



MEANDER

ROK LXXVII 2022: s. 7–31
ISSN 0025-6285
DOI: 10.24425/meander.2022.142247

KATARZYNA KOSTECKA
e-mail: katarzynamkostECKA@gmail.com
Wydział Historii, Uniwersytet Warszawski

THEOMACHOI. HEROSI DAWNYCH CZASÓW W ŚWIECIE HEROSÓW ILIADY I ODYSEI

THEOMACHOI: THE HEROES OF THE PAST IN THE WORLD OF THE HEROES OF THE ILIAD AND THE ODYSSEY

Streszczenie: Homer wprowadza w różnych miejscach *Iliady* i *Odysei* bohaterów zwanych *theomachoi* – czyli „walczących z bogami” – lub *hoi proteroi* – „poprzedników”. To pokolenie herosów poprzedza bohaterów wojny trojańskiej i różni się od nich na przykład wykazywaniem nadludzkiej zdolności czy tym, że napotyka fantastyczne potwory. Ten artykuł omawia miejsca, w których pojawiają się *theomachoi*, i ich funkcję w poematach Homeryckich. Autorka dowodzi, że spójne wprowadzanie takich opowieści przez Homera tworzy siatkę analogii między *hoi proteroi* i bohaterami wojny trojańskiej, która pobudza refleksję odbiorcy nad czynami tych drugich i dokonywanymi przez nich wyborami.

Słowa kluczowe: Homer; *Iliada*; *Odyseja*; poematy cykliczne; archaiczna epika grecka; *theomachoi*; *proteroi*

Summary: In a number of passages in the *Iliad* and the *Odyssey*, Homer introduces *theomachoi*, i.e. “those who battle with the gods”, or *hoi proteroi* – “the earlier ones”. This generation of heroes precedes the generation of the heroes of the Trojan war and differs from them by, e.g., possessing certain supernatural capacities and by encountering fantastic monsters. This essay discusses the appearances and the function of the *theomachoi* in the Homeric poems. It is argued that Homer’s consistent use of such tales creates a net of parallelisms between the *proteroi* and the heroes of the Trojan war, which prompts the reader’s deeper reflection on the latter’s choices and actions.

Keywords: Homer; *Iliad*; *Odyssey*; Epic Cycle; archaic Greek epic; *theomachoi*; *proteroi*



Ten utwór jest dostępny na warunkach licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0), która umożliwia nieograniczone korzystanie, rozpowszechnianie i kopiowanie utworu pod warunkiem odpowiedniego oznaczenia autora i źródła. Zob. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pl>

„Nie zamierzam z bogami, co w niebie mieszkają, walczyć”¹ – mówi Diomedes w VI księdze *Iliady*. I rzeczywiście – mimo że bogowie często pojawiają się na polu bitwy pod Troją, herosi zwykle nie próbują się z nimi mierzyć. Jednak z następujących zaraz potem słów Diomedesa wynika, że nie zawsze tak było:

wszakże i Likurg potężny, syn Dryasa, nie żył zbyt długo,
kiedy z bogami, co w niebie mieszkają rozpoczął niesnaski.
Szalejącego on kiedyś Dyjonizosa piastunki
ścigał [...].

A przerażony Dionizos
w fali zanurzył się morskiej, gdzie go przyjęła Tetyda
przestraszonego².

Likurg nie jest przypadkiem odosobnionym. Z wielu wzmianek z *Iliady* i *Odysei*³ dowiadujemy się, że poprzednie pokolenie herosów (*hoi proteroi*) często dokonywało spektakularnych prób, mniej lub bardziej udanych, mierzenia się z bogami – począwszy od uwięzienia Aresa, poprzez zranienie Hadesa, aż po plany zdobycia całego Olimpu. Badacze zajmujący się bohaterami walczącymi z bogami – zwłaszcza w greckiej tragedii – określają ich terminem *theomachoi*, którym i ja będę się tu posługiwać⁴, używając w miennie również wspomnianego słowa *proteroi*. Od razu jednak chcę zaznaczyć, że choć aspekt walk z bogami jest bardzo intrygujący, to pokolenie dawnych bohaterów u Homera wyróżnia się także innymi dokonaniem czy cechami, budzącymi raz podziw, raz przerażenie opowiadających o nich herosów spod Troi.

¹ Hom. *Il.* VI 129, tu i dalej przeł. Kazimiera Jeżewska.

² *Ibid.*, 130–137.

³ Nie będę w analizowaniu obrazu *theomachoi* oddzielała *Iliady* i *Odysei* – herosi w obu utworach mają podobne cechy, a różnice między nimi nie są znaczące. Przyjmuję tu założenie, że nawet jeśli poetów *Iliady* i *Odysei* było dwóch, to łączy ich intelektualne pokrewieństwo – autor *Odysei* dobrze zna *Iliadę* i nawiązuje do niej, zob. J. Griffin, *Homer. The Odyssey*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 60–66; K. Usener, *Beobachtungen zum Verhältnis der Odyssee zur Ilias*, Narr, Tübingen 1990; R. B. Rutherford, *From the Iliad to the Odyssey*, BICS 38, 1991–1993, s. 37–54.

⁴ M.in. J. C. Kamerbeek, *On the Conception of ΘΕΟΜΑΧΟΣ in Relation with Greek Tragedy*, *Mnemosyne* 1, 1948, s. 271–283; J. D. Mikalson, *Honor Thy Gods. Popular Greek Religion in Tragedy*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1991, s. 159–164.

W tym artykule zbadam to, w jaki sposób Homer przedstawia dawne pokolenie herosów – ze szczególnym uwzględnieniem ich relacji z bogami. Zastanowię się również nad tym, jaką jest funkcja *proteroi* w obu poematach. Przede wszystkim zaś pokażę, że poprzez włączenie do narracji scen z odległej przeszłości, Homer w oryginalny sposób przedstawia zmiany w zachowaniu ludzi i ich oddalanie się od bogów⁵.

Kilka uwag o kontekstach

Zanim przejdę do analizy *theomachoi* – ich postaw, przygód i relacji – chciałabym przyrzeć się temu, w jakich kontekstach przytaczane są historie o dawnym pokoleniu. Dawni herosi rzadko pojawiają się w głównej warstwie narracji. Ich historie opowiadane są raczej przez herosów, a czasem także i bogów, w licznych dygresjach. Ten wybór wydaje się nieprzypadkowy i wpisuje się w widoczny zwłaszcza w *Iliadzie* dystans poety do motywów fantastycznych. Jasper Griffin zauważa, że w poematach Homera często pojawiają się one właśnie w wypowiedziach herosów – w ten sposób Homer buduje dystans do tego typu tradycji, w narracji skupiając się na ludzkich cechach bohaterów⁶.

O *proteroi* opowiadają różni herosi. Niektórzy związani są z poszczególnymi bohaterami więzami krwi, ale nie jest to regułą. Nestor zdaje się też jedynym herosem, który *proteroi* poznał osobiście, co sam podkreśla (*Il.* I 260–273). Większość herosów zna ich historie tylko ze słyszenia. Fojniks, próbując przekonać Achilleusa do powrotu na pole bitwy, mówi, że jest wiele opowieści, które mógłby przytoczyć w tej sytuacji (ostatecznie wybiera tę o Meleagrze) – tak jakby każdy heros miał w zanadru dawne historie pasujące do różnych okazji (*Il.* IX 524–526)⁷. Snucie opowieści jest w ogóle dla herosów częstym sposobem spędzania czasu; podczas przerwy w walkach, Achilles śpiewa Patrokłowski pieśń o *klea andrōn* (*ibid.*, 185–191).

W jakich kontekstach herosi opowiadają o bohaterach dawnych lat? Widzimy tu dużą różnorodność, choć niektóre okoliczności występują częściej. I tak historie o *proteroi* często służą herosom jako przykłady dobrego lub złego postępowania – czyli paradygmaty⁸.

⁵ Wizja *theomachoi* u Homera jest, jak mi się zdaje, budowana świadomie. Poeta (lub poeci) nie jest skrupowany konkretną wersją danego mitu, wręcz odwrotnie – widzimy, że zmienia różne elementy mitu tak, aby pasowały do jego utworu i narracyjnej koncepcji. Uważa się na przykład, że wersja mitu o Meleagrze, w której ten odchodzi z walki urażony kłątwą matki, jest w dużej mierze inwencją poety, nie pojawia się bowiem potem przez długi czas u żadnego autora, chyba że ten wyraźnie nawiązuje do Homera (M. Willcock, *Mythological Paradeigma in the Iliad*, CQ 14, 1964, s. 141–154; B. Braswell, *Mythological Innovations in the Iliad*, CQ 21, 1971, s. 16–26; W. Burkert, *Greek Religion*, przeł. J. Raffan, Harvard University Press, Cambridge, MA 1985, s. 119). Homer czerpie z pewnego repertuaru mitów, szczegóły jednak może wybierać sam z dużą dowolnością. Nie będzie zmieniał zupełnie losów znanych herosów, może jednak interpretować je na własny sposób i tworzyć z nich własną wizję.

⁶ J. Griffin, *The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer*, JHS 97, 1977, s. 40.

⁷ Zob. Willcock, *op. cit.*

⁸ J. Th. Kakridis, *Die Niobesage bei Homer. Zur Geschichte des griechischen ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ*, RhM 79, 1930, s. 113–122; *id.*, *Homeric Researches*, Lund 1949, s. 96–105; Willcock, *op. cit.*; N. Austin, *The Function of Digression in the Iliad*, GRBS 7, 1966, s. 295–313.

Fojniks zachęca Achilleusa do pogodzenia się z Agamemnonem, przypominając historię nazbyt dumnego Meleagra, który wycofał się z walki Kuretów z Etolami, a do powrotu nie mogły go nakłonić ani dary, ani prośby matki i przyjaciół. Dopiero pożary wybuchające w mieście i błagania małżonki opowiadającej mu o dzieciach i kobietach umierających w płomieniach sprawiły, że włączył się z powrotem do bitwy⁹. Nestor w podobnej sytuacji powołuje się na Tezeusza i Pejritoosa, skłonnego słuchać dobrych rad¹⁰. Diomedes przestrzega zaś samego siebie przed walką z bogami wspominając zuchwałego Likurga, który został ukarany za zaatakowanie Dionizosa¹¹. Co ciekawe, przykłady te rzadko odnoszą zamierzony skutek. Achilles nie godzi się z Agamemnonem, ten zaś nie słucha rady Nestora. Diomedes z kolei wcale nie musi korzystać z własnej rady, bo okazuje się, że jego przeciwnik nie jest bogiem.

Dawnych herosów znajdziemy także, co naturalne, w historiach rodzinnych – zwykle tych, które przedstawiają sobie wrogowie przed bitwą. Glaukos opowiada o swoim dziadku Bellerofoncie, walczącym w trakcie swoich licznych perypetii z Chimera i amazonkami¹², Tlepoemos z dumą wspomina ojca Heraklesa, który na czele bardzo niewielkiego wojska zdobył Troję¹³. Wybitni przodkowie są ważni dla herosów. Przywołując ich mogą przedstawić prestiż swojego pochodzenia oraz odziedziczoną siłę czy przychyłość bogów, ale też podkreślić dawne związki przyjacielskie i rodzinne z szerokim światem herosów. O *proteroi* opowiadają także bogowie – na przykład Hypnos, który wspominając fatalne skutki nękania Heraklesa przez Herę próbuje zniechęcić boginię do spisku przeciw Zeusowi¹⁴, czy Dione, która stara się pocieszyć Afrodytę opowiadając jej o nieszczęściach, które bogowie musieli cierpieć z rąk ludzkich¹⁵.

