie jest światem ludzi, ale światem na przemian nad- i podludzkiem, światem, w którym u Kalypso ofiarowuje mu się status boga, a u Kirke grozi mu popadnięcie w stan zwierzęcości. Trzeba ten świat opuścić, by powrócić do normalności. Cała *Odyseja* jest w pewnym sensie opowieścią o powrocie Odysa do normalności, o jego świadomej akceptacji ludzkiej kondycji³¹.

Nie ma zatem nic paradoksalnego w stwierdzeniu, że od Lotofagów do Kalypso, poprzez Cyklopów i krainę umarłych, Odys nie spotyka ani jednej istoty prawdziwie ludzkiej. Można się czasem wahać. I tak

²⁸ Por. Ch. SEGAL, „Phaeacians”. Jest wprawdzie jeszcze jedno miejsce, z którym taka komunikacja jest możliwa, jednakże próba jej podjęcia kończy się niepowodzeniem. Chodzi o wyspę Eola, skądinąd pływającą (*Od.* X 3).

²⁹ Por. *Od.* XIV 191–359; XIX 165–202. Druga opowieść skierowana do Penelopy (XIX 262–306) sprawia pewien kłopot, albowiem Odys wprowadza Feaków tam, gdzie ewidentnie nie mają oni nic do roboty, ponieważ Penelopa nie zna jeszcze przygód Odysa ani jego prawdziwej tożsamości. Pomiędzy „interpolacjami” odkrytymi przez XIX-wieczną krytykę, ta z wersów 273–286 jest jedną z nielicznych, które trzeba przyjąć. W pierwszym opowiadaniu Odys opodal przyładka Malea kieruje się ku Krecie, co jest w pełni racjonalne i przywraca prawdę „geograficzną” dokładnie w tym miejscu, w którym została ona porzucona. Elementy „prawdziwe” wmieszane pomiędzy „klamstwa”, z którymi stoją w sprzeczności (a z których z kolei zbudowane są opowieści „wiarygodne”), stanowią fundamentalne punkty Homerowego opowiadania, jak to dobrze widział T. TODOROV, „Récit”. Zob. też L. KAHN, „Ulysse”.

³⁰ Czy muszę dodawać, że nie mam bynajmniej nadziei, iż uda mi się zniechęcić amatorów Homerowej geografii do podejmowania prób identyfikacji miejsc, chociaż zabawa ta jest równie absurdalna co gra, która polegałaby – by użyć porównania mojego przyjaciela J.-P. Darmona – na poszukiwaniu nory Królika, przez którą Alicja weszła do Krainy Czarów? „Cudowności” Homerowe, jak wszelkie cudowności świata, mają rzecz jasną związek ze „współczesnymi realiami”, ze śródziemnomorzem zachodnim, a wcześniej zapewne także wschodnim (por. MEULI, *Odyssée*). Jest w końcu także więcej związków między wizytą Alicji w „czarodziejskim” kraju a Anglią wiktoriańską niż między tą samą wizytą a Chinami Mandżuków!

³¹ „The movement of the Odyssey is essentially inwards, homewards, towards normality” (W. B. STANFORD, *Ulysses*, s. 50); zob. przede wszystkim SEGAL, „Phaeacians”, s. 274, przyp. 3.

Lajstrygonowie mają rynek (*agora*), oznakę życia politycznego, podobni są jednak do Gigantów, a nie do ludzi (*Od.* X 114, 120). Co do Kirke można się zastanawiać, czy jest kobietą czy boginią, ale ostatecznie, tak jak Kalypso, ma ona tylko ludzką postać i głos, jest *deine theos audeessa* (*Od.* X 136, 228; XI 8; XII 150, 449), „straszną boginią o ludzkim głosie”. Dwukrotnie też Odys zastanawia się, u jakich to „zjadaczy chleba” (czytaj: ludzi) się znalazł. W obydwu sytuacjach chodzi jednak właśnie o to, że nie znalazł się u zjadaczy chleba, ale u Lotofagów bądź Lajstrygonów (IX 89; X 191)³².

W konsekwencji – i to ma kapitalne znaczenie – w opowieści przemilczane jest wszystko, co dotyczy pracy na roli i samej ziemi w aspekcie jej uprawy³³. Ostatnim obszarem ziemi uprawnej, jaki napotyka Odys, jest Tracja Kikonów. Tutaj bohater konsumuje barany i wino, tutaj zaopatruje się w wino, które ofiaruje później Cyklopowi (IX 45 i n.; IX 165, 197)³⁴.

U Eurypidesa Odys po wylądowaniu w nieznanym kraju pyta Sylena: „A gdzie są mury i obwarowania?”. Odpowiedź brzmi: „Nie ma. Bez ludzi pusty ten kraj, gościu!” (Eurypides, *Cyklop*, w. 115–116)³⁵. Fortyfikacje są więc świadectwem obecności ludzi cywilizowanych, a nawet ludzi po prostu. U Homera Odys szuka pól uprawnych, oznak ludzkiej pracy³⁶. Kiedy Achajowie przybywają do Kirke, daremnie szukają „dział [rąk] ludzkich” (*erga broton*), czyli upraw. Zamiast tego znajdują las i zarośla (*dryma pykna kai hylon*), gdzie można zorganizować polowanie na jelenia (*Od.* X 147, 150, 197, 251). U Lajstrygonów, gdzie widok dymu mógłby przywołać na myśl domowe ognisko i obecność ludzi (*Od.* X 98)³⁷, brak śladów pracy wołów i ludzi, *ἔνθα μὲν οὐτε βοῶν οὐτ' ἀνδρῶν φαίνετο ἔργα* (tamże). Syreny zamieszkują na *łące*, jak to robią bóstwa także gdzie indziej (XII 159)³⁸. Wyspa Kalypso jest lesista i po-

³² Podobnie Cyklop nie wygląda na porządnego „zjadacza chleba” (X 101).

³³ Fakt ten nie został dostreżony przez W. RICHTERA w *Landwirtschaft*.

³⁴ Nie mam pojęcia, dlaczego HAUSSELEITER uważa Kikonów za kanibali (*Vegetarianismus*, s. 23). Tekst Homera nic takiego nam nie mówi.

³⁵ Por. Y. GARLAN „Fortifications”, s. 255.

³⁶ Użycie zwrotu *zeidoros aroura*, „ziemia dawczyni zboża” (także: „dawczyni życia”), nie stanowi wystarczającego kryterium, ponieważ Hezjod używa tego określenia, mówiąc o złotym wieku; jednakże na dziesięć poświadczeń tylko w trzech chodzi o konkretne miejsca: Itakę (XIII 354), krainę Feaków (V 463) i Egipt (IV 229). We wszystkich pozostałych wypadkach mamy do czynienia ze znaczeniem ogólnym (mniej więcej tyle, co „ten ziemski świat”).

³⁷ Dym unosi się także z siedziby Kirke (X 196). Kiedy Odys, opuściwszy wyspę Eola, zbliża się do Itaki, może zobaczyć ludzi wokół ognia (*pyrpoleontas*; X 29).

³⁸ Por. *Hymn homerycki do Hermesa*, w. 72; Eurypides, *Hippolit*, w. 74. Na temat *leimon* zob. A. MOTTE, *Prairies*, a także L. KAHN i N. LORAU, „Mort”.

siada winną latorośl, ale ta w żadnym miejscu nie jest przedstawiona jako roślina uprawna (*Od.*, I 51; V 65 i n.). Jednakże jedno drzewo specjalnie związane z człowiekiem pojawia się w świecie opowieści – drzewo oliwne, drzewo, z którego Odys zrobił swoje łóżko, centralny punkt swojego domu (XXIII 183 i n.). Jest ono obecne, a nawet wielokrotnie zapewnia Odysowi ocalenie, ale jako przedmiot ruchomy: to jako drąg, którym Odys wypala oko Cyklopowi, to jako trzonek narzędzia, za pomocą którego zbudował swoją tratwę (IX 320; V 236)³⁹. To prawda, że u Eola, u Kirke czy u Kalypso Odys jest dobrze karmiony i że przy tej ostatniej okazji poeta stwierdza żartobliwie, iż posiłek człowieka jest różny od posiłku bóstwa (V 196–199). Nikt jednak nie mówi, skąd się to pożywienie bierze, ani też kto je wyprodukował.

