

ROBERT ROMAN CHODKOWSKI

## MYŚL RELIGIJNA W ORESTEI AJSCHYLOSA

Ajschylos był przede wszystkim poetą i dramaturgiem. Nie znaczy to jednak, że jego utwory nie zawierają głębszej myśli, że nie był również wielkim i głębokim myślicielem, jak twierdzą niektórzy współcześni uczeni<sup>1</sup>. Każda wielka poezja musi zawierać głębsze treści, w przeciwnym wypadku nie zasługiwałaby na to miano. „Dramat poetycki [a takim *par excellence* jest dramat Ajschylosa — R. R. Ch.] — pisze I. Sławińska<sup>2</sup> — dotyka sprawy zasadniczej «ładu świata»: stałych praw rządzących człowiekiem czy historią, winy i kary, sensu i potrzeby cierpienia, potęgi ofiary, istoty miłości [...]”. Byłoby więc rzeczą absurdalną odmawiać miana myśliciela poecie, który w swoich sztukach dąży do ukazania najistotniejszych problemów życia ludzkiego, zagadnień porządku świata, winy i kary, sensu cierpienia czy w ogóle zagadnień wiążących się z relacją Bóg — człowiek. Zresztą już w starożytności dostrzegano w twórczości Ajschylosa głębsze zainteresowania. I tak Atenajos mówi o Ajschylosie jako filozofie: *filosofos de en ton pany Aischylos*<sup>3</sup>. Wcześniej Arystofanes w swoich *Żabach* daje nam wyraźne świadectwo, że Ajschylos był w pełni świadom swej roli wychowawczej oraz wzniosłości i odpowiedzialności swego posłannictwa<sup>4</sup>. Poeta płytki nie mógłby być wychowawcą całego narodu. Olbrzymia większość uczonych nowożytnych podziela to przekonanie i powstało już bardzo wiele prac mniej lub bardziej wartościowych, których autorzy starają się ukazać Ajschylosa jako myśliciela.

Wydaje się, że dzięki długoletnim badaniom i dyskusjom niektóre sprawy zostały już definitywnie rozstrzygnięte. I tak ogólnie przyjmuje się,

---

<sup>1</sup> Por. np. H. Lloyd-Jones. *Zeus in Aeschylus*. „Journal of Hellenic Studies” 76:1956 s. 65 nn.; D. L. Page. *Wstęp*. W.: *Aeschylus. Agamemnon*. Ed. J. D. Denniston, D. Page. Oxford 1968 s. XV.

<sup>2</sup> *Sceniczny gest poety*. Kraków 1960 s. 233.

<sup>3</sup> *Deipnosophistai* VIII 347 e.

<sup>4</sup> *Aristophanes. Ranae* 1053 i nn.

że nie należy Ajschylosa traktować jako filozofa na równi z Ksenofanem, Pitagorasem czy Heraklitem, ponieważ poeta nie starał się bynajmniej o dostarczenie koherentnego wyjaśnienia świata, jego genezy, jak to czyniła wczesna filozofia grecka<sup>5</sup>. Dlatego też wszelkie próby porównywania poglądów Ajschylosa z teoriami wyżej wymienionych filozofów słusznie zostały odrzucone jako nieuzasadnione i krzywdzące poetę<sup>6</sup>. Co najwyżej można mówić o pewnych wpływach niektórych przedsokratyków na Ajschylosa. Prowadzone już od dawna badania<sup>7</sup> w tym kierunku nie dały jeszcze ostatecznej odpowiedzi i prawdopodobnie nigdy jej nie dadzą. Można jedynie w tej materii wysuwać pewne przypuszczenia, a raczej stwierdzać podobieństwo niektórych sformułowań Ajschylosa z wcześniej wyrażonymi myślami tego czy innego filozofa. Dowodzi tego przegląd dotychczasowej literatury: każda teza zawsze znajdowała oponentów, którzy potrafili wykazać słabość jej podstaw.

Gdy na początku naszego wieku M. Husung<sup>8</sup> wykazywał zależność wierszy 442-506 *Prometeusza skowanego* od Heraklita, znalazł natychmiast przeciwników w osobach J. Feldego<sup>9</sup>, W. Schmida<sup>10</sup> i A. Kleingüntera<sup>11</sup>. Podobny sprzeciw ze strony Schmida<sup>12</sup> napotkała teza M. Bocka<sup>13</sup> o zależności Ajschylosa od filozofii pitagorejskiej, a mimo to została w kilkadziesiąt lat później podjęta przez Thomsona<sup>14</sup>. Z kolei znowu to nie przeszkodziło A. Lesky'emu<sup>15</sup> w kategoriycznym odrzuceniu poglądów

<sup>5</sup> Por. H. D. F. Kitto. *Poiesis*. Berkeley 1966 s. 39; G. Thomson. *La philosophie d'Eschyle*. „Les cahiers du Centre d'Études et de Recherches Marxistes” 1963 nr 7 s. 1.

<sup>6</sup> Kitto, jw. s. 39.

<sup>7</sup> Przegląd literatury podają: B. Gladigow. *Aischylos und Heraklit. Ein Vergleich religiöser Denkformen*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 44:1962 s. 226 nn. (= *Wege zu Aischylos*. Bd. 1. Hrsg. H. Hommel. Darmstadt 1974 s. 313 nn.); W. Rösler. *Reflexe vorsokratischen Denkens bei Aischylos*. Meisenheim am Glan 1970 s. 4 nn.

