

MARIA MARCINKOWSKA-ROSÓŁ
(Poznań)

„JA” CZŁOWIEKA HOMERYCKIEGO W WYBRANYCH INTERPRETACJACH FILOZOFICZNYCH

Fundamentalne dla bytu ludzkiego pytanie: Kim jestem?, otwiera perspektywy kierujące ku wielu możliwym wizjom i definicjom człowieka. Istotą niektórych spośród nich jest osadzenie człowieka w sieci relacji z innymi bytami, czyli wskazanie właściwego mu miejsca w świecie. Można przypuszczać, że takie ujęcie byłoby bliskie człowiekowi homeryckiemu, który wydaje się tak mocno zakorzeniony zarówno w strukturze społecznej, jak i w zdominowanym przez siły boskie świecie natury, że niejednokrotnie stwierdzano, iż on sam nie dostrzega granic oddzielających go od świata, że jest „otwartym polem sił” działających w nim, poza nim i przez niego i że z tego powodu jego działanie zdeterminowane jest przez czynniki (w naszym ujęciu) zewnętrzne, a on sam nie zna wolnej, osobistej decyzji ani prawdziwej odpowiedzialności¹.

Pozostawiając to ważne, długo dyskutowane i nadal nie do końca rozstrzygnięte zagadnienie², zastosujemy drugie możliwe podejście do pytania o istotę człowieka. Jest to podejście „introspektywne”, które przedmiotem swym czyni ludzkie „ja” rozumiane jako sfera aktywności psychiczno-duchowej. W filozofii Zachodu takie

¹ H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, wyd. III, Verlag C. H. Beck, München 1962, s. 87–89.

² Na temat tezy o braku osobistej decyzji i prawdziwej odpowiedzialności u bohatera homeyckiego zob. zwł. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, wyd. III, Claassen Verlag, München 1955, s. 40 (z wcześniejszych prac Snella zob. także: *Aischylos und das Handeln im Drama*, Dieterich, Leipzig 1928 (Philologus, Suppl. 20), s. 19–26 oraz *Das Bewußtsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum*, Philologus 85, 1930, s. 141–158); Ch. Voigt, *Überlegung und Entscheidung. Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer*, Pan-Verlagsgesellschaft, Berlin 1933; A. W. H. Adkins, *From the Many to the One*, Cornell University Press, Ithaca – New York 1970, zwł. s. 23–25; H. Erbse, *Nachlese zur homerischen Psychologie*, Hermes 118, 1990, s. 1–17. Krytycznie do tej tezy ustosunkowali się m.in. A. Lesky, rec. Snell, *Entdeckung...*, Gnomon 22, 1950, s. 101; E. L. Harrison, *Notes on Homeric Psychology*, Phoenix 14, 1960, s. 79–80; E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002 (wyd. I oryginału: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951), s. 17, przyp. 31; H. Schwabl, *Zur Selbständigkeit des Menschen bei Homer*, Wiener Studien 67, 1954, s. 46–64; R. W. Sharples, „But Why Has My Spirit Spoken with Me Thus?": *Homeric Decision-Making*, G&R 30, 1983, s. 1–7; R. Gaskin, *Do Homeric Heroes Make Real Decisions?*, CQ 40, 1990, s. 1–15 (zwł. s. 6–10); S. D. Sullivan, „Self” and *Psychic Entities in Early Greek Epic*, Eos 82, 1994, s. 5–10; Ch. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Clarendon Press, Oxford 1996, zwł. s. 29–93.

spojrzenie na człowieka stało się dominujące, prowadząc do utożsamienia istoty ludzkiej z jej psychiką. Za paradygmatyczne może tu uchodzić stwierdzenie poszukującego bezwzględnej pewności Kartezjusza z *Medytacji I*: „Jestem więc, mówiąc ściśle, czymś, co myśli, to znaczy duszą, umysłem czy rozumem [...]”³. Jednakże wobec ogólnie uznanego faktu, że myśl grecka, w przeciwieństwie do nowożytnej, zasadniczo nie była introspektywna ani skoncentrowana na podmiocie i samoświadomości, i w efekcie nie wypracowała kategorii „ja” czy „osobowości” w stopniu porównywalnym z myślą nowożytną, istotne przy zgłębianiu tak sformułowanego zagadnienia w odniesieniu do Greków stają się kwestie metodologiczne.

Christopher Gill, autor wydanej w 1996 roku monografii pod tytułem *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*, wskazuje na trzy różne podejścia, które mogą zostać obrane w badaniu interesującego nas zagadnienia, w zależności od tego, co i w jaki sposób uczynimy punktem odniesienia dla poszukiwania greckiego rozumienia „ja”⁴.

Dla pierwszego podejścia tym punktem odniesienia jest współczesne, wypracowane przez filozofię Zachodu ujęcie „ja”. Traktowane jest tu ono jako „właściwe” czy normatywne, tak że greckie idee zostają zredukowane do początkowego etapu jego kształtowania.

Podejście drugie próbuje odszukać greckie rozumienie „ja” odnosząc starożytną koncepcję psychiki nie do jej współczesnego odpowiednika, lecz do pozostałych sfer greckiej kultury. Wykazuje się tu zatem jej związki z innymi pojęciami, przekonaniem, instytucjami i praktykami starożytnych. Takie wpisanie problematyki psychologicznej w szersze tło kulturowe zabezpiecza przed ryzykownym i niekorzystnym dla Greków wartościowaniem, będącym naturalną konsekwencją podejścia pierwszego.

Przy trzecim uwzględnionym przez Gilla podejściu, podobnie jak przy pierwszym, zestawia się myślenie starożytnych ze współczesną koncepcją „ja”, unikając jednak wspomnianego wartościowania albo wręcz je odwracając. Porównanie myśli greckiej i współczesnej prowadzi tu bowiem do krytycznego przebadania i podważenia oczywistości naszych własnych, często powszechnie panujących przekonań. Grecki odpowiednik naszej koncepcji „ja” okazuje się natomiast atrakcyjną alternatywą dla współczesnych ujęć, zdolną do wzbogacenia naszego samorozumienia.

W niniejszym tekście przedstawione zostaną cztery koncepcje „ja” homeryckiego, będące realizacją wyróżnionych przez Gilla modeli metodologicznych⁵. Wszystkie je łączy przy tym wspólny rys, jakim jest badanie „ja” człowieka homeryckiego w ramach świadomie obranej i przeważnie jawnie zdefiniowanej perspektywy filozoficznej⁶. Przy podejściu pierwszym krok ten jest konieczny, jako że odwołujemy

³ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 36.

⁴ Gill, op. cit., s. 3–4. Autor ten z powodzeniem broni tak sformułowanej problematyki badawczej, tj. posługiwania się w badaniu greckiej myśli nowożytnymi kategoriami „ja” i „osobowości” (ibid., s. 13–14).

⁵ Sam Gill, op. cit., s. 29–41 w swej pracy uwzględniła tylko jedną z koncepcji, które zostaną poniżej zaprezentowane, mianowicie interpretację Snella.

⁶ W rzeczywistości żadne badanie homeryckiej psychologii nie może całkowicie abstrahować od pojęć i koncepcji wypracowanych przez tradycję filozoficzną. Rozstrzygnięcia filozoficzne

się tu do konkretnej, współczesnej koncepcji „ja”, której źródeł szukamy u Homera. W przypadku drugiego modelu współczesna refleksja dostarcza z kolei metodologii badań zjawisk kultury, które mają umożliwić zrozumienie homeryckiej koncepcji „ja”. Wreszcie w przypadku podejścia trzeciego mamy do czynienia z dwojakim uwikłaniem w filozofię: po pierwsze i tu punktem odniesienia jest określona, „tradycyjna” koncepcja „ja” filozofii europejskiej; po drugie jednak okazuje się, że ujęcie homeryckie, by móc wzbogacić myślenie współczesne, musi zostać wzniesione na poziom teoretyczny umożliwiający jego spotkanie z myślą współczesną. To wydobywanie teoretycznego potencjału z myśli homeryckiej może nastąpić zarówno przez wykazanie, że Homer antycypuje pewne idee filozofii antycznej, jak i przez ukazanie związków Homera z określonym kierunkiem filozofii współczesnej, dystansującym się od ujęcia tradycyjnego⁷. Stąd poniżej przedstawię dwie interpretacje realizujące ów trzeci model metodologiczny.

1. HOMERYCKIE OKREŚLENIA CENTRÓW ŻYCIA PSYCHICZNEGO

W *Iliadzie* i *Odysei* funkcjonuje co najmniej siedem określeń, które nazywają psychiczne lub duchowe siły człowieka i w pewnych kontekstach bywają tłumaczone jako „dusza”, „duch” czy też „umysł”. Najliczniej, bo ponad 750 razy, występuje $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, o ponad połowę rzadziej (340 razy) $\phi\rho\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$ lub $\phi\rho\eta\nu$, dalej $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$ (ponad 100 razy), wreszcie $\eta\tau\omicron\rho$, $\kappa\eta\rho$ i $\kappa\rho\alpha\delta\acute{\iota}\eta$ (odpowiednio ponad 90, 80 i 50 razy) oraz (będące synonimem $\phi\rho\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$) $\pi\rho\alpha\pi\acute{\iota}\delta\epsilon\varsigma$ (11 razy), co w sumie daje liczbę ponad 1440 wystąpień. Warto tu przypomnieć, że homerycka $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ nie pełni za życia człowieka żadnych funkcji psychicznych; jej zadaniem jest jedynie opuszczenie człowieka i odejście do Hadesu w chwili śmierci⁸ (ewentualnie utraty świadomości⁹).

Już nawet ze względu na tę różnorodność żadnego ze wspomnianych określeń, oznaczających, jak się to zwyczajowo ujmuje, „siedziby” czy „centra” życia psychicznego, czy też, jak wołają inni, „narządy psychiczne”¹⁰, nie można uznać za uosobienie

przyjmowane są *de facto* nawet w takich pracach jak dawne studium psychologii homeryckiej E. Buchholza, *Die Homerische Psychologie und Ethik, unter steter Zugrundelegung der homerischen Dichtungen systematisch dargestellt*, [w:] id., *Die Homerische Realien*, t. III, Leipzig 1885, zob. np. s. 3, prezentujące pozornie „obiektywną”, semantyczno-etymologiczną analizę materiału językowego.

⁷ Sam Gill nie rozróżnia tych dwóch typów trzeciego modelu, jako że jego własna interpretacja, w nim się właśnie mieszcząca, ujmuje myśl grecką (w tym homerycką) jednocześnie poprzez filozofię antyczną (Platon, Arystoteles, stoicyzm) i współczesną (Alasdair MacIntyre, Bernard Williams).

⁸ Na temat $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ u Homera i Hezjoda zob. m.in. E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991 (reprint wyd. II z 1898 r.), s. 1–67; Harrison, op. cit., s. 75–77; Adkins, op. cit., s. 14; Th. Jahn, *Zum Wortfeld „Seele-Geist” in der Sprache Homers*, C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München 1987, s. 27–38; G. Rappe, *Archaische Leiberfahrung: der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen*, Akademie Verlag, Berlin 1995, s. 47–54.

⁹ *Il.* V 696, XXII 467.