Możemy znaleźć i inne konteksty, w których pojawiają się *theomachoi*. Widzimy ich z Odyseuszem w Hadesie¹⁶, czasem wspominani są przez narratora – jak Tamyris w katalogu okrętów¹⁷ czy jak w przypadku wzmianek o materialnych obiektach z dawnych czasów, takich jak pozostałości muru, z pomocą którego Herakles bronił się przed potworem morskim¹⁸. To rozdrobnienie kontekstów jest znaczące, pokazuje bowiem, że nie ma jednej prostej zasady, wedle której przywoływani są *theomachoi*. Jak należy więc rozumieć funkcję tych dygresji w poematach Homera? Øivind Andersen w swojej analizie dygresji w *Iliadzie* zaznacza, że funkcja tego typu historii jest podwójna. Dygresje mają zarówno „argument function” – wywołują efekt, który chce osiągnąć sam bohater opowiadający historię – jak i „key function” – chodzi o efekt, który narrator chce wyrzucić na swojej publiczności, czyli to, co poprzez dygresje próbuje im przekazać. Aby osiągnąć

⁹ Hom. *Il.* IX 524–605.

¹⁰ *Ibid.*, I 260–284.

¹¹ *Ibid.*, VI 123–143.

¹² *Ibid.*, 144–211.

¹³ *Ibid.*, V 633–646.

¹⁴ *Ibid.*, XIV 243–262.

¹⁵ *Ibid.*, V 382–404.

¹⁶ Hom. *Od.* XI 568–635.

¹⁷ Hom. *Il.* II 594–600.

¹⁸ *Ibid.*, XX 144–148. Zob. J. Grethlein, *Memory and Material Objects in the Iliad and the Odyssey*, JHS 128, 2008, s. 27–51.

„key function”, Homer przepracowuje tradycyjne historie, tak by odpowiadały jego celom¹⁹. Dobrym przykładem jest tu wspomniana już historia Meleagra, którą Fojniks opowiada Achillesowi. Z perspektywy Fojniksa opowieść ma przekonać Achillesa, by wrócił do walki, co ostatecznie się nie udaje. Z perspektywy narracji jednak historia Meleagra w interesujący sposób przywodzi na myśl obecny i przyszły los Achillesa. Trzy grupy błagające Meleagra o pomoc odpowiadają trzem wysłannikom do Achillesa, a imię żony Meleagra – Kleopatra – kojarzy się z imieniem Patroklosa²⁰. Poprzez tę aluzję Homer może przypomnieć o zbliżającej się, choć nie ukazanej w utworze śmierci Achillesa. I tak – konkluduje Andersen – dygresje służą Homerowi do wprowadzenia refleksji o ludzkiej kondycji, komentowaniu wydarzeń dziejących się w głównej narracji, zapowiadaniu przyszłych wydarzeń lub kontrastują z wyborami i poczynaniami herosów wojny trojańskiej²¹.

Te konkluzje są ważne, ale sędzę, że powinno się pójść krok dalej i zastanowić nad „key function” nie tyle pojedynczych dygresji, ile tego, co je łączy – pewnej wizji przeszłości, którą przedstawiają. Aby zrozumieć tę funkcję, trzeba zwrócić się do samych treści tych historii, zastanowić się, co łączy dygresje i jak Homer przedstawia poprzez nie dawne pokolenie herosów.

„Ani widziałem podobnych, ani ich kiedy zobaczę” – o wyjątkowości *proteroi*

Zwrócę się zatem teraz ku samym historiom o *proteroi*. W kolejnych częściach tego artykułu skupię się na charakterystykach dawnego pokolenia. Zacznę od ogólnej wyjątkowości i fantastyczności *proteroi* i ich świata, przejdę do ich skomplikowanej relacji z bogami, następnie przyjrzę się ich społecznym relacjom, aby w końcu zastanowić się nad losami pośmiertnymi bohaterów. Zaczniemy od zwrócenia uwagi na szeroko rozumianą wyjątkowość *proteroi*. U Homera przewija się myśl, że dawne pokolenie herosów jest jakościowo inne od pokolenia walczących pod Troją. Świetny tego przykład pojawia się już w pierwszej księdze *Iliady*, kiedy to *proteroi* wspomniani są po raz pierwszy. Nestor mówi o nich:

οὐ γάρ πω τοίους ἴδον ἀνέρας οὐδὲ ἴδωμαι,
[...]

¹⁹ Zob. Willcock, op. cit.; Braswell, op. cit.; Burkert, op. cit., s. 119; Ø. Andersen, *Myth, Paradigm and „Spatial Form” in the Iliad*, [w:] *Homer: Beyond Oral Poetry. Recent Trends in Homeric Interpretation*, oprac. J. M. Bremer et al., Grüner, Amsterdam 1987, s. 1–13; id., *Diomedes, Aphrodite, and Dione. Background and Function of a Scene in Homer’s Iliad*, C&M 48, 1997, s. 25–36; M. Alden, *Genealogy as Paradigm. The Example of Bellorophon*, Hermes 124, 1996, s. 257–263; ead., *Homer Beside Himself. Para-Narratives in the Iliad*, Oxford University Press, Oxford 2000.

²⁰ E. Howald, *Meleager und Achill*, RhM 73, 1924, s. 402–405. Szczegółowo omawiam te paralele w apendyksie do tego artykułu.

²¹ Por. Andersen, *Myth, Paradigm...*; id., *Diomedes, Aphrodite...*; Alden, *Genealogy as Paradigm...*, ead., *Homer Beside Himself...*

κάρτιστοι δὴ κείνοι ἐπιχθονίων τράφεν ἀνδρῶν·
κάρτιστοι μὲν ἔσαν καὶ καρτίστοις ἐμάχοντο.

Ani widziałem podobnych, ani ich kiedy zobaczę.

[...]

Najpotężniejsi to byli ze wszystkich mężów na ziemi,
najpotężniejsi i walki z najsilniejszymi toczyli²².

Nestor jest świadkiem dawnego świata, a nawet pewnego rodzaju pośrednikiem między światem dawnym a nowym. Jego słowa są bardzo znaczące – nawet nie wiedząc wiele o *proteroi*, widzimy, że z perspektywy ich potomków są oni wyraźnie inni, że podobnych herosów już nie ma.

Homer jest w zasadzie konsekwentny w rezygnacji z elementów fantastycznych i nadprzyrodzonych, ale choć w przeciwieństwie do eposów cyklicznych nie obdarza dawnego pokolenia herosów pewnymi fantastycznymi atrybutami, na przykład nieprzebijalną skórą, to jednak nadaje im cechy nadludzkie. Wedle słów Nestora ich wyjątkowość zasadza się w wielkiej sile, co podkreślane jest i w innych ustępach – *proteroi* opisywani są jako herosi potężni i wielcy, często o wręcz olbrzymich rozmiarach. Orion nazwany jest *πελώριος*²³, Tityos ma ciało o długości dziewięciu morgów²⁴, bracia Otos i Efialtes osiągają ten sam wzrost w wieku dziewięciu lat²⁵. Dla herosów wojny trojańskiej to, że *proteroi* górowali nad nimi potęgą, jest jasne – Odyseusz, biorąc udział w zawodach łuczniczych, podkreśla, że mógłby pokonać każdego poza Heraklesem i Eurytosem, słynnymi łucznikami dawnego pokolenia²⁶. Co ciekawe, ten schemat słabnących pokoleń rozciąga się na czasy po wojnie trojańskiej – Homer wspomina, że herosom trojańskim łatwo było podnosić głazy, których w jego czasach nie uniosłoby nawet dwóch mężów²⁷. Do tej kwestii powrócę w dalszej części artykułu.

Po drugie, wyjątkowy jest świat, który otacza *proteroi* – czy może precyzyjniej, wyjątkowe są inne stworzenia ten świat zamieszkujące. Jak twierdzi Nestor, nie tylko dawni herosi byli potężni, ale równie potężni byli ci, z którymi herosom przyszło się mierzyć. I tak *proteroi* spotykają na swojej drodze rozmaite potwory, z którymi walczą i które potrafią okiełznać. Tezeusz i Pejritoos walczą z centaurami, Bellerofont zabija Chimere²⁸, Eurymedon panuje nad gigantami²⁹, Meleager pokonuje olbrzymiego dzika³⁰, Herakles

²² Hom. *Il.* I 262, 266–267.

²³ Hom. *Od.* XI 572.

²⁴ *Ibid.*, 576–577.

²⁵ *Ibid.*, 305–320.

²⁶ *Ibid.*, VIII 223–228.

²⁷ Hom. *Il.* V 302–304; XX 285–287; zob. J. Grethlein, *Das Geschichtsbild der Ilias. Eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, s. 52–53.

²⁸ Hom. *Il.* VI 178–183.

²⁹ Hom. *Od.* VII 58–59.

³⁰ Hom. *Il.* IX 538–546.

mierzy się z potworem morskim³¹ oraz porywa Cerbera z Hadesu³². Za czasów wojny trojańskiej takie potwory znaleźć można jedynie na peryferiach świata, w związku z czym jedynym herosem mającym z nimi styczności jest Odyseusz, który podczas swojej podróży natrafił na cyklopa Polifema³³, syreny³⁴ oraz Skyllę i Charybdę³⁵. Dla *theomachoi* taka fantastyczność jest elementem świata codziennego, co potwierdzić może choćby to, że Pejritoos zaprasza na swoją weselną ucztę centaurów³⁶. Kontakt z tymi istotami jest też zupełnie inny w przypadku *proteroi* i w przypadku Odyseusza, bo o ile ci pierwsi z potworami walczą i potrafią je zwyciężyć, Odyseusz może jedynie przed nimi uciekać, ewentualnie pokonać podstępem (tak jak zrobił to z Polifemem), ale nie mierzy się z nimi w otwartej walce.

Walki ludzi z bogami

Proteroi są zatem z perspektywy swoich potomków herosami wyjątkowymi, a świat, który ich otacza, jest równie niezwykle. Jednak wątkiem, który najwyraźniej się przewija w dygresjach o *proteroi*, jest relacja herosów dawnych lat z bogami. Relacja ta, jak zobaczymy, jest ukazana w utworach jako bliska, ale jednocześnie gwałtowna. Szczególnie zaskakujące jest to, że dawni bohaterowie z bogami walczą.

Motyw walk z bogami pojawia się po raz pierwszy, gdy Dione przedstawia Afrodycie cierpienia, jakie bogowie musieli znosić z rąk *proteroi*. W jej opowieści pojawia się Herakles, który ranił strzałami Hadesa i Herę, oraz bliźniacy Efiltes i Otos, którzy uwięzili Aresa w beczce z brązu, skąd uratowała go ich matka³⁷. Warto tu od razu zwrócić uwagę na tradycyjny (i typowy nie tylko dla greckich mitów) motyw krępowania boga – najskuteczniejszy sposób pozbawiania bogów ich mocy, używany także w konfliktach między bogami³⁸.