<sup>8</sup> *Questiones Aeschyleae*. Greifswald 1911. Diss.

<sup>9</sup> *De Aeschyli Promethei quaestiones*. Göttingen 1914 s. 37 nn. Diess.

<sup>10</sup> W. Schmid, O. Stählin. *Geschichte der griechischen Literatur*. Bd. 1. T. 2. München 1934 s. 185 p. 1.

<sup>11</sup> *Protos eureses*. „Philoloquus”. Suppl. 26:1934 s. 86 nn.

<sup>12</sup> Jw. Bd. 1 Tl. 2 s. 185. Por. Bd. 1 Tl. 1 s. 753 p. 7.

<sup>13</sup> *De Aeschylo poeta Orphico et Orpheopythagoreo*. Jena 1914. Diss.

<sup>14</sup> Jw. s. 1 nn.

<sup>15</sup> *Die tragische Dichtung der Hellenen*. 3. Aufl. Göttingen 1972 s. 163: „Keinesfalls darf man die Ansatzpunkte für des Aischylos Religiosität im Bereichen der Mysterien suchen. Bei der Sichtung der biographischen Notizen war von den falschen Schlüssen zu sprechen, die man aus seiner Geburt in Eleusis zog. Aber nicht genug damit, hat ihn schon das Altertum (Cic. *Tusc.* 2, 23) zum Pythagoreer gemacht, und Neuere wollen immer wieder Bezüge auf Mysterien in seinem Werke

o zależności myśli religijnej Ajschylosa od jakichkolwiek wierzeń misteryjnych, w tym również od pitagorejczyków<sup>16</sup>. Lesky w przeciwieństwie do Schmidta<sup>17</sup> nie wyklucza możliwości wpływów innych przedsokratyków na naszego poetę<sup>18</sup>. Podobne stanowisko zajęło wcześniej wielu innych uczonych, którzy wskazywali przede wszystkim na zależności między niektórymi wypowiedziami Ajschylosa a zachowanymi fragmentami Ksenofanesa i Heraklita. I tak W. Jaeger<sup>19</sup> analizując hymn do Zeusa z *Blagalnic* mówi o możliwości wpływów współczesnych Ajschylosowi filozofów, a szczególnie Ksenofanesa. F. Solmsen ze swej strony nie wyklucza możliwości oddziaływań Anaksymandra, Ksenofanesa i Heraklita na poetę, stwierdzając m. in., że „nie może być wątpliwości, iż Ajschylos znał poglądy tych myślicieli<sup>20</sup>. Na gruncie francuskim podobne poglądy wyrażał O. Gigon<sup>21</sup>, a spośród uczonych włoskich G. F. Sole<sup>22</sup> i G. Calogero<sup>23</sup>.

Szczególne zainteresowanie budził zawsze następujący fragment *Heliad*, zachowany u Klemensa Aleksandryjskiego<sup>24</sup>:

*Dzeus estin aither, Dzeus de ge, Dzeus d'uranos,  
Dzeus toi ta panta choti tond'hyperteron.*

Ze względu na jego panteistyczny wydźwięk G. Rathmann<sup>25</sup> dopatrywał się w nim reminiscencji panteizmu Ksenofanesa, jednak nie zdołał tego

finden. Aber entscheidende Elemente sind dem Dichter weder aus der Orphik noch aus einer anderen Mysterienreligion zugekommen”.

<sup>16</sup> Na zależność Ajschylosa od wierzeń misteryjnych wskazywali m. in.: W. Nestle. *Die Religiosität des Aischylos*. W: *Wege zu Aischylos* s. 253 (= *Griechische Religiosität von Homer bis Pindar und Aischylos*. Bd 1. Berlin 1930); G. Thomson. *Mystical allusions in the „Oresteia”*. „*Journal of Hellenic Studies*” 55:1935 s. 20; H. J. Dirksen. *Die aischyleische Gestalt des Orest*. Nürnberg 1965 s. 33 p. 45.

<sup>17</sup> Jw. Bd. 1 Tl. 2 s. 185. Schmid stwierdza tam: „Versuche bei ihm [I. e. bei Aischylos — R. R. Ch.]. Einflüsse philosophischer Lehren nachzuweisen, von seiten des Herakleitos oder Pythagoreer, haben zu keinen haltbaren Ergebnissen geführt”.

<sup>18</sup> Lesky, jw. s. 164.

<sup>19</sup> *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart 1953 s. 58.

<sup>20</sup> *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca-New York 1949 s. 222 p. 166.

<sup>21</sup> *La notion du divin*. W: *Entretiens sur l'antiquité classique*. T. 1. Vandoevres-Genève 1952 s. 157.

<sup>22</sup> G. F. Sole. *Il problema di Dio in Eraclito ed Eschilo*. „*Sophia*” 16:1948 s. 203-205, 357-361; tenże. *La figura di Zeus nelle Supplici di Eschilo*. „*Atene e Roma*” 11:1943 s. 45-56; tenże. *Influssi di Senofane sulla concezione religiosa di Eschilo*. „*Sophia*” 12-14:1944-1946 s. 162-169.