Nieobecność ziemi uprawnej pociąga za sobą nieobecność uczy ofiarnej. Mieliśmy już okazję zobaczyć, jak silny był związek między tymi elementami u Hezjoda. W ograniczonym zakresie można odnieść do całego świata przedstawionego w opowiadaniach słowa, którymi Hermes zwraca się zabawnie do Kalypso, lądując na jej wyspie: „Któż by z ochotą przebiegał te gorzkie wody bez kresu? Nie ma tu w pobliżu ani jednego miasta, gdzie śmiertelni bogom składają ofiary i przednie hekatombę”,

[...] οὐδέ τις ἄγχι βροτῶν πόλις, οἳ τε θεοῖσιν
ἱερά τε ῥέζουσι καὶ ἐξαίτους ἑκατόμβας (*Od.* V 101–102).

W pewnych granicach... Ofiara złożona zmarłym według instrukcji Kirke (i z dostarczonych przez nią jagniąt), ofiara spełniona w *bothros* [„jamie”] celem nakarmienia zmarłych krwią (X 516–521, 571–572; XI 23–29), stanowi całkowite przeciwieństwo uczy ofiarnej, której celem jest karmienie żywych. To samo tyczy się obietnicy Odysa danej Terezjaszowi, że po powrocie złoży mu w ofierze *bezpłodną* krowę i czarnego barana (X 524–525; XI 30–33).

U Cyklopa z kolei towarzysze Odysa składają ofiarę, niejako przez kontrast z mieszkańcem jaskini⁴⁰. Nie chodzi przy tym o ofiarę krwawą, jedzą bowiem sery (IX 232)⁴¹. Z kolei ofiara krwawa, którą składają na wyspie sąsiadującej z krajem Cyklopów – ofiara niewłaściwa, spełniona bowiem za pomocą baranów Cyklopa, a zatem zwierząt nie wyhodowanych przez człowieka – zostaje wzgardzona przez Zeusa (*Od.* IX 552–555). Kiedy więc człowiek składa ofiarę, znajdując się na nieludzkiej ziemi, ofiara ta nie jest normalna.

³⁹ Por. Ch. SEGAL, „Phaeacians”, ss. 45, 62, 63.

⁴⁰ Por. *Thysamen*; IX 231.

⁴¹ O nieprawidłowej ofierze z krów Heliosa zob. niżej, ss. 49–50.

110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350
351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450
451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500

Czas przeanalizować bardziej systematycznie podróż Odysa i przyjrzeć się różnym nieludzkim istotom pod interesującym nas kątem. Nie ma co zastanawiać się nad nieludźkością Scylli czy mieszkańców krainy umarłych, którą Achilles wyraża w pamiętnych słowach (XI 488–491). Lotofagowie nie są zjadaczami chleba, ale zjadaczami kwiatów. Pożywienie, jakie dają towarzyszom Odysa, pozbawia ich pamięci, podstawowego atrybutu człowieczeństwa (IX 84, 94–97). Odys jest w poemacie konsekwentnie (wyjąwszy jeden epizod ze Scyllą: XII 227) człowiekiem, który pamięta, człowiekiem *par excellence* w porównaniu ze swoimi łatwo zapominającymi towarzyszami.

Epizod z Cyclopem stawia problemy znacznie bardziej złożone. Do elementów mitycznych, które stanowią przedmiot tego studium, dokładają się opisy *quasi*-etnograficzne ludów pasterskich – nieludźkość jest także innym człowieczeństwem, człowieczeństwem dzikim⁴² – i jawne, realistyczne wezwanie do kolonizacji. Gdyby ci ludzie potrafili żeglować, „...mogliby i wyspę pięknie [...] zbudować. Nielicha jest bowiem i rozciąłaby wszystko, co czas niesie. Nad brzegiem siwego morza są łąki wilgotne i miękkie, są miejsca, gdzie winnice trwałyby wiecznie, jest równina pod uprawę, gdzie głęboki siew na czas by dojrzewał, bo pod powierzchnią ziemia jest bardzo tłusta” (Od. IX 130–135). Tymczasem świat Cyclopów dzieli się na dwa obszary geograficzne: „małą wyspę”, całkiem dziką ziemię, która nie zna nawet polowania i gdzie towarzysze Odysa dokonują pamiętnego uboju (Od. IX 116–120, 155–160), oraz na ziemię Cyclopów-pasterzy. To implikuje hierarchię: 1. rolnicy, 2. myśliwi, 3. pasterze; może nie od rzeczy będzie zauważyć, że ta sama hierarchia pojawia się jeszcze u Arystotelesa (*Polityka*, I, 1256 a 30 i n.). Cyclopi jednak nie są wyłącznie barbarzyńskimi hodowcami pozbawionymi instytucji politycznych, niezdolnymi do sadzenia i siewu (*Odyseja*, IX 108–115). Dysponują oni ziemią, która dokładnie odpowiada ziemi złotego wieku w opisie

⁴² Równoważność między postaciami napotkanymi przez Odysa na trasie podróży a ludami dzikimi została sformułowana wprost w *Od.* I 198–199, gdzie Atena, pod postacią Mentesa, zastanawia się, czy Odys nie wpadł w ręce ludzi, którzy są *chalepoi* oraz *agrioi*. Sam heros zastanawia się nad typem człowieczeństwa, jaki reprezentują gospodarze państwa Cyclopów: *hybristai te kai agrioi oude dikaioi ee philoksenoi* („zuchwali i dzicy, i niesprawiedliwi, czy też gościnni...”; IX 175–176). To samo pytanie powtarza się w XIII 201–202, na Itace, zanim Odys zorientował się, że jest u siebie. Pojawia się również w momencie wylądowania w krainie Feaków (VI 120–121). Dopiero po napisaniu tych stron miałem okazję zapoznać się z rozdziałem o Cyclopach w G. S. KIRK, *Myth*, ss. 162–171. Zob. też analizę semiologiczną w C. CALAME, „Cyclopes”.

Hezjoda: „wszystko u nich niesiewne rośnie i nieuprawne, pszenica i jęczmień, a winna latorośl niesie wino z bujnych gron, które im deszcz dzeusowy podlewa” (IX 109–111; por. 123). Cyclopi mają barany, nie mają jednak zwierząt pociągowych w ścisłym znaczeniu: οὐτ’ ἄρα ποιμνῆσιν καταίχεται οὐτ’ ἄροτοισιν, wyspa ich jest „nie ujarzmiona pastwiskiem lub orką” (IX 122). To prawda, nawet jeżeli dorzuca się z ironią, że wino ze złotego wieku okazuje się trunkiem nader cienkim (IX 357–359). Ale rzeczywistym przeciwieństwem wieku złotego jest ludożerstwo⁴³. Szczegóły są tu niezwykle, tak niezwykle, że nie sposób oprzeć się myśli, iż jest to celowe: Polifem przynosi drewno na ogień, aby zjeść kolację, ostatecznie jednak ogień nie posłuży mu do niczego. Olbrzym nie jest zjadaczem chleba; nawet ludzie, których pożera, nie przyrządza, jak można by oczekiwać. Je na surowo, jak lew, „nic nie zostawił – ani wnętrzości, ani mięsa, ani kości wypełnionych szpikiem” (Od. IX 190–191, 234, 292–293)⁴⁴. Nie wykonuje żadnej z czynności, które charakteryzują posiłek ofiarny, przede wszystkim oddzielenia kości, czyli części przeznaczanej dla bogów. Stosunki tego kanibala ze złotego wieku z bogami są zresztą bardzo dwuznaczne. Poeta kładzie nacisk na ufność, jaką Cyclopi żywią wobec nieśmiertelnych (*pepoithotes athanatoisin*; Od. IX 107), ufność, która pozwala im nie sadzić i nie pracować – pokrewieństwo Polifema z Posejdonem będzie drogą Odysa kosztować (Od. I 68–73) – a także na całkowitą obojętność, z jaką Polifem przyjmuje błagania Odysa odwołującego się do Zeusa Kseniosa [Gościnnego – red.]: „My, Kiklopi, nie dbamy ani o Zeusa Egidodzierzcę, ani o bogów szczęśliwych” (IX 275–276). Zatrzymajmy się tutaj na chwilę: Homer, autor *Iliady*, zdaje się znać dobrych Cyclopów, zwanych *Abioi* (dosłownie: „bez pożywienia”). Doją oni klacze, piją mleko i są „najsprawiedliwsi z ludzi” (*Iliada*, XIII 5–6). Pod imieniem *Gabioi* postaci te (Scytowie) pojawiają się w *Prometeuszu wyzwolonym* Ajschylosa (fr. 196 Nauck² [= 329 Mette])⁴⁵. Ci także są „najsprawiedliwsi i najbardziej gościnni spośród ludzi. Nie ma u nich plugów ni motyk, co rozdzierają ziemię i tną ją pod orkę. Zaorane pole samo się obsiewa (*autosporoi gyai*) i wydaje śmiertelnym plon niewyczerpany”. Literaccy następcy Homera rozwinęli temat „życia cyclopowego”, które jest przywilejem „dobrego dzi-

⁴³ To za mało napisać po prostu tak jak HAUSSLEITER (*Vegetarianismus*, s. 23), że „kanibalizm Cyclopa Polifema nie wydaje się dziełem przypadku”.

