

ROBERT R. CHODKOWSKI

TRZY PROBLEMY PARODOSU AGAMEMNONA AJSCHYLOSA

Parodos *Agamemnona* jest nie tylko najdłuższym parodosem ze wszystkich zachowanych do naszych czasów¹, lecz również niezwykle bogatym w problematykę i nastroczającym duże trudności interpretacyjne. Niewątpliwie na pierwsze miejsce wśród problemów wysuwa się właściwa interpretacja tzw. hymnu do Zeusa, który, jak twierdzi Fraenkel², jest kamieniem węgielnym nie tylko *Agamemnona*, lecz i całej *Oresteii*. Problem ten ma bardzo bogatą literaturę³, a mimo to nie można powiedzieć, że został już ostatecznie rozwiązany. Nie on jednak będzie przedmiotem rozważań w niniejszym artykule. Jeśli wspomnieliśmy go — to tylko z tego względu, że propozycje interpretacyjne innych miejsc tegoż parodosu, jakie przedkładamy, wiążą się również z hymnem do Zeusa i w jakimś stopniu rzutują na jego interpretację, a w konsekwencji również na właściwe zrozumienie podstawowych założeń całej sztuki. Zajmiemy się mianowicie następującymi zagadnieniami:

1. Dlaczego Artemida gniewa się na Atrydów?
2. Czy Agamemnon miał wolność wyboru, decydując się na złożenie ofiary z Ifigenii?
3. Jak należy rozumieć wyrażenie *πάθει μάθος*?

Jak łatwo można zauważyć, nie są to problemy nowe, lecz przeciwnie jedne z najbardziej dyskutowanych. Mają też swoją dość bogatą literaturę, na którą będziemy często się powoływać w trakcie dalszych rozważań. Nie wydaje się nam jednak, by odpowiedzi na te pytania, jakie znajdujemy w tej literaturze, były w pełni satysfakcjonujące i ostateczne. Zbyt dużo jest tu jeszcze nieporozumień i niejasności interpretacyjnych, nawet w dziełach tak wysoko cenionych jak komentarze Fraenkela i Den-

¹ Por. A. Lebeck, *The Oresteia — A Study in Language and Structure*, Washington 1971, s. 7.

² *Agamemnon*, ed. with a Commentary by..., t. II, Oxford 1962², s. 114.

³ Najważniejsze pozycje podaje A. Lesky w: *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen 1972³, s. 116, p. 68-72.

nistona-Page'a⁴, by jeszcze jedna próba omówienia tych zagadnień nie była w pełni uzasadniona. Przejdziemy więc do właściwych rozważań.

(1). Dlaczego Artemida gniewa się na Atrydów? Fraenkel stwierdza⁵, że na to pytanie nie znajdujemy nigdzie w całej pieśni chóru wyraźnej odpowiedzi. I tak jest faktycznie. Inni poeci wykorzystujący ten motyw mitu dali odpowiedź wyraźną, nie budzącą żadnej wątpliwości. U Sofoklesa⁶ powodem gniewu Artemidy jest zabicie przez Agamemnona w świętym gaju bogini jelenia i chępliwe słowa rzucone przez niego przy tej okazji. Według Eurypidesa⁷ Agamemnon ściągnął na siebie gniew bogini nieostrożną obietnicą ofiarowania jej rzeczy najcenniejszej ze swego domu. Ajschylos rezygnuje z dania tak dokładnej odpowiedzi. Jak zobaczymy potem, jest to świadoma rezygnacja dla celów dramatycznych. Przyjrzyjmy się bliżej całemu zagadnieniu.