¹⁰ Wszystkie te określenia należy traktować jako umowne. Najbardziej chyba neutralne z nich, „ośrodek (lub centrum) życia psychicznego”, ma tę wadę, że nie można go odnieść do wszystkich

ludzkiego „ja”¹¹ czy też za synonim współczesnego terminu „dusza”¹². Nieprzekonujące byłyby też próby definiowania tych określeń jako nazw poszczególnych, precyzyjnie wyodrębnionych funkcji życia psychicznego, sumujących się w jednolitą całość ludzkiej psychiki, jako że próby ścisłego ustalenia wartości semantycznej poszczególnych wyrazów i przyporządkowania im określonych typów aktywności psychicznej natrafiają na bardzo poważne trudności. Problemy te wynikają między innymi z tego, że poszczególne określenia zastępują się w obrębie jednej sceny lub w toku porównania¹³, łączone są w pary, których rozdzielanie (i przypisanie poszczególnym członom pary innych znaczeń) jest niemożliwe¹⁴, a oznaczane przez nie „ośrodk” czy „narządy” (albo też ich funkcje) są lokalizowane jedne w drugich¹⁵.

zastosowań omawianych wyrazów (problemy rodzą się zwłaszcza w związku z θυμός, używanym w przeróżnych kontekstach i strukturach). Trudno jednak znaleźć nadrzędne określenie obejmujące wszystkie znaczenia każdego rzeczownika. Najczęściej chyba spotykany termin „narząd psychiczny” lub „duchowy” (*Seelenorgan, seelisches Organ, geistiges Organ, psychological organ, psychic organ*) wydaje się najbardziej problematyczny; zob. B. Snell, rec. J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig 1929, Gnomon 7, 1931, s. 77, oraz Rappe, op. cit., s. 71–72.

¹¹ Kwestia stosunku tych sił psychicznych do „ja” reprezentowanego w tekstach homeryckich przez zaimek osobowy jest niejednoznaczna. Tak np. θυμός z jednej strony żywi myśli i doznaje emocji, które można przypisać po prostu człowiekowi jako takiemu – w tym przypadku zdaje się on reprezentować „ja” (nacisk na ten fakt kładzie np. Gaskin, op. cit., s. 3–5, wedle którego θυμός i νόος niekiedy przynajmniej funkcjonują jako określenia „ja”); z drugiej strony θυμός zachęca człowieka do czegoś, przemawia do niego itp., albo też jest siłą, której bohater ulega lub jej się przeciwstawia, a wówczas zdaje się być postrzegany jako coś od „ja” odrębnego; por. Dodds, op. cit., s. 27: „[...] człowiek Homera nie postrzega *thymos* jako części swego «ja» [...]”. Podobnie Sullivan, op. cit., s. 16: „[...] ‘self’ appears to remain ever distinct from the psychic entities within and to be ever ‘greater’ than they”. Na tej podstawie niezwykle trudno stwierdzić cokolwiek pewnego na temat „ja” dochodzącego do głosu w zaimku osobowym; por. niewiele mówiące wyniki szczegółowych analiz: Sullivan, op. cit., a także: ead., *Person and θυμός in the Poetry of Hesiod*, Emerita 61, 1993, s. 15–40; ead., *The Psychic Term ἦτορ: Its Nature and Relation to Person in Homer and the „Homeric Hymns”*, Emerita 64, 1996, s. 11–29; ta sama autorka pod panieńskim nazwiskiem S. M. Darcus: *A Person’s Relation to φρήν in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets*, Glotta 57, 1979, s. 159–173; ead., *A Person’s Relation to ψυχή in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets*, Glotta 57, 1979, s. 30–39; ead., *How a Person Relates to νόος in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets*, Glotta 58, 1980, s. 33–44. Zagadnienie to badał już Böhme, op. cit., s. 50–60, 65–69, 74–83, 87–93; por. sceptycyzm Snella w stosunku do tego rodzaju badań (rec. Böhme, s. 78) oraz krytykę tego sceptycyzmu u Schwabla, op. cit., s. 48–49, przyp. 6.

¹² Próby utożsamienia jednego z określeń z „duszą” były podejmowane przede wszystkim dawniej; por. np. wypowiedź U. v. Wilamowitza-Moellendorffa, *Die Heimkehr des Odysseus: Neue homerische Untersuchungen*, Berlin 1927, s. 195: „Was wir Seele nennen, ist eben in der epischen Sprache nicht ψυχή, sondern θυμός”.

¹³ Np. φρήν → θυμός *Il.* IX 186–189 i XIII 491–495; ἦτορ → θυμός *Il.* XI 548–557; θυμός → κραδίη → ἦτορ → κραδίη *Od.* XX 9–24.

¹⁴ Np. fraza κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν: *Il.* I 193, IV 163, VI 447, VIII 169 i in.; *Od.* IV 117, 120, V 365, 424, VI 118 i in.; κραδίη i θυμός: *Il.* II 171 ≈ VIII 147 = XV 208 = XVI 52, IX 635, X 220 ≈ 319, 244, XIII 784, XVI 266; *Od.* I 353, IV 548, VIII 204, XIV 517 = XV 339 = XVI 81 = XXI 342, XV 395, XVIII 61, XXI 198.

¹⁵ Np. ἦτορ ἐν κραδίη (*Il.* XX 169), κῆρ ἐν θυμῷ (*Il.* VI 523–524), ἐν φρεσὶ θυμός (*Il.* VIII 202, IX 462 i in.), ἦτορ ἐν φρεσὶ (*Il.* VIII 413, XVI 242 i in.), κῆρ φρεσίν (*Od.* XVIII 344–345). Na podstawie tych sformułowań stworzono model obrazujący zawieranie się w sobie poszczególnych ośrodków: w centralnym okręgu modelu znajduje się ἦτορ, w kolejnych zaś, położonych coraz bardziej na zewnątrz: κῆρ/κραδίη, θυμός, φρένες, στήθεα/στέρνα (Jahn, op. cit., s. 18).

O niemożliwości ścisłego przyporządkowania określonych aspektów życia psychicznego poszczególnym terminom przesądza jednak przede wszystkim to, że interesujące nas wyrazy występują w związku z tymi samymi rodzajami przeżyć psychicznych; na przykład cieszyć się można θυμῷ, φρεσὶν ἦσιν, a wyjątkowo nawet νόῳ, cieszyć może się też komuś ἦτορ, κῆρ albo κραδίη¹⁶. Nie udało się przeprowadzić nawet ogólnego podziału określeń na nazwy ośrodków przeżyć intelektualnych, emocjonalnych i wolitywnych. Choć jeszcze dzisiaj niekiedy próbuje się definiować pewne z nich jako „bardziej intelektualne” czy „bardziej emocjonalne”, zdecydowanie zarzucono już próby odnalezienia w terminologii epickiej odpowiedników Platońskich części czy władz duszy, a wyniki ogólnych badań tego rodzaju, przy zastąpieniu problematycznego terminu woli¹⁷ bardziej istotną funkcją witalną, pokazują, że każdy z homeryckich ośrodków, z wyjątkiem νόος, mógł pełnić każdą z trzech uwzględnionych funkcji.

	funkcje witalne	funkcje emocjonalne	funkcje intelektualne
θυμός	+ (np. <i>Il.</i> XVI 469)	+ (np. <i>Il.</i> I 429)	+ (np. <i>Il.</i> XI 407)
φρένες, φρήν	+ (np. <i>Il.</i> XVI 481)	+ (np. <i>Il.</i> XXIV 105)	+ (np. <i>Il.</i> II 3)
πραπίδες	+ (np. <i>Il.</i> XI 579)	+ (np. <i>Il.</i> XXIV 514)	+ (np. <i>Od.</i> VIII 547)
ἦτορ	+ (np. <i>Il.</i> XVII 535)	+ (np. <i>Il.</i> XI 556)	+ (rzadko; <i>Il.</i> I 188)
κῆρ	+ (np. <i>Il.</i> XVI 481)	+ (np. <i>Il.</i> VII 428)	+ (np. <i>Od.</i> VII 82)
κραδίη	+ (np. <i>Il.</i> XIII 442)	+ (np. <i>Il.</i> XXIV 129)	? (zob. <i>Il.</i> XXI 551 ≈ <i>Od.</i> IV 427)
νόος	–	? (zob. <i>Il.</i> IX 554, <i>Od.</i> VIII 78)	+ (np. <i>Od.</i> I 66).

Oznaczenia: + użycie typowe; – brak użycia; ? użycie nietypowe/dyskusyjne.

Radykalne wnioski z tego stanu rzeczy wyciągnął Thomas Jahn, autor analitycznego studium *Zum Wortfeld „Seele-Geist” in der Sprache Homers*¹⁸, który uznał, że pomiędzy poszczególnymi określeniami nie ma w ogóle żadnej różnicy semantycznej. Wedle Jahna, poza ograniczoną liczbą miejsc, w których określenia te mają ogólną wartość semantyczną polegającą na sygnalizowaniu, że opisywane zdarzenie przebiega we wnętrzu człowieka i że jest szczególnie intensywne, określenia te spełniają przede wszystkim funkcję metryczną¹⁹. Choć teza ta powszechnie uchodzi

Tego teoretycznego schematu, który dobrze obrazuje znany fakt, że siedzibą zdarzeń psychicznych i życia umysłowego jest u Homera nie głowa, lecz okolica klatki piersiowej, nie udało się jednak wykorzystać dla badania sfery psychicznej człowieka homeryckiego.

¹⁶ Zob. np. *Il.* XXI 423 (θυμός), XIII 609 (φρένες), *Od.* VIII 78 (νόος), *Il.* XXIII 647 (ἦτορ), *Od.* IV 259–260 (κῆρ), 548–549 (κραδίη).

¹⁷ Pojęcie woli rozwinęło się w refleksji greckiej późno; na ten temat zob. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1982, s. 20–67.

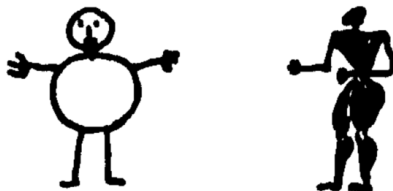
¹⁸ Zob. wyżej, przyp. 8.

¹⁹ Poprzednikiem Jahna był A. Fulda, *Untersuchungen über die Sprache der homerischen Gedichte. I: Der pleonastische Gebrauch von ΘΥΜΟΣ, ΦΡΗΝ und ähnlichen Wörtern*, Duisburg 1865, który stwierdził, że omawiane wyrazy są u Homera używane pleonastycznie i również zwrócił uwagę na ich metryczną funkcję. Jak oblicza Jahn, op. cit., s. 252–258, dzięki wielości tych semantycznie

za zbyt daleko posuniętą²⁰, przyznać trzeba, że zasadnicza różnica semantyczna daje się stwierdzić tylko pomiędzy omawianymi określeniami a wyrazem *vóoc*²¹.