<sup>23</sup> *Senofane, Eschilo e la prima definizione dell'onnipotenza di Dio*. W: *Studi Mandolfo: Studi di filosofia greca*. Ed. V. E. Alfieri, M. Untersteiner. Bari 1950 s. 31-55.

<sup>24</sup> *Stromateis* V 14, 114 § 4f (= Mette frg 105).

<sup>25</sup> *Quaestiones Pythagoraeae, Orphicae, Empedoclae*. Halle 1933 s. 80 p. 11. Diss.

wystarczająco wykazać<sup>26</sup>. W. Nestle<sup>27</sup>, E. Norden<sup>28</sup> i Schmid<sup>29</sup> uważają, że stanowi on odbicie wpływu myśli orfickiej na Ajschylosa. Za tą hipotezą opowiada się też Rösler, autor najnowszej pracy poświęconej wpływom wczesnej filozofii na Ajschylosa<sup>30</sup>. Wzmacniając argumenty swych poprzedników, wskazuje<sup>31</sup> na paralelizm myślowy dwuwiersza Ajschylosa oraz dwu fragmentów orfickich: Orph. fr. 21a K i nowo odkrytego fragmentu, przekazanego w niedawnym znalezisku papirusowym<sup>32</sup>, którego drugi wiersz szczególnie charakterystyczny brzmi następująco:

*Dzeus kefale, Dzeus messa, Dios d'ek panta teleitai*

Oczywiście, w literaturze ostatnich lat nie brakuje również przeciwników szukania jakichkolwiek powiązań między Ajschylosem i myślą wcześniejszą. Szczególnie ostro zanegowali możliwość reminiscencji poglądów wczesnych filozofów w tragediach Ajschylosa dwaj uczeni angielscy: Lloyd-Jones i Page. Pierwszy z nich w znanym artykule<sup>33</sup> stwierdza, że „jeżeli Ajschylos kiedykolwiek słyszał o Heraklicie lub Ksenofanesie i ich próbach wszczęcia bardziej subtelnego pojęcia bóstwa, to w jego dziełach nie ma na to żadnego dowodu”. Cytowany wyżej fragment *Heliad* — zdaniem Lloyd-Jonesa<sup>34</sup> — wyraża jedynie wiarę Ajschylosa w potęgę Zeusa oraz w jego supremację nad innymi bóstwami, a zatem nie zawiera w sobie nic nowego w stosunku do Homera. Jeszcze mocniej swe negatywne stanowisko sformułował Page, dla którego Ajschylos w swych poglądach pozostaje daleko w tyle za Ksenofanesem i Heraklitem<sup>35</sup>.

Takie stawianie sprawy jest wyraźnie krzywdzące dla Ajschylosa, jak to dowodnie wykazał w polemicznej rozprawie Kitto<sup>36</sup>, a stanowisko jego

<sup>26</sup> Por. Rösler, jw. s. 4 p. 4.

<sup>27</sup> *Die Weltanschauung des Aischylos*. W: *Griechische Studien. Untersuchung zur Religion, Dichtung und Philosophie*. Stuttgart 1948 s. 118 n.

<sup>28</sup> *Agnostos Theos*. Leipzig 1913 (= Darmstadt 1956) s. 247 n.

<sup>29</sup> Jw. Bd. 1 Tl. 2 s. 185 p. 6.

<sup>30</sup> Jw.

<sup>31</sup> Tamże s. 4.

<sup>32</sup> Por. R. Merkelbach. *Der orphische Papyrus von Derveni*. „Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik” 1:1967 s. 22.

<sup>33</sup> Jw. s. 65; tenże. *The Justice of Zeus*. Berkeley 1971 s. 84 n.

<sup>34</sup> *The Justice of Zeus* s. 86: „Earth and sky are two of the three parts of the universe which according to Homer and Hesiod he and his two brothers divided. What is emphasized is the supremacy of Zeus, as the word „higher” (*hyperteron*) clearly indicates”.

<sup>35</sup> Jw. s. XV, gdzie Page m. in. stwierdza: „Reading the meagre fragments of Xenophanes and Heraclitus, we should naturally suppose that Aeschylus must have lived long before them, so much more penetrating is their insight into the nature of the word and the mind of man”.

<sup>36</sup> Jw. s. 33 nn.

poparli m. in. G. M. A. Grube<sup>37</sup> i A. Podlecki<sup>38</sup>. Zaprzeczają mu również wyniki nowszych prac dwu uczonych niemieckich: Gladigowa<sup>39</sup> i Röslera<sup>40</sup>. Gladigow wykazuje, że Ajschylosa i Heraklita łączy nie tylko podobieństwo pewnych sformułowań i stylu, ale również zgodność w ujmowaniu problemów z zakresu teodycei. Jeśli chodzi o stronę językową, Gladigow podkreśla<sup>41</sup>, że „obaj myśliciele wykazują zgodne zainteresowanie dla wywodów i wyjaśnień etymologicznych” oraz za G. S. Kirkiem i J. E. Ravenem<sup>42</sup> wskazuje na pokrewieństwo ich stylu, wyrażające się w połączeniu zwięzłości gnomicznej z niejasnością mantyczną. Natomiast teodycea Ajschylosa — zdaniem tego uczonego — „opiera się na heraklitemskiej nauce o pozytywnej koincydencji przeciwieństw [...] lub też wyrażając się ostrożnie: w tej nauce Heraklita został sformułowany sposób myślenia, który jest przesłanką dla traktowania przez Ajschylosa problemów religijnych”<sup>43</sup>. Ajschylosa z Heraklitem ma łączyć ponadto postawa optymistyczna: „Gdyby trzeba było najkrócej ująć religijną postawę Ajschylosa, można by go określić jako najgłębszego optymistę w tym samym sensie, w jakim optymistą został uznany Heraklit”<sup>44</sup>. Dla poparcia swych wywodów Gladigow nie bez słuszności odwołuje się do znanej pracy K. Reinhardta<sup>45</sup>, który za najbardziej charakterystyczną cechę twórczości Ajschylosa uznał stosowanie zasady przeciwieństwa w przedstawianiu zdarzeń dramatycznych.