Ajschylos nie tylko nie daje wyraźnej odpowiedzi, dlaczego Artemida gniewa się na Atrydów, lecz, by użyć słów Srebrnego, rzecz całą przedstawia „w tajemniczych skrótach i niedomówieniach, za pośrednictwem znaków wieszczych i prorocत्व (*Agamemnon* w. 103-57 i 185-233)”⁸. Tekstem najważniejszym dla całego zagadnienia są wiersze 123-139, zawierają bowiem Kalchasową interpretację złowrózbnego znaku, jaki ukazał się wyruszającym na wyprawę Atrydom. Ujrzeni oni mianowicie dwa orły rozszarpujące brzemienną zajęczycę i pożerające jej nieurodzony płód (ww. 114-120). Według wykładni Kalchasa oznacza to zdobycie Troi, bowiem orły symbolizują Atrydów, zajęczycą — miasto Troję. Kalchas zapowiada ponadto bliżej nieokreślone nieszczęścia, a ich źródłem jest gniew Artemidy, która gniewa się i brzydzi ucztą orłów, powodowana litością nad zajęczycą i jej małymi. Napotykamy tu zatem pozorną sprzeczność. Z pierwszych wierszy parodosu (ww. 40 i nn. cf. ww. 60 i nn.) wiemy, że Atrydzi zostali posłani przeciwko Troi przez samego Zeusa, by pomścić pogwałcenie przez Parysa prawa gościnności. Jeżeli głębiej wczytamy się w tekst, wówczas bez trudu stwierdzimy, że Artemida nie gniewa się za pożarcie zajęczycy jako takiej, jak to przyjmuje wielu uczonych⁹, lecz za pożarcie jej młodych. Jako bogini zwierząt ma w szczególnej opiece zwierzęta młode, jeszcze nie umiejące chodzić i ssące mleko matki (por. ww. 140-144). Arte-

⁴ Aeschylus, *Agamemnon*, ed. by... J. D. Denniston and D. Page, Oxford 1968.

⁵ Dz. cyt., t. II, s. 97.

⁶ *Elektra*, ww. 566 i nn.

⁷ *Ifigenia w Aulidzie*, w. 20 i n.

⁸ S. Srebrny, *Wstęp do Orestei* [w:] Aischylos, *Tragedie*, Warszawa 1954, s. 313.

⁹ Np. Denniston-Page, dz. cyt., s. 77; Lesky, dz. cyt., s. 116; cf. Fraenkel, dz. cyt., t. II, s. 96-99.

mida nie może się gniewać na orły za to, że zgodnie ze swą naturą żywią się upolowanym zwierzęciem, w tym wypadku zajęczyą. Do tego mają pełne prawo. W ich czynie przedstawionym w parodosie na potępienie i gniew bogini zasługuje jedynie fakt, że rzucają się na zajęczycę ciężarną i rozszarpują ją wraz z jej płodem tuż przed wydaniem młodych na świat¹⁰.

Jeżeli teraz symboliczne znaczenie wróżby przełożymy na język faktów rzeczywistych, wówczas bez większego trudu daje się wyjaśnić pozorną sprzeczność, o której wyżej wspomnieliśmy, a mianowicie że gniew Artemidy stoi w opozycji do woli Zeusa, której wykonawcami są Atrydzi. Artemida sprzeciwia się nie wyprawie jako takiej, bo jest ona słuszna w swych założeniach, lecz gniew jej budzą okoliczności, jakie z nią się wiążą. W parodosie jeszcze nie mamy dokładnego sprecyzowania tych okoliczności, tak jak w *Królu Edypie* nie wiadomo dokładnie, jaka jest przyczyna zarazy, która nawiedza Teby. W jednym i w drugim wypadku dopiero bieg akcji przynosi wyjaśnienie. W odniesieniu do *Agamemnona* oczywiście nie można przyjąć interpretacji Lebeck, że przyczynami realnymi gniewu Artemidy są zbrodnie Atreusa, których konsekwencję ponosi Agamemnon¹¹. Nic w tekście nas do takiego stwierdzenia nie upoważnia. Jeżeli zaś chcemy odsłonić prawdziwe intencje poety, musimy się ściśle trzymać tekstu stosując jego poprawną interpretację. Powróćmy zatem jeszcze raz do wróżby i jej oficjalnej wykładni przez Kalchasa. Jeżeli orły symbolizują Atrydów, pożarcie zajęczycy — zdobycie Troi, to co symbolizuje pożarcie przez orły nienarodzonego płodu? *Tertium comparationis* między wróżbą a rzeczywistością jest aspekt zbrodniczy czynu orłów i przyszłego postępowania Atrydów, polegający na tym, że w jednym i w drugim wypadku przy okazji czynu w zasadzie legalnego zostają wyrządzone krzywdy istotom niewinnym. Z biegiem akcji staje się jasne, że gniew Artemidy i w ogóle bogów (por. w. 131: ἄρα θεόθεν)¹² budzi fakt, że wojna prowadzona przez Atrydów pociągnęła za sobą wiele niewinnych ofiar tak ze strony Achajów jak i Trojan, wiele nieszczęść dla jednej jak i drugiej strony, co więcej, zburzenie świątyń i zniszczenie ołtarzy bogów. Artemida, jako bogini, przewidywała to wcześniej i stąd jej gniew i ostrzeżenia, jakie poprzez znaki najpierw, a potem poprzez żądanie ofiary z Ifigenii zsyła Agamemnonowi i jego bratu. Artemida zażądała tej ofiary nie z innego powodu, lecz tylko dlatego, by powstrzymać Agamemnona od wyprawy i skłonić go do zastanowienia się i ponownego rozważenia całej sprawy. Wracając do początków naszych wywodów mo-