2. MODEL EWOLUCJONISTYCZY BRUNONA SNELLA: NEGACJA JEDNOŚCI „JA” CZŁOWIEKA HOMERYCKIEGO

Wielość homeryckich określeń życia psychicznego wcześniej zwróciła uwagę badaczy i stała się przedmiotem rozlicznych interpretacji²². Jednakże dopiero Bruno Snell, autor słynnej pracy *Die Entdeckung des Geistes* wydanej po raz pierwszy w 1946 roku²³, uczynił z niej zasadniczy punkt ogólnej teorii dotyczącej duchowości Greków. Stwierdził on, że fakt istnienia wielości określeń życia psychicznego ma analogie w innych dziedzinach języka Homera, przede wszystkim w zakresie słów odnoszących się do ludzkiego ciała. Wedle Snella żaden z homeryckich wyrazów tłumaczonych na języki nowożytny przez „ciało” nie jest adekwatnym określeniem tego pojęcia: *σῶμα* oznacza zwłoki, *δέμας* – postawę czy budowę, a *χρῶς* – skórę; najbliższe naszemu „ciału” są *μέλεα* i *γῶα*, które jednak występują w *pluralis* i właściwie znaczą „członki”. Fakt ten ma świadczyć o fundamentalnej różnicy pomiędzy homeryckim a współczesnym odbiorem fenomenu ciała, którą Snell próbował zobrazować odwołując się do porównania między typowym rysunkiem człowieka wykonanym przez współczesne dziecko a zgeometryzowanym przedstawieniem ludzkiej postaci w sztuce wczesnoarchaicznej²⁴:



równoważnych określeń oraz możliwości ich łączenia poeta epicki miał do dyspozycji aż 10 nominatywów o różnej wartości metrycznej oraz 45 form w przypadkach zależnych, reprezentujących 38 różnych typów metrycznych.

²⁰ Bardziej obiecujące wydaje się podejście wskazujące na charakterystyczne cechy i typowe użycia każdego z wyrazów, niewystępujące przy innych słowach tej grupy w ogóle bądź występujące w znacznie mniejszym wymiarze.

²¹ Por. powyższą tabelę oraz Jahn, op. cit., s. 46–118.

²² Szczegółowy przegląd literatury przedmiotu, zwłaszcza dawniejszej (od roku 1796), znajduje się u Jahna, op. cit., s. 124–181. Obszerną bibliografię prac dotyczących psychologii homeryckiej w ogóle podaje R. Zaborowski, *La crainte et le courage dans l'Iliade et l'Odysée. Contribution lexicographique à la psychologie homérique des sentiments*, Stakroos, Warszawa 2002, s. 7–9 oraz 54–70.

²³ Zob. wyżej, przyp. 2. Zob. teraz także polski przekład: B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysymow, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

²⁴ Zob. Snell, *Entdeckung...*, s. 23.

Podczas gdy współczesne dzieci szkicując postać ludzką zaznaczają przede wszystkim centralną część ciała, czyli korpus, do którego dokładają głowę, ręce i nogi, a przez to podkreślają głównie zwartość ciała, figury geometryczne pozbawione są owej głównej, centralnej części, rozpadając się na pojedyncze μέλεα czy γυῖα, z przesadnie uwypuklonymi mięśniami i mocno zwężonymi stawami, rozdzielającymi poszczególne elementy ciała i zaznaczającymi ich ruchliwość. Wedle Snella uwidacznia się tu fakt, że Grecy ani w sztuce, ani w języku nie ujmowali ciała jako jedności, lecz jako mniej lub bardziej luźny zbiór czy też sumę członków.

Analogicznie należy według Snella interpretować wielość określeń życia psychicznego: żadne z nich nie oznacza całości duszy czy ducha, ponieważ całość ta, podobnie jak jedność ciała, nie została jeszcze uchwycona przez Greków epoki Homera. Człowiek homerycki percypuje tylko różnorodność zjawisk i nazywa je (stąd zadziwiająca niekiedy wielość określeń tego, co konkretno-zmysłowe), nie jest jednak w stanie dokonać abstrakcji i objąć ich jednym ogólnym pojęciem. To, co psychiczno-duchowe, rozpada się więc u niego na „części”, wśród których najistotniejsze są νόος i θυμός. Są one ujmowane w ścisłej analogii do narządów ciała (są swego rodzaju „narządami duchowymi”)²⁵, przy czym nie są prawdziwym źródłem aktywności, ponieważ działania duchowe i psychiczne są u Homera rezultatem oddziaływania sił zewnętrznych, na które człowiek jest bezgranicznie otwarty²⁶.

Snell odrzuca przy tym możliwe wyjaśnienie zaobserwowanych cech homeryckiego języka, wedle którego są one jedynie wynikiem poetyckiej stylizacji²⁷, a także sugestie Joachima Böhmego, który wskazywał na pewne analogie do nich w niemieckiej poezji ludowej²⁸. Brak całościowego pojęcia ducha u Homera jest według Snella podstawą wystarczającą do wyciągania wniosków na temat wstępnego etapu myśli europejskiej: człowiek Homera nie znał, a więc w pewnym sensie też nie miał, ducha ani duszy – te musiały bowiem zostać przez Greków dopiero odkryte i dopiero wtedy też zaistniały w pełnym znaczeniu.

Koncepcja Snella, zakładająca stopniowe objawianie się ducha w historii²⁹, nawiązuje wyraźnie do filozofii Hegla³⁰. Od niej też zaczerpnęła ogólny obraz rozwoju dziejów oraz ideę dochodzącej w tym rozwoju do głosu opozycji pomiędzy

²⁵ To, że mogą one określać nie tylko siedziby przeżyć, lecz również funkcje (np. „rozum” czy „plan” w przypadku wyrazu νόος) oraz że spotykamy takie wyrażenia jak ἄθυμος („bez zapału”, „zniechęcony” – *Od.* X 463), nie oznacza, według Snella, że są one ujmowane abstrakcyjnie; mamy tu raczej do czynienia z metaforą: nawet w najbardziej prymitywnym języku wyrazy nazywające organy typu „głowa” mogą, użyte przenośnie, oznaczać funkcje i występować w wyrażeniach typu „bez głowy” (Snell, *Entdeckung...*, s. 33–34).

²⁶ Bierność „narządów duchowych” implikuje wedle Snella brak prawdziwego działania i decyzji u człowieka Homera; por. wyżej, przyp. 1 i 2.

²⁷ Snell, *Entdeckung...*, s. 35. Z oczywistych względów podejście Snella podzielają w tym punkcie *de facto* niemal wszyscy badacze homeryckiej psychologii; *explicite* stanowiska Snella broni Adkins, op. cit., s. 13–14.

²⁸ Böhme, op. cit., s. 93.

²⁹ Zob. Snell, *Entdeckung...*, s. 9.

³⁰ Już w pracy *Das Bewußtsein...* (s. 157–158; zob. wyżej, przyp. 2) stwierdził Snell, że ewentualne studium przedstawiające rozwój greckiego ducha musiałoby ustosunkować się do tezy Hegłowskiej historiozofii. W *Entdeckung...* nazwisko Hegla pojawia się jednak sporadycznie (s. 59 i 182),

naiwną percepcją zmysłową a samoświadomą wiedzą. W linearnie pojętej ewolucji od świadomości zmysłowej do pełnej samoświadomości ducha osiągniętej w niemieckiej filozofii przełomu XVIII i XIX wieku Homer uosabiać ma ów pierwszy, prymitywny etap.

Wpływ koncepcji Snella obserwować można w wielu ciekawych interpretacjach, które jednak niekiedy wydają się dość dyskusyjne (na przykład wówczas, gdy dla zobrazowania samorozumienia człowieka homeryckiego powołują się na umysłowość dziecka lub tak zwanych ludów prymitywnych³¹). W drugiej połowie XX wieku ten sposób podejścia do samorozumienia człowieka homeryckiego, widzący w nim wprawdzie etap kształtowania się duchowości europejskiej, ale jednak etap bardzo odległy (sam Snell nie wahał się nazwać go prymitywnym³²), znajdował coraz mniej uznania, a coraz częściej napotykał na głosy sprzeciwu³³. W istocie dwa z pozostałych modeli metodologicznych wyróżnionych przez Gilla mogą być rozumiane jako krytyczna reakcja na podejście ewolucjonistyczne. Przyjrzyjmy się najpierw interpretacji Normana Austina, który może zostać uznany za reprezentanta drugiego z opisanych modeli i który atakuje tezy Snella z pozycji strukturalistycznych.

a sam Snell zastrzega (s. 9), że używane przez niego pojęcia *Selbstoffenbarung* i *Entdeckung des Geistes* nie mają sugerować żadnego stanowiska metafizycznego.

³¹ Tak np. W. Marg, *Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung: Semonides, Homer, Pindar*, Konrad Triltsch Verlag, Würzburg 1938, s. 43–79, który nawiązując do Snella dowodził, że język Homera nie ma żadnego określenia na oznaczenie ludzkiego „charakteru”, obejmującego duchowe usposobienie człowieka jako całościowego i niezależnego od aktualnego zachowania jądra człowieka, lecz tylko określenia charakteryzujące doraźną obecność człowieka w świecie, przejawiającą się w spełnianiu pojedynczych aktów. Uznawał on również tezę Snella dotyczącą decentralizacji duchowej i cielesnej homeryckiego człowieka, a tę ostatnią porównywał do sposobu odczuwania ciała przez dziecko, do którego kierujemy wypowiedzi typu: „Twoje nóżki nie chcą iść dalej?” (s. 45, przyp. 5). Pewne aspekty homeryckiego ujęcia myślenia porównywał do dziecięcych wyobrażeń również R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, wyd. II, Cambridge University Press, Cambridge 1954, który poza tym chętnie odwoływał się do ludów pozaeuropejskich, jak np. rodowitych mieszkańców Nowej Gwinei (zob. np. s. 14–15). Zbieżności między umysłowością ludów prymitywnych a wizją człowieka homeryckiego dostrzegał także Dodds, op. cit., który popierał tezę Snella o braku idei „duszy” czy „osobowości” wśród pojęć Homera, a wielość określeń życia psychicznego, zwłaszcza zaś niezależność i aktywność niektórych z nich, „powszechną wśród ludów prymitywnych” (s. 27, przyp. 97), łączył z tendencją do obiektywizowania emocjonalnych impulsów.

³² Snell, *Entdeckung...*, s. 42.

³³ Krytyków Snella wylicza Zaborowski, op. cit., s. 18–19. Niektóre polemiki z tezą Snella wydają się jednak rozmiąć z jego faktyczną intencją. Sullivan, „*Self*” and *Psychic Entities...*, s. 6 argumentuje np., że bohaterowie homerycy mają „świadomość oddzielnej tożsamości”, jako że uważają siebie samych za „odrębnych ludzi z wyróżniającymi ich cechami charakteru, zdolnych do myślenia i wybierania”. „Ja” jest więc przez Sullivan rozumiane przede wszystkim jako indywidualny charakter, nie zaś *stricte* jako struktura psychiczna człowieka, której jedność zanegował Snell. Nieadekwatność tych i podobnych obserwacji (np. wskazywania na użycie zaimka osobowego *ἑγώ* czy imion własnych, zob. np. J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton University Press, Princeton 1983, s. 66–67) jako argumentów w dyskusji z tezą Snella wykazuje Erbse, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 2), s. 2–3.

3. STRUKTURALISTYCZNE UJĘCIE HOMERYCKIEGO „JA” NORMANA AUSTINA

Krytyka Normana Austina³⁴, zainspirowanego wypowiedziami Claude’a Lévi-Straussa na temat umysłowości tak zwanych ludów prymitywnych³⁵, kieruje się przeciwko twierdzeniom Snella, że Homer nie był zdolny do abstrakcji, że w związku z tym jego obraz świata jest chaotyczny i parataktyczny, a umysł jego bohaterów to tylko pasywny odbiorca wrażeń, których nie umie zsyntetyzować w jedność wyższego rzędu. Pod wpływem antropologii strukturalnej i badań nad symboliczną naturą języka Austin utrzymuje, że „nie ma tak prymitywnej kultury, by nie miała ona własnych [...] kategorii ogólnych”³⁶. Specyfikę jego spojrzenia na Homera dobrze obrazuje jego komentarz do Snellovskiego porównania rysunku ciała ludzkiego sztuki geometrycznej i współczesnego dziecka. Austin podaje w wątpliwość twierdzenie Snella, że dziecięcy schemat ciała jako dwóch kółek i czterech kresek reprezentuje jedność ciała lepiej niż geometryczne przedstawienie kompleksu mięśni i stawów: ewidentnie dziecko współczesne oddaje tylko zewnętrzny kształt, powierzchnię ciała, podczas gdy artysta geometryczny widzi jego wewnętrzną strukturę.