⁴⁴ Te i inne szczegóły zostały bardzo dobrze uwypuklone przez D. PAGE’A w jednym z rozdziałów jego *Odysey* (ss. 1–20), gdzie konfrontuje on Homerowego Cyclopa z obrazem olbrzymia w folklorze.

⁴⁵ Przytoczony w LOVEJOY i BOAS, *Primitivism*, s. 315. Na temat *Abioi*, *Gabioi*, czy też *Hippomolgoi*, por. także Mikołaj z Damaszku, *FGrHist.* 90 F 104.

kusa⁴⁶. Nie chodzi jednak wyłącznie o literackich następców. Kiedy Efor (*FGrHist.* 70 F 42) przeciwstawia sobie – wzmiankując zresztą homerowych *Abioi* – dwa rodzaje Scytów, z których jedni są ludożercami, a drudzy wegetarianami (τοὺς δὲ καὶ τῶν ἄλλων ζώων ἀπέχεσθαι)⁴⁷, racjonalizuje on i wpisuje w przestrzeń geograficzną mityczną *opozycję*, która jest równocześnie *koniunkcją*: wegetarianizm jest równie nieludzki jak kanibalizm⁴⁸.

Inny typ braku człowieczeństwa, niemniej tak samo klasyczny, reprezentuje wyspa Eola. Jeden szczegół zasługuje tu na uwagę: chodzi o pływającą wyspę „o spiżowych murach”. Nie ma na niej rzecz jasna upraw, chociaż jest *polis*, w której odbywa się nieustająca biesiada. Nie jest to jednak uczta ofiarna, a byk, z którego skóry zrobiono worek, gdzie zamknięto następnie wiatry, nie został ofiarowany bogom (*Odyseja*, X 3–19). Największą jednak anomalią wyspy Eola jest oczywiście kazirodztwo. Brak tam wymiany kobiet. Sześć córek Eola i jego małżonki poślubiło swoich sześciu braci (X 6–7); świat Eola jest zamknięty; biesiada za dnia, sen w nocy (X 11–12) – to nie jest ludzki dom (*oikos*).

Lajstrygonowie wydają się być w pewnym sensie kopia Cyclopów; metaforą nie jest w tym wypadku polowanie, ale połów ryb. Nadziejają Greków na harpuny jak tuńczyki, aby ich pożreć (X 120–121). U Kirke świat natury jawi się jako sfera, w której się poluje; Odys zabija tu ogromnego jelenia⁴⁹. Nieludzkość reprezentowana jest tutaj równocześnie poprzez boskość i poprzez zwierzęcość; ta ostatnia jest jednak dwoista; ofiary Kirke są zamieniane w dzikie zwierzęta, lwy i wilki, które zachowują się zresztą jak dobrze ułożone psy (*Od.* X 212–218). Trucizna, którą Kirke dodaje do chleba⁵⁰ serwowanego towarzyszom Odysa, powoduje, że zamieniają się oni w świnie, nie tra-

⁴⁶ Najważniejsze teksty zebrane są w LOVEJOY i BOAS, *Primitivism*, ss. 304, 358, 411. Najbardziej znacząca jest być może przemowa, jaką Plutarch wkłada w usta jednego z towarzyszy Odysa, który, zamieniony w świnie przez Kirke, doświadcza naraz życia zwierzęcego i ludzkiego; wygłasza pochwałę „życia cyklopowego”, porównując bogate ziemie Polifema z ubogimi gruntami itackimi (*Gryllos*, 968 f-987 a).

⁴⁷ Por. także Androfagów (Herodot, IV 18), istoty o ograniczonym człowieczeństwie, żyjące na skraju pustyni.

⁴⁸ Por. wyżej, s. 40–41. Kiedy w *Iliadzie* Achilles i Hekabe dochodzą do granic bóleści lub wściekłości, marzą o pożarciu swoich wrogów: *Iliada* XXII 347; XXIV 212.

⁴⁹ *Deinoio pelorou* (X 168); *therion* (171); na temat Kirke zob. Ch. P. SEGAL, „Temptations”.

⁵⁰ Nie ma żadnego powodu, by zmieniać w wersie 235 *sitoti* przekazane przez rękopisy.

jąc jednak pamięci (239–243). Odys unika tego losu, ma bowiem ze sobą pewne ziele, słynne *moly*, które znakomicie symbolizuje temat odwrócenia: „korzeń był czarny, kwiat podobny do mleka” (X 304)⁵¹. Towarzysze Odysa odzyskali swój wygląd, ale nie odzyskali go ludzie, którzy zostali zamienieni w zwierzęta dzikie. Narzuca się zatem wyraźna hierarchia: 1. człowiek, 2. zwierzęta domowe, 3. zwierzęta dzikie. Te ostatnie nie łączą się z człowieczeństwem, ani też do niego cu-downnie nie powracają⁵².

Sąsiadujący z krainą umarłych Kimeryjczycy stoją poza człowieczeństwem – chociaż mają u siebie *demos* i *polis* – przez fakt, że, tak jak zmarli, nie znają słońca (*Od.* XI 14–16).

Syreny przypominają w pewnym sensie Lotofagów, lecz w wersji okrutnej. Ich uwodzicielski śpiew pociąga za sobą niemożność powrotu (*Od.* XII 42–43)⁵³, podobnie jednak jak w wypadku Lotofagów daje się je pokonać. Tylko te dwa etapy zostały [przez Odysa] przebyte bez szwanku. Cyklop ma się tak do człowieczeństwa jak surowe do warzonego. Syreny należą do świata stęchlizny; ciała ich ofiar nie są pożerane, ale rozkładają się na łąkach⁵⁴.

Epizod ze stadami Słońca, zapowiedziany na samym początku poematu (*Od.* I 8–9)⁵⁵, zasługuje na szczególną uwagę. Krowy i owce są nieśmiertelne, mówiąc inaczej, przekraczają kondycję zwierzęcia przeznaczonego do pracy i na ofiarę. Tak jak Kirke czy Kalypso przedstawiają sobą *pozór* człowieczeństwa, a zmarli mogą na pierwszy rzut oka sprawiać wrażenie ludzi z krwi i kości, tak zwierzęta Słońca sprawiają wrażenie *udomowionych*. Przed złożeniem w ofierze chroni je tylko ogłoszony zakaz. Jak długo Odys i jego towarzysze mają chleb i wino, tak długo zakaz jest respektowany (XII 329–330). Skoro jednak zapasy się wyczerpały, pojawia się alternatywa: zwrócić się ku dzikiej naturze, czyli ku polowaniu i łowieniu ryb, co jest rozwiązaniem słusznym (to zresztą wybiera sam Odys: XII 331–333), czy też

⁵¹ W wersji 287 Hermes mówi do Odysa, że „mając ten szlachetny lek” (*tode pharmakon esthlon echon*), będzie bezpieczny. Nie chodzi zatem o talizman, którym się posługujemy, ale o przedmiot, który nas *ocala*.

⁵² To Hermes, bóg bliski ludziom, daje *moly* Odysowi, i to Hermesowi Eumajos składa w ofierze prosiaka (XIV 435). Zob. L. KAHN, *Hermès*, zwłaszcza ss. 139–140.

⁵³ Por. L. KAHN, „Ruse”. O śpiewie Syren jako krytycznej lekturze *Iliady* przez autora *Odysei* zob. P. PUCCI, „Sirens”.

⁵⁴ Przynajmniej w ten sposób Kirke przedstawia sprawy (tamże, XII 45–46). Z opowiadania samego Odysa o tych zdarzeniach znikają szkielety, a łąki pokrywają się kwiatami (XII 159).