¹⁰ Por. H. D. F. Kitto, *Greek Tragedy — A Literary Study*, Norfolk 1966 [reprint from 1961], s. 68.

¹¹ Dz. cyt., s. 35.

¹² Por. także Agamemnon, w. 385 i nn.

żemy stwierdzić, że Ajschylos odrzucając tradycyjny motyw gniewu Artemidy dążył do silniejszego powiązania wydarzeń w Aulidzie z całością akcji sztuki i w ten sposób uzyskał możliwość zintegrowania ich z całym łańcuchem przyczyn i skutków występujących w sztuce.

W związku z powyższą interpretacją powstaje pytanie, czy Agamemnon mógł zaniechać wyprawy przeciw Troi. Jeżeli chcemy być zgodni z rzeczywistością przedstawioną w sztuce, na pytanie to musimy odpowiedzieć pozytywnie. W przeciwnym bowiem wypadku bez żadnego uzasadnienia byłyby tak liczne w sztuce wyrazy potępienia tejże wyprawy przede wszystkim ze strony chóru. Wystarczy tu przytoczyć jedną z wypowiedzi starców argejskich, najbardziej miarodajną, bo wygłoszoną wobec króla tuż po jego zwycięskim powrocie:

Ja zatajać nie myślę, zem wonczas, gdyś wiódł
dla Heleny — Argiwów za morze na bój,
nie pochwalał twych czynów — i sądził, że źle
łodzią ducha sterujesz, wbrew woli swój lud
posyłając na śmierć,

- wymuszone wszczepiając weń męstwo [...].

(tłum. Srebrnego, ww. 803-808).

Gdyby Agamemnon nie miał możliwości wyboru, wówczas chór nie miałby też żadnej racjonalnej podstawy do negatywnej oceny jego postępowania. Tak w każdym razie sprawa przedstawia się na planie dramatycznym sztuki i nic tu zmienić nie możemy.

(2). Ściśle z problemem wyżej przedstawionym wiąże się następne zagadnienie, a mianowicie: Czy Agamemnon miał wolność wyboru, gdy decydował się na złożenie ofiary z Ifigenii? Uczony angielski Lloyd-Jones w znanym i cytowanym już artykule na temat winy Agamemnona¹³ twierdzi, że Atryda nie miał żadnego wyboru w Aulidzie, ponieważ „pierwotny grzech” (πρώταρχος ἄτης) Tyestesza z góry zdecydował i przesądził o wszystkim, by użyć jego dosłownego sformułowania:

„But such guilt as the King contracts from the sacrifice of his daughter and from the annihilation of Troy with its people and its temples is only a consequence of the original guilt inherited from Atreus; the curse comes first, and determines everything that follows” [podkreślenie — R.Ch.]¹⁴.

Z argumentacją Lloyd'a przekonująco rozprawił się Hammond w artykule na temat indywidualnej wolności i jej ograniczeń w *Orestei*¹⁵. Dla-

¹³ *The Guilt of Agamemnon*, „Classical Quarterly” 12 (1962), s. 187-199.