Do tej historii dołączają wkrótce inne. O Likurgu ścigającym Dionizosa już czytaliśmy³⁹, z kolei Tityos goni Leto, która jest kochanką samego Zeusa⁴⁰. Co więcej, bliźniacy Otos i Efiltes grożą „zamętem wojny” całemu Olimpowi, i to w sposób dosyć spektakularny, chcą bowiem „Ossę położyć na Olimp, a Pelion na Ossę, by się dostać do nieba”⁴¹. Ich czyny udaremnia Apollo, który jednak musi ich zabić, zanim osiągną dojrzałość.

³¹ Ibid., XX 144–148.

³² Hom. *Od.* XI 623–626.

³³ Ibid., IX 105–536.

³⁴ Ibid., XII 153–200.

³⁵ Ibid., 222–259.

³⁶ Ibid., XXI 295–298.

³⁷ Hom. *Il.* V 385–402.

³⁸ Zob. M. Eliade, *Obrazy i symbole*, przeł. M. i P. Rodakowie, Aletheia, Warszawa 2009, s. 123–172; L. M. Slatkin, *The Power of Thetis. Allusion and Interpretation in the Iliad*, University of California Press, Berkeley 1991, s. 66–69; D. T. Steiner, *Images in Mind. Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton University Press, Princeton 2001, s. 167–168.

³⁹ Zob. wyżej, przyp. 2.

⁴⁰ Hom. *Od.* XI 576–581.

⁴¹ Ibid., 313–316, tu i dalej przeł. Jan Parandowski.

Wszystkie te akty są rzeczywistym zagrożeniem dla nietykalności i nieśmiertelności bogów. Co ciekawe, Dione mówi nawet, że Ares umarłby, gdyby matka Efialtaesa i Otosa go nie wyzwoliła. Trudno powiedzieć, czy Homer rzeczywiście uważa, że Ares (lub inny bóg) mógł umrzeć – raczej bawi się tu ideą boskiej śmiertelności, zbliżając niektórych bogów do jej granicy, nigdy jej jednak nie przekraczając. Mimo to samo podkreślenie takiej możliwości jest bardzo znaczące.

Chęć *proteroi*, by mierzyć się z bogami, objawia się także w próbach bezkrawowego współzawodnictwa. Odyseusz wspomina, że Herakles czy Eurytos stawali z Olimpijczykami do zawodów łuczniczych. Dodaje też, że „przez to zginął wielki Eurytos, którego starość nie dosięgła w domu, ale zabił go Apollon, rozgniewany, że ów wyzwał go na strzelanie z łuku”⁴². Niobe chce mierzyć się z Leto, chwając się liczbą dzieci⁴³, a zuchwały Tamyris śmie twierdzić, że śpiewa piękniej niż muzy⁴⁴. Choć akty te nie zagrażają fizycznie bogom, są pod pewnym względem równie niebezpieczne dla ich panowania – podważają bowiem ich wyższość nad ludźmi. *Theomachoi* traktują bogów jako przeciwników potężnych, ale dających się pokonać. Czekać ich jednak będą za to straszne konsekwencje. Prawie każda próba walki czy rywalizowania z bogami kończy się dla *theomachoi* tragicznie. Nie dlatego, że przegrywają, lecz dlatego że za zuchwałę zwycięstwo (lub samą jego możliwość) każdy z nich zostaje ukarany. Eurytos, Efialtos i Otos zostają zastrzeleni przez Apolla, Likurga dosięga błyskawica samego Zeusa, Tityos musi znosić męki pośmiertne, Niobe zostaje zamieniona w kamień, a jej dzieci zastrzelone przez Apolla i Artemidę, w końcu najłagodniej potraktowany Tamyris zostaje oślepiiony i pozbawiony talentu śpiewackiego. Jedynym, którego bogowie mimo zuchwałości oszczędzają, jest Herakles⁴⁵. Ten jednak jako ukochany syn Zeusa ma inny status i może pozwolić sobie na więcej niż pozostali herosi.

Warto tu zwrócić uwagę na to, kto dokładnie egzekwuje sprawiedliwość. W większości są to sami poszkodowani – i tak Laomedon zostaje ukarany przez Posejdona, Niobe przez Apolla (występującego w imieniu matki), Tamyris przez muzy. Co ciekawe, w dwóch przypadkach karę wykonuje Zeus – to on oślepia Likurga, który ścigał Dionizosa, on także zabija Jaszona romansującego z Demeter – do czego jeszcze wrócę (*Od.* V 125–128). Interwencje Zeusa są bardzo znaczące. Oczywiście, nie są one przypadkowe. Dionizos jest synem Zeusa i w momencie porwania jest bogiem-dzieckiem (Likurg ściga także jego piastunki), a zatem nie może działać sam⁴⁶, Demeter zaś jest siostrą i kochanką Zeusa, nie dziwne zatem, że bóg chce ukarać człowieka, który ośmielił się wstąpić do jej łóża. Powinniśmy jednak zwrócić uwagę na to, że w czasach wojny trojańskiej Zeus trzyma się z daleka od świata ludzkiego i nawet w złości działa wyłącznie poprzez pośredników. Do tej ważnej kwestii jeszcze powrócę.

⁴² Ibid., VIII 226–228.

⁴³ Hom. *Il.* XXIV 602–612.

⁴⁴ Zob. wyżej, przyp. 17.

⁴⁵ W późniejszych źródłach Herakles umiera w cierpieniach włożywszy zatrutą szatę – co opisuje w *Trachinkach* Sofokles – Homer jednak nie odnosi się do tej wersji mitu, a śmierć Heraklesa nie jest oczywiście wynikiem działań bogów.

⁴⁶ Zob. K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2008.

Potyczki z bogami w czasach wojny trojańskiej

W tym momencie warto zatrzymać się na chwilę i zwrócić uwagę na motyw walk z bogami w czasie wojny trojańskiej. Nie są one wówczas całkowicie nieobecne. W *Iliadzie* Diomedes staje do walki z bogami dwukrotnie, mierzy się bowiem z Afrodytą i Aresem i w obu przypadkach odnosi zwycięstwo (*Il.* V 330–430, 711–909); Achilles z kolei walczy z rzeczonym bogiem Skamandrem (*ibid.*, XXI 211–382); w *Odysei* zaś Menelaos walczy z Proteusem (*Od.* IV 351–480). Walki nowego pokolenia są jednak rzadsze, a przede wszystkim mają inny charakter niż te, które widać w czasach *proteroi*. Warto zastanowić się nad tą różnicą nieco głębiej, ponieważ dobrze ukazuje ona to, co stanowi o wyjątkowości danego pokolenia.

Przyjrzyjmy się najpierw walkom Diomedesa, którym Homer poświęca sporo miejsca⁴⁷. Przede wszystkim powinniśmy zwrócić uwagę na to, że Diomedes nie walczy sam. Wyjątkowa siła jest mu dana przez Atenę, i to wyłącznie na czas walk – bez niej heros nie byłby w stanie nie tylko zaatakować bogów, ale nawet rozpoznać ich na polu bitwy⁴⁸. Walka z Afrodytą ma też wyraźne zabarwienie humorystyczne i bogowie raczej kpią ze zranionej w nadgarstek bogini, a Zeus (który przecież karał *theomachoi*) kwituje starcie słowami:

οὐ τοι τέκνον ἐμὸν δέδοται πολεμῆϊα ἔργα,
ἀλλὰ σὺ γ' ἱμερόεντα μετέρχεο ἔργα γάμοιο,
ταῦτα δ' Ἄρηϊ θεῶν καὶ Ἀθήνῃ πάντα μελήσει.

Dzieła wojenne, córeczko, to nie jest twoja dziedzina.
Zajmij się lepiej miłością i małżeńskimi sprawami,
Ares gwałtowny niech myśli o wojnie oraz Atena⁴⁹.

Odbiorca ma wyraźne wrażenie kontrastu między prawdziwymi cierpieniami bogów związanymi z dawnym pokoleniem a żalami nienawykłej do wojny Afrodyty⁵⁰. Poważniejsza zdaje się walka Diomedesa z Aresem, bogiem wojny. Atak na Aresa wychodzi jednak całkowicie z inicjatywy Ateny – i to po konsultacji Hery z Zeusem, który zgadza się na ukaranie szalejącego na polu bitwy boga (*Il.* V 711–834)⁵¹. Sam bohater wydaje się raczej zaniepokojony perspektywą walki z nieśmiertelnym. Ponadto Atena kontroluje całą walkę – kierując włócznie Diomedesa czy powstrzymując włócznie Aresa⁵². Warto tu też zauważyć, że inicjatywa Ateny związana jest z zachowaniem Aresa i Afrodyty na polu bitwy – Afrodyta osobiście uratowała Parysa z walki z Menelaosem (inni bogowie robią to w sposób bardziej zamaskowany lub w mniej istotnych momentach), Ares zaś zabija śmiertelnych

⁴⁷ Por. P. Chaudhuri, *The War with God. Theomachy in Roman Imperial Poetry*, Oxford University Press, Oxford – New York 2014; Z. Stamatopoulou, *Wounding the Gods. The Mortal Theomachos in the Iliad and the Hesiodic Aspis*, *Mnemosyne* 70, 2017, s. 920–938.

⁴⁸ *Hom. Il.* V 1–8, 121–132, 825–834. Zob. W. Smith, *The Disguises of the Gods in the Iliad*, *Numen* 35, 1988, s. 161–178.

⁴⁹ *Hom. Il.* V 428–430.

⁵⁰ Andersen, *Diomedes, Aphrodite...*

⁵¹ M. Willcock, *Some Aspects of the Gods in the Iliad*, *BICS* 17, 1970, s. 1–10.

⁵² *Hom. Il.* V 844–863.

u kata kosmon (za co zostaje zresztą zganiony przez Zeusa)⁵³. Innymi słowy, Diomedes stał się narzędziem, które miało na powrót zaprowadzić ład na Olimpie, i tylko z tego powodu przekracza – na określony czas – swoją ludzką kondycję⁵⁴. Niedługo zresztą później Diomedes wyraźnie mówi, że nie odważałby się zaatakować boga⁵⁵ – i możemy mu wierzyć, to wpływ Ateny wyrwał go na pewien czas ze stanu normalnego, lecz gdy tylko ów wpływ się skończył, Diomedes staje się, jak inni śmiertelni, niezdolny do walki z bogami⁵⁶.

Warto powiedzieć też kilka słów o pozostałych konfliktach. Walka Achillesa ze Skamandrem (*Il.* XXI 211–271) wynika rzeczywiście z zuchwałości Achillesa, który nie chciał przestać zabijać Trojan w nurcie rzeki, ale to bóg, a nie heros inicjuje walkę. Achilles nie próbuje się nawet bronić, jedynie ucieka obawiając się śmierci – i to inny bóg, Hefajstos, kończy walkę, ratując Achillesa. Menelaos z kolei tylko tymczasowo wstrzymuje Proteusa z pomocą jego boskiej córki – a robi to, by zdobyć informację o tym, za co bogowie są na niego źli i jak może ich obłaskawić (*Od.* IV 351–462). Co więcej i Skamander, i Proteus są bóstwami związanymi z ziemią i w związku z tym zdecydowanie bliższymi śmiertelnikom od Olimpijczyków, z którymi walczą *proteroi*. I w końcu trzeba zwrócić uwagę, że żaden z trzech bohaterów nie zostaje ukarany – bogowie zatem nie interpretują ich aktów jako *hybris* zwróconej przeciw nim, która wymagałaby interwencji.