Ten rodzaj analizy Austin proponuje zastosować także w odniesieniu do tekstu Homera. Należy w tym celu zrezygnować z podstawowego założenia Snella, wedle którego jedynym nośnikiem pojęć i kategorii jest pojedynczy wyraz³⁷. Przedmiotem badania należy raczej uczynić kompleksy słów i łączące je relacje, w których również mogą wyrażać się pojęcia ogólne; nawet konkretny, zmysłowy obraz może być manifestacją niewidzialnej struktury³⁸.

Badanie mentalnego aparatu człowieka homeryckiego Austin rozpoczyna od przyjrzenia się aktom i doznaniom przypisywanym przez poetę *thymosowi*, o którym w poematach mowa jest najczęściej. Jak wiadomo, gama przeżyć, w których występuje on jako podmiot, jest niezwykle szeroka: *thymós* może nie tylko mieć określone cechy moralne (być mężny, łaskawy, wielkoduszny, wytrzymały albo też słaby, nieufny, tchórzliwy, zawzięty, okrutny), doznawać przeróżnych emocji (cieszyć się, smucić, bać, litować, gniewać, wstydzić, mieć nadzieję, dziwić się), wykonywać czynności intelektualne (rozważać, planować, sądzić, przypuszczać), ale też na przykład

³⁴ N. Austin, *Archeology at the Dark of the Moon. Poetic Problems in Homer’s Odyssey*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1975.

³⁵ Zob. C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa 1969, s. 5–19. Lévi-Strauss broniąc tzw. ludy prymitywne przed zarzutem niezdolności do abstrakcyjnego myślenia zauważa m.in., że z tego, iż w jakimś języku nie występują pojęcia typu „drzewo” czy „zwierzę”, istnieją natomiast określenia na poszczególne gatunki i odmiany drzew i zwierząt, nie wynika, że język ten nie posiada pojęć ogólnych; jak stwierdza autor, słowa „dąb”, „buk” czy „brzoza” nie są mniej abstrakcyjne niż słowo „drzewo”; co więcej, język taki trzeba by uznać za bogatszy w pojęcia niż język, który posiadałby tylko ogólny termin „drzewo” (s. 7).

³⁶ Austin, op. cit., s. 84.

³⁷ W kwestii krytyki tego założenia zob. także Gaskin, op. cit., s. 3–5, A. Schmitt, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Franz Steiner Verlag, Mainz – Stuttgart 1990, s. 117–125, oraz J. Latacz, *Das Menschenbild Homers*, Gymnasium 91, 1984, s. 36–37.

³⁸ Przykładem takiej struktury zrealizowanej w zmysłowej formie są dla Austina bogowie olimpijscy, którym przypisane są odpowiednie rejony świata (Austin, op. cit., s. 85).

upaść człowiekowi do stóp (*Il.* XV 280), tłuc się (w pragnieniu zwycięstwa) – (*Il.* XXIII 370), drzeć (*Od.* XXIII 215), ulec „pomieszanu” (*Il.* XIII 808), zostać okiełznanym (*Il.* IX 635), dać się przekonać czyjejś namowie (*Od.* II 103), ulec pożądaniu (*Il.* XIV 316), pragnąć (walki *Il.* XIII 73, napoju *Il.* IX 177, życiowej stabilizacji *Il.* IX 398), skłaniać człowieka do zrobienia czegoś (*Il.* IX 101) albo wręcz nakazywać mu coś zrobić (*Il.* VII 68), powstrzymać go od czegoś (*Od.* IX 302), miotać się na dwie strony w wątpliwościach (*Od.* XIX 524), rozrywać się przez gwałtowne emocje (*Il.* IX 8), przeczuwać nieszczęście (*Od.* X 374)³⁹ itd. Θυμός (a także desygnaty pozostałych określeń życia psychicznego) nie jest więc po prostu (quasi-)fizycznym organem wykonującym ograniczoną liczbę ustalonych czynności; jest on inicjatorem aktywności o różnym charakterze, podmiotem przeżyć i przedmiotem cudzych działań. Wedle Austina charakterystyka ta pozwała uznać, że θυμός to w rzeczywistości *homunculus*, struktura wzorowana na jednostce. Θυμός może być czymś konkretnym w homeryckiej wyobraźni, ale jego funkcja, jak podkreśla Austin, jest abstrakcyjna, ponieważ jest on „kompozycją wszystkich gestów twarzy i postaw ciała”⁴⁰.

Człowiek jako jednostka nie jest jednak jedynym wzorem homeryckiego wyobrażenia umysłu. Drugiego modelu, wedle którego ujęty zostaje umysł z jego licznymi ośrodkami – θυμός, νόος, φρένες, κραδίη, κῆρ, ἦτορ – dostarcza życie społeczne przedstawione w eposie Homera. Na czele homeryckiej społeczności stoją wodzowie, którym przewodzi jeden główny król; jego pozycja nie jest jednak wynikiem jego przewagi w zdolnościach wojskowych czy rozumności, lecz powszechnej akceptacji, a podejmowane przez niego decyzje są dyskutowane przez wszystkich wodzów. Głównym rysem tej społeczności jest, wedle Austina, jej homogeniczność: choć przywykliśmy przeciwstawiać sobie Achillesa i Odysa, trudno byłoby znaleźć wyraźne punkty różnicujące Achillesa i Ajasa, albo Odysa i Diomedesa; Achilles i Odys zdają się mieć odpowiednie cechy jedynie w jeszcze większym niż inni wodzowie natężeniu. Ale choć Achilles jest najlepszym wojownikiem, dzielny i skuteczny w walce jest też Odys, a choć Odys jest lepszym mówcą niż Achilles, również Achilles uczył się przemawiać. Wszyscy królowie dysponują więc cechami koniecznymi dla wodza i wojownika; jednostka może tylko przewyższać pozostałe w jakiejś określonej sferze.

Analogicznie ujęty jest, według Austina, ludzki umysł. Poszczególne określenia życia psychicznego nie są dokładnymi synonimami, ale różnice między nimi są trudne do zdefiniowania. Można natomiast stwierdzić, że wyróżniają się wśród nich θυμός i νόος, z których pierwszy wiąże się szczególnie silnie z życiem emocjonalnym, drugi zaś zwłaszcza z życiem intelektualnym. Opozycja pomiędzy nimi nie jest jednak u Homera jeszcze tak silna, jak w późniejszej refleksji; istnieją też

³⁹ Sam Austin przytacza w tym miejscu swych wywodów również opisy stanów (lub aktów), których doświadcza (lub które przeprowadza) w swym *thymosie* człowiek; wydaje się jednak, że dla tezy Austina (zob. niżej) znaczenie mają głównie miejsca, w których to θυμός sam jest albo podmiotem przeżyć i sprawcą, albo też obiektem działań (zwl. dokonywanych przez inne osoby).

⁴⁰ Austin, op. cit., s. 107.

aktywności, które mogą być wykonywane zarówno przez θυμός, jak i νόος, tak że ścisłe rozdzielenie ich funkcji jest niemożliwe, podobnie jak to ma miejsce w przypadku społeczności greckich wodzów. Analogia ta sięga wedle Austina jeszcze dalej: emocjonalny, porywczy θυμός i planujący νόος są niejako odpowiednikami zapalczywego Achilleusa i rozumnego Odysa, pozostałe zaś ośrodki życia psychicznego, które łączą się z podobnymi rodzajami przeżyć, stanowią niejako społeczność wokół nich; jedne z nich sytuują się bliżej *thymosu* (zwł. κῆρ i κραδίη), inne zaś bliżej *noosu* (φρένες). Społeczność ta jest jednak homogeniczna i, jak stwierdza Austin, „wymienność ich funkcji i ich częsta współpraca w doświadczaniu pewnych wrażeń, podejmowaniu decyzji i wszczynaniu akcji sugerują, że są one częściami funkcjonującymi w harmonijnej całości. Żaden organ nie jest na tyle zindywidualizowany, by stać się *Geist* [...]. *Geist* to raczej ciągła współpraca różnych członków tego wewnętrznego społeczeństwa”⁴¹.

Analiza opisów funkcjonowania psychiki w obu eposach wskazuje na istnienie w myśli homeryckiej jeszcze jednego modelu ludzkiego umysłu. Jest nim skonstruowany artefakt: umysł bywa mianowicie charakteryzowany tak, jakby był efektem wytwórczego aktu, na przykład jako τετυγμένοσ, „dobrze sporządzony”⁴². Konstrukcją jest jednak przede wszystkim człowiek jako taki, a liczne wypowiedzi poety wskazują, że bynajmniej nie jest on postrzegany jako luźny zbiór członków fizycznych i władz psychicznych, lecz jako organiczna całość. Zasadniczą rolę dla utrzymania tej całości odgrywa wedle Austina θυμός, którego obecność w człowieku warunkuje prawidłowe funkcjonowanie jednostki w jej aspekcie fizycznym i psychicznym. Badacz ten uważa, że do tego typu wniosków upoważniają sceny przedstawiające psychiczny rozpad jednostki, spośród których za najciekawszą uznać można opis załamania Andromachy z powodu śmierci Hektora⁴³:

Gdy usłyszała lamentsy i jęki, idące od murów,
Zadrżały jej członki, a z rąk wypadło czółenko na ziemię.
Zaraz do służek o lokach trefionych zwróciła się, mówiąc:
– Żywo, niech dwie spośród was pójdą za mną, chcę ujrzeć, co zaszło.
Głos usłyszałam czcigodnej mej świekry, a we mnie już w piersiach
Serce łomocze, podchodząc do ust [πάλλεται ἦτορ ἀνὰ στόμα], i kolana zdrętwiały.
Snadnie jakieś nieszczęście zawisło nad dziećmi Priama! [...]
Tak powiedziawszy, jak oszalała wypadła z komnaty
Z biciem serca [παλλομένη κραδίην], a za nią tuż podążały służebne. [...]
Stanęła na wale, spojrzała i wraz zoczyła Hektora [...].
Noc czarna zasnęła jej oczy.
Runęła na wznak Andromacha, duszę [ψυχὴν] z oddechem wydała.
Spadło daleko z jej głowy przybranie, co bielą jaśniało –
Diadem i siatka na włosach, i pięknie pleciona przepaska,
Wreszcie zawicie, złotej weselny dar Afrodyty [...].

⁴¹ Ibid., s. 110–111.

⁴² *Od.* XX 366 (τετυγμένοσ νόος Teoklimenosa), por. też *Od.* X 553, gdzie czytamy, że Elpenor nie był φρεσὶν ἤσιν ἀρηρός; por. epitet πικτινός, „zwarty, mocny, jedrny, ścisły, dobrze spojony”, przen. „mądry, rozważny”, użyty w odniesieniu do φρένες (*Il.* XIV 294) i νόος (*Il.* XV 461).