¹⁴ Tamże, s. 199.

¹⁵ *Personal Freedom and Its Limitations in the „Oresteia”*, „The Journal of Hel-

tę tylko w punktach przypomnimy jego tezy: 1. W dwu pierwszych częściach sztuki nie znajdujemy żadnej wzmianki na temat „przekleństwa”, dlatego nie można na nie powoływać się dla uzasadnienia zdarzeń akcji występujących w sztuce wcześniej, już na jej początku. 2. Żadna postać w *Agamemnonie* ani też chór nie stwierdzają ani nie sugerują, by ofiara Ifigenii lub zburzenie Troi miały jakiś związek z dziedzicznym grzechem domu Atreusa. 3. Zbieżność akcji boskich i ludzkich, która jest charakterystyczna dla wszelkiego myślenia religijnego, a która daje się zauważyć w *Agamemnonie*, nie pozbawia bynajmniej człowieka zdolności i możności wyboru, czego nie dostrzega Lloyd.

Podobne stanowisko jak Lloyd-Jones zajął Page, który we wstępie do cytowanego komentarza dość obszernie zajął się kwestią, czy w Aulidzie Agamemnon miał wolność wyboru¹⁶. Argumentacja jego jest jednak odmienna od argumentacji Lloyda-Jonesa. Kładzie on przede wszystkim nacisk na dwie sprawy: 1. Agamemnon, nawet gdyby porzucił wyprawę, nie mógłby uratować swej córki, ponieważ jej ofiary domagało się wojsko. 2. Ofiara z Ifigenii jest według Page'a absolutną koniecznością — „an absolute necessity”, na co ma wskazywać wyrażenie: *ἀνάγκας λέπαδνον* (w. 218), jakim w tekście jest określona decyzja Agamemnona.

W tekście, niestety, nie ma żadnych podstaw do twierdzenia, że wojsko domaga się ofiarowania Ifigenii, a tym bardziej nie ma żadnego uzasadnienia dla wniosku, jak to robi Page, że gdyby nawet Agamemnon nie złożył ofiary, to złożyłoby ją wojsko wbrew jego woli¹⁷. O wiele poważniejszy jest natomiast argument drugi, ponieważ faktycznie chór decyzję Agamemnona nazywa „jarzmem konieczności”. Lecz czy takie określenie wyklucza wolność wyboru Agamemnona w podejmowaniu decyzji? Na pewno nie, ponieważ chórowi chodzi tu tylko o stwierdzenie, że takie było przeznaczenie. Istnienie przeznaczenia w myśleniu mityczno-religijnym nie eliminuje wolności woli człowieka, tak jak nie eliminuje jej fakt, że ktoś dzięki zdolności przewidywania rzeczy przyszłych wcześniej postępowanie tego człowieka przewidzi¹⁸. Na przykład w tej samej sztuce Kasandra nieco wcześniej przepowiada zabójstwo Agamemnona, nim Klitajmestra go dokona. Jej przepowiednie, jako pochodzące od samego Apollona, są nieomyślne, ale to w żadnym stopniu nie ogranicza wolności woli Klitajmestry, chociaż jej czyn z punktu widzenia przeznaczenia również możemy nazwać „koniecznym”. Ponadto musimy pamiętać, że określenie chóru „ἀνάγκας λέπαδνον” istnieje na planie komentarza w

lenic Studies”, 85 (1965), s. 42-55; por. *Aeschylus — A Collection of Critical Essays*, ed. by Marsh H. McCall, Jr., Englewood Cliffs 1972, s. 90-105.

¹⁶ Dz. cyt., s. XXIII-XXVIII.

¹⁷ Dz. cyt., s. XXVII.