⁵⁵ Por. J.-P. VERNANT, „Manger”, ss. 240–249.

złożyć hekatombę ze zwierząt, które były objęte zakazem, czyli potraktować je tak, jakby były zwierzętami udomowionymi, ale równocześnie łapać je tak, jakby były dzikie (w. 344 i n.). To wyjście wybierają towarzysze Odysa. Co bardzo znaczące, Homer podkreśla, że ofiarnicy nie mieli tego, co jest potrzebne przy ofierze: jęczmienne krupy (*oulai oulochytai*), które ofiarnik powinien rzucić przed siebie przed zarżnięciem zwierzęcia, zostały zastąpione liśćmi dębu (357–358)⁵⁶; produkt kultury zastąpiony zatem został produktem natury. Odpowiednio, wino potrzebne do libacji zastąpiono wodą (*Od.* XII 362–363)⁵⁷. Tak więc sposób, w jaki ofiara jest dokonywana, czyni z niej antyofiary. W efekcie mięso, zarówno surowe, jak i ugotowane, zaczyna jęczeć (*Od.* XII 395–396). Jakże mogłoby być inaczej, skoro chodzi o zwierzęta nieśmiertelne? Ludziom w ofierze przypada mięso zabitego zwierzęcia – reszta należy do bogów: Woly Słońca nie mogą być zatem ofiarowane. Towarzysze Odysa poniosą śmierć za świętokradztwo⁵⁸.

Ostatni etap pobytu herosa w świecie mitycznym – gdy pozostał już sam – prowadzi do wyspy Kalypso, pępka morza (*Od.* I 50). Odys może tu uzyskać nieśmiertelność, jeżeli poślubi boginię (V 136; XXIII 336), ale wyspa Kalypso jest, jak już wspomniałem (wyżej, 45), miejscem, w którym do złożenia ofiary – stanowiącej naturalny sposób

⁵⁶ Por. komentarz Eustacjusza do *Od.* XII 359: καὶ τὰ ἐξῆς τῆς πολλαχοῦ δηλωθείσης θυτικῆς διασκευῆς; zob. też komentarz Eustacjusza do w. 357. O znaczeniu *oulai-oulochytai* w ofierze Homerowej por. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales*, s. 253.

⁵⁷ Najciekawsze jest to, że u Homera woda zgromadzona w *chernibes* [„misach”] odgrywała zwykle rolę w przygotowaniu ofiary (por. RUDHARDT, *Notions...*, s. 254); poeta wolął nie mówić o niej, ale położył nacisk na obiatę z wina, która następowała po zarżnięciu zwierzęcia. *Passus* ten przyciągnął niegdyś uwagę EITREMA (*Opferritus*, ss. 278–280), który był przekonany, że mamy tu do czynienia z poświadczaniem rytuału starszego od ofiary krwawej, rytuału, który miałby się przechować w tzw. *fyloboliach* (rzucanie liści), poświęconych w pewnych obrzędach pogrzebowych. „Oni [towarzysze Odysa] wiedzieli, że dawniej czy gdzie indziej postępowano w taki sposób”. Nie trzeba dodawać, że takie „wyjaśnienie” tekstu pozbawia go jakiegokolwiek znaczenia. Przeciwnie Eitremowi L. ZIEHEN („Opfer”, kol. 582) twierdził, że chodzi tu o „fantazję poety narzuconą przez sytuację”.

⁵⁸ Baśniowi Etiopowie, współbiednicy Posejdony w *Odysei*, u Herodota (III 18 i 23–24) odżywiają się w sposób, który jest przeciwieństwem świętokradczej uczty towarzyszy Odysa. Ziemia dostarcza im bezpośrednio, na łące położonej obok miasta, *gotowanego mięsa* czworonogów na *stół Słońca*. Dysponując wonnym źródłem młodości, „długowieczni” Etiopowie z trudem dają się zaliczyć do śmiertelników. Nawet ich trupy nie śmierdzą. Dla Słońca są oni zatem gośćmi, a nie zupełnie obcymi ludźmi, tak jak towarzysze Odysa.

kontakty między ludźmi i bogami – nie dochodzi. Kalypso marzy o związku anormalnym, ale równocześnie sama przypomina, że dwie wcześniejsze próby tego rodzaju, a mianowicie miłość Jutrzenki i *myśliwego* Oriona oraz miłość Demeter i *rolnika* Iasjona, zakończyły się tragicznie (*Od.* V 121–125). Starożytni alegoryści widzieli w wyspie Kalypso symbol ciała i materii, od której odrywa się dusza ludzka⁵⁹; z pewnością nie to sugeruje tekst: opuszczając Kalypso, Odys świadomie wybiera człowieczeństwo, rezygnując z tego wszystkiego, co jest mu obce⁶⁰.

W przeciwieństwie do świata, który przedstawiłem w ogólnych zarysach, Itaka, Pylos i Sparta zależą bez wątpienia od „ziemi dawczyni zboża”⁶¹. Sama Itaka, ta „kozia wyspa”, niezdatna, inaczej niż Sparta, do hodowli koni (*Od.* IV 605–606), jest jednak ziemią, która rodzi zboże, w której rośnie winorośl, „zboża jest pod dostatkiem, wino się udaje, nigdy nie zbywa na deszczach, rosy są obfite. Dobra dla kóz i dla świń” (XIII 244–246)⁶². Jak wskazuje słynny (i archaizujący) *passus*, to dla króla „czarna ziemia niesie pszenicę i jęczmień, drzewa są ciężkie od owoców, nieustannie rodzą się owce, morze dostarcza ryb, a ludzie żyją szczęśliwie” (XIX 111–114)⁶³. Pszenica, jęczmień, wino i bydło Odysa stanowią przedmiot sporu między zalotnikami w nie mniejszym stopniu niż jego żona. Powrót na Itakę jest zatem powrotem do krainy zboża; jednakże Itaka nie jest „ładowa” w dostatecznym stopniu. Przed śmiercią Odys będzie jeszcze musiał udać się „daleko od morza”. Będzie musiał pójść dalej niż Itaka, zagłębić się w łód aż do miejsca, w którym wiosło zostanie uznane za łopatę do przesiewania ziarna (*Od.* XI 128; XXIII 275)⁶⁴; potrójna ofiara dla Posejdony położy wówczas kres jego wędrówce, stabilizacja weźmie górę nad ruchliwością.

⁵⁹ Por. BUFFIÈRE, *Mythes d'Homère*, s. 461 i n.

⁶⁰ Por. Ch. P. SEGAL, „Phaeacians”.

⁶¹ Tak samo ma się sprawa z innymi krajami, które wspomina się marginalnie; jednakże jedna wyspa, Syros, z której pochodzi Eumajos, sprawia szczególny kłopot. Chodzi o ziemię dającą zboże i wino (XV 406). Nieznane tu są jednak choroby i głód, a śmierć jest lekka (w. 406–409). Syros, która jest usytuowana tam, „gdzie słońce zawraca” (409), trudno identyfikować z wyspą egejską o tej samej nazwie. Dziękuję F. Hartogowi, który zwrócił moją uwagę na ten problem. Pozostawiam również poza dyskusją problemy, jakie rodzi pojawienie się w *Odysei* tajemniczych „Tafijczyków”.

⁶² Por. też o zbożu (XIII 354 oraz XX 106–110: młyny); o krowach (XVII 181); Odys posiada także krowy na Kefalenii (XX 210).

⁶³ Na temat tego tekstu, który oparty jest na – bardzo już w czasach Homera archaicznym – koncepcji władzy królewskiej por. M. FINLEY, *Odysseus*, ss. 97–98.

⁶⁴ Por. W. F. HANSEN, „Journey”.

Nie ma, jak sądzę, potrzeby rozwodzić się nad charakterem ziemi uprawnej i pastwisk w Pylos i w Sparcie⁶⁵. Nie znaczy to jednak, że trzy miasta znajdują się na tym samym planie. Pylos jest miejscem nieustającej ofiary, modelem pobożności. Kiedy przybywa Telemach, Nestor składa właśnie ofiarę Posejdonowi; wszystkie elementy rytuału są tam wspomniane (*Od.* III 5 i n.). Nieco później beneficjentem ofiary jest Atena (III 382 i n.; 425 i n.)⁶⁶. Inaczej dzieje się w Sparcie, która nosi pewne rysy świata mitycznego. W przeciwieństwie do pałacu Odysa, dekorowany złotem, kością słoniową i bursztynem pałac Menelaosa jest – podobnie jak pałac Alkinoosa – siedzibą godną Zeusa⁶⁷. W Sparcie, dokładnie tak jak na Scherii, spotykamy przedmioty będące dziełem Hefajstosa⁶⁸. Ofiara pojawia się tutaj wyłącznie w retrospekcjach; Menelaos wspomina o jednej; miał jej dopełnić podczas podróży, w trakcie której dowiedział się o pobycie Odysa u Kalypso – komunikując się tym samym ze światem mitycznym (IV 352, 478). Przeznaczeniem Menelaosa nie jest śmierć (jak w przypadku Odysa), ale pobyt w tym jeszcze jednym złotym wieku, jakim są Pola Elizejskie (IV 563–569)⁶⁹.