⁴³ *Il.* XXII 447–476. Tu i dalej *Iliada* w przekładzie Ignacego Wieniewskiego (z drobnymi zmianami).

Skoro się już ocknęła i duch [θυμός] w jej piersi [ἐς φρένα] się zebrał,
Zaniosła się szlochem i tak wśród Trojanek jęła zawodzić [...].

Ten szczegółowy opis utraty przytomności Andromachy pod wpływem wstrząsu psychicznego przedstawia stopniową dezintegrację całości, jaką reprezentuje sobą normalnie funkcjonujący człowiek. Psychiczny szok ogarnia i „dezaktywuje” kolejne elementy tej struktury: ręce upuszczają trzymany przedmiot, ἦτορ łomocze i skacze do ust, nogi sztywnieją, wreszcie ψυχὴ i θυμός opuszczają ciało, które bezwładnie upada na ziemię; dezintegracja wewnętrzna uwydatniona jest dodatkowo przez opis rozpadu misternej konstrukcji przybrania zdobiącego głowę Andromachy. Choć najistotniejsza dla przywrócenia zwykłej organizacji psychiki oraz aktywności ciała okazuje się obecność *thymosu*, widać, że również ἦτορ, ψυχὴ, κραδίη i φρήν współdziałają w utrzymywaniu wewnętrznej struktury, przytomności i życia jednostki, tworząc pewnego rodzaju sieć tworzących tę strukturę punktów.

Starając się wykazać, że człowiek to skomplikowana konstrukcja, której częścią jest aparat psychiczny ujęty jako struktura analogiczna do społeczności, elementem zaś tej struktury jest θυμός pojmowany jako złożona kompozycja wzorowana na jednostce, Austin w interesujący sposób przeciwstawia się więc tezie Snella, wedle którego Homer rejestrował tylko odosobnione przejawy ludzkiej aktywności psychicznej i nie dostrzegał kryjącej się za nimi jedności. Jak twierdzi Austin, mimo braku jednego, ogólnego pojęcia ducha, Homer dostrzega jedność ludzkiej psychiki, ujmuje ją jednak nie jako wynik jednoczącego działania samoświadomego „ja”, lecz jako strukturę wzajemnych zależności, sieć relacji składających się na sprawnie funkcjonującą całość.

4. „PRAWDZIWE JA” CZŁOWIEKA HOMERYCKIEGO W BADANIACH HERMENEUTYCZNYCH ARBOGASTA SCHMITTA

Do zupełnie innego, choć równie krytycznego spojrzenia na tezy Snella i postawionego przez niego pytania o samorozumienie człowieka homeryckiego zachęca Arbogast Schmitt, autor wydanej w 1990 roku pracy poświęconej psychologii Homera⁴⁴. Za Hansem-Georgiem Gadamerem, głównym twórcą hermeneutyki filozoficznej, Schmitt dystansuje się przede wszystkim od metodologicznych założeń historyzmu i jego prób obiektywnego dotarcia do minionej epoki przez odrzucenie własnych przekonań oraz pojęciowości, i ujęcia jej „przez nią samą”⁴⁵. Temu naiwnemu (bo – jak się tu utrzymuje – niemożliwemu do zrealizowania) celowi hermeneutyka przeciwstawia postulat pozytywnego wykorzystania dystansu dzielącego nas od badanej epoki: uznawszy historyczne uwarunkowania własnego myślenia możemy rozpocząć dialog nie tylko z Homerem, ale jednocześnie z naszą własną tradycją⁴⁶. Perspektywa ta pozwala Schmittowi stwierdzić, że dotychczasowe, zwłaszcza prowadzone przez

⁴⁴ Zob. wyżej, przyp. 37.

⁴⁵ Zob. Schmitt, op. cit., s. 7–11.

⁴⁶ Podobnie Gill, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 2), s. 17–18.

Snella badania, które widziały w Homerze pierwsze, prymitywne stadium rozwoju myśli europejskiej i wręcz negację nas samych, wychodziły nieświadomie z założeń wypracowanych przez filozofię nowożytną⁴⁷, takich jak samoświadomość i autonomia konstytuująca podmiot, absolutna wolność woli, nieprzewycięzalna dychotomia między myślą a uczuciem⁴⁸. Nie znajdując tych koncepcji u Homera, uznano, że reprezentuje on ich negację: receptywność w miejsce spontaniczności, zewnętrzną determinację zamiast wolności woli, brak rozwiniętej samoświadomości czy też naiwne nierozróżnianie myślenia i uczucia. Taki Homer, sytuujący się na antypodach współczesnego pojmowania człowieka, jest jednak wedle Schmitta sztuczną konstrukcją; przy bliższym badaniu okazuje się, że homerycka wizja psychiki nie jest prymitywna ani pierwotna, lecz opiera się na racjonalnych podstawach, w wielu punktach antycypując wręcz filozofię Platona, Arystotelesa i stoików.

Przystępując do postawionego przez Snella problemu jedności psychiki człowieka homeryckiego Schmitt wskazuje, w myśl nakreślonych postulatów metodologicznych, na dwa pytania, które logicznie poprzedzają tę kwestię i ukazują problematyczność jej samej. Pierwsze z nich to obecne również u Austina pytanie o to, czy wnioskowanie o braku świadomości jedności psychiki z braku pojęcia typu „dusza” jest w ogóle prawomocne. Ujmując rzecz szerzej, jako problem znaczenia pojęcia ogólnego dla poznania konkretnej rzeczywistości, odpowiada Schmitt, że poznanie tego, co szczegółowe, może odbywać się nie tylko przez pojęcie ogólne w tradycyjnym rozumieniu, to jest przez pojęcie abstrakcyjne, ujmujące to, co wspólne wielu indywiduom, ale też przez pojęcie tego, co odróżnia rzecz od innych i wydobywa jej specyfikę, przysługując tylko i wyłącznie jej⁴⁹.

Drugie pytanie Schmitta, problematyzujące zasadność kwestii postawionej przez Snella, dotyczy samego pojęcia „całości duszy”. Schmitt stara się wykazać, że pojęcie to wcale nie jest oczywiste i że Homer mógł mieć racjonalne powody, by go nie budować. Pytając o duszę ujętą jako nośnik wszystkich funkcji psychicznych, pytamy o coś niezróżnicowanego, o materię, nie zaś o formę czy też o to, co stanowi specyfikę tego, co psychiczne. Trudno też określić, czym właściwie miałyby być tego typu całość, stanowiąca centrum wszystkich duchowych aktów. Choć łatwo nadać jej nazwę (na przykład „ja” czy „osoba”), nie da się przyporządkować jej żadnego własnego duchowego aktu, który nie byłby tożsamy z funkcjami jej części (takimi jak myślenie, czucie czy pragnienie). Jak zauważa Schmitt, nie można zaakceptować interpretacji, w myśl której ów specyficzny akt miałby polegać na koordynowaniu działania poszczególnych sił psychicznych i rozstrzyganiu konfliktów między nimi, ponieważ również w tym przypadku brakowałoby odpowiedzi na pytanie o charakter tego aktu (jako całość, „dusza” nie może myśleć, czuć czy pragnąć

⁴⁷ Por. *ibid.*, s. 20.

⁴⁸ Do podobnych wniosków dochodzi też Gaskin, *op. cit.*, s. 2, który pisze, że Snell „read too much into the modern concept of selfhood”, w związku z czym podszedł do tekstu homeryckiego z przesadnymi oczekiwaniem.

⁴⁹ Schmitt, *op. cit.*, s. 117–125.

czegoś innego niż jej części; jeśli zaś jej akt nie jest myśleniem, czuciem, pragnieniem, to czym jest?)⁵⁰.

Problem konfliktu między różnymi siłami psychicznymi w człowieku, do którego odwołuje się Schmitt w przytoczonych właśnie rozważaniach, stanowi punkt wyjścia dla rozwinięcia przez niego własnej interpretacji homeryckiego „ja”. Konfrontację pomiędzy namiętnością a rozsądkiem, której najlepszym przykładem jest gniew Achillesa, uznaje on za sytuację nie tylko typową, ale i fundamentalną dla homeryckiego obrazu ludzkiej egzystencji. Podstawowe zadanie człowieka polegać ma na przewycięzeniu tego konfliktu i zaprowadzeniu ładu pomiędzy dwiema przeciwstawnymi siłami, identyfikowanymi przez Schmitta odpowiednio z νόος i θυμός. Nie ma też wątpliwości, na czym ład ten ma polegać. Jak wynika z całościowego rozwoju wypadków w eposie, a także z napomnień i próśb kierowanych przez Fojniksa do pogrążonego w gniewie Achillesa (δάμασον θυμὸν μέγαν – *Il.* IX 496) czy Nestora do rozszoszczonego Agamemnona (παῦε τεδὸν μένος – *Il.* I 282), porządek ten osiągany jest przez podporządkowanie elementu emocjonalnego elementowi racjonalnemu. Νόος ma zatem pełnić funkcję kierowniczą, θυμός zaś ma zostać mu poddany. Tylko przy takim układzie sił psychicznych człowiek nie rozpada się w wielość przeciwstawnych sobie poruszeń, w chaos usamodzielnionych dążeń – tylko wtedy jest prawdziwą jednością. Takie spojrzenie na homeryckiego człowieka prowadzi do zmodyfikowania pytania postawionego przez Snella. Najważniejsze dla kwestii, czy człowiek ten miał poczucie jedności własnego „ja”, jest nie pytanie, czy miał on wyobrażenie wzajemnej przynależności do siebie wszystkich sił psychicznych, lecz czy wiedział o istnieniu władzy, dzięki której pomiędzy psychicznymi siłami może zostać zaprowadzony tego rodzaju ład.

Jest przy tym oczywiste, że władzą tą nie może być ani dusza jako całość, ani po prostu substrat przeżyć psychicznych, jakim jest „ja” wyrażane przez zaimek osobowy czy czyjeś imię, ponieważ gwarantowana przez ten substrat jedność osoby istnieje niezależnie od aktualnego układu jej sił psychicznych. Za jedność w sensie dynamicznego porządku między tymi siłami musi być więc odpowiedzialna władza, która nie we wszystkich aktach psychicznych byłaby jednakowo aktywna.

Jak wykazuje Schmitt, poszukiwaną władzą musi być sam νόος, czyli jasne myślenie i niezakłócone rozumienie – to ono zapewnia bowiem ład w wewnętrznym życiu człowieka. Namiętność nie jest natomiast osobną siłą, której podporządkowanie rozumowi mogłoby się dokonać tylko przez ingerencję trzeciej, nadrzędnej w stosunku do nich obu władzy, lecz zakłóceniem działania samego νόος, tak że namiętność przemija, gdy νόος powróci do właściwego stanu.

Najistotniejsze dla poprawnego zinterpretowania tez Schmitta jest więc rozumienie fenomenu namiętności przypisywane przez niego Homerowi. Schmitt zdecydowanie odrzuca wykładnię, w myśl której namiętność miałyby być dla Homera czymś na wskroś irracjonalnym, powstającym w pokładach nieświadomości i pozostającym w całości poza racjonalną kontrolą człowieka. Analiza scen, w których namiętność kieruje działaniem bohaterów, pokazuje, że polega ona raczej na uporczywym powra-

⁵⁰ Ibid., s. 178–180.

caniu myślą do przedmiotu czy zdarzenia wywołującego ból lub przyjemność. Tak na przykład Achilles, mimo próśb i tłumaczeń Odysa, Fojniksa i Ajasa, nie może pozbyć się dręczącego wspomnienia doznanej zniewagi; oto odpowiedź, jakiej udziela sam bohater namawiającemu go do porzucenia gniewu Ajasowi⁵¹:

Tak by się zdało, że to, coś powiedział, po myśli mej rzekłes;
Ale gniewem wzbiera me serce [κράδιη], ilekroć wspominam [μνήσομαι]
Ową zniewagę niegodną, rzuconą mi wobec Argiwów
Przez Atrydę, jak gdybym ja był przybłądą nikczemnym.