¹⁸ Por. Hammond, dz. cyt., s. 93.

sztuce, a nie na planie jej akcji, a jako takie nie może być brane przy ocenie postępowania bohatera, bo na to postępowanie nie miało wpływu. Jeżeli zaś zwrócimy się do stwierdzeń wypowiedzianych w planie akcji, wówczas odnajdziemy wypowiedzi, które wyraźnie wskazują, że Agamemnon stał przed alternatywą. Mamy tu na myśli następujący tekst, który ze względu na jego wagę w argumentacji przytaczamy w brzmieniu oryginału:

ἀναξ δ' ὁ πρέσβυς τόδ' εἶπε φῶνῶν.
 βαρεῖα μὲν κῆρ τὸ μὴ πιθέσθαι,
 βαρεῖα δ', εἰ τέκνον δαΐξω, δόμων ἄγαλμα,
 μιαίνων παρθεννοσφάγοισιν
 βεῖθροισι πατρώϊους χέρας πέλας βωμοῦ. τί τῶνδ' ἄνευ κακῶν;
 πῶς λιπόνους γένωμαι ξυμμαχίας ἁμαρτῶν;
 παυσάμενου χάρ θυσίας, παρθενίου δ' αἵματος ὄργαι περίοργως
 ἐπιθυμεῖν θέμις, εἰ γὰς εἴη. (ww. 205-217).

Są to słowa Agamemnona, jego monolog wewnętrzny odzwierciedlający walkę, jaka toczy się w duszy króla przed podjęciem decyzji. Agamemnon wyraźnie stoi przed dwoma alternatywami: τὸ μὴ πιθέσθαι (w. 206) oraz εἰ τέκνον δαΐξω (w. 207). Gdzie są przynajmniej dwie alternatywy, tam istnieje możliwość wyboru, nawet gdy obie są nie do przyjęcia, jak w tym wypadku (por. τί τῶνδ' ἄνευ κακῶς — w. 211), obie są bowiem określone tym samym wyrażeniem: βαρεῖα κῆρ. Właśnie to dwukrotnie powtórzone określenie βαρεῖα dowodzi, że poeta stawia bohatera przed koniecznością wyboru w sytuacji typowo tragicznej, gdy każda z alternatyw jest zgubna i nie do przyjęcia. W analogicznej sytuacji znajdzie się w *Choeforach* Orestes, gdy musi wybrać jedno z dwu: albo zabić matkę, albo sprzeciwić się rozkazowi Apollona (*Choe.* 899-903).

Tekst cytowany przed chwilą nie tylko dowodzi, że Agamemnon miał możliwość wyboru, ale plastycznie przedstawia walkę w duszy bohatera i motywy psychologiczne, jakie zadecydowały o ostatecznej decyzji. Jak trafnie zauważa Hammond, już „porządek, w jakim Agamemnon stawia alternatywy, wskazuje na jego preferencję”¹⁹. Dodajmy, że wskazuje na nią również różnica w sformułowaniu: τὸ μὴ πιθέσθαι przez swą negatywną formę jest psychologicznie bardziej obce autorowi wypowiedzi niż druga alternatywa: εἰ τέκνον δαΐξω, która brzmi jak twierdzenie. Jeżeli więc istnieją jakieś determinanty ograniczające wolność wyboru Agamemnona, to nie poza nim, lecz w jego psychice. Z dalszego toku wypowiedzi bohatera możemy wnosić, że wszelkimi siłami stara się znaleźć argumen-

¹⁹ Dz. cyt., s. 96.

ty, by zwalczyć w sobie myśl o możliwości wyboru alternatywy τὸ μὴ παθεῖσθαι. Pytania: „czy mam porzucić wyprawę?”, „czy mam zawieść współtowarzyszy?” są pytaniami retorycznymi. Czujemy, że Agamemnon od początku jest niemal zdecydowany ofiarować Ifigenię, bo takie wyjście jest mu miłsze. Nie dostrzega, czy nie chce dostrzec konsekwencji takiego postępowania. Jeżeli zaś coś przewiduje, to tylko tyle, że dzięki ofierze uzyska możliwość wyruszenia przeciwko Troi (por. ww. 214-217). Ta wyprawa jest dla niego najważniejsza i nie potrafi z niej zrezygnować, mimo tak poważnego ostrzeżenia, jakim jest zażądanie przez Artemidę ofiary z jego własnego dziecka. Jeżeli pamiętamy o złowróżbnych słowach Kalchasa, który przepowiadał (ww. 151-155), że ofiarowanie Ifigenii pociągnie za sobą spór między małżonkami i nowe zbrodnie, to bez obawy popełnienia błędu możemy stwierdzić, że los Agamemnona został przesądzony już w Aulidzie. Tu bohater wydał na siebie wyrok i zdecydował o swym losie: „zaczaił się bowiem w cieniu komory gniew bezlitosny a zdradny, dziecięcej krzywdy pamiętny” (ww. 150-151, tłum. Srebrnego).