Pylos i Sparta stoją w opozycji do Itaki pod jeszcze jednym względem. Są one uporządkowanymi królestwami, w których obecny jest władca i jego małżonka, skarbiec nie jest grabiony, a reguły współżycia społecznego są przestrzegane. Kiedy Telemach przybywa do Sparty, Menelaos właśnie świętuje małżeństwo swojego syna (IV 4 i n.). Tymczasem na Itace widzimy społeczność w stanie kryzysu⁷⁰. Trzy pokolenia królewskiego rodu reprezentowane są przez starca (którego wykluczenie od tronu ma w sobie coś niezrozumiałego, jeśli porównać je z pozycją Nestora), kobietę i młodzieńca, który jest nam przedstawiony jako nieco „zapóźniony”. Krótko mówiąc, jest to społeczność podupadła, znajdująca się w stanie kryzysu wyrażającego się przez bunt młodych (*kouroi*), społeczność, która oczekuje na przywrócenie ładu.

⁶⁵ Por. np. o Pylos (III 495: *es pedion pyrephoron*); o Sparcie: IV 41; 602–604 itd.

⁶⁶ Por. szczegóły: jęczmień i woda do oczyszczeń (440 i n.); krzyk kobiet (w. 450); tak samo jeszcze w XV 222–223.

⁶⁷ Por. IV 71–74 i VII 86.

⁶⁸ Por. IV 617; 15, 113–119; VII 92.

⁶⁹ Przeciwnie Odys, który mówi: „Nie jestem ci ja bogiem” (XVI 187).

⁷⁰ Por. *Od.* I 296–297 oraz uwagi FINLEYA w *Odysseus* (s. 76). Pomimo dawnych wysiłków, które zostały ostatnio podjęte na nowo (K. HIRVONEN, *Matriarchal Survivals*, ss. 135–162), w postaci Penelopy nie ma nic, co pozwalałoby mówić o matriarchacie, nawet w kategoriach „pozostałości”. „Specjalna pozycja” Penelopy tłumaczy się po prostu nieobecnością Odysa. Zob. J.-P. VERNANT, „Mariage”, ss. 78–81.

Okazuje się, że ofiara jest zarazem oznaką kryzysu i narzędziem jego rozwiązania. Kto na Itace składa ofiary? Jeżeli przyjąć za kryterium użycie czasowników *hiereuo* [„składam ofiarę”] i *spendo* [„ulewam obiatę”] oraz słów pokrewnych, to okazuje się, że wszyscy: zalotnicy tak samo jak Odys i ci, którzy stoją po jego stronie⁷¹. Jeżeli jednak zając się miejscami, w których ofiara jest skierowana precyzyjnie do bogów, konstatujemy, że zalotnicy w ogóle nie składają ofiar. Ścisłej, jeden jedyny spośród nich proponuje spełnienie libacji dla bogów, chodzi jednak o Amfinomosa, jedyne spośród zalotników, którego Odys usiłuje wyłączyć z mającej nastąpić masakry⁷². Antinoos obiecuje wprawdzie Apollonowi ofiarę, która ma przebiegać zgodnie z zasadami, ze spalaniem udźców, ale nie będzie mógł dotrzymać obietnicy⁷³. Po stronie Odysa dla odmiany ofiara wspomniana lub aktualna jest stale obecna. Podkreślona zostaje pobożność Eumajosa: [...] οὐδέ σὺβώτης | λήθετ' ἄρα ἄθανάτων φρεσὶ γὰρ κέχρητ' ἀγαθῆσι – „Pasterz świń, zacna dusza, nie zapomniał o bogach nieśmiertelnych” (*Od.* XIV 420–421)⁷⁴. Z przykładów tych wynika, że niekiedy *hiereuo* ma znaczenie pozbawione konotacji religijnych⁷⁵. Ale ta kwerenda pozwala wyprowadzić jeszcze jeden, poważniejszy wniosek: ofiara pojawia się w *Odysei* dwukrotnie jako kryterium różnicujące. Między ludźmi a bogami pełni funkcję kryterium człowieczeństwa, wśród ludzi zaś jest kryterium społecznym i moralnym.

W ludzkim świecie, jakim jest Itaka, istnieje jednak przynajmniej jedno miejsce, które znajduje się w bezpośrednim kontakcie ze światem mitycznym; chodzi o kompleks, na który składają się port Forkys, nazwany tak od imienia dziadka Cyklopa (*Od.* I 71; XIII 96 i n.)⁷⁶, oraz grota poświęcona Nimfom, czyli bóstwom natury i wód. Ta gro-

⁷¹ Por. *Od.* II 56; XIV 74; XVI 454; XVII 181; XVII 600; XX 2; XX 264.

⁷² Por. XVIII 153–156 i 414–428; Amfinomos zostaje zabity w XX 94; hekatomba w XX 276–279 jest anonimowa; w każdym razie nie składają jej zalotnicy.

⁷³ Por. XXI 265–268. Lejodes, który pełnił funkcję *thyoskoos* zalotników, ginie z ręki Odysa (XXII 312–329); ofiary złożone w przeszłości za zalotników nie zostały więc przyjęte. *Thyoskoos* jest to wieszczek (por. J. CASABONA, *Sacrifices*, ss. 118–119).

⁷⁴ Por. także II 432–433 (Telemach); IV 761 i 67 (Penelopa); XIV 445–448 (Eumajos); XVIII 151 (Odys); XIX 198 („zmyślone” opowiadanie Odysa); I 60–62; IV 762–764; XVII 241–243 (wspomnienie ofiar Odysa); XIX 397–398 (wspomnienie ofiar Autolykosa, dziadka Odysa). Nie zapominajmy także o ofiarach ślubowanych przez Odysa (por. wyżej s. 45 i 51).

⁷⁵ CASABONA pisze: „Idea uczytu wysuwa się na pierwszy plan” (*Sacrifices*, s. 23); to w istocie najdelikatniejsze z możliwych sformułowań.

⁷⁶ Por. Ch. P. SEGAL, „Phaeacians”, s. 48.

ta ma, jak pamiętamy, dwa wejścia: jedno dla bogów, drugie dla śmiertelników (XIII 109–112). Nieopodal rośnie święte drzewo oliwne (XIII 122, 372), obok którego nastąpiło spotkanie Ateny i Odysa. To tutaj Feakowie wysadzili na ląd Odysa z jego skarbami.

Jak słusznie zauważył Ch. P. Segal, Feakowie znajdują się „pomiędzy dwoma światami”⁷⁷, sytuują się na skrzyżowaniu świata z opowieści i świata realnego, ich rola w poemacie polega na przetransportowaniu Odysa z tego pierwszego do tego drugiego.

Wylądowawszy nago w krainie Feaków i dotarłszy tam niemal „bez niczyjej pomocy, ni boskiej, ni ludzkiej” (Od. V 32)⁷⁸, Odys znajduje schronienie pod drzewem oliwnym i – fakt znaczący – to drzewo *ho men phylies, ho d’elaies* (V 477) ma dwojaką naturę, jest zarazem dzikie i szczone, jest zarazem oliwnikiem i drzewem oliwnym⁷⁹. Sama ziemia na wyspie Feaków jest dwoista, częściowo podobna do ziemi na Itace w Pylos i w Sparcie, częściowo do ziemi z baśniowego świata opowieści. W krainie Feaków odnajdujemy wszystkie elementy charakterystyczne dla greckich osiedli czasów kolonizacji, umieszczone wewnątrz ram fizycznych zakreślonych w oddali przez jej „lasy i góry” (V 279–280). Jest tam ziemia orna, którą założyciel niegdyś podzielił (*edassat’ arouras*; VI 10)⁸⁰. Pola są tu „pracami ludzi”, *agrous kai erg’ anthropon* (V 259), a więc tym, czego Odys szukał na próżno w czasie swoich podróży; obwarowane miasto odróżnia się tam od obszaru wiejskiego: *polis kai gaia* (VI 177; 191)⁸¹. Kraj dysponuje winem, oliwą i zbożem w obfitości; Alkinoos ma własną, świetnie prosperującą winnicę (Od. VI 76–79, 99, 293). Feakowie są zatem ludźmi pomiędzy ludźmi; „znają wszystkie miasta i tłuste wsie” (VIII 560–561). Łądując na wyspie Feaków, Odys odnajduje swoje własne człowie-

⁷⁷ Ch. P. SEGAL, „Phaeacians”, s. 17; por. również tamże, s. 27: „Feakowie, będący instrumentem powrotu Odysa do świata rzeczywistego, są równocześnie ostatnim odblaskiem tego baśniowego królestwa, które właśnie opuszcza”. Sądzę, że koncepcję Segala winno się przyjąć, w przeciwieństwie do „symbolicznego” i „psychologicznego” słownictwa, które po części sam stworzył, aby ją przedstawić; zob. też jego artykuł „Transition”, a także H. W. CLARKE, *Art*, ss. 52–56. F. Hartog obronił pracę magisterską na ten temat na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Paris X (Nanterre) w czerwcu 1970 roku.