O Agamemnonie, który ogarnięty wściekłością z powodu konieczności oddania Chryzeidy odbiera brankę Achillesowi i tym samym traci swego najlepszego wojownika, ten ostatni mówi, że⁵²:

Iście zgubne szaleństwo zmoczyło duszę Atrydy,
Nie wie, co to spojrzeć [voῖσται] zarazem w przeszłość i w przyszłość⁵³,
By ocalić Achajów, gdy walka dojdzie do statków.

Oznacza to, że Agamemnon nie jest w stanie dostrzec ani przeszłych zasług i dotychczasowej wierności Achillesa, ani też tego, że bez niego nie jest w stanie wygrać prowadzonej wojny. Niezdolność ta jest rezultatem koncentrowania się przez Agamemnona na myśli o tym, co terazniejsze, to jest na tym, że Achilles pragnie wywyższyć się jego kosztem. Uznanie, że Agamemnon czy też zdjęty gniewem Achilles w ogóle nie myślą, byłoby więc błędne – obaj bohaterowie myślą, lecz w sposób zawężony do jednego tylko aspektu danej sytuacji, to jest zdarzenia, który wywołuje w nich poczucie niesprawiedliwości i krzywdy.

Dla zrozumienia, w jaki sposób tego typu fiksacja myśli może być źródłem namiętności, konieczne jest także właściwe ujęcie fenomenu myślenia, o jakim mówi Homer. Okazuje się bowiem, że nie odpowiada on późniejszej tradycji filozoficznej, wedle której myślenie to czysto intelektualny, dyskursywny akt rozważania czy rozumowania. Νοεῖν Homera jest, przeciwnie, bezpośrednie i niedyskursywne, prowadzi zaś nie do teoretycznego sądu, lecz do uświadomienia sobie znaczenia pomyślanej rzeczy dla samego podmiotu, do jej „posmakowania”, czemu w naturalny sposób towarzyszy pozytywne lub negatywne odczucie. To właśnie fakt emocjonalnej nieobojętności νοεῖν decyduje o tym, że może stać się ono źródłem namiętności: silne uczucie, które może być efektem νοεῖν, powoduje mianowicie koncentrację myślenia na przedmiocie je wywołującym (oraz na samym uczuciu, którym człowiek zaczyna się w swoisty sposób delectować). Ów nowy *modus* myślenia, zawężony do jednego przedmiotu i do wzbudzanych przez niego uczuć, jest na tyle różny od myślenia niezawężonego, że domaga się własnego określenia: Homer posługuje się tu wyrazem θυμός, albo też zbliżonymi semantycznie wyrazami κράδιη czy ἦτορ⁵⁴.

⁵¹ *Il.* IX 645–648.

⁵² *Il.* I 342–344.

⁵³ Por. *Il.* XVIII 249–250.

⁵⁴ Schmitt, op. cit., s. 195 utrzymuje, że Homer faktycznie trzyma się tego językowego zróżnicowania (por. wątpliwości R. Scodel, rec. A. Schmitt, *Selbständigkeit...*, *AJPh* 113, 1992, zwł. s. 622).

Według Schmitta fakt ten pozwala zrozumieć, dlaczego w homeryckim użyciu wyrazów θυμός, κραδίη itd. nie da się zaobserwować podziału na siły odpowiedzialne za akty intelektualne i emocjonalne (a także wolitywne)⁵⁵. Otóż to, co określa poeta jako θυμός, jest po prostu rodzajem myślenia: mianowicie zawężonym i takim, któremu towarzyszą gwałtowne emocje (z których następnie wypływa określone dążenie czy wola).

Obecność aspektu intelektualnego w namiętności (to, że nie jest ona tylko irracjonalnym odruchem, lecz wynikiem fiksacji myśli) powoduje, że istnieje możliwość racjonalnego dostępu do niej i jej przewyciężenia. O tym, że zadanie takie, postawione przed kilkoma głównymi bohaterami poematów, jest przez Homera rzeczywiście postrzegane jako wykonalne, dowodzą prośby, przestrogi i napomnienia, kierowane pod adresem pogrążonych w afekcie bohaterów, a także przede wszystkim fakt, że niekiedy odnoszą one skutek⁵⁶. Dochodzi do tego wówczas, gdy ogarnięta przez namiętność osoba zostaje tak blisko skonfrontowana z ignorowanymi przez siebie dotąd treściami, że objawia jej się ich znaczenie dla niej samej, to jest myślenie jej otwiera się na pozostałe informacje, które, po dopuszczeniu do świadomości, również wywołują pewną reakcję emocjonalną i wolitywną.

Homer dostrzega również możliwość samodzielnego opanowania namiętności. Wzorcową ilustracją zastosowania tej cennej umiejętności jest znana scena z początku dwudziestej księgi *Odysei*, w której Odys leżąc nocą w sieni swego domu słyszy, jak służące udają się do zalotników, co budzi jego oburzenie i gwałtowną chęć ich ukarania⁵⁷:

A jemu serce [θυμός] burzyło się w lubej piersi. Wahał się [πολλὰ δὲ μερμήριζε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν], czy skoczyć i każdej z nich zadać śmierć, czy pozwolić hardym zalotnikom, by jeszcze ten ostatni raz z nimi spali. Serce w nim szczekało [κραδίη δὲ οἱ ἔνδον ὑλάκτει]. [...] Bijąc się w piersi karcił swe serce [κραδίην]: „Znieś i to, moje serce [κραδίη], jużes i bardziej psie dni znosiło, jak ów, kiedy nieokielznany Kiklop pożerał dzielnych towarzyszy. Tyś zaś wytrzymało, aż mądrość wyprowadziła cię z pieczary, myślące, że zginiesz”. Tak przemawiał do serca milego [φίλον ἦτορ], a wierne, cierpliwe serce [κραδίη] było mu posłuszne. Lecz sam się obracał z boku na bok. Jak ktoś żołądek napelniony tłuszczem i krwią trzyma nad silnym ogniem i szybko to w tę, to w ową stronę obraca, by go najprędzej upiec, tak on się obracał na łożu i rozmyślał [μερμηρίζων], jakim sposobem sam jeden położy ręce na bezwstydną rzeszę zalotników.

Nie przekonuje jednak argumentacja, w której autor w odniesieniu do konkretnych przykładów stwierdza, że myślenie realizowane przez θυμός nie jest „naukowe”, „abstrakcyjne”, „czysto racjonalne” czy wręcz „matematyczne” (Schmitt, op. cit., s. 198–199) – tych cech nie da się bowiem przypisać również homeryckiemu νοεῖν.

⁵⁵ Jak podkreśla Schmitt, ten (zasadniczo w ogóle fałszywy) podział nie pokrywa się także z Platońskim trójpodziałem duszy, ponieważ każda z władz czy części duszy u Platona posiada własny aspekt intelektualny, emocjonalny i wolitywny (zob. Plat. *Resp.* IX 580 d – 581 c).

⁵⁶ Bezskuteczne pozostaje poselstwo Achajów do Achillesa, ale sukcesem kończą się m.in. apele Nestora do Agamemnona (*Il.* IX 96–161), Agamemnona do Menelaosa (*Il.* VII 108), Priama do Achillesa (*Il.* XXIV 486–551), Menelaosa do Antylocha oraz Antylocha do Menelaosa (*Il.* XXIII 566–611), czy Polydamasa do Hektora (*Il.* XIII 723–748).

⁵⁷ *Od.* XX 9–30, przeł. Jan Parandowski (z drobnymi zmianami).

Rozważanie, o jakim mowa w pierwszej części przytoczonego ustępu, jest oczywiście myśleniem namiętym (zawężonym), skoncentrowanym na postępku kobiet i wzbudzającym żądzę natychmiastowej zemsty. Odysowi udaje się jednak przezwyciężyć to pragnienie i powstrzymać od podjęcia działania pod wpływem chwilowego afektu: jego serce podporządkowuje się $\mu\eta\tau\iota\varsigma$ – mądrości. Podporządkowanie to nie polega jednak na całkowitym wyzbyciu się wszelkiego uczucia i osiągnięciu zdominowanej przez czysty rozum apatii. Czytamy bowiem dalej, że Odys przewracał się z boku na bok obmyślając zagładę zalotników. Oznacza to, że Odysowi dlatego udaje się przezwyciężyć namiętne myślenie dotyczące służących, że myśli o zemście na zalotnikach wywołuje w nim pragnienie jeszcze silniejsze, ale niemożliwe do pogodzenia z ukaraniem kobiet⁵⁸. Myślenie o zalotnikach nie jest jednak przedstawione przez poetę jako prowadząca do błędu fiksjacja, lecz jako myślenie adekwatne do okoliczności, dostrzegające całość sytuacji oraz dalekosiężny, najbardziej dla samego Odysa korzystny cel i właściwe mu dobro.

Punkt ten pozwala powrócić do kwestii zasadniczej, to jest pytania o „ja” człowieka homeryckiego. Jak twierdzi Schmitt, okazuje się, że $\nu\omicron\omicron\varsigma$ nie tylko konstytuuje jedność sił psychicznych (jako że związane z niezaburzonym myśleniem uczucie i wola pozostają z nim w pełnej harmonii), ale także jest on, zgodnie z ujęciem Arystotelesa, właściwym „ja” człowieka. Uleganie temu, czego chce $\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma$, nigdy nie wychodzi bohaterom Homera na dobre⁵⁹, ponieważ „ja” *thymosu* nie działa zgodnie z dobrem „ja” człowieka. Zwycięstwo $\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma$ powoduje jego izolację od $\nu\omicron\omicron\varsigma$, utratę jasnego poznania i w efekcie działanie na własną szkodę; ani Achilles, ani Agamemnon nie pragną naprawę tego, do czego doprowadza ich namiętność. W przeciwieństwie do tego zwycięstwo *noosu* prowadzi do działania zgodnego z własnym „ja”, to jest powoduje, że człowiek dąży do tego, czego naprawdę i długoterminowo pragnie.

5. CIELESNE „JA” CZŁOWIEKA HOMERYCKIEGO WEDŁUG „NOWEJ FENOMENOLOGII” HERMANNA SCHMITZA

Choć mogłoby się wydawać, że wraz z krytyką Austina i Schmitta tezy Bruno Snella zostały definitywnie podważone, w rzeczywistości nadal znajdują one swych zwolenników⁶⁰. Istotne punkty Snellowskiej interpretacji zostały podtrzyma-

⁵⁸ Zob. Schmitt, op. cit., s. 190–191. Ta interpretacja Schmitta, postulująca związek między pragnieniem zemsty na służących i obmyśleniem planu pokonania zalotników, wydaje się bardziej przekonująca niż traktowanie obu przeżyć jako niezależnych wydarzeń (por. np. G. P. Rose, *Odysseus' Barking Heart*, TAPhA 109, 1979, s. 226: „Subsequently, he is again thrown into perplexity, this time because his thoughts have shifted to the coming battle with the suitors [...]”). Jednakże dla poskromienia ujadającego serca istotne jest też wspomnienie przeżyć w jaskini Kiklopa, czego Schmitt w swej interpretacji nie uwzględnił (siła tego wspomnienia nie polega chyba jednak po prostu na uświadomieniu sobie, że były już sytuacje gorsze niż obecna – tak np. Snell, *Entdeckung...*, s. 103, lecz na odwołaniu do zdarzenia, przy którym opanowanie żądy odwetu i podporządkowanie się zaleceń $\mu\eta\tau\iota\varsigma$ okazało się taktyką skuteczną).