Relacja chóru o zdarzeniach w Aulidzie jest w pewnym momencie (w. 160) rozdzielona przez tzw. hymn do Zeusa. Jej zawieszenie jest wyraźne nie tylko przez odmienność tematyki, która się nagle pojawia, lecz również przez zmianę rytmu: po potoczystych jambo-daktylach pojawiają się teraz trocheje. Świadczy to o wyeksponowaniu tej partii parodosu. Lecz warto za Fraenkelem zauważyć, że narracja zostaje zawieszona w chwili, gdy zbliża się do swego punktu kulminacyjnego²⁰. To świadczy wyraźnie, że hymn do Zeusa w zamierzeniu poety nie jest tylko luźną wstawką, lecz powinien być rozpatrywany jako integralna część parodosu o szczególnym znaczeniu dla jego interpretacji. Dodatkowym dowodem na to jest fakt, że — jak bardzo trafnie zauważa Fraenkel — „gdy po zakończeniu hymnu do Zeusa narracja jest ponownie podjęta (184), spójnik łączny (καὶ τότε) czyni jasnym, iż to, co spotkało Agamemnona, jest wypadkiem szczególnym, παράδειγμα, ilustrującym suwerenną władzę Zeusa nad ludźmi oraz ilustrującym również sposób, w jaki bóg prowadzi do mądrości poprzez cierpienie”²¹. To, co powiedzieliśmy o całym hymnie i jego znaczeniu dla interpretacji parodosu, odnosi się zatem również do wierszy 174-183, wśród których znajduje się także słynne stwierdzenie: πάθει μάθος (w. 177). O tym musimy pamiętać, jeżeli chcemy je właściwie zrozumieć, zgodnie z intencją poety.

Wyrażenie πάθει μάθος znajdowało różne interpretacje. Lloyd-Jones oskarża nawet niektórych uczonych, że poszli aż tak daleko, iż w tym sformułowaniu Ajschylosa widzieli quasi Tołstojowską teorię „odkupienia

²⁰ Dz. cyt., t. II, s. 113.

²¹ Tamże.

poprzez cierpienie”²². Sam zaś po długich rozważaniach dochodzi do wniosku, że tak jak cały hymn do Zeusa również i wyrażenie *πάθει μάθος* nie zawiera nic nowego, nic, co miałyby głębsze znaczenie filozoficzne²³. Podobne stanowisko zajmuje Page. Píše on w swoim komentarzu: „Byłoby rzeczą daremną szukać głębszej filozofii w wierszach 160-183”²⁴ i nieco dalej: „Faktycznie *πάθει μάθος* i *δράσαντι παθεῖν* są maksymami bez większej różnicy znaczeniowej: obie implikują, że zbrodnia zostanie ukarana, że surowa dyscyplina Zeusa nauczy człowieka naprawiać swoje postępowanie”²⁵.

Najnowszą interpretację znajdujemy w książce amerykańskiej uczzonej A. Lebeck. Twierdzi ona, że *πάθει μάθος* jest tradycyjnym przysłowiem, ale obarczonym dodatkowym znaczeniem w reinterpretacji Ajschylosa. Z jednej strony odnosi się ono do Agamemnona jako aktora w tragedii, z drugiej zaś do chóru i publiczności jako widzów akcji tragicznej²⁶.