Praca Gladigowa spotkała się z przychylnym przyjęciem wielu uczonych<sup>46</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje pozytywna ocena Lesky'ego, który wprawdzie uważa, że uwagi Gladigowa co do bezpośrednich zapożyczeń językowych Ajschylosa nie są w pełni uzasadnione, to jednak zgadza się z nim, jeśli chodzi o wskazanie zbieżności między poetą i Heraklitem w sposobie myślenia i ujmowania rzeczywistości, „przede wszystkim zaś w podobnej ocenie znaczenia *phronesis* i ukazaniu antytetycznego obrazu świata”<sup>47</sup>. O wartości tej pracy świadczy również fakt, że została włączona

<sup>37</sup> Zeus in Aeschylus. „American Journal of Philology” 91:1970 s. 43.

<sup>38</sup> A. Podlecki. „Phoenix” 21:1967 s. 302.

<sup>39</sup> Jw.

<sup>40</sup> Jw.

<sup>41</sup> Jw. s. 320 n.

<sup>42</sup> *The Presocratics*. Cambridge 1957 s. 212.

<sup>43</sup> Jw. s. 328.

<sup>44</sup> Tamże s. 329.

<sup>45</sup> *Aeschylus als Regisseur und Theologe*. Bern 1949. Gladigow (jw. s. 329) cytuje jako bardzo charakterystyczne końcowe zdanie książki Reinhardta: „Jene selbe Widersprüchlichkeit des Göttlichen, vor der der Mensch ratlos verstummt, verheißt ihm die Erlösung”.

<sup>46</sup> Na przykład przez A. Lesky'ego (*Anzeiger für die Altertumswissenschaft*) oraz L. Goldenę (*The Interpretation of Aeschylus*).

<sup>47</sup> Jw. s. 140.

do zbioru najcenniejszych artykułów i rozpraw na temat Ajschylosa, jaki ukazał się pod red. H. Hommela<sup>48</sup>.

Drugi ze wspomnianych uczonych, Rösler, rozpatruje zagadnienie szerzej, podejmując w swej rozprawie problem wpływu myśli przedsokratycznej na Ajschylosa w ogóle i dochodzi do następujących wniosków: „Myśl religijna Ajschylosa w swoim dążeniu do znalezienia czystszej koncepcji boga zdradza wpływy poglądów i interpretacji, które rozwijali teologowie przedsokratejscy. Ogólnie biorąc tragik ten więc należał do ruchu duchowego, który dla późniejszych pokoleń w głównych zarysach był reprezentowany przez imiona Ksenofanesa i Heraklita, w rzeczywistości jednak — jak wskazuje właśnie Ag. 369 i nn. — ruch ten był o wiele szerszy. Jeśli chodzi o bardziej konkretny, bezpośredni wpływ historycznej osobowości, to wpływy Ksenofanesa i Heraklita różnią się co do znaczenia. Bezpośredni wpływ ze strony Ksenofanesa jest co najmniej prawdopodobny, przeciwnie, od Heraklita wyszły być może jedynie pośrednie impulsy”<sup>49</sup>.

Podsumowując ten krótki przegląd literatury, możemy stwierdzić, że większość uczonych współczesnych przyjmuje większą lub mniejszą zależność myśli religijnej Ajschylosa od filozofii przedsokratycznej<sup>50</sup>. Zagadnienia, jak dalece zależność ta sięga oraz od których myślicieli poeta zaczerpnął najwięcej, pozostają nadal nie rozstrzygnięte i chyba nie będą nigdy ostatecznie wyjaśnione ze względu na szczupłość materiału porównawczego. Wydaje się, że z całą pewnością możemy jedynie mówić o zbieżności niektórych sformułowań i podobieństwie pewnych myśli. Reszta być może na zawsze pozostanie w sferze przypuszczeń mniej lub bardziej prawdopodobnych. Bez względu na to, jakie są zależności tych czy innych sformułowań twórcy tragedii greckiej od filozofii przedsokratycznej, za Nestlem<sup>51</sup> należy podkreślić olbrzymią różnicę, jaka występuje między Ajschylosem i filozofami. Polega ona na tym, że podczas gdy Ksenofanes i Heraklit „odrzucając religię, z której duchowo i intelektualnie wyrosli, przeszli do myślenia spekulatywnego i na miejsce światopoglądu religijnego wprowadzili filozoficzny, Ajschylos nigdy nie porzucił

<sup>48</sup> *Wege zu Aischylos* s. 313 nn.

<sup>49</sup> *Jw.* s. 15.

<sup>50</sup> Z nowszej literatury można jeszcze wymienić: F. Schachermeyr. *Die frühe Klassik der Griechen*. Stuttgart 1966 s. 160 nn.; A. Burns. „Classica et Mediaevalia” 27:1966 s. 73.

<sup>51</sup> *Die Weltanschauung des Aischylos* s. 132. Nestle mówi dosłownie o „odrzuconiu religii” (*Die Verwerfung eines Religion*), chociaż faktycznie filozofowie ci zerwali jedynie z wierzeniami tradycyjnymi. Por. W. Jaeger. *Paideia*. T. 1. Tłum. M. Plezia. Warszawa 1962 s. 195-196: „Drwiąc z niedoskonałości homerowych wyobrażeń o świecie i bogach, Ksenofanes zmierza do stworzenia nowej godniejszej wiary religijnej”.

gruntu religijnego. On starał się jedynie głębiej poszukiwać świeższego i czystszejgo źródła, które mogłoby zaspokoić jego pragnienie religijnego poznania”<sup>52</sup>. Z tego też powodu będziemy mówili o myśli religijnej Ajschylosa, nie o jego filozofii.

Świadomie unikamy sformułowania „myśl teologiczna”, chociaż w wielu opracowaniach<sup>53</sup> słowa „teolog”, „teologia”, „teologiczny” w odniesieniu do Ajschylosa zostały użyte. Nie tylko dlatego, że w V w. język grecki tych pojęć prawdopodobnie jeszcze nie znał<sup>54</sup>, bo słowo *theologia* pojawia się dopiero u Platona i Arystotelesa<sup>55</sup>, lecz przede wszystkim dlatego, że sformułowanie „myśl teologiczna” sugerowałoby, iż w dziełach Ajschylosa został przedstawiony wypracowany system nauki o bogu czy bogach, co oczywiście nie jest zgodne z prawdą. Ajschylos bowiem podobnie jak nie był filozofem, nie był też teologiem, lecz jedynie poetą, twórcą dramatów religijnych, a zagadnienia odnoszące się do bogów jako takie nie stanowią bezpośredniego przedmiotu rozważań poety, które by tworzyły jakiś zwarty system. Lecz z drugiej strony cała twórczość poety jest tak nasycona i obecnością bóstwa, i refleksjami religijnymi, że zagadnienia religijne należą do najbardziej podstawowych w jego twórczości. Jak pisze A. Bonnard<sup>56</sup>, „cała spuścizna Ajschylosa ukazuje się nam jako wysiłek myśli, która dąży do uchwycenia, do coraz bliższego ujęcia działania pierwiastka boskiego w świecie”. Faktycznie, nie ma sztuki, która by nie mówiła o bogach jako realności oddziaływającej pośrednio lub bezpośrednio na rzeczywistość ludzkich poczynań. Widzialni czy niewidzialni bogowie są u Ajschylosa zawsze obecni i każda akcja człowieka jest konfrontowana z ich prawami, według których rządzą światem. Zeus i jego prawa są dla poety ostatecznym punktem odniesienia przy ocenie postaw i działań bohaterów jego tragedii.

Zapytajmy więc najpierw o źródła tej głębokiej religijności Ajschylosa. Widzieliśmy już, że nic pewnego nie można powiedzieć na temat wpływów filozofii, jak również wierzeń misteryjnych na kształtowanie się światopoglądu religijnego poety (choć z drugiej strony trudno jest przypuścić, że oddziaływań tych w ogóle nie było, że Ajschylos działał i tworzył w izolacji od prądów czasów sobie współczesnych). W tej sy-

<sup>52</sup> *Die Weltanschauung des Aischylos* s. 132.

<sup>53</sup> Por. np. Reinhardt, jw.; A. Wartelle. *La pensée théologique d'Eschyle*. „Bulletin de l'Association G. Budé” 1971 s. 534-580; Jaeger. *Die Theologie*; W. Karsten. *Die Interdependenz zwischen Tragödienstruktur und Theologie bei Aischylos*. Munich 1974.

<sup>54</sup> Por. Kitto, jw. s. 67.

<sup>55</sup> Platon. *Respublica* II 379a; Arystoteles. *Meteorologica*. II 1 (Bekker) p. 353 a 35.

<sup>56</sup> *La pensée religieuse d'Eschyle*. „Revue de théologie et de philosophie” 21:1933 s. 193.

tuacji z konieczności, jeżeli chcemy stać na pewnym gruncie, możemy mówić jedynie o dwu podstawowych źródłach myśli religijnej twórcy tragedii, a mianowicie: zastanej tradycji religijnej Aten V w. oraz o własnych przeżyciach realności bóstwa, objawiających się mu w zdarzeniach współczesnych.

„Dla Ateńczyka V wieku — pisze Wartelle<sup>57</sup> — tradycja religijna poza kilkoma prawdami najwyższymi, które [...] przejął Ajschylos, stanowi przede wszystkim zbiór opowiadań mitologicznych, bez wątplenia czcigodnych, lecz pomieszanych, a nawet niespójnych, w ciągu wieków przerabianych na różny sposób i to nie zawsze ku najwyższej chwale bóstwa, wypełnionych ustawicznymi walkami bogów między sobą, nie mówiąc już o tym, co z pewnością trzeba nazwać złym prowadzeniem się: zemstach, nienawiściami, gwałtach, oszustwami, zabójstwami itd.” Tę tradycję z pokolenia na pokolenie przekazywały przede wszystkim dzieła Homera i Hezjoda. Ci dwaj poeci — jak podaje Herodot<sup>58</sup> — stworzyli grecką teogonię, ponieważ nadali bogom przydomki, przydzielili im kult i sztuki oraz określili ich postaci. Filozofia jońska zerwała z politeizmem i antropocentryzmem wierzeń tradycyjnych. „Filozofia postawiła na miejscu homerowego obrazu rzeczywistości swoje przyrodnicze wyjaśnienie praw rządzących światem zjawisk”<sup>59</sup>. Jaki był stosunek Ajschylosa do tradycyjnej religii swych współobywateli? To właśnie m. in. będzie przedmiotem rozważań w niniejszym artykule.

Drugim źródłem religijności Ajschylosa, jak powiedzieliśmy, były jego osobiste przeżycia realności bóstwa, które dla poety, jak zresztą dla wszystkich Ateńczyków, ukazało swoją moc w czasie wojen perskich. Klęski potężnych armii Dariusza i Kserksesa, zadane im przez niewielkie oddziały greckich obrońców wolności, były zrozumiałe jedynie jako dzieła boże, jako akty wyższej sprawiedliwości. Dla Ajschylosa „bitwa ta [bitwa pod Salaminą — R. R. Ch.] stała się objawieniem najgłębszej mądrości i odwiecznej sprawiedliwości rządzącej światem”<sup>60</sup>. Religijne przeżycia poety, związane z wojnami perskimi, w których sam brał czynny udział jako jeden z bohaterskich obrońców wolności Hellady, były dla niego nie tylko potwierdzeniem istnienia sił wyższych, lecz także namacalnym przykładem ich bezpośredniej interwencji w sprawy ludzkie, dowodem istnienia ścisłych związków i zależności między światem bogów i ludzi. Głębokie przekonanie, że:

<sup>57</sup> Jw. s. 539.

<sup>58</sup> Herodotus 2, 53, 2: „*hutoi (Hesiodos kai Homeros) de eisi hoi pojesantes theogonien Hellesi kai toisi theoisi tas eponymias dontes kai timas te kai technas dielontes kai eidea auton semenantes*”.

<sup>59</sup> Jaeger. *Paideia* t. 1 s. 195.

<sup>60</sup> Tamże s. 258. Por. S. Srebrny. *Wstęp* [do „Persów”. W: Ajschylos. Tragedie. Tłum. i oprac. S. Srebrny. Warszawa 1954 s. 89.



Jest Zeus, co myśli nazbyt wyniosłe i nazbyt  
butne karze, surowy mściciel, groźny sędzia (Per 844) <sup>61</sup>,

stanowi główny motyw moralno-religijny obecny w całej zachowanej spuściznie twórcy tragedii, a nie tylko sztuki poświęconej przedstawieniu klęski Kserksesa.

Myśl religijna Ajschylosa, wyrosła z wiary przejętej razem z kulturą, która „znaczyła wówczas tyle co Homer i Hezjod” <sup>62</sup>, z jednej strony oraz z osobistych przeżyć poety z drugiej, nie znalazła, rzecz oczywista, systematycznego opracowania w siedmiu zachowanych tragediach. Wynika to nie tylko z tej okoliczności, że stanowią one zaledwie drobny, choć być może najbardziej znaczący ułamek całej ogromnej twórczości poety, ale przede wszystkim z faktu, że utwory dramatyczne, nawet najbardziej religijne, nie są traktatami teologicznymi. Niemniej nawet wstępna lektura zachowanych sztuk pozwala zauważyć, że wypowiedzi osób działających i pieśni chóru w sposób szczególny eksponują dwa tematy religijne, a mianowicie supremację Zeusa wśród innych bogów oraz sposób, w jaki ten bóg kieruje i rządzi światem. Te dwa zagadnienia są też najczęściej dyskutowane w literaturze naukowej, ponieważ Ajschylos nie tylko na nich się wyraźnie koncentruje, ale zdaniem wielu uczonych w ich ujmowaniu odbiega znacznie od wierzeń tradycyjnych. Dlatego też w dalszych rozważaniach skupimy się głównie na nich. Dla całości problematyki jednak wpieryw przedstawimy krótko ogólny obraz poglądów religijnych poety, jaki daje się wyczytać z jego dzieł.

Jak już powiedzieliśmy, myśl religijna Ajschylosa nie jest tworem wyizolowanym, lecz tkwi głęboko korzeniami w tradycji. Ajschylos bierze z tradycji przede wszystkim podstawową tezę każdej religii, że ponad światem ludzkim istnieje świat bytów wyższych, potężniejszych i doskonalszych od człowieka. Równie podstawową tezą jest przekonanie, że między światem ludzkim i boskim istnieją ścisłe związki i zależności; człowiek jest podporządkowany tym siłom wyższym. Tradycyjną cechą wiary Ajschylosa jest także jego politeizm. W całej spuściznie jego spotykamy olbrzymią liczbę bóstw, biorących udział w akcji bądź tylko wzmiankowanych: „Bogowie olimpijscy, zdetronizowani bogowie starych teogonii, bóstwa chtoniczne, bóstwa morskie i leśne, a także — jak mówi sam Ajschylos — *theoi astynomi, hypatoi, chthonioi, thyraioi, agoraioi* panteon Ajschylosa wraz z panteonem Homera jest bez wątpienia jednym z najbogatszych w literaturze greckiej” <sup>63</sup>. Zgodnie z tradycją <sup>64</sup> wśród

<sup>61</sup> Wszystkie cytaty według tłumaczenia Srebrnego (jw.).

<sup>62</sup> Jaeger. *Paideia* t. 1 s. 195.

<sup>63</sup> Bonnard, jw. s. 193.

<sup>64</sup> Por. Lloyd-Jones. *The Justice of Zeus* s. 85 nn.

wszystkich tych bóstw pierwsze miejsce zajmuje Zeus; jego supremacja nie może być kwestionowana. Wszyscy bogowie nie wyłączając samego Zeusa mają początek w czasie. Oto główne idee religijne, jakie znajdujemy u Ajschylosa, przejęte z tradycji. Przejęte, lecz nie bez mniejszych lub większych modyfikacji.

Ogólną tendencją Ajschylosa jest dążenie do oczyszczenia zastanych wierzeń z wszystkiego, co nie odpowiadało godności bóstwa, oraz do wprowadzenia pewnego porządku. Jak pisze Wartelle: „Ajschylos bierze pojęcie bóstwa, jakie przekazała mu tradycja jego czasów. Na tych danych właśnie dokonywa się jego refleksja: idzie ona w kierunku oczyszczania; **wyda się, że poeta chciał wprowadzić porządek do wielkiej rodziny bogów, jak wysiłki demokratycznych Aten dążyły do ustanowienia bardziej sprawiedliwego porządku wśród ludzi**”<sup>65</sup>. Ta akcja puryfikacyjna nie zawsze, z różnych względów, mogła być przeprowadzona do końca. Pewne wydarzenia z życia bogów przekazane tradycją, choć nie przynoszące im zaszczytu, były tak ważne i istotne w mitologii, że Ajschylos nie mógł ich pominąć czy też zmienić. Przykładem może być walka bogów olimpijskich z tytanami (*Prometeusz*) czy też historia okrutnych zmagañ stron między Uranosem i Kronosem, a następnie — Kronosem i Zeusem (*Agamemnon*). W innych znowu wypadkach niechlubne czyny bogów były tak fundamentalną częścią mitu, na którym poeta oparł swą tragedię, że ich przemilczenie byłoby wprost niemożliwe bez naruszenia logiki wydarzeń. Można tu przytoczyć jako przykład uwiedzenie Io przez Zeusa i prześladowanie jej przez Herę (*Blagalnice, Prometeusz*).

T. Sinko słusznie ostrzega<sup>66</sup> przed „konstruowaniem «poglądu na świat» na podstawie wyrzeczeń bohaterów i chóru w tragediach” oraz przed wnioskowaniem na podstawie tych wypowiedzi o poglądach religijnych poety. Mając na uwadze tę wskazówkę metodologiczną, możemy nie bez podstaw przypuszczać, że kiedy w utworach Ajschylosa znajdujemy niezbyt budujące historie o bogach, nie znaczy to bynajmniej, iż są one wyrazem osobistej wiary poety. Wydaje się natomiast, że te stwierdzenia dotyczące bóstwa, które odbiegają od wierzeń tradycyjnych i od wcześniejszych opracowań literackich danego mitu, z dużym prawdopodobieństwem mogą być uznane jeśli nie za osobiste przekonania religijne poety, **to przynajmniej za wyniki jego własnych przemyśleń.**

Najbardziej samodzielne wydają się wysiłki poety w dążeniu do ukazania nowego oblicza Zeusa jako najwyższego bóstwa oraz w przedstawieniu zasad, jakimi kieruje on światem<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Jw. s. 540. Por. Nestle. *Die Weltanschauung des Aischylos* s. 66; Lloyd-Jones. *The Justice of Zeus* s. 146.

<sup>66</sup> T. Sinko. *Literatura grecka*. T. 1 cz. 2. Kraków 1932 s. 71 por. s. 22.

<sup>67</sup> Por. wypowiedź Sinki (jw.): „Mimo to z predylekcji Eschylosa do pewnych

Punktem wyjścia dla rozważań nad religią Ajschylosa prawie zawsze jest tzw. hymn do Zeusa z parodosu *Agamemnona*. W nim — pisze L. Bergson — „zawiera się jądro religii Ajschylosa”<sup>68</sup>. Dlatego też na tej partii tekstu skupimy najpierw naszą uwagę.

Słynny ten hymn (Ag 160-183) zajmuje centralne miejsce we wstępnej pieśni chóru (ww. 40-257), w której starcy argejscy opowiadają o początkach wyprawy Atrydów i ich armii pod Troję, a w szczególności o zdarzeniach, jakie miały miejsce w Aulidzie. W pewnym momencie, zaraz po przepowiedni Kalchasa, chór zawiesza tok swej relacji, by poświęcić dwadzieścia kilka wierszy rozważaniom ogólnym na temat istoty Zeusa i sposobów, jakimi bóg ten rządzi światem. W strukturze słownej parodosu nie znajdziemy żadnego przejścia od opowiadania do hymnu. Ten nagły przeskok jest zaznaczony także zmianą metrum: jamby i daktyle zostają zastąpione trochejami. Można powiedzieć, że pieśń chóru została przeniesiona na inną, wyższą płaszczyznę<sup>69</sup>. Niektórzy uczeni uznali nawet, że tradycyjne miejsce hymnu jest niewłaściwe i proponowali przenieść go i umieścić dopiero po w. 217<sup>70</sup>. Gdy jednak po zakończeniu hymnu z wierszem 184 relacja chóru zostanie znowu podjęta, okazuje się, że jest ona nie tylko zgodna z hymnem metrycznie, lecz poprzez słowa: „*kai toth' hegemon [...]*” przedstawiona w opowiadaniu starców sytuacja *Agamemnona* zostaje ukazana jako *paradeigma* ilustrujące suwerenną władzę Zeusa nad ludźmi oraz sposób, w jaki bóg ten prowadzi przez cierpienie do mądrości<sup>71</sup>. To upoważnia nas do traktowania hymnu jako wypowiedzi o charakterze ogólnym, jednak ściśle związanej z konkretną sytuacją. Bardzo trafne wydaje się spostrzeżenie Bergsona, że o ile parodos stanowi dramat w dramacie, o tyle hymn do Zeusa pełni w nim rolę chóru w chórze<sup>72</sup>. Uczony ten jednak nie wyciąga ze swej obserwacji właściwych wniosków. Poddając się ogólnej tendencji, jaką obserwujemy w literaturze ajschylojskiej, koniecznie stara się dowieść, że opowiadanie starców doszło do krytycznego punktu i dlatego w swej bezradności (*amechania*) zwracają się do Zeusa, by w nim odnaleźć równowagę i spo-

---

konfliktów i ich oświecenia przez chór wtedy, gdy jego pieśni nie wiążą się bezpośrednio z akcją (a z reguły się wiążą), można określić przynajmniej jego pojęcie o bogu i stosunku jego do człowieka”.

<sup>68</sup> *The Hymn to Zeus in Aeschylus' „Agamemnon”*. „*Eranos*” 65:1967 s. 13.

<sup>69</sup> Por. K. Wilkens. *Die Interdependenz zwischen Tragödienstruktur und Theologie bei Aischylos*. Munich 1974 s. 20.

<sup>70</sup> Na przykład R. Dawe. *The Place of the Hymn to Zeus in Aeschylus' „Agamemnon”*. „*Eranos*” 64:1966 s. 1-21. Bezpodstawność tej hipotezy wykazał Bergson (jw.).

<sup>71</sup> *Aeschylus. Agamemnon*. Ed. with a Commentary E. Fraenkel. Vol. 2. Ed. 2. Oxford 1962 s. 113.

<sup>72</sup> Jw. s. 18.

kój. Faktycznie jednak hymn ten nie stanowi żadnego rodzaju modlitewnego zwrotu w trudnej sytuacji, nie zawiera żadnej prośby. Z formalnego punktu widzenia „chodzi w nim nie o stosunek ja — ty prośby lub podziękowania, lecz o stosunek ja — on refleksji abstrakcyjnoteologicznej”<sup>73</sup>. Jak wszystkie pieśni w *Agamemnonie* zawsze odnoszą się do zdarzeń, które dopiero nastąpią i często stanowią niespodziewany zwrot w stosunku do poprzedzającego je epejzodionu, tak hymn do Zeusa w parodosie funkcjonuje na tej samej zasadzie; nie ma on formalnego związku z poprzedzającym go opowiadaniem, lecz wyraźnie jest włączony w tok relacji chóru, która następuje bezpośrednio po nim. Hymn w *Agamemnonie* należy więc traktować jako ogólną refleksję, posiadającą wysoki stopień autonomii w stosunku do akcji sztuki, autonomię wyrażającą się w tym, że jego zawartość myślowa nie jest uwarunkowana konkretną sytuacją sceniczną, lecz przeciwnie, relacjonowane po jego zakończeniu zdarzenia, jakie miały miejsce w Aulidzie, zostają mu podporządkowane jako ilustracja ogólnych zasad porządku religijno-moralnego ustanowionego przez Zeusa<sup>74</sup>. Ten wysoki stopień autonomii hymnu decyduje o jego wielkim znaczeniu jako swoistego rodzaju wypowiedzi odautorskiej<sup>75</sup> koniecznej dla zrozumienia poglądów religijnych poety. Mając to na uwadze, przedziemy do analizy treści tego hymnu.

Hymn do Zeusa w *Agamemnonie* zaczyna się słowami, które zawsze budziły wiele sporów interpretacyjnych. Oto one:

*Dzeus, hostis pot' estin, ei tad' au-  
toi filon keklemeni  
tuto nin prosennepo (Ag 160-162).*

„Zeus, kimkolwiek on jest, jeśli podoba mu się, aby tak go nazwać, tym imieniem się do niego zwracam”.

Nie ulega wątpliwości, że Ajschylos posłużył się tu starą formułą modlitewną. W tym względzie panuje wśród uczonych duża zgodność<sup>76</sup>. Dla pierwotnej religii bowiem charakterystyczne jest przeświadczenie, że znajomość