Miłość i zazdrość

Relacja dawnego pokolenia z bogami to jednak nie tylko walki i rywalizacja. *Proteroi* może bowiem łączyć z nieśmiertelnymi również więź miłosna. Homer wspomina o romanse Oriona i Jutrzenki, Jasjona i Demeter oraz o ślubie Heraklesa i Hebe⁵⁷. Co ciekawe, romanse te nie są mniej problematyczne niż starcia z bogami. Dla bogów okazują się oburzające i bohaterowie zostają ukarani za nieodpowiednią dla człowieka miłość – zarówno Orion, jak i Jasjon zostają zabici. Jako przyczyna gniewu bogów wspomniany jest szczególnie rodzaj zazdrości. Człowiek nie jest godny, by wejść do boskiego łóża, i bogowie będą mu tego bronić karząc śmiałków śmiercią. Miłość bogiń do herosów pokazuje oczywiście bliską więź między światem boskim a ludzkim i wysoką pozycję herosów dawnych. Boginie w końcu same chciały, by ci ludzie zostali ich kochankami. Pokazuje nam jednak jeszcze coś innego: *hybris* owych herosów, którzy choć potężni, nie powinni przekraczać granic swojego świata. Tylko zaślubiny Heraklesa i Hebe odbywają się za przyzwoleniem całego Olimpu⁵⁸, ale przecież Herakles boską małżonkę dostaje po śmierci, gdy staje się bogiem i tym sposobem wiążąc się z boginią nie narusza już granic wyznaczonych przez swoje człowieczeństwo.

Najwięcej bosko-ludzkiej relacji erotycznych zawiązuje się w innej, mniej problematycznej konfiguracji – między kobietami lub młodymi chłopcami a bogami. Można tu

⁵³ Por. Andersen, *Diomedes, Aphrodite...*

⁵⁴ *Ibid.*; Grethlein, *Das Geschichtsbild...*, s. 43–45.

⁵⁵ *Hom. Il.* VI 123–143.

⁵⁶ Zob. Stamatopoulou, *op. cit.*

⁵⁷ O Orionie i Eos oraz Jasjonie i Demeter zob. *Hom. Od.* V 121–128, o Heraklesie i Hebe zob. niżej.

⁵⁸ *Ibid.*, XI 601–604.

wspomnieć porwanego przez Zeusa Ganimedesa⁵⁹ czy Klejtosa porwanego przez Eos⁶⁰, liczne oblubienice bogów opisywane w *Nekyi* lub imponującą listę kochanek Zeusa:

Na to jej tak odpowiedział Zeus [...]:
 „Nigdy mi żąda do żadnej z bogiń czy z kobiet śmiertelnych
 nie zalewała tak serca, aby ujarzmić je w piersi –
 ani gdym kochał gorąco piękną małżonkę Iksjona,
 z której się rodzi Pejritoos [...],
 ni córkę Akrizijosa, Danae [...],
 co Perseusza jest matką [...],
 ani dziewczeczkę Fojniksa [...],
 tak nie kochałem Semeli ani tebańskiej Alkmeny,
 co Heraklesa mi dała o sercu nieustraszonym,
 a Dionizosa Semele zrodziła na radość śmiertelnych⁶¹.

Co ciekawe, nie widzimy, by związki bogów ze śmiertelnymi kobietami lub chłopcami wywoływały oburzenie. Z czego wynika ta różnica? Po pierwsze, nawet jeśli boginie nie są zwykłymi kobietami i mogą sobie pozwolić na dużo więcej niż śmiertelniczki (także obyczajowo), Homer patrzy na nie przynajmniej częściowo przez pryzmat pozycji społecznej kobiet swoich czasów. Dlatego też dużo rzadsze są romanse bogiń w ogóle, a co dopiero z ludźmi. Ponadto, co może ważniejsze, w przypadku romanse bogini z herosem problem tkwił w tym, że heros przekraczał w ten sposób dość chwiejne przecież granice swojego człowieczeństwa, wyraźniej zgłaszając pretensje do boskości. Kobiety u Homera nie zagrażają bogom pełnymi pychy poczynaniami (wyjątkiem jest Niobe, która rywalizuje z bogami w sposób zgodny z rolą kobiet, tak jak ją musieli pojmować ludzie współcześni Homerowi – chwając się liczbą dzieci⁶²). Wchodząc w związek z bogiem kobiety na ogół nie działają z własnej woli, podlegają raczej woli boskiej. Czasem nawet nie są świadome, że dzieliły łożę z bogiem – aby zdobyć Tyro, Posejdon przybiera kształt jej kochanka⁶³. Co ważne, jak podkreśla Posejdon, „nie są bezpłodne łoża nieśmiertelnych”⁶⁴. Jako owoce związku wymienieni są właśnie bohaterowie dawnych czasów, do czego jeszcze powrócę.

W czasach wojny trojańskiej podobne relacje się nie pojawiają. Wyjątkiem są dwa romanse Odyseusza, który wiąże się z Kalipso⁶⁵ i Kirke⁶⁶. Podobnie jednak jak w przypadku jego pozostałych niezwykłych przygód, w te relacje wchodzi w trakcie podróży na odległe krańce świata i nie zdają się one należeć do „zwykłej” rzeczywistości herosów spod Troi.

⁵⁹ Hom. *Il.* XX 232–235.

⁶⁰ Hom. *Od.* XV 250–251.

⁶¹ Hom. *Il.* XIV 312–325.

⁶² *Ibid.*, XXIV 602–617.

⁶³ Hom. *Od.* XI 235–256.

⁶⁴ *Ibid.*, 249–250.

⁶⁵ *Ibid.*, V 118–144.

⁶⁶ *Ibid.*, X 325–335.

Peleus i Anchizes

Chcę rozważyć tu także dwa ciekawe związki między herosami a bogami opisane w *Iliadzie*: ślub Peleusa i Tetydy oraz romans Anchizesa i Afrodyty. Wspominam o nich osobno, ponieważ uważam, że należą one do nieco innego porządku i nabierają znaczenia przede wszystkim w kontekście wojny trojańskiej oraz hierarchii wewnątrzolimpijskiej. Romanse te mają też nieco inny charakter niż pozostałe związki mężczyzn i bogiń – w końcu żaden z bohaterów za romans nie zostaje ukarany. Jakie jest znaczenie tych dwóch związków?

Po pierwsze, z obu rodzą się postacie bardzo dla *Iliady* ważne: Eneasza i Achilles⁶⁷. Herosi ci są postaciami pod pewnymi względami paralelnymi, jako że obaj mają wyjątkowy status i przewyższają pozostałych wojowników siłą, co zawdzięczają właśnie swojemu pochodzeniu. Po drugie, trzeba zwrócić uwagę, że oba romanse nie zostają zainicjowane przez herosów, lecz są raczej wynikiem woli Zeusa. Tetyda skarży się, że Zeus zmusił ją do ślubu ze śmiertelnikiem i skazał tym samym na urodzenie śmiertelnego potomstwa (*Il.* XVIII 429–443). Powody decyzji Zeusa nie zostają dokładnie wyjaśnione. Laura Slatkin zauważa, że są one prawdopodobnie związane z prorocstwem, wedle którego Tetyda miała urodzić syna silniejszego od swojego ojca⁶⁸. Zeus oddała w ten sposób niebezpieczeństwo narodzin boga, który mógłby go pokonać. O romansie Anchizesa i Afrodyty Homer wspomina jedynie we wzmiankach poczynionych mimochodem (*Il.* V 311–313, XX 208–209). Warto jednak zwrócić uwagę, że w *Hymnie homeryckim do Afrodyty* romans Afrodyty z Anchizesem jest ukartowany właśnie przez Zeusa chcącego skompromitować boginię, która zmusza jego samego i innych bogów do miłości do śmiertelnych. Zawiedziona Afrodyta twierdzi, że teraz już nie będzie mogła chwalić się swoją mocą, dzięki której łączyła bogów i ludzi – zdaje się więc, że Zeus swoim podstępem położył kres takim romansom⁶⁹. Wówczas związek Anchizesa z Afrodytą miałby podobnie donieść znaczenie jak związek Peleusa z Tetydą – jeden gwarantowałby porządek w stosunkach bogów z ludźmi, drugi w stosunkach między bogami.

⁶⁷ Zob. na ten temat J. Fenno, *The Wrath and Vengeance of Swift-Footed Aeneas in Iliad 13*, Phoenix 62, 2008, s. 145–161.

⁶⁸ L. M. Slatkin, *The Wrath of Thetis*, TAPhA 116, 1986, s. 12–13; por. ead., *The Power of Thetis...*, s. 69–77; J. Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*. Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 164; N. Yasumura, *Challenges to the Power of Zeus in Early Greek Poetry*, Bloomsbury, London 2013, s. 14–18.

⁶⁹ Tak interpretują *Hymn do Afrodyty* m.in. Ch. Segal, *The Homeric Hymn to Aphrodite. A Structuralist Approach*, CW 67, 1974, s. 205–212; P. Smith, *Nursling of Mortality. A Study of the Homeric Hymn to Aphrodite*, Lang, Frankfurt am Main 1981; J. Strauss Clay, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in Major Homeric Hymns*, wyd. II, Bristol Classical Press, London 2006, s. 169–170.

Interwencje Zeusa

Chciałam tu wrócić do kwestii, która została już poruszona, zasługuje jednak na osobne rozpatrzenie. W scenach ukazujących dawne pokolenie ciekawą rolę odgrywa Zeus. Po pierwsze widzimy, że w dwóch przypadkach interweniuje on osobiście, aby powstrzymać lub ukarać *theomachoi* – jak już widzieliśmy, zabija Likurga, który ścigał Dionizosa⁷⁰, oraz Jajsona, którego pokochała Demeter⁷¹. Po drugie słynne są związki Zeusa z kobietami oraz młodymi chłopcami. Po trzecie bardzo aktywnie wspiera jednego ważnego herosa – Heraklesa. Ratuje go mianowicie z Kos, gdzie ten został przegrany przez Herę, a na dodatek okrutnie obchodzi się w związku z tą sprawą ze swoją małżonką, którą zawiesza na niebie obciążoną dwoma kowadłami⁷². Innymi słowy, Zeus na różne sposoby miesza się do spraw ludzi.

W czasach wojny trojańskiej podobne zaangażowanie Zeusa jest nie do pomyślenia. Herosi *Iliady* komunikują się z wieloma Olimpijczykami – Herą, Ateną, Posejdonem – ale ani razu z królem bogów. Jeśli otrzymują od niego rady lub dowiadują się o jego woli, nie dzieje się to bezpośrednio, ale za pośrednictwem boskiego posłańca. Co więcej, Zeus nie interweniuje w świat ludzki, nawet kiedy zagrożone są jego własne dzieci. Nie pomaga swemu synowi Sarpedonowi w walce, choć ten jest bliski śmierci, jedyną jego interwencją będzie nakazanie Apollovi, by przeniósł martwe już ciało herosa do ojczyzny⁷³. Warto tu zwrócić uwagę na reakcję Hery w tej sytuacji – ostrzega ona Zeusa, że jeśli pomoże Sarpedonowi, bogowie nie będą mu posłuszni⁷⁴.