W lirycznej części parodosu — pisze Lebeck — sentencja ta jest powtórzona dwukrotnie (176-178, 250-251); ona tworzy ramy dla narracji o grzechu Agamemnona — ofiarowaniu Ifigenii. Interpretowana tylko w stosunku do zbrodni w Aulidzie ma być może tylko znaczenie jako częśćka doświadczenia życiowego, experientia doctet: uczymy się nie przez robienie błędów, lecz ponoszenie kary za nie²⁷.

Drugie znaczenie tej sentencji według Lebeck polega na tym, że chór i publiczność uświadamiają sobie, że ludzkim losem kieruje sprawiedliwość, która wszystkie rzeczy prowadzi do ich kresu (*Ag.* 781)²⁸.

Faktycznie jednak ta rzekomo nowa interpretacja powtarza stare błędy. Już Lloyd-Jones w cytowanym artykule wykazał, że Agamemnon nie wyniósł żadnej nauki ze swego doświadczenia, bo po prostu w konsekwencji za swe błędy poniósł śmierć²⁹. Możemy jeszcze tylko dodać, że tuż przed samą śmiercią dopuszcza się nowego wykroczenia, gdy wstępuje do pałacu po zastrzeżonej dla bogów purpurze. Ten sam Lloyd twierdzi również, że i publiczność niewiele może wynieść nauki dla siebie z wyjątkiem jednej, iż jest rzeczą bezużyteczną opierać się woli Zeusa³⁰.

Wydaje się, że we wszystkich dotychczasowych interpretacjach tej części parodosu można wykazać jeden wspólny im błąd: wszystkie one wychodzą z założenia, że wyrażenie *πάθει μάθος* stoi w centrum zainteresowania

²² *Zeus in Aeschylus*, „The Journal of Hellenic Studies”, 76 (1956), s. 62.

²³ Tamże.

²⁴ Dz. cyt., s. 83.

²⁵ Tamże, s. 85.

²⁶ Dz. cyt., s. 25.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 26.

²⁹ *Zeus in Aeschylus*, s. 62.

³⁰ Tamże.

poety. Tymczasem jest to stwierdzenie zupełnie uboczne w stosunku do głównej myśli zawartej w wierszach 174-183. Słowem-kluczem tej partii tekstu jest zupełnie inne słowo, a mianowicie *σωφρονεῖν*. Wskazuje na to aż czterokrotne powtórzenie tego samego tematu w tak krótkim urywku tekstu: *φρενῶν* (w. 174), *φρονεῖν* (175), *προφρόνως* (176) i *σωφρονεῖν* (181). Te wyrażenia wyznaczają podstawowy sens całej tej partii tekstu: że bogowie (Zeus) dążą do tego, by człowiek nauczył się zachować umiar — *σωφρονεῖν*. W zupełności można się zgodzić z uwagą Sinki, że „chór występuje tu po raz pierwszy jako wyraziciel *σωφροσύνη*”³¹. Jakie miejsce w tym tekście zajmuje wyrażenie *πάθει μάθος*? Określa ono jeden ze sposobów, przez które Zeus wiedzie człowieka do zachowania umiaru. Cierpienie, trud pamiętania o karze, który dręczy człowieka nawet w nocy służy po to, by skierować go na drogę umiarkowania — *σωφροσύνη*. To jest łaska, jaką bogowie darzą człowieka nawet wbrew jego woli, niemal przemocą (por. ww. 180-183).

Miejsce to, jak cały hymn, znajduje się w sztuce w szczególnym miejscu: między zapowiedzią kary, jaka może spotkać Agamemnona za ofiarowanie Ifigenii (ww. 154-155), a podjęciem decyzji przez niego. A zatem żądanie Artemidy w świetle uwag chóru o dążeniu bogów, by nauczyć człowieka umiarkowania, jest takim bolesnym dla Agamemnona ostrzeżeniem przed zejściem z drogi roztropności, na którą wwiódł ludzi Zeus. Niestety, Agamemnon nie skorzystał z tego ostrzeżenia. Od własnej córki bardziej miła mu była myśl o wyprawie, z której nie potrafił zrezygnować. Tak bardzo jej pożądał (por. w. 216: *περιοργῶς*), że uznał za rzecz słuszną i sprawiedliwą pragnienie krwi dziewczyny dla uciszenia wiatrów:

παυσανέμου γὰρ θυσίας
 παρθενίου θ' αἵματος ἔργαί
 περιόργως ἐπιθυμεῖν θέμις (ww. 214-217).