⁷⁸ Skorzystał on jednak z pomocy Ino-Leukothei i rzeczno boga krainy Feaków (V 333–353; V 445–452).

⁷⁹ Dwa drzewa mają ten sam pień. Przez całą starożytność interpretowano słowo *phylie* jako *oliwka dzika* (por. odnośniki w RICHTER, dz. cyt., s. 135). Tylko niektórzy współcześni sądzą, że może chodzić o mirt (PEASE, „Oelbaum”, kol. 2006).

⁸⁰ Historycy kolonizacji greckiej zwrócili oczywiście uwagę na ten wers; ostatnio zob. D. ASHERI, „Distribuzioni”, s. 5.

⁸¹ Por. także *demon te polin te* (Od. VI 3).

czeństwo; kiedy ukazuje się Nauzykai, zostaje porównany do lwa, górskiego myśliwego, zabójcy bydła i jeleni; kiedy opuszcza ten kraj i powraca do siebie, jest jak zmęczony robotnik wracający do domu (VI 130–133; XIII 21–35).

Jednakże ziemia Feaków także stoi w opozycji do ziemi itackiej; ogród Alkinoosa (VII 112–132)⁸² jest ogrodem magicznym, w którym nie ma pór roku, wieje tu wieczny Zefir, winorośl wydaje naraz kwiaty, winogrona zielone i winogrona dojrzałe. Nie chodzi tu, krótko mówiąc, o zwykły ogród, ale o wysepkę złotego wieku pośrodku krainy Feaków. W przeciwieństwie do niego, ogród Laertes jest całkiem zwyczajny: „z każdego [szczepu winnego] w innej porze się zbiera, bo

⁸² Rozumie się samo przez się, że nie może być mowy o wyrzuceniu z *Odyssei* tego słynnego opisu pod niedorzecznym pretekstem, że „masywne, ale niezbyt rozległe obwarowania [miast epoki mykeńskiej] nie mogły pomieścić wewnątrz czterech mórg sadu, podwójnej winnicy i warzywnika” (BÉRARD, wydanie *Odyssei* C.U.F., t. I s. 186). Warto zauważyć, że charakter utopijny i mityczny tego tekstu dobrze rozumiano w starożytności; i tak w hellenistycznej utopii Jambulosa cytowane są wersy 120–121 (Diodor, *Biblioteka historyczna*, II 56). O ogrodzie Alkinoosa zob. jeszcze MOTTE, *Prairies*, s. 21.

⁸³ Por. SEGAL, „Phaeacians”, s. 47. Stajemy w tym miejscu przed problemem, którego nie czuję się na siłach rozwiązać. Wszystkie interpretacje przedstawione wyżej, jak i te, które jeszcze nastąpią, zdają się wzmacniać stanowisko tych, którzy przyjmują istnienie przynajmniej architekta całości, nazwanego przez G. S. Kirka *a monumental composer*, który nadal poematom Homerowym ich ostateczną równowagę (por. G. S. KIRK, *Songs*, ss. 159–270; interpretację tę należy skorygować pracą A. PARRY’EGO, „Iliad”). Jest to także moje stanowisko. Trzeba jednak przyznać, że pieśń XXIV sprawia szczególne kłopoty i że zawiera ona liczne anomalie, zwłaszcza językowe (por. PAGE, *Odyssey*, ss. 101–136, który zajmuje pozycję skrajną, a także KIRK, *Songs*, ss. 248–251). Wiadomo skądinąd, że filologowie hellenistyczni, Arystarch z Samotraki i Arystofanes z Bizancjum, uważali, iż *Odysseja* kończyła się na werse 296 pieśni XXIII. Przyjmijmy tytułem hipotezy, że wszystkie te krytyki są uzasadnione. Czy wynika z tego automatycznie, że zaproponowane zestawienie pieśni VII z pieśnią XXIV jest bezsensowne? Dla tych, którzy uprawiają analizę strukturalną, opierając się wyłącznie na modelu lingwistycznym, pytanie to nie ma sensu. Nie widać przeszkód uniemożliwiających im „ustrukturuowanie” zbioru, na który złożyłyby się *Iliada*, *Mahabharata* i *Raj utraczony*. Historyk zaś w tym miejscu wycofuje się, życząc im „wszystkiego najlepszego”. Można jednak podejść do problemu inaczej. Badania Proppa oraz jego bliższych i dalszych uczniów (por. V. J. PROPP, *Morfologia bajki*; C. BREMOND, „Message”, „Postérité”) pokazują, że we wspólnym obszarze kulturowym złożona tkanka opowieści może zredukować się do małej liczby prostych elementów o zmiennych pozycjach. Wydaje mi się jasne, że w *Odyssei* temat ogrodu ze złotego wieku odsyła do motywu młodej dziewczyny, która kieruje gości ku śmierci. Wydaje mi się również, że tematyczna analiza opowieści mitycznych, taka, jaką uprawiają uczniowie Milmana Parry’ego, zmierza ostatecznie w tym samym kie-

na każdym są różne grona i na każdy kiedy indziej spada dzeusowa godzina" (XXIV 342–344)⁸³. Z jednej strony mamy wiek Kronosa, z drugiej wiek Zeusa⁸⁴. Porównanie można posunąć jeszcze dalej. Psy, które strzegą domu Alkinoosa – dzieło Hefajstosa ze złota i srebra – są nieśmiertelne i obdarzone oczywiście wieczną młodością; z drugiej strony każdy pamięta epizod z psem Argosem, którego wiek odmierza czas nieobecności Odysa (Od. VII 91–92; XVII 290–327)⁸⁵.

Cóż zatem z ofiarą? W krainie Feaków składa się ofiary podobnie jak w Pylos i na Itace: *theoisi rhexsomen hiera kala*, „złożymy bogom piękne ofiary” (Od. VII 191; por. 180–181), oświadcza Alkinoos. Wół zostaje złożony w ofierze, jak należy, przed odprawieniem Odysa⁸⁶, a kiedy Feakowie zostają zagrożeni gniewem Posejdon (wspieranego przez Zeusa), ich los zależy od rezultatów ofiary, którą Alkinoos decyduje się złożyć bogom: *hetoimassanto de taurus*, „i przygotowali byki” (XIII 184). Tu po raz ostatni w epepei pojawiają się Feakowie. Nie wiadomo, co się z nimi później stało, i jest to jedyny przypadek, gdzie Homer pozostawia czyjś los niedopowiedzianym. Jednakże nawet w tym wymiarze Feakowie nie są tacy jak inni ludzie. Alkinoos może powiedzieć: „Zawsze bowiem [bogowie] ukazują się nam jawnie i gdy składamy przesławne hekatombę, zasiadają razem z nami do uczty” (VII 201–203)⁸⁷. Takie wspólne uczty nie mają nic wspólnego z nor-

runku (por. A. B. LORD, *Singer*, zwl. ss. 68–98), w tym sensie, że pokazuje ona, iż stary temat (a trudno wyobrazić sobie, by ostateczne spotkanie Odysa z Laertem nie było starym tematem) mógł uzyskać swoją krystalizowaną postać późno. Te dwie dyscypliny byłyby zainteresowane w tym, by się spotkać. Nie wierzę więc, by *Odyseja*, częściowo niejednolita z punktu widzenia historii swojego powstania, nie mogła być homogeniczna, czytelna strukturalnie. Muszę jednak przyznać, że ścisły dowód na to wciąż jeszcze nie został przeprowadzony.

⁸⁴ A ściślej, mamy tu odpowiednik tego, co Hezjod i jego następcy tak nazywali. Pamiętamy bowiem, że ziemia Cyklopów także jest używana przez Zeusa (IX 111, 358). Kronos Homera jest, jak wiadomo, ojcem Zeusa zamkniętym w Tartarze (*Iliada*, VIII 478–481).