⁵⁹ Por. jednak np. II. IX 598.

⁶⁰ Zob. zwł. Erbse, op. cit (zob. wyżej, przyp. 2).

ne w niezwykle interesującej koncepcji człowieka homeryckiego, jaką rozwinął niemiecki filozof Hermann Schmitz w wydanej w roku 1965 pracy *Der Leib*, stanowiącej część jego monumentalnego, dziesięciotomowego dzieła *System der Philosophie*⁶¹. Koncepcję tę rozwinął uczeń Schmitza, Guido Rappe, autor monografii poświęconej archaicznemu doświadczeniu ciała w Grecji i kulturach wschodnich⁶². Mieści się ona w ramach tego samego modelu metodologicznego, który reprezentuje Arbogast Schmitt, to jest podejścia krytycznie rozprawiającego się z tradycją filozofii europejskiej, lecz w tekstach Homera odnajduje ona nie antycypacje filozofii antycznej, lecz zapowiedź „nowej fenomenologii”, filozofii stworzonej przez samego Hermanna Schmitza.

W odpowiedzi na Husserlowski postulat „Do samych rzeczy” („Zu den Sachen selbst”) nowa fenomenologia Hermanna Schmitza stawia sobie za cel uchwycenie i opisanie pola codziennych i bezpośrednich doświadczeń takich jak przestrzeń, terażniejszość, osoba, ciało. Właśnie w związku z badaniami nad tym ostatnim fenomenem zwrócił się Schmitz ku wczesnogreckiemu ujęciu cielesności, które okazało się w dużej mierze zbieżne z tym, co uważa on za źródłowe, to jest wolne od późniejszego psychologizmu i fałszywego dualizmu, doświadczenie ciała. Fundamentalną kategorią stosowaną przez Schmitza i jego zwolenników dla analizy fenomenu ciała, również dla opisu jego ujęcia homeryckiego, jest kategoria *Leib*, której przeciwstawia się *Körper* oraz *Körpermodell*. *Leib* to ciało, które odczuwamy jako własne i które czujemy bezpośrednio, to jest bez pomocy zmysłów. Jednak pomimo tego, że jest ono czymś z definicji subiektywnym i niemierzalnym, pozyskał Schmitz, dzięki wykorzystaniu metody fenomenologicznej i świadectw z różnych kręgów kulturowych, kategorie służące do jego opisu w pełnym wymiarze intersubiektywnym; są to przede wszystkim: wąskość/ciasność (*Enge*), szerokość/rozległość (*Weite*), zwężenie/ściśnięcie (*Engung*), rozszerzenie (*Weitung*), napięcie (*Spannung*), spuchnięcie (*Schwellung*), intensywność (*Intensität*), rytm (*Rhythmus*). Pierwsze dwie kategorie, „wąskość” i „szerokość”, są podstawowe: „wąskość” występuje szczególnie w odczuciach strachu, bólu, niepokoju, trosce, zmartwieniu i myślowej koncentracji; „szerokość” zaś odczuwamy w miłym otoczeniu, przy głębokim oddychaniu, zasypianiu, akcie płciowym czy przeżyciach religijnych.

Odczucia *Leib* mogą dotyczyć jego całego (przykładami mogą być kac, senność, zmęczenie, albo poranna świeżość i siła) lub też mogą występować w pewnych miejscach, centrach, które dają o sobie znać w sposób przyjemny lub nieprzyjemny (na przykład głodny żołądek, serce „znieruchomiałe” ze strachu, krew gotująca się lub zamarzająca w żyłach, nogi „odmawiające posłuszeństwa”, okolice płuc, gdy komuś „brak oddechu”). Centra te (serce, żołądek itd.), będące pozbawionymi wyraźnych granic ogniskami odczuć i poruszeń, nazwał Schmitz „wypami ciała” (*Leibesinseln*).

⁶¹ H. Schmitz, *Der Leib*, [w:] id., *System der Philosophie*, t. II 1, Bouvier Verlag, Bonn 1965.

⁶² Zob. wyżej, przyp. 8.

W przeciwieństwie do *Leib* nasz własny *Körper* nie jest nam dostępny w bezpośrednim doświadczeniu, lecz tylko przez zmysły, najczęściej wzrok i dotyk. Jest to więc ciało, którego możemy, jak to ujmuje Schmitz, dotknąć i je „wystawić na pokaz”, a także, w przeciwieństwie do *Leib*, zmierzyć.

Trzeci termin, *Körpermodell*, jest natomiast obrazem *Körper*, jaki wypracowały nauki przyrodnicze. Jest to schemat zbudowany ze struktur fizjologiczno-anatomicznych, a jego przykładem może być ilustracja w atlasie anatomicznym.

Dla lepszego zarysowania wzajemnej relacji pomiędzy tymi trzema kategoriami przywołajmy za Schmitzem sytuację z gabinetu lekarskiego. Pacjent odczuwając ból doświadcza go w swym *Leib*. Poproszony przez lekarza, stara się „pokazać, gdzie boli”, czyli zlokalizować ból w *Körper*. Lekarz natomiast odnosi tę informację do wyuczonego i specyficznego dla naszego kręgu kulturowego *Körpermodell*, anatomicznego modelu ludzkiego ciała.

W rzeczywistości jednak subiektywnych odczuć ciała-*Leib* nie można bezpośrednio przełożyć na obiektywne stany ciała-*Körper* (czyli na procesy fizjologiczne takie jak skurcz mięśnia czy przewodzenie nerwowe), a wyspy *Leib* są czymś diametralnie różnym od organów *Körper*. To, że cierpiący pacjent najczęściej nie jest w stanie zlokalizować źródła swego bólu w *Körper*, nie wynika z jego braku wiedzy anatomicznej czy niedostatków znajomości własnego *Leib*. Jest to niemożliwe z zasady, jako że *Leib* i *Körper* przynależą do różnych porządków ontologicznych. W efekcie może się więc na przykład zdarzyć, że lekarz nie stwierdzi w ciele-*Körper* żadnych przyczyn odczuwanego przez człowieka bólu serca, albo też, że ból lokalizowany przez pacjenta w sercu będzie miał przyczyny w chorobie zupełnie innego organu; zdarza się też, że człowiek ciężko chorujący, na przykład na gruźlicę płuc, nie odczuwa w ogóle żadnego bólu.

W kontekście fenomenologicznych badań nad ciałem homeryckiej wizji człowieka przypisane zostaje duże znaczenie, wynikające z tego, że specyficzny dla Zachodu *Körpermodell* rozwinął się dopiero po Homerze. Rozwój ten, zapoczątkowany w okresie filozofii presokratejskiej, doprowadził do rozłamu człowieka z jego *Leib*. Na miejscu *Leib* człowiek Zachodu umieścił bowiem z jednej strony *Körpermodell*, z drugiej zaś bezcielesną, rządzącą ciałem duszę; odczucia *Leib*, na przykład radość, tęsknota, ale też poznanie i myślenie, które w rzeczywistości nie są ani stanami czysto cielesnymi, ani czysto duchowymi, zostały w myśli Zachodu zinterpretowane albo jako stany organów cielesnych, albo jako przeżycia czystej świadomości. Doprowadziło to do zafałszowania bezpośredniego doświadczenia *Leib* oraz charakterystycznego dla myśli Zachodu dualizmu, który współczesna filozofia umysłu nadal stara się przezwyciężyć. Szczególną rolę w tym rozwoju odegrał proces budowania tak zwanego świata wewnętrznego (*Innenwelt*), w którym, posługując się metodą zwaną introjekcją, umieszczono dużą część przeżyć ciała-*Leib*. Mowa tu o powszechnie zaakceptowanej hipotezie duszy, która z jednej strony ma być bezcielesna i pozbawiona lokalizacji w ciele, z drugiej jednak ma być swoistym pojemnikiem dla przeżyć i aktów poznawczych, tak że potajemnie jest rozumiana jako rozciągła i cielesna. Przez introjekcję uczuć do duszy (czy też, jak to ma miejsce u Platona, który w całym procesie odegrał bardzo ważną rolę, do

części duszy) niebezpieczny charakter przeżyć został zniwelowany, a osobista kontrola nad nimi umocniona.

Poematy Homera, zwłaszcza *Iliada*, nabierają więc w tym kontekście ogromnej wartości poznawczej, ponieważ umożliwiają nam wgląd w samorozumienie człowieka wolne od dualizmu ciało-dusza. Zgodnie z tezą Snella, żadne z homeryckich określeń: θυμός, νόος, φρένες, κραδίη, κῆρ, ἦτορ, ψυχή, nie nazywa duszy jako istoty osobowości – tego rodzaju duszy bohaterowie Homera po prostu nie mają. Osobą czy też właściwym „ja” jest ich ciało; bezpośrednim potwierdzeniem tej tezy jest początek *Iliady*⁶³:

Gniew Achillesa, syna Peleja, opiewaj, bogini,
Gniew złowrogi, co krocie klęsk na Achajów sprowadził,
Wiele potężnych dusz [ψυχάς] bohaterów w podziemia Hadesu
Stracił, ich samych [αὐτούς] na żer rzucił psom i ptakom-drapieżcom.

Jak wynika z cytatu, ośrodkiem tożsamości człowieka homeryckiego nie jest ψυχή, która podczas życia człowieka nie ma związku z jego osobowością. Z ludzkim „ja” zrównane tu zostaje – dość nieoczekiwanie dla współczesnego odbiorcy – rzucone na żer zwierzętom ciało⁶⁴. Ciało było jednak przez homeryckiego człowieka przeżywane i rozumiane inaczej niż dziś. Nie było ono ujmowane jako organiczna, scentralizowana jedność (również w tym punkcie analizy Snella okazują się więc poprawne), lecz raczej jako zbiór luźno połączonych członków, w których człowiek odczuwał fenomeny rozdzielone przez późniejsze dualistyczne spojrzenie na stany fizyczne i przeżycia psychiczne. Stąd sformułowania typu „nasycił się płaczem boski Achilles i tęsknota (za ojcem, ἕμερος) odstąpiła mu od przepony (ἀπὸ πραπίδων) i członków (ἡδ’ ἀπὸ γυίων)” (*Il.* XXIV 513–514), z których jasno widać, że członki, to jest ciało, są miejscem przeżyć, które filozofia Zachodu zredukowała do przeżyć psychicznych rozgrywających się w bezcielesnej duszy lub w jej emocjonalnej części.

W tym miejscu otwiera się przed nową fenomenologią możliwość interesującego zinterpretowania wielości określeń ośrodków i funkcji psychicznych (νόος, θυμός, φρένες, κραδίη, κῆρ, ἦτορ). W świetle teorii Schmitza terminy te oddają źródłowe doświadczenie *Leib*, nazywając poszczególne wyspy ciała (*Leibesinseln*) oraz specyficzne, odczuwane w nich poruszenia (*Regungen*). Tak na przykład słowa νόος i νοεῖν nie nazywają rozumu i jego funkcji, to jest aktywowanego przez podmiot procesu myślowego rozgrywającego się w umyśle, lecz są rodzajem pasywnego, wręcz mimowolnego spostrzeżenia (a także ogniskiem tego poruszenia), które człowiek odczuwa cielesnie w okolicy wyspy cielesnej klatki piersiowej lub przepony. Θυμός i φρένες zostają z kolei zdefiniowane jako „odczucie wypełnienia [*Erfülltheit*] własnego ciała przez poruszenia”, powstające nagle w okolicach klatki piersiowej, przy czym θυμός nazywa przede wszystkim samo poruszenie, a φρένες określają

⁶³ *Il.* I 1–4 (przekład Wieniewskiego zmieniono w w. 4, gdzie Wieniewski tłumaczy „zaś ciała na żer rzucił”).

⁶⁴ Por. *Od.* XI 72–74, gdzie ψυχή Elpenora prosząc Odysa o spalenie jego ciała mówi „spal mnie”.

wyspę cielesną w okolicach przepony. Odczucia *thymosu* są też bardziej aktywne, ruchliwe i ulegają intensywniejszej „dyfuzji”, promieniując odśrodkowo, podczas gdy poruszenia φρένες cechują się większą „gęstością” czy też „natężeniem” (*Dichte*), mają kierunek dośrodkowy i raczej pasywny charakter. Przykładem obrazującym specyfikę przeżyć we φρένες może być sformułowanie πυκινὰ φρεσὶ μήδε' ἔχοντες (*Il.* XXIV 282), „mający w piersi mądre [dosłownie zaś: zwarte, gęste] zamysły”, odnoszące się do Priama i jego herolda wyruszających po ciało Hektora. Wedle Schmitza i Rappego wyrażenie πυκινὰ μήδεα pokazuje, że „mądre myślenie” nie jest czysto duchowym procesem: jest ono przeżywane cieleśnie, jako odczucie intensywniej gęstości, nacisku, natłoku i napięcia w okolicach przepony. Podobne, lecz negatywne odczucie napięcia wyspy cielesnej w okolicach przepony występuje u Agamemnona, który z powodu dotkliwych klęsk Achajów i poważnego zagrożenia nie może spać; czytamy (*Il.* X 9–10), że Atryda wydawał częste jęki z dołu z serca (πυκίν' ἐν στήθεσσιν ἀνεστενάχιζ' Ἀγαμέμνων / νεϊόθεν ἐκ κροαίης), a jego φρένες trzęsły się (τρομέοντο δέ οἱ φρένες ἐντός). Również tutaj określenie πυκινὰ mówi więcej niż jego tłumaczenia przez „często” czy „bezustannie” – opisuje ono intensywne uczucie cielesnego napięcia, zwężenie i „przyduszenie” w okolicy piersi, powodujące jęk oraz drżenie zbyt mocno napiętej przepony.

Także pozostałe określenia, κροαίη, κῆρ, ἦτορ, otrzymują w nowej fenomenologii wyjaśnienie: nie są to synonimiczne nazwy fizjologicznego organu, lecz oznaczenia cielesnych odczuć i wyspy „serce”. Schmitz i Rappe przyznają wprawdzie, że nie da się tu przeprowadzić zbyt precyzyjnych rozgraniczeń, niemniej jednak starają się podać specyfikę każdego z nich⁶⁵.

Uczucia i myśli nie są więc dla człowieka Homera subiektywnymi stanami umysłu, a wyrażenia typu „serce drętwieje ze smutku” tylko opisującymi je metaforymi. Przeżycia określane dziś jako psychiczne są odczuciami i poruszeniami, które „wydarzają się” w ciele człowieka i promieniają od swego ogniska ogarniając go z tak wielką siłą, że odbierane są jako autonomiczne w stosunku do człowieka siły, którym ten niemal zawsze się poddaje. Stan ten, jak zauważają Schmitz i Rappe, zaczyna jednak ulegać przemianie już w *Odysei*, w której panowanie nad sobą, moralność i sprawiedliwość odgrywają coraz większą rolę, w związku z czym człowiek próbuje zdystansować się od swych cielesnych odczuć i zyskać nad nimi kontrolę⁶⁶. Znamiennym przykładem jest tu komentowana również przez Arbogasta Schmitta scena uciszenia przez Odysa swego „ujadającego serca”⁶⁷. Już w *Odysei* dostrzega też Hermann Schmitz pierwsze zapowiedzi budowy świata wewnętrznego i procesu introjeksji⁶⁸, która jest głównym narzędziem osiągnięcia przez jednostkę suwerenności w stosunku do cielesnych odczuć. Prowadząc do samokontroli pozwalającej na dochowywanie obietnic mimo chwilowych wzburzeń, czyli na bycie „godnym zaufania”, introjeksja umożliwia tworzenie zaawansowanych struk-

⁶⁵ Zob. Rappe, op. cit., s. 75–80.

⁶⁶ Ibid., s. 91–95.

⁶⁷ Zob. wyżej, przyp. 57.

⁶⁸ Zob. *Od.* XXII 411 ἐν θυμῷ, γρηῦ, χαῖρε καὶ ἴσχεο μηδ' ὀλόλυξε.

tur społecznych i cywilizacyjnych. Jak podkreśla Schmitz, dzieje się to jednak kosztem pełnego samorozumienia człowieka⁶⁹.

*

Przedstawione koncepcje Snella, Austina, Schmitta i Schmitza są czterema zupełnie różnymi wizjami człowieka homeryckiego. Wedle Snella człowiek ten, nie dysponując pojęciem ducha, nie ma świadomości jedności swego „ja” i rozpada się na nieskoordynowaną wielość psychicznych i fizycznych fenomenów. W opinii Austina jest on natomiast świadomy swego „ja” jako złożonej konstrukcji fizyczno-psychicznej, której istotną częścią jest umysł ujmowany jako struktura współdziałających ze sobą elementów. Arbogast Schmitt odnajduje u Homera ideę wewnętrznego ładu różnych sił psychicznych i wskazuje na rozum jako władzę odpowiedzialną za ten ład i stanowiącą jednocześnie „prawdziwe ja” człowieka. Wreszcie Hermann Schmitz odwraca dotychczasowe pytanie o psychikę i lokuje tożsamość oraz osobowość człowieka homeryckiego nie w jego duszy, lecz w ciele, będącym miejscem wszelkich jego odczuć, uczuć i myśli.

Zestawienie tych czterech interesujących koncepcji pozwala zauważyć, że, mimo oczywistych różnic, zachodzi między nimi także pewne bardzo ogólne, ale istotne podobieństwo. Żadna z nich nie utrzymuje mianowicie, że homerycki człowiek postrzegał siebie jako samookreślającą się świadomość „ja”, odcinającą się od i stawiającą się ponad światem zredukowanym do „nie-ja”, jako podmiot obdarzony absolutną wolnością woli i indywidualną tożsamością osobową. W tym sensie rezultaty badań Snella, który bezskutecznie szukał u Homera tego typu idei, zostały potwierdzone. Na miejscu subiektywistyczno-indywidualistycznych wyobrażeń wszyscy trzej pozostali badacze odnajdują „ja” zobiektywizowane: u Austina obiektywizacja ta pochodzi z ujęcia psychiki jako odwzorowania struktur społecznych, u Schmitta z uznania za „prawdziwe ja” rozumu przysługującego człowiekowi jako przedstawicielowi własnego gatunku, u Rappego zaś z zastąpienia pojęcia samoświadomego ducha pojęciem ciała, którego stany są wprawdzie doznawane subiektywnie, lecz są wynikiem obiektywnych zająć w świecie, nie zaś rezultatem autonomicznej aktywności podmiotu. W ten sposób wszyscy czterej badacze potwierdzają panujące w nauce przekonanie, że samorozumienie człowieka antycznego było diametralnie różne od samorozumienia człowieka współczesnego, które jest efektem oddziaływania subiektywizmu charakterystycznego dla filozofii nowożytnej.

Wszystkie cztery koncepcje łączy też przyjęcie klucza interpretacyjnego zaczerpniętego z późniejszej refleksji filozoficznej, a więc zewnętrznego w stosunku do badanego tekstu. Ten ich aspekt powoduje, że są w większym może stopniu niż typowo filologiczne interpretacje narażone na krytykę, i to nie tylko metodologa, który zarzucić im może, że dokonują projekcji znacznie późniejszych, teoretycznie zaawansowanych idei na niespekulatywną wizję archaicznego poety, ale również

⁶⁹ Rappe, op. cit., s. 24 (za: H. Schmitz, *Der Gefühlsraum*, [w:] id., *System...*, t. III 2, Bouvier Verlag, Bonn 1969, s. 10).

ze strony czytelnika dobrze obeznanego z homeryckim oryginałem, jako że tezy każdej z nich w ich aspekcie terminologicznym nie wytrzymują szczegółowej konfrontacji z tekstem. Tak na przykład we wszystkich koncepcjach z wyjątkiem teorii Hermanna Schmitza powtarzany jest problematyczny krok Snella, który spośród homeryckich określeń życia psychicznego zdecydowanie wyróżnił θυμός i νόος (uznał wręcz, że sfera psychiczno-duchowa dzieli się na dwa zakreślane przez nie obszary⁷⁰), mimo że φρένες (wyraz, który w pohomeryckiej literaturze występuje coraz rzadziej) pojawia się u Homera ponad trzy razy częściej niż νόος (jeden z podstawowych terminów późniejszej filozofii). Można też mieć wątpliwości, czy terminy θυμός i νόος rzeczywiście konsekwentnie nazywają dwa całkowicie różne *modi* myślenia, jak chciałby Arbogast Schmitt. Niezwykle kontrowersyjne są też szczegółowe analizy tekstu dokonywane przez Schmitza i Rappego, którzy w różnieniu niuansów semantycznych między badanymi nazwami, zwłaszcza między κραδίη, κῆρ i ἦτορ, zdają się być daleko bardziej skrupulatni niż sam poeta.

Wszystko to nie pozwala wprawdzie uznać żadnej z przedstawionych teorii za jedyną prawdziwą wykładnię homeryckiej psychologii, ale też nie przekreśla ich podstawowej wartości. Ta polega przede wszystkim na wprowadzeniu do badań nad homeryckim „ja” szeregu nowych idei, które pogłębiają nasze rozumienie epickiej wizji człowieka i mogą być z powodzeniem wykorzystane w dalszych badaniach nad homerycką mentalnością. Przez włączenie w proces interpretacyjny nowszych, bardziej aktualnych odniesień, starożytny tekst zostaje na nowo otwarty dla współczesnego odbiorcy. Dlatego wydaje się, że zachowując konieczną przy każdej interpretacji ostrożność i krytycyzm możemy jednocześnie powtórzyć za Normanem Austinem: „Niebezpieczeństwo nie polega na tym, że wyczytamy z Homera zbyt wiele, lecz że wyczytamy z niego zbyt mało”⁷¹.

ARGUMENTUM

Exponuntur quattuor sententiae de notione sui apud Homerum: Homerus hominem neque animam neque animum, sed aut membra singulatim percepta (Bruno Snell), aut partium compositionem (Norman Austin), aut intellectum (Arbogast Schmitt), aut corpus sentiens (Hermann Schmitz) esse putat.

⁷⁰ Zob. Snell, *Entdeckung...*, s. 27.

⁷¹ Austin, *op. cit.*, s. 129.