Postawa Agamemnona spotyka się z potępieniem ze strony chóru w wierszach bezpośrednio następujących po wypowiedzi przed chwilą cytowanej. Starcy decyzję króla nazywają nieczystą i nieświętą — *ἀνίερρον, ἀναγνον* (w. 220), bezbożnym wiewem jego duszy — *φρενός θυσοσεβῆ τροπαίαν* (w. 218). Następane sformułowania: *τὸ παντότολμον φρονεῖν* (w. 221) oraz

βροτούς θρασύνει γὰρ αἰσχρόμητις
 τάλαίνα παρακοτιά πρωτοπήμων (ww. 223-224)

kwalifikują postępowanie Agamemnona jako zuchwałość (*παντότολμον* i *θρασύνει*) i zaślepienie (*παρακοπά*), czyli to, co można jednym wyrazem określić: *ὑβρις*, a więc brak *σωφροσύνη*, której Zeus za pośrednictwem Artemidy chciał nauczyć Agamemnona przez wystawienie go na ciężką i bolesną próbę.

³¹ *Literatura grecka*, t. I, cz. 2, Kraków 1932, s. 59.

Podsumowując nasze rozważania stwierdzamy, że wyrażenie $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ nie ma samodzielnego znaczenia jako jakieś szczególne prawo dane przez Zeusa ludziom, lecz odnosi się zgodnie z najbliższym kontekstem do konkretnej sytuacji Agamemnona. Nie oznacza ono jednak, że Zeus chciał nauczyć Agamemnona jakiejś mądrości, lecz wraz z całym najbliższym kontekstem, w jakim się znajduje, stanowi uprzedzenie widza o tym, jak należy rozumieć żądanie Artemidy, by Agamemnon złożył ofiarę z Ifigenii. Żądanie to jest bolesną próbą sprowadzenia Agamemnona na drogę roztropności i umiarkowania — $\sigma\omega\varphi\rho\sigma\acute{o}\nu\eta$.

Interpretacja wszystkich trzech problemów, jaką w niniejszym artykule przedstawiliśmy, pozwala zatem dostrzec logiczną konsekwencję poety w przeprowadzeniu myśli przewodniej parodosu: Agamemnon sam z własnego wyboru wstąpił na drogę pychy — $\acute{o}\beta\rho\iota\varsigma$ i za to poniesie karę przepowiedzianą przez Kalchasa. Dalszy bieg sztuki będzie już tylko konsekwencją tego, co stało się w Aulidzie.

TROIS PROBLÈMES DU PARODOS D'AGAMEMNON D'ESCHYLE

Résumé

L'auteur de l'article aborde trois questions suivantes: 1° Pourquoi Artémis est-elle fâchée contre les Atrides? 2° Agamemnon, avait-il la liberté de choix en se décidant à sacrifier Iphigénie? 3° Comment faut-il comprendre l'expression $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$? La tentative de répondre à ces trois questions est guidée par le désir de trouver, pour la réalité poétique du parodos d'Agamemnon, une base logique d'interprétation. Une analyse approfondie du texte ainsi que la logique des événements présentés dans le parodos imposent, selon l'opinion de l'auteur de l'étude, les solutions suivantes des problèmes posés. Artémis est en colère contre Agamemnon à cause des malheurs qu'elle prévoit à la suite de l'expédition contre Troie. Voulant empêcher cette expédition, elle pose devant Agamemnon la nécessité de choisir d'abandonner l'idée de l'expédition ou de sacrifier Iphigénie. Agamemnon est entièrement libre de choisir; en décidant le sacrifice de sa fille, il préjuge de son propre sort. L'expression $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ avec tout son contexte, se rapporte — sur le plan dramatique — uniquement à la situation d'Agamemnon lorsqu'il s'est trouvé dans la nécessité de choisir une manière d'agir raisonnable.