⁸⁵ Eumajos ma także psy, które są zupełnie rzeczywiste i szczekają (XIV 21–22).

⁸⁶ Por. Od. XIII 26 i XIII 30 i n. (obiata dla Zeusa).

⁸⁷ Feakowie cieszą się zatem tym samym przywilejem co mityczni Etiopowie (I 24–25); por. też VI 203–205: „...zbyt drodzy jesteśmy bogom. Mieszkamy z dala, pośród szumnego morza, ostatni (*eschatoi*), nikt z ludzi do nas nie zagląda”. Zob. S. EITREM, „Phaiaker”, kol. 1523. Zażyłość z bogami wyrażająca się w teokseniach [rytuale ugostczenia bogów – red.] idzie w parze z oddaleniem od ludzi. Kiedy Atena uczestniczy w ofiarach spełnianych przez Nestora i jego synów (Od. III 43 i n.), robi to pod cudzą postacią. Alkinoos tymczasem kładzie nacisk na fakt, że u Feaków bogowie nie przebiegają się (*ou ti katakryptousin*: VII 205). Uczta ofiarna odbywa się wspólnie (VII 203). Tak samo u Etiopów, gdzie Posejdon jest obecny na uczcie (*daiti paremenos*; I 26). Przebrana Atena z pozoru

malną ofiarą, która oddziela ludzi od bogów⁸⁸. Feakowie są oczywiście ludźmi; Alkinoos i Odys przypominają sobie wzajemnie o ich ludzkiej kondycji⁸⁹, i to właśnie doświadczenie niestałości ludzkiego losu stanie się udziałem Feaków, gdy po raz ostatni pojawiają się w poemacie. Są oni jednak także *anchitheoi*, „krewnymi bogów”. Nie chodzi przy tym o formułę grzecznościową – Homer używa jej tylko dwa razy i tylko w odniesieniu do Feaków (V 35 i XIX 279). Ci ludzie, będący niegdyś sąsiadami Cyklopów, którzy ich lupili, zostali osadzeni przez Nausithoosa „daleko od ludzi jedzących chleb”⁹⁰, *hekas andron alphestaon* (VI 8)⁹⁰. W pewnym sensie są oni odwrotnością Cyklopów⁹¹. Wszystkie ludzkie cnoty: gościnność⁹², pobożność, szczodrość i umiejętność świętowania są przeciwieństwem cyklopowego barbarzyństwa. Można powiedzieć więcej: dawna bliskość i aktualne oddalenie Feaków i Cyklopów tłumaczą związki bardziej subtelne. Jak mówi Alkinoos: „...jesteśmy przecież krewnymi bogów, tak samo jak Cyklopi i dzikie plemię Gigantów”, *hosper Kyklopes te kai egria phyla Giganton* (VII 205–206), tych samych Gigantów, do których gdzie indziej przyrównani są Lajstrygonowie (X 120). Bliskość i pokrewieństwo zachęcają do szukania w krainie Feaków zarówno modelu świata legendarnego, jak i jego odwrócenia.

robi to samo u Nestora (*elthe es daita*; III 420). Ale od chwili, gdy zdradza ona swoją tożsamość, przemieniając się w ptaka, bierze udział w ofierze jako niewidzialna bogini (III 435–436). Nestor i Telemach nie cieszą się zatem tym samym przywilejem co Feakowie.

* To znaczenie przymiotnika *alphestes* nie jest do końca pewne. Być może oznacza on nie „jedzący chleb”, ale „przedsiębiorczy” (w tłum. Parandowskiego: „ruchliwy”) – A.W.

⁸⁸ Przeciwnie, w pewnym fragmencie Hezjoda (fr. 1 Merkelbach–West) współbieszadowanie charakteryzuje stosunki między ludźmi i bogami w czasach przed ustanowieniem ofiary.

⁸⁹ Por. Od. VII 196–198 i XIII 59–62.

⁹⁰ J. STRAUSS-CLAY („Goat Island”) pomysłowo sugeruje, że wyspa, na której mieszkają Feakowie, jest właśnie kozią wyspą sąsiadującą z krainą Cyklopów: w nieopublikowanym studium pt. „Cyklopi” rozwija ona temat pokrewieństwa między tymi dwoma ludami.

⁹¹ SEGAL, „Phaeacians”, s. 33.

⁹² Gościnność ta jest jednak dwuznaczna, przebrana Atena uprzedza bowiem Odysa: „...cudzoziemców tu nienawidzą i kto z obczyzny przychodzi, nie bywa przyjaźnie witany” (VII 32–33). Rzecz jasna, nic w tym, co następuje, nie uzasadnia ostrzeżeń Ateny. Ale Nauzykaa już wcześniej zaznaczyła (VI 205), że ludzie z rzadka przybywają do Feaków (zob. wyżej, przyp. 87), a sama Atena otoczyła Odysa mgłą, „by jakiś zuchwały Feak nie zaczepił go drwiącymi słowami, pytając, kto zacz” (VII 14–17). Pod obrazem gościnnych Feaków widać zatem wyraźnie coś na kształt Feacji podobnej do krainy Cyklopów.

Łądując w kraju Alkinoosa, Odys napotyka przy praniu młodą dziewczynę, która zaprasza go, by udał się do jej rodziców (VII 296–315). Już raz napotkał młodą dziewczynę czerpiącą wodę ze źródła, która przedstawiła mu podobne zaproszenie; była to córka króla Lajstrygonów. W królestwie kanibali, tak samo jak w królestwie gościnnym, Odys spotyka królową wcześniej niż króla (X 103–115). Czy Nauzykaa jest dziewczyną, czy też boginią? Pytanie jest banalne (VI 16; 67; 102 i n.; VII 291; VIII 457), ale trzeba zauważyć, że Nauzykaa jest młodą dziewczyną o boskim wyglądzie, podczas gdy Kirke czy Kalypso były boginiami o wyglądzie młodej dziewczyny⁹³. Plany matrymonialne, jakie Alkinoos i – znacznie dyskretniej – sama Nauzykaa wiążą z osobą Odysa (VI 244–245; VII 313), przypominają te, które ze znacznie większym wigorem prezentowały obie boginie. Kusicielki Syreny są aoidami, którzy śpiewają o wojnie trojańskiej (XII 184–191), jak to robi Demodokos na dworze Alkinoosa, pobudzając Odysa do płaczu (VIII 499–531)⁹⁴. Syreny reprezentują niebezpieczny aspekt poezji, Demodokos zaś dobroczynny⁹⁵.

Ktoś naturalnie mógłby zgłosić obiekcję, że liczba sytuacji, w jakich może się znaleźć człowiek taki jak Odys, jest przecież skończona. To prawda, ale oto coś bardziej szczególnego: zanim Odys spotkał skutecznych przewoźników w osobach Feaków, wcześniej jeden przewoźnik dowiózł go niemal do samej Itaki; był to władca wiatrów Eol (Od. X 21), który, jak Feakowie, pędzi życie pośród uczt. W trakcie obydwu „powrotów” Odys zasypia, a jego sen, fatalny po pobyciu u Eola, okazuje się dobroczynny po wizycie na Scherii⁹⁶. Jak pamiętamy, rodzina Eola praktykuje kazirodztwo. Otóż, jeśli trzymać się wersów, które wprowadzają genealogię Arete i Alkinoosa, tak samo ma się sprawa z parą władców kraju Feaków:

Ἀρήτη δ' ὄνομα ἔστιν ἐπώνυμον, ἐκ δὲ τοκήων
τῶν αὐτῶν, οἱ περ τέκον Ἀλκίνοον βασιλῆα.

„Jej imię Arete, z tych samych zrodzona rodziców, co i król Alkinoos” (VII 54–55). Dalszy ciąg tekstu koryguje co prawda wrażenie, które musi się zrodzić u czytelnika: Arete nie jest jego siostrą, ale sio-

⁹³ Tutaj dotykamy problemu, który w poematach Hezjodowych pojawi się w związku z Pandorą, pierwszą kobietą, która z wyglądu jest zarazem dziewczyną i obrazem bogiń.

⁹⁴ Por. F. FRONTISI-DUCROUX, „Temps retrouvé”, ss. 542–543.

⁹⁵ Por. M. DETIENNE, *Maîtres de vérité*.

⁹⁶ Por. X 31 i 13, 92; na temat snu w *Odysei* zob. Ch. P. SEGAL, „Transition”, ss. 324–329.

strzenicą – jednakże w tym miejscu da się obronić hipotezę, że mamy do czynienia z interpolacją⁹⁷.

Pozostaje jednak faktem, że to, co nazywamy „światem rzeczywistym”, jest na Scherii obecne w nie mniejszym stopniu niż mityczny świat podróży. Udowodniliśmy to już na przykładzie ziemi i ofiary, ale uwagę tę można rozciągnąć na całość organizacji społecznej. Instytucje społeczne Pylos, Sparty, a zwłaszcza Itaki, funkcjonują w kraju Feaków⁹⁸, a szczególne organizacje pałacowej są identyczne na Itace i u Alkinoosa⁹⁹ – a podobnie rzecz się ma z całą resztą¹⁰⁰. Tyle że identyczność osób nie daje dwóch identycznych społeczeństw. I tak, na Scherii jest przynajmniej jeden „zuchwały młody człowiek”, Euryalos, który obraża Odysa, ale zostanie zmuszony do przeprosin (Od., VIII 131 i n.; VIII 396–412). Na próżno szukalibyśmy w krainie Feaków świniopasa, wolarza czy kozłarza. Na Itace z kolei na próżno szukalibyśmy zawodowych żeglarzy, którzy prowadzą statki bez pilota, tych „nieomylnych przewoźników” z krainy Feaków (VII 318–320; VIII 558, 566; XVI 227–228). Itaka jest wyspą, z której mężczyźni odjechali kiedyś na okrętach, ale nie jest to w żadnej mierze kraj żeglarzy, nawet jeśli Odys nabył niezbędnych umiejętności. Skoro znalazł się w porcie, robi z części swojego statku całkiem „ładowy” użytek, wieszając niewierne służące na okrętowej linii (XXII 465–470).

⁹⁷ Pewne scholion wskazuje, że „Hezjod” uważał Alkinoosa i Arete za brata i siostrę (por. *Schol. Od.*, VII 54 [t. I, s. 325 Dindorf] = Hezjod, fr. 122 Merkelbach–West; zob. też Eustacjusz, komentarz do *Od.* VII 65). Są zatem dwie możliwości; albo przyjąć, wraz z pewnym scholiastą, że *touto machetai tois hekxes* („to nie zgadza się z tym, co następuje dalej”) – i wówczas trzeba (jak to robiono od czasów KIRCHHOFFA, *Composition*, ss. 54–56) uznać za interpolowane wersy 54–56 oraz wers 146 pieśni VII (gdzie Arete jest nazwana córką Reksenora), albo też przyjąć, że poeta dał parze królewskiej *pozór* kazirodztwa, co zostało następnie poprawione. W stronę zestawienia Eola z Alkinoosem idzie G. GERMAIN, *Genèse*, s. 293.

⁹⁸ Oczywiście przede wszystkim król i królowa; i tak, te same formuły są użyte przy opisie noclegu par królewskich w Pylos, w Sparcie i na Scherii (por. III 402–403; IV 304–305 i VII 346–347).

⁹⁹ Por. XXII 421 i VII 103.

¹⁰⁰ Np. na Scherii jest klucznica (VII 166; VIII 459), a inną znajdziemy na Itace (XVII 94), podobnie zresztą jak i w Pylos (III 392); niańka na Scherii (VII 32), a następną na Itace (XXII 320 i n.). Epizod feacki i sceny z Itaki często były zestawiane. Warto porównać choćby zadziwiająco podobne – pomimo różnic w metodach wyjaśniania (masa interpolacji w pierwszym, kompozycja ustna w drugim wypadku) – argumenty, które dzieli 65 lat: S. EITREM, „Phaiakenepeisode” i M. LANG, „Oral Technique”.

Kraj Feaków jest społeczeństwem idealnym i niemożliwym. W czasach całkowitego kryzysu władzy królewskiej Homer opisuje nam króla, który umie ustanowić pokój, króla rządzącego dwunastoma innymi królami, którzy są mu podporządkowani i ulegli (VIII 390–391), panującego nad posłusznymi synami, nad żoną, której jedyną rolą – cokolwiek by o tym mówiono – jest wstawiennictwo¹⁰¹, nad starcami, których rola ogranicza się do doradzania¹⁰² i którzy nie zostali odstawieni na bok jak Laertes, ani też urażeni jak Aigiptios¹⁰³. Pałac Alkinoosa jest w pewnym sensie domem (*oikos*) doskonałym, ale – powtarzam – jest to dom niemożliwy. Feakowie nie znają sportów walki (*Od.* VIII 246), nie znają też zupełnie walk politycznych: wystarczy porównać zgromadzenie Feaków z burzliwym zgromadzeniem (*agora*) na Itace w pieśni II (VIII 25 i n.). Nawet do młodzieńca tak niedoświadczonego jak Telemach stosuje się określenie *hypsagores* (I 385; II 85), „kaznodzieja agory”, i nie ma wątpliwości, że dotykamy w tym miejscu realiów historycznych. Także Pylos unika kryzysu władzy królewskiej, podobnie jak Sparta Menelaosa. Obydwa państwa są uporządkowane, a rzeczywistość historyczna kryzysu pojawia się tylko tam, gdzie wymaga tego logika opowiadania. Kryzys jest na Itace, ale niekoniecznie wszędzie w świecie ludzi¹⁰⁴. Co jest zatem istotą rozróżnienia między krajem Feaków z jednej a Pylos i Spartą z drugiej strony? Odpowiedzią jest bez wątpienia lądowy charakter Pylos i Sparty. I tu natrafiamy na paradoks: właśnie w momencie, w którym pewne miasta greckie rozpoczynają morską przygodę zachodniej kolonizacji, poeta *Odysei* opisuje miasto żeglarzy jako kompletną utopię. W pewnym sensie Odys chciałby ustanowić na Itace porządek podobny temu, jaki panuje w kraju Feaków. Ale to mu się nie uda; nieustające biesiady jego gospodarzy na Scherii, z udziałem bogów lub bez nich, są poza jego zasięgiem i w pieśni XXIV będzie on musiał przystąpić do pojednania z rodzinami zabitych żalotników. Feakowie wprowadzili go na powrót do świata ludzi, a ich zniknięcie pociągnęło za sobą zniknięcie tych wszystkich miraży nie z tego świata, które Odys napotkał w czasie swoich podróży. Można uważać Scherię za pierwszą utopię w literaturze greckiej¹⁰⁵, ale nie jesteśmy jeszcze w czasach, gdy utopia polityczna oddzieli się od wyobrażenia złotego

¹⁰¹ Wystarczy odwołać się do *Od.* VII 146 i n. i czytać te wersy bez takich uprzedzeń związanych z ideą matriarchatu, jakie znajdujemy jeszcze u M. LANG, „Oral Technique”, s. 163.

¹⁰² Por. interwencję Echenoosa: VII 155–166.

¹⁰³ Por. przemowę Echenoosa z przemową starego Aigiptiosa, II 15–34.

¹⁰⁴ Na to słusznie zwrócił moją uwagę M. I. Finley.

¹⁰⁵ Por. M. I. FINLEY, *Odyseus*, ss. 100–102, 156.

wieku¹⁰⁶. Ów bowiem pozostaje wciąż obecny w krainie Feaków, i to właśnie odróżnia tę społeczność idealną od innego wyobrażenia miasta doskonałego, tego, które zostało odmalowane przez Hefajstosa, w czasie wojny i w czasie pokoju, na tarczy Achillesa w XVIII pieśni *Iliady*, wyobrażenia, którego wszystkie elementy, od zasadzki do procesu, zostały zapożyczone ze świata rzeczywistego. Ale złoty wiek ma swój kres; podróż Odysa jest przecież powrotem na Itakę¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Na ten temat por. M. I. FINLEY, „Utopianism”. Akceptuję w całości uwagi Finleya w ich aspekcie teoretycznym, wypada jednak zauważyć, że w epoce hellenistycznej utopie będą mieszać mity archaiczne i millenarystyczne z konstrukcjami politycznymi (por. L. GERNET, „Cité future”). Inaczej było w V wieku p.n.e. – takie utopie jak utopia Hippodamosa z Miletu (Arystoteles, *Polityka*, II, 1267 b 30 i n.) nie dają się wytłumaczyć przez odesłanie do myślenia mitycznego.

¹⁰⁷ Niniejsze studium znalazło liczne kontynuacje, zwłaszcza H. FOLEY, „Similes” i S. SAÏB, „Crimes”.