Wydaje się więc, że tylko w dawnych czasach Zeus przekraczał granice świata boskiego i ludzkiego. I znów widzimy, że bliskość tych dwóch światów mogła mieć niebezpieczne skutki – wystarczy pomyśleć o zwieszanej z nieba Herze.

Relacje międzyludzkie: zdrada i podstęp

W opowieściach o *proteroi* widać szczególnie nacisk na kwestię relacji między ludźmi a bogami, jednak te międzyludzkie także są znaczące. Najczęściej przedstawione są one jako brutalne lub naznaczone zdradą. I tak Herakles morduje swego gościa Ifitosa⁷⁵. Anteja, żona Projtosa, uwodzi Bellerofonta, a potem niesłusznie go oskarża, jej mąż zaś nie ma odwagi zabić herosa, zamiast tego wysła go ze „zgubnymi znakami” do zięcia⁷⁶. Neleus więzi Melampusa⁷⁷. Meleager odmawia walki, widząc płonące własne miasto⁷⁸, co jest skrajną wersją tego, co Achilles robi w *Iliadzie* (przypadek ten omówię bardziej szczegółowo w apendyksie do tego artykułu)⁷⁹. Laomedon odmawia oddania Heraklesowi klaczy,

⁷⁰ Zob. wyżej, przyp. 11.

⁷¹ Zob. wyżej, przyp. 57.

⁷² Hom. *Il.* XV 14–33.

⁷³ *Ibid.*, XVI 433–457.

⁷⁴ Por. W. Allan, *Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic*, JHS 126, 2006, s. 1–35.

⁷⁵ Hom. *Od.* XXI 22–38.

⁷⁶ Hom. *Il.* VI 160–180.

⁷⁷ Hom. *Od.* XV 225–238.

⁷⁸ Hom. *Il.* IX 524–599.

⁷⁹ Por. Andersen, *Myth, Paradigm...*

które miały być jego zapłatą⁸⁰. Likurg zabija podstępnie silnego Areithoosa⁸¹. Anchizes kradnie bogom konie Laomedona⁸². Choć czyny te wymierzone są przeciwko ludziom, wykraczają poza pewne strzeżone przez bogów prawa, takie jak zasada gościnności⁸³.

Oczywiście, nie jest tak, by w czasach wojny trojańskiej nie istniała pycha skierowana przeciwko ludziom. Wielu bohaterów ulega *hybris*: wpadają w *atē*, za bardzo troszczą się o swoją *timē* lub trwają w iluzji samowystarczalności⁸⁴. Achilles jest postacią szczególnie kierującą się pychą, której konsekwencją będzie śmierć jego najbliższego przyjaciela. Jednak pycha herosów wojny trojańskiej jest przede wszystkim związana z chęcią (często nadmierną) zdobycia należytego szacunku. Motywy, które mogliśmy zobaczyć powyżej – okrucieństwo, podstęp, złamane obietnice, skrytobójstwo – pojawiają się znacznie rzadziej w czasach wojny trojańskiej. Nie są one tu całkowicie nieobecne (wystarczy wspomnieć porwanie Heleny przez Parysa), Homer jednak ewidentnie nie uwzględnia wielu epizodów przedstawiających zdradliwe czy okrutne zachowania, które zapewne pojawiały się w tradycyjnym materiale – takie jak pojawiające się w cyklu epickim morderstwo Palamedesa popełnione przez Odyseusza i Diomedesa, próba zabicia Odyseusza przez Diomedesa czy historia o pozostawieniu Filokteta⁸⁵.

Nie bez znaczenia wydaje się również to, że *proteroi* zwykle ukazani są jako herosi działający samotnie. Społeczności oczywiście w ich czasach istnieją, ale nie stanowią ramy dla ich walk z bogami i potworami – nawet jeśli wspólny wysiłek mógłby być w tym wypadku szczególnie skuteczny. Być może jest to jeden z powodów, dla którego *proteroi* ostatecznie ponoszą klęskę. Co równie ważne, kary za czyny *proteroi* dotyczą wyłącznie ich samych. Społeczności, których są częścią, nie ponoszą konsekwencji ich pychy, jak to ma miejsce w innych poematach, na przykład w *Katalogu kobiet*, gdzie chcący dorównać Zeusowi Salmoneus przynosi zniszczenie całemu miastu (fr. 30 Merkelbach-West).

W czasach herosów wojny trojańskiej wspólnota stanowi dużo ważniejszą ramę dla wielkich wydarzeń i decyzji⁸⁶. Wojna trojańska to wyjątkowy moment, w którym tworzy się równie wyjątkowa, panhelleńska społeczność bohaterów – przez długie lata herosi z różnych zakątków świata łączą siły, by osiągnąć wspólny cel. Kiedy wojna się kończy, widzimy z kolei, jak herosi starają się wrócić do swoich społeczności i przywrócić w nich porządek. Odyseusz może długo błąkać się po światach potworów, ale jego celem nie jest

⁸⁰ Hom. *Il.* V 638–642.

⁸¹ *Ibid.*, VII 137–147.

⁸² *Ibid.*, V 268–270.

⁸³ H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley 1971, s. 5–6; L. Muellner, *The Anger of Achilles. Mēnis in Greek Epic*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1996, s. 32–51.

⁸⁴ D. Hammer, *The Iliad as Politics. The Performance of Political Thought*, University of Oklahoma Press, Norman 2002, s. 77–78.

⁸⁵ Por. Griffin, *The Epic Cycle...*; M. Christopoulos, *Odysseus, Diomedes, Dolon and Palamedes. Crimes of Mystery and Imagination*, [w:] *Crime and Punishment in Homeric and Archaic Epic*, oprac. id., M. Païzi-Apostolopoulou, Centre for Odyssean Studies, Ithaca 2014, s. 153–166.

⁸⁶ Por. S. Humphreys, *Imaginary Propertied Families. Kinship in Epic Poetry*, [w:] *Power of Individual and Community in Ancient Athens and Beyond. Essays in Honour of J. K. Davies*, oprac. Z. Archibald, J. Haywood, The Classical Press of Wales, Swansea 2019, s. 1–48.

pokazanie swojej odwagi poprzez samotne dokonania, tylko jak najszybszy powrót do domu, do swojej rodziny i społeczności ludzi.

Co ważne, ze względu na bliskość społeczności w czasach wojny trojańskiej pycha jednego człowieka zdaje się mieć także szersze konsekwencje dla całej wspólnoty. Arogancja może spowodować upadek armii; już w pierwszych wersach *Iliady* słyszymy o wielu Achajach umierających z powodu gniewu Achillesa. Podobnie Odyseusz, który ulegając pysze przechwala się przed Polifemem, synem Posejdona, że go przechrztył, sprowadza śmierć na swoich towarzyszy. Ze względu na niebezpieczeństwo, jakie *hybris* przynosi całej społeczności, bohaterowie starają się wzajemnie kontrolować, odwołując się nawzajem od podejmowania złych decyzji. Społeczeństwo wspiera dążenia herosów, ale też nakłada na nich ograniczenia, których brakowało w czasach *proteroi*.

Losy pośmiertne

Aby zakończyć rozważania na temat wyjątkowości herosów dawnych dziejów, warto zwrócić uwagę na ich losy pośmiertne⁸⁷. Okazuje się, że *proteroi* nie stają się cieniami w Hadesie, co jest smutnym losem nawet najsilniejszych herosów wojny trojańskiej – słynne są słowa Achillesa o tym, że wolałby nawet znieść upokorzenie służby u chłopca na cudzej roli, niż panować nad umarłymi⁸⁸. Wielu z nich otrzymuje raczej nieśmiertelność i miejsce na Olimpie, wśród bogów. Przyczyny, dla których herosi dostają taką nagrodę, są przeróżne: Herakles i Dioskurowie za mężne czyny⁸⁹, Ganimedes i Klejtos⁹⁰ za urodę. Rodzaje nieśmiertelności też różnią się od siebie: Herakles zasiada na Olimpie wraz z boską małżonką i staje się bogiem, Ganimedes zostaje podczaszym bogów, Kastor i Polideukes żyją nadal, ale tylko co drugi dzień spędzają poza Hadesem.

Ci herosi z kolei, którzy przebywają w Hadesie, wiodą tam zupełnie inną egzystencję niż ich potomkowie – Hades jest przedłużeniem ich życia ziemskiego i zajmują się tam tym, czym zajmowali się kiedyś. Orion nadal jest łowcą, Minos sprawuje sądy⁹¹, a cień Heraklesa-człowieka wręcz wciąż trzyma napięty łuk⁹².

Nieśmiertelność ma jednak i drugą stronę. Za wspaniałe czyny na niektórych z *proteroi* czeka nagroda, lecz za czyny złe na innych – kara wiecznego cierpienia. Odyseusz opisuje straszliwe męki, jakie musieli znosić:

I Tityosa widziałem, syna Ziemi czcigodnej – leżał zajmując przestrzeń dziewięciu morgów, para sepów z dwóch stron szarpała mu wątrobę [...]. Kiedyś napadł na Leto, towarzyszkę

⁸⁷ Por. J. N. Bremmer, *The Early Greek Concept of Soul*, Princeton University Press, Princeton 1983; Ch. Sourvinou-Inwood, „Reading” *Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford University Press, Oxford 1995, s. 86–94; O. Tsagarakis, *Studies in Odyssey 11*, Steiner, Stuttgart 2000; B. Sammons, *The Art and Rhetoric of the Homeric Catalogue*, Oxford University Press, New York 2010, s. 93–100.

⁸⁸ Hom. *Od.* XI 488–491.

⁸⁹ *Ibid.*, 299–304.

⁹⁰ Zob. wyżej, przyp. 59 i 60.

⁹¹ A. Heubeck, A. Hoekstra, *A Commentary on Homer's Odyssey*, t. II: *Books IX–XVI*, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 111 *ad* Hom. *Od.* XI 568–571.

⁹² *Ibid.*, 601–614.

Dzeusowego łoża [...]. I Tantalą widziałem cierpiącego srodze. Stał w jeziorze, a woda sięgała mu do brody. Łaknął, a nie mógł ugasić pragnienia [...]. I Syzyfa widziałem cierpiącego srodze. Oburącz dźwigał głaz olbrzymi [...]⁹³.

Paradoksalnie, te ogromne kary jeszcze bardziej niż wspaniałe nagrody ilustrują niebezpieczną bliskość między dawnymi herosami i bogami. Świat ludzki i boski nie były w owym czasie mocno oddzielone, dlatego też *theomachoi* są w stanie bogów zranić, wzbudzić ich złość – Tityos waży się przecież napaść na kochankę samego Zeusa. Homer nie opisuje ani czynów Tantalą, ani Syzyfa, znanych świetnie odbiorcy. Późniejsze źródła przekazują nam różne wersje ich historii, we wszystkich jednak powtarza się jeden motyw, który pasuje nam i do tego kontekstu – herosi ci obrazili bogów⁹⁴.

Herosi wojny trojańskiej nawet nie wyobrażają sobie, żeby taka kara mogła na nich czekać po śmierci, tak samo zresztą jak nie mają nadziei na lepszy po niej los. Owszem, mogą się obawiać kary, która czeka za obrażenie bogów – chociażby przeklęty przez Polifema Odyseusz, którego gniew Posejdonu skazuje na tułaczkę po morzach⁹⁵. To już nigdy nie będzie jednak kara tak straszna i nie będzie dotyczyła życia po śmierci. Jeżeli porównamy nawet długą tułaczkę z wiecznym cierpieniem, zobaczymy, jak wielką przepaść dzieli herosów nowego i dawnego pokolenia.

W tym kontekście chciałabym zwrócić uwagę na inne przedstawienie pokoleń ludzkich – mianowicie spiżowe i heroiczne pokolenie ukazane w micie pięciu ras z *Prac i dni* Hezjoda. Do tych dwóch pokoleń należą bohaterowie, którzy zajmują się walką. Charakter tej walki jest jednak inny – pokolenie spiżowe zdaje się jednocześnie potężniejsze i silniejsze, ale też bardziej dzikie i nieokrzesane w swoich wojnach, podczas gdy waleczność pokolenia następnego (do którego należą, podobnie jak u Homera, bohaterowie wojny tebańskiej i trojańskiej) jest związana z dzielnością i sprawiedliwością. Pokolenie spiżowe ukazują nam ludzką *hybris*, pokolenie heroiczne *dikē* – jedno i drugie w kontekście wojennym⁹⁶. Obraz ten pokrywa się jednak z wizją Homera tylko do pewnego stopnia. Wyraźną różnicą między dwoma poetami jest los pośmiertny bohaterów. U Hezjoda bowiem starsze pokolenie odchodzi do Hadesu i zostaje zapomniane, młodsze zaś trafia na Wyspy Szczęśliwe. Dla Hezjoda życie po śmierci jest silnie związane z *hybris* lub *dikē* danego pokolenia – skoro czyny pokolenia spiżowego pełne były *hybris*, adekwatnym dla niego miejscem będą nieszczęśliwe bramy Hadesu, żyjące zaś sprawiedliwie pokolenie heroiczne dostanie odpowiedni los odchodząc do radosnych siedzib⁹⁷. U Homera sprawa ma się inaczej. Życie po śmierci ma pewien związek z *hybris* – Syzyf, Tityos czy Tantal, jak wspominałam, znoszą męki w Hadesie. Jednak istotne dla tego poety jest to, że pośmiertny los *theomachoi* jest nieludzki. Nieludzkie jest zarówno nieskończone cierpienie, jak i życie przez wieczność niczym bogowie, bo człowiek z założenia nie powinien być w żaden sposób nieśmiertelny. Herosi trojańscy są

⁹³ Ibid., 576–600.

⁹⁴ Por. Heubeck, Hoekstra, op. cit., s. 112–113 *ad* Hom. *Od.* XI 582–592 i 593–600.

⁹⁵ Ibid., IX 528–535.

⁹⁶ Por. J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, Revue de l'Histoire des Religions 157, 1960, s. 21–54.

⁹⁷ Ibid.

sprawiedliwsi, jednak u Homera nie należy im się za to nagroda. Zachowywali się zgodnie z ludzką kondycją, dlatego ich los również będzie ludzki – czeka ich zapomnienie w Hadesie.

Koniec ery *proteroi*

Kiedy i jak kończy się epoka niebezpiecznej bliskości bogów i *proteroi*? Mimo licznych różnic, które mogliśmy zobaczyć, w poematach Homera między pokoleniem *proteroi* a pokoleniem herosów spod Troi zachowana jest ciągłość. To wcale nie jest oczywiste. Jeżeli spojrzymy na nie tak odległą koncepcję heroicznych pokoleń w *Pracach i dniach* Hezjoda, zobaczymy, że tam każde, coraz to gorsze pokolenie, ginie całkowicie, by mogło się narodzić nowe. U Homera nowe pokolenie rodzi się ze starego i ma z nim kontakt. Świetnie pokazują to choćby recytowane przez herosów genealogie czy wspomnienia o przekazywanych z pokolenia na pokolenie cennych przedmiotach⁹⁸. Jasna cezura pojawia się dopiero po zniszczeniu Troi, kiedy to powódź wywołana przez bogów zalewa mur stworzony przez Achajów (*Il.* XII 13–33), co interpretuje się właśnie jako symboliczne zakończenie ery herosów⁹⁹. Jednak dla wcześniejszych czasów nie ma tak wyraźnego wydarzenia porównywalnego chociażby do epizodu na Mekone w *Teogonii* Hezjoda, które stanowiłoby zamknięcie czasów bliskości bogów i ludzi.

Chronologiczne ramy ery *proteroi* również nie zostają jasno określone. Z perspektywy herosów trojańskich *proteroi* żyli „dawno”, ich czasy są odległe, inne i nieporównywalne¹⁰⁰. Jednocześnie, jak zauważa Jonas Grethlein, w rzeczywistości poematów Homera niezwykle wydarzenia tej ery niekoniecznie są bardzo odległe czasowo i wśród *theomachoi* można znaleźć często dziadków, a czasem i ojców herosów wojny trojańskiej (na przykład Herakles jest ojcem Tlepolemosa). Era dawnego pokolenia nie powinna być więc traktowana jako ściśle datowana, wrażenie odległości budowane jest przede wszystkim tym, jak inny jakościowo jest świat *proteroi*. W związku z tym zamiast szukać jednego wydarzenia, które zakończyłoby dawną erę, powinniśmy raczej zwrócić uwagę na to, jakie procesy przyczyniły się do tej jakościowej zmiany między dwoma pokoleniami.

Po pierwsze, dawna era kończy się wraz ze śmiercią *proteroi*. Homer nie opisuje tu wielkiej katastrofy zesłanej przez bogów, jak chociażby potopu – motywu często pojawiającego się w mitach. Jak mogliśmy zobaczyć, *theomachoi* zabijani są przez bogów pojedynczo, jednak wzorzec tych zgonów jest na tyle powtarzalny, że serię indywidualnych kar możemy rozumieć jako tragiczny koniec całego pokolenia, zamknięcie pewnej epoki. Butni *proteroi* giną, a ich miejsce może zająć nowe pokolenie.

Ale aby naprawdę zakończyć erę *theomachii*, bogowie muszą się upewnić, że ludzie już nigdy nie będą tak dumni i tak potężni jak *proteroi*. I tak właśnie się dzieje. Bogowie bowiem przestają łączyć się z śmiertelnymi – od tej pory ludzie zaczynają zupełnie naturalnie się od nich oddalać. We wspomnianym już *Homeryckim hymnie do Afrodyty*, którego ważnym tematem jest właśnie stworzenie granicy między śmiertelnymi a nieśmier-

⁹⁸ Zob. Grethlein, *Das Geschichtsbild...*, s. 84; id., *Memory and Material Objects ...*

⁹⁹ Zob. R. Scodel, *The Achaean Wall and the Myth of Destruction*, HSCPh 86, 1982, s. 33–50.

¹⁰⁰ Por. Grethlein, *Das Geschichtsbild...*, s. 55–57.

telnymi¹⁰¹, Zeus prowokuje romans Afrodyty i Anchizesa, a upokorzona Afrodyta przestaje wiązać ze sobą bogów i ludzi. U Homera sprawa nie jest tak jasno powiedziana, nieprzypadkowa jednak zdaje się konsekwencja, z jaką poeta łączy dawne pokolenie z bogami, lecz nowego już nie. Zeus przestaje płodzić półboskich potomków, podobnie inni bogowie. Niektórzy herosi trojańscy mają jeszcze boskich rodziców, ale jest to zdecydowana mniejszość. W przypadku *proteroi* proporcje są odwrotne. Co więcej, nawet ci nieliczni prawdziwi *hēmitheoi* nie doświadczają takiej bliskości ze strony bogów jak stare pokolenie – wystarczy spojrzeć na to, jak inaczej Zeus traktuje Heraklesa i Sarpedona. A jako że bogowie w czasach trojańskich nie wiążą się z kobietami, w przyszłych pokoleniach bezpośredni ich potomkowie po prostu przestaną istnieć. Bogowie więc oddalają się od ludzi, a ci stopniowo stają się coraz słabsi, co przyznaje sam Homer, gdy mówi, że człowiek jego epoki nie byłby w stanie podnieść ciężkich kamieni, które z łatwością podnosili trojańscy bohaterowie¹⁰².

Jest jeszcze jeden chronologiczny aspekt, na który warto zwrócić uwagę. Jedno z przeszłych wydarzeń opisane jest przez Homera w taki sposób, że odpowiada dużo bardziej czasom wojny trojańskiej niż erze *proteroi* – mam tu mianowicie na myśli wojnę tebańską. O wojnie tebańskiej dowiadujemy się przede wszystkim od Ateny, Agamemnona i Diomedesa, którzy opowiadają o przygodach ojca tego ostatniego – Tydeusa¹⁰³. W ich opisach wojna tebańska zdaje się podobna do trojańskiej. Nie widać w niej fantastycznych elementów, szczególnego okrucieństwa czy napięć między bogami a ludźmi. Wydaje się to świadomym wyborem Homera. W końcu całkiem inaczej wojna tebańska ukazana jest w cyklu epickim; wystarczy tu wspomnieć historię Asklepiosa, który przywracał zmarłych do życia, i Ateny, która chciała dać Tydeusowi wieczne życie, jednak zrezygnowała z tego widząc, jak heros wysysa mózg wroga¹⁰⁴. Homer nie pokazuje w opisach wojny tebańskiej podobnych scen. Warto też zauważyć, że bohaterowie wojny trojańskiej porównują się z herosami wojny tebańskiej, a nawet ogłaszają swoją wyższość nad nimi (*Il.* IV 404–410), a jak już było wspomniane, nie uważają się za równorzędnych wobec *proteroi*¹⁰⁵. Można zatem przyjąć, że w poematach Homera herosi wojny tebańskiej i trojańskiej należą do tej samej, wyróżniającej się rasy. Co ciekawe, podobną sytuację widzimy w micie pięciu wieków u Hezjoda, gdzie pokolenie heroiczne tworzą właśnie herosi wojny trojańskiej i tebańskiej.

¹⁰¹ Zob. Segal, op. cit.; P. Smith, op. cit., s. 205–212; Strauss Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 169–170.

¹⁰² Zob. wyżej, przyp. 27.

¹⁰³ Hom. *Il.* IV 370–400; V 800–813; X 285–291.

¹⁰⁴ O Asklepiosie zob. Stes. *Eriph.*, fr. 92 Finglass, o Tydeusie – *Thebais*, fr. 9 West. Por. F. Vian, *La fonction guerrière dans la mythologie grecque*, [w:] *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, oprac. J.-P. Vernant, Mouton, Paris 1968, s. 53–69.

¹⁰⁵ Zob. wyżej, przyp. 22 i 26.

Pokolenia herosów

Podsumowując, światy dwóch heroicznych pokoleń, mimo zachowanej ciągłości rodowej, są wyraźnie oddzielone i nie przenikają się. Dawni bohaterowie różnią się od swoich potomków pod wieloma względami: mają bliską i gwałtowną relację z bogami, walczą z potworami, są silni i ogromni, mają inne losy pośmiertne. Tak naprawdę jednak *proteroi* ze swoimi niesamowitymi zdolnościami i fantastycznym otoczeniem nie są bardzo niezwykli jak na standardy mitycznego świata. Mamy tu przecież do czynienia z półboskimi bohaterami. Wydaje się, że tradycyjnie herosi byli przedstawiani w jeszcze bardziej fantastyczny sposób, co widać wyraźnie we fragmentach poematów cyklicznych¹⁰⁶. Homer jest innowacyjny raczej w tym, jak bardzo „ludzkimi” czyni herosów wojny trojańskiej.

Dlaczego Homer przedstawia te dwa pokolenia w tak odmienny sposób? I dlaczego pokolenie *proteroi* jest dla niego ważne? Jak wspominałam, Andersen argumentował, że dygresje związane z *proteroi* służą Homerowi do komunikowania się ze swoimi słuchaczami niejako ponad głowami samych herosów. Podobnie jest z pokoleniem jako całością. Dla herosa wojny trojańskiej *proteros* może być ojcem, przodkiem, kimś dawno spotkanym lub po prostu bohaterem słyszanej od dzieciństwa historii. Jednak słuchacze Homera mogą spojrzeć na herosów z dystansu i zobaczyć fundamentalne różnice między dwoma pokoleniami. Z tych różnic najbardziej wybijają się dwie: potęga i *hybris* dawnego pokolenia. Właśnie one mają zasadnicze znaczenie dla zrozumienia jego funkcji. Homer nie tylko bowiem opisuje objawy straszliwej pychy, zaznacza również zawsze jej konsekwencje. *Theomachoi* za zuchwałe czyny najczęściej zostają zabici, i to nie podczas walki. Zeus i Apollo wymierzają im śmierć piorunem lub strzałami, co dobitniej pokazuje, że jest to wyrok dokonany na tych bohaterach, a nie po prostu przegrana z potężniejszym przeciwnikiem. Inni zuchwalcy zostają skazani na wieczne cierpienia, które znieść muszą w Hadesie. Są to za każdym razem kary ogromne i o wymiarze zupełnie ostatecznym. Pycha dawnego pokolenia została przez Homera rozciągnięta do granic, dzięki czemu Homer może w wielkiej skali pokazać jej skutki. Nie ma być to zwyczajna przestroga, Homer nie uważa, by jakikolwiek jego słuchacz mógł wykazać się podobną *hybris* i zostać podobnie ukarany. Ukazując ją jednak w powiększeniu, nie jako pychę ludzką i ograniczoną, lecz sięgającą samych bogów, uwypukla jej zgubną naturę. Dzięki temu może w bardzo jasny sposób przekazać bardzo istotny schemat: potęga człowieka łatwo prowadzi do pychy, pycha zaś zawsze do nieszczęścia.

Ale co może jeszcze ważniejsze, Homer przez wzmianki o *proteroi* pokazuje świat, w którym nie było wyraźnych granic między rzeczywistością boską a ludzką. Dawne pokolenie jest blisko bogów, co ilustruje specjalna opieka, jaką Zeus roztacza nad dawnymi herosami, oraz romanse między bogami a ludźmi. Jednak ta bliskość okazuje się ostatecznie zgubna. W czasach trojańskich bogowie mogą zejść do ludzi, mogą zabić człowieka, mogą służyć mu radą – ale nigdy na odwrót. W czasach *proteroi* to wszystko jeszcze jest możliwe: heros sam wyzywa boga na pojedynek, zwycięża, a nawet próbuje – jak Efiltes i Otos – zupełnie fizycznie przedostać się do boskiej rzeczywistości, chcąc zdobyć Olimp.

¹⁰⁶ Zob. Griffin, *The Epic Cycle...*

Tym samym Homer tworzy wizję zmieniającej się w czasie ludzkości, a przede wszystkim ukazuje, dlaczego ludzie ostatecznie muszą być oddaleni od bogów. Podobny problem stopniowego słabnięcia ludzi i ich oddalenia od bogów interesował różnych poetów i ukazywany był na rozmaite sposoby. Można tu wspomnieć serię zmieniających się pokoleń w *Pracach i dniach*, podział ofiar i ostatnią wspólną ucztę bogów z ludźmi na wzgórzu Mekone w *Teogonii* czy położenie kresu miłościom między ludźmi a bogami w *Hymnie do Afrodyty*¹⁰⁷. Na pytanie o przyczyny tego stanu rzeczy Homer udziela jednak odpowiedzi ciekawej i dosyć wyjątkowej. Przedstawia owe zmiany bardziej z perspektywy ludzkiej niż boskiej, pokazując je poprzez wypowiedzi samych herosów. Bardziej niż wolę bogów Homer podkreśla też to, jak sami ludzie przyczyniali się do zmian w swoim świecie. To ich niezdolność utrzymywania w ryzach własnej mocy i nienadużywania bliskości z bogami sprawia, że bogowie zmieniają wobec nich stosunek.

*

Z pozornego chaosu wątków, postaci i mitów wyłania się dzięki głębszej analizie bardzo konsekwentnie budowany obraz dawnych herosów. Poszczególne ustępy dotyczące tych bohaterów mogą służyć Homerowi do stworzenia ciekawej narracji, zarysowania krótkiej refleksji czy też szerszym celom kompozycyjnym – jak genealogia Glaukosa czy przykłady Tezeusza i Meleagra. Dawni herosi zasługują jednak na szczególną uwagę ze względu na to, jaką funkcję pełni ich pokolenie jako całość. Homer przedstawia pokolenie ludzi z przeszłości żyjących w świecie, w którym nie ma jeszcze tak jasno określonych zasad między domeną bogów i ludzi. Daje sobie dzięki temu duże pole do manewru. Może bowiem w ten sposób wyrazić to, czego nie mógłby pokazać przy pomocy pokolenia herosów trojańskich, w którego świecie zasady już istnieją, bez jednoczesnego zburzenia konsekwencji obrazu tego głównego dla utworu pokolenia. Homer ukazując gwałtownych ludzi mierzących się z samymi bogami wynosi refleksję o *hybris* na trochę inny poziom, pokazując ją i jej konsekwencje w wielkiej skali i ostatecznym wymiarze, wiążąc ze sobą bardzo silnie potęgę ludzką, pychę i zgubę, do której ona prowadzi. I w końcu tworzy refleksję o kondycji człowieka, jego podległości wobec bogów i granicach, jakie mu są wyznaczone, przez wprowadzenie pokolenia, które od tego, co ludzkie, oddalone jest najbardziej, jak to możliwe.

Apendyks. *Theomachoi* i gniew Achillesa

Omówiłam tutaj funkcje, jakie moim zdaniem pełni dawne pokolenie jako całość w eposach Homera. Nie jest ono jedynie tłem dla wydarzeń trojańskich, za jego pomocą bowiem Homer tworzy refleksję na temat *hybris* i na temat kondycji ludzkiej w ogóle. Nie znaczy to, że poszczególne ustępy nie mają znaczenia same w sobie. Niektóre na pewno mają jako główne zadanie ubarwienie treści eposów i przerwanie monotonii narracji. Opowieści

¹⁰⁷ Zob. Lloyd-Jones, op. cit.; P. Smith, op. cit.; Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*; ead., *The Politics of Olympus...*, s. 154.

o *theomachoi* są efektowne, pojawiają się w nich zarówno fantastyczne istoty, jak i spektakularne starcia z bogami. Są jednak i ustępy, które służą Homerowi do czegoś więcej. Na uwagę zasługuje na przykład wspomniana już genealogia Glaukosa¹⁰⁸, na początku której padają słynne słowa:

Taki już los ludzkich rodów jak losy nietrwiałych liści –
jedne na ziemię wiatr zrzuca liście, a inne wydaje
rozkwitający las, kiedy zbliża się pora wiosenna.
Z rodem człowieczym to samo: jeden rozkwita, a drugi
pada¹⁰⁹.

Konstrukcja dalszej części genealogii ilustruje tę sentencję: los Bellerofonta jest zmienny i w momencie, gdy radzi sobie on z kolejną przeciwnością, przychodzi do niego następna. Genealogia zatem jest tu dla Homera pretekstem do przekazania pewnych ogólnych refleksji.

Kolejnym przykładem historii o jednym z *theomachoi*, która spełnia sama w sobie ważną funkcję w utworze, to często omawiany i wspomniany już w głównej treści tego artykułu ustęp o Meleagrze¹¹⁰. Opowiedziany przez Fojniksa zły przykład dawnego bohatera nie zmienia nastawienia Achillesa, jego znaczenie leży jednak gdzie indziej. Historia ta jest bowiem zapowiedzią tego, co z tym właśnie herosem się stanie. Losy obu herosów skonstruowane są według podobnego schematu – nazbyt dumny bohater czuje się urażony i zaprzestaje walki (Meleager ze względu na złość do matki), mimo licznych błagań i podarków nie chce do niej powrócić, do czego skłoni go dopiero jakieś tragiczne wydarzenie (pożar miasta w historii Meleagra). Analogię można rozbudowywać jeszcze dalej. Dieter Lohmann dostrzega podobieństwo między trzema osobami wysłannymi do Achillesa a osobami błagającymi bezskutecznie Meleagra o pomoc: i tak Odyseusz wymieniający dary od Agamemnona miałby być odpowiednikiem kapłanów obiecujących Meleagrowi żyzne ziemie za powrót na pole bitwy, stary Fojniks przemawiający do Achillesa niczym do syna i podkreślający swoją rolę wychowawcy byłby analogiczny do ojca Meleagra, wreszcie Ajas wypominający Achillesowi jego twardość wobec przyjaźni towarzyszy odpowiadałby najbliższym przyjaciółom Meleagra, którzy też nie potrafili zmiękczyć jego serca¹¹¹. Wydaje mi się to jak najbardziej uzasadnione. Zapowiedź tego, co wydarzy się później w utworze, to częsty zabieg używany przez Homera i służy on stworzeniu pewnego rodzaju nici porozumienia między narratorem

¹⁰⁸ Zob. J. Gaisser, *Adaptation of Traditional Material in the Glaucus-Diomedes Episode*, TAPhA 100, 1969, s. 165–176; R. Scodel, *The Wits of Glaucus*, TAPhA 122, 1992, s. 73–84.

¹⁰⁹ Hom. *Il.* VI 146–149.

¹¹⁰ Zob. Willcock, *Mythological Paradeigma...*; J. A. Rosner, *The Speech of Phoenix*. *Iliad* 9.434–605, *Phoenix* 30, 1976, s. 314–327; G. Held, *Phoenix, Agamemnon and Achilles. Parables and Paradeigmata*, CQ 37, 1987, s. 245–261; S. Swan, *A Note on Iliad 9.524–99. The Story of Meleager*, CQ 38, 1988, s. 271–276.

¹¹¹ D. Lohmann, *Die Komposition der Reden in der Ilias*, De Gruyter, Berlin 1970, s. 258–260. Jak wspomniałam, niektórzy badacze uznają nawet imię żony Meleagra, Kleopatra, za nawiązanie do imienia Patroklos, zob. wyżej, przyp. 20.

a odbiorcami, którzy w przeciwieństwie do samych bohaterów wiedzą, jak potoczą się ich losy¹¹².

Chciałabym jednak pójść dalej tym tropem, wydaje mi się bowiem, że nie tylko negatywny przykład Meleagra, ale i pozytywny przykład Tezeusza mają ważniejszą funkcję, związaną właśnie z motywem gniewu Achilleśa. Aby ją zauważyć, należy zwrócić uwagę na to, kiedy i jak w *Iliadzie* dokonuje się ważnych wyborów – tych związanych z głównym wątkiem eposu. Chodzi mi tu o te ustępy, kiedy bohaterowie zamierzają dokonać złego wyboru. Pierwszym takim momentem jest kłótnia między Agamemnonem i Achillesem. Agamemnon jest wściekły na Achilleśa, Nestor odwołuje go od niesnasek, nakłania do pogodzenia z Achillesem, którego obecność na polu walki jest potrzebna. I tu przywołany jest przykład Tezeusza, który słuchał niegdyś Nestora – tak jak teraz posłuchać go powinien Agamemnon¹¹³. Agamemnon jednak decyduje się nie słuchać mądrej rady Nestora, a z powodu tej złej decyzji umiera w walce wielu Achajów. Jeszcze wcześniej w tej samej księdze znajduje się inny krytyczny moment: Achilles zastanawia się, czy zabić Agamemnona. Jednak w momencie, gdy Achilles prawie już wyjmuje miecz, pojawia się Atena i odradza mu dokonanie pochopnego czynu – i rzeczywiście powstrzymuje go przed mordem¹¹⁴. Kolejnego wyboru Achilles musi dokonać w momencie, gdy przychodzą do niego posłańcy z przeprosinami od Agamemnona. Heros może wrócić na pole walki lub odrzucić błagania Greków. Do tego pierwszego zachęcić go ma przykład Meleagra, który wiele stracił zwlekając z niesieniem pomocy dla swojego miasta. Achilles jednak do walki nie wraca¹¹⁵. W końcu ostatni ważny wybór – czy Achilles ma wybaczyć Hektorowi i oddać jego ciało? Bogowie interweniują, Achilles ciało oddaje¹¹⁶.

Widzimy tu zatem zależność: tam, gdzie trzeba dokonać ważnego wyboru i kiedy heros skłania się ku złej drodze, wspominani są *proteroi* lub pojawiają się bogowie. Z jedną ogromną różnicą – gdy to człowiek wspomina dawnych ludzi, bohater nie słucha dobrej rady z nimi związanej, natomiast gdy pojawia się bóg, człowiek zawsze stosuje się do jego polecenia. Rozumiemy interwencję boską – człowiekowi trudno działać samemu, autorytet boga pomaga mu dokonywać wyborów, które w danym momencie wydają się gorsze. Po co jednak pojawiają się *proteroi*, skoro ich autorytet i tak nic nie zmienia? Na pewno nie są oni tu ważni dla samych bohaterów, bo ci nie zmieniają zdania. Są oni w tych momentach istotni dla kogoś innego – dla odbiorców tekstu. Dzięki bowiem przykładom z dziejów *proteroi* słuchacz czy czytelnik wie, jakie jest dobre rozwiązanie problemu, jak bohater powinien postąpić. Nie zmienia to nic dla samej narracji, bo heros i tak będzie postępował, jak chce, ale może zmienić nasze jej postrzeganie – wiemy, kiedy heros popełnia błąd, gdzie jego zachowanie nie powinno być dla nas przykładem. Czy rzeczywiście Agamemnon powinien iść na upokarzający kompromis z Achillesem, jak radzi mu Nestor? Czy rzeczywiście Achilles ma się ugiąć przed niedawno poniżającym go Agamemnonem? Nie musi być to wcale oczywiste dla słuchacza, ale dzięki temu, że w tych sytuacjach

¹¹² Por. M. W. Edwards, *The Iliad. A Commentary*, t. V: *Books 17–20*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 19–23.

¹¹³ Hom. *Il.* I 260–284.

¹¹⁴ *Ibid.*, 188–222.

¹¹⁵ *Ibid.*, IX 527–615.

¹¹⁶ *Ibid.*, XXIV 128–140.

pojawiają się *proteroi*, odbiorca tekstu rozumie, że Agamemnon rzeczywiście powinien był posłuchać Nestora i że dobrą decyzją byłby powrót Achillesa do walki. Przywołanie dawnych bohaterów ma zatem przekazać słuchaczowi pewien zespół wartości, nie pozwala mu utożsamiać się ze złym zachowaniem.

Argumentum

Reperiuntur in poematibus Homeri nonnullae mentiones eorum, qui „theomachi” dicuntur, illorum heroum scilicet, qui temporibus ante bellum Troianum vixerint. Comparantur ii cum heroibus belli Troiani atque demonstrantur consulto a poeta introducti, quo utrisque inter se comparatis planius intelligi posset, quae ab Homero ratio recte agendi comprobaretur.

Bibliografia

- Alden, M., *Genealogy as Paradigm. The Example of Bellorophon*, *Hermes* 124, 1996, s. 257–263
- Alden, M., *Homer Beside Himself. Para-Narratives in the Iliad*, Oxford University Press, Oxford 2000
- Allan, W., *Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic*, *JHS* 126, 2006, s. 1–35
- Andersen, Ø., *Myth, Paradigm and “Spatial Form” in the Iliad*, [w:] *Homer: Beyond Oral Poetry. Recent Trends in Homeric Interpretation*, oprac. J. M. Bremer et al., Grüner, Amsterdam 1987, s. 1–13
- Andersen, Ø., *Diomedes, Aphrodite, and Dione. Background and Function of a Scene in Homer’s Iliad*, *C&M* 48, 1997, s. 25–36
- Austin, N., *The Function of Digression in the Iliad*, *GRBS* 7, 1966, s. 295–313
- Braswell, B., *Mythological Innovations in the Iliad*, *CQ* 21, 1971, s. 16–26
- Bremmer, J. N., *The Early Greek Concept of Soul*, Princeton University Press, Princeton 1983
- Burkert, W., *Greek Religion*, przeł. J. Raffan, Harvard University Press, Cambridge, MA 1985
- Chaudhuri, P., *The War with God. Theomachy in Roman Imperial Poetry*, Oxford University Press, Oxford – New York 2014
- Christopoulos, M., *Odysseus, Diomedes, Dolon and Palamedes. Crimes of Mystery and Imagination*, [w:] *Crime and Punishment in Homeric and Archaic Epic*, oprac. id., M. Paizi-Apostolopoulou, Centre for Odyssean Studies, Ithaca 2014, s. 153–166
- Edwards, M. W., *The Iliad. A Commentary*, t. V: *Books 17–20*, Cambridge University Press, Cambridge 1991
- Eliade, M., *Obrazy i symbole*, przeł. M. i P. Rodakowie, Aletheia, Warszawa 2009
- Fenno, J., *The Wrath and Vengeance of Swift-Footed Aeneas in Iliad 13*, *Phoenix* 62, 2008, s. 145–161
- Gaisser, J., *Adaptation of Traditional Material in the Glaucus-Diomedes Episode*, *TAPhA* 100, 1969, s. 165–176

- Grethlein, J., *Das Geschichtsbild der Ilias. Eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006
- Grethlein, J., *Memory and Material Objects in the Iliad and the Odyssey*, JHS 128, 2008, s. 27–51
- Griffin, J., *The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer*, JHS 97, 1977, s. 39–53
- Griffin, J., *Homer. The Odyssey*, Cambridge University Press, Cambridge 1987
- Hammer, D., *The Iliad as Politics. The Performance of Political Thought*, University of Oklahoma Press, Norman 2002
- Held, G., *Phoinix, Agamemnon and Achilleus. Parables and Paradeigmata*, CQ 37, 1987, s. 245–261
- Heubeck, A., A. Hoekstra, *A Commentary on Homer's Odyssey*, t. II: *Books IX–XVI*, Oxford University Press, Oxford 1990
- Howald, E., *Meleager und Achill*, RhM 73, 1924, s. 402–425
- Humphreys, S., *Imaginary Propertied Families. Kinship in Epic Poetry*, [w:] *Power of Individual and Community in Ancient Athens and Beyond. Essays in Honour of J. K. Davies*, oprac. Z. Archibald, J. Haywood, The Classical Press of Wales, Swansea 2019, s. 1–48
- Kakridis, J. Th., *Die Niobesage bei Homer. Zur Geschichte des Griechischen ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ*, RhM 79, 1930, s. 113–122
- Kakridis, J. Th., *Homeric Researches*, Lund 1949
- Kamerbeek, J. C., *On the Conception of ΘΕΟΜΑΧΟΣ in Relation with Greek Tragedy*, Mnemosyne 1, 1948, s. 271–283
- Kerényi, K., *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2008
- Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley 1971
- Lohmann, D., *Die Komposition der Reden in der Ilias*, De Gruyter, Berlin 1970
- Mikalson, J. D., *Honor Thy Gods. Popular Greek Religion in Tragedy*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1991
- Muellner, L., *The Anger of Achilles. Mēnis in Greek Epic*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1996
- Rosner, J. A., *The Speech of Phoenix. Iliad 9.434–605*, Phoenix 30 1976, s. 314–327
- Rutherford, R. B., *From the Iliad to the Odyssey*, BICS 38, 1991–1993, s. 37–54
- Sammons, B., *The Art and Rhetoric of the Homeric Catalogue*, Oxford University Press, New York 2010
- Scodel, R., *The Achaean Wall and the Myth of Destruction*, HSCPh 86, 1982, s. 33–50
- Scodel, R., *The Wits of Glaucus*, TAPhA 122, 1992, s. 73–84
- Segal, Ch., *The Homeric Hymn to Aphrodite. A Structuralist Approach*, CW 67, 1974, s. 205–212
- Slatkin, L. M., *The Wrath of Thetis*, TAPhA 116, 1986, s. 1–24
- Slatkin, L. M., *The Power of Thetis. Allusion and Interpretation in the Iliad*, University of California Press, Berkeley 1991
- Sourvinou-Inwood, Ch., *„Reading” Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford University Press, Oxford 1995

- Smith, P., *Nursling of Mortality. A Study of the Homeric Hymn to Aphrodite*, Lang, Frankfurt am Main 1981
- Smith, W., *The Disguises of the Gods in the Iliad*, *Numen* 35, 1988, s. 161–178
- Swan, S., *A Note on Iliad 9.524–99. The Story of Meleager*, *CQ* 38, 1988, s. 271–276
- Stamatopoulou, Z., *Wounding the Gods. The Mortal Theomachos in the Iliad and the Hesiodic Aspis*, *Mnemosyne* 70, 2017, s. 920–938
- Steiner, D. T., *Images in Mind: Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton University Press Princeton 2001
- Strauss Clay, J., *The Politics of Olympus. Form and Meaning in Major Homeric Hymns*, wyd. II, Bristol Classical Press, London 2006
- Strauss Clay, J., *Hesiod's Cosmos*, Cambridge University Press, Cambridge 2003
- Tsagarakis, O., *Studies in Odyssey 11*, Steiner, Stuttgart 2000
- Usener, K., *Beobachtungen zum Verhältnis der Odyssee zur Ilias*, Narr, Tübingen 1990
- Vernant, J.-P., *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, *Revue de l'Histoire des Religions* 157, 1960, s. 21–54
- Vian, F., *La fonction guerrière dans la mythologie grecque*, [w:] *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, oprac. J.-P. Vernant, Mouton, Paris 1968, s. 53–69
- Willcock, M., *Mythological Paradeigma in the Iliad*, *CQ* 14, 1964, s. 141–154
- Willcock, M., *Some Aspects of the Gods in the Iliad*, *BICS* 17, 1970, s. 1–10
- Yasumura, N., *Challenges to the Power of Zeus in Early Greek Poetry*, Bloomsbury, London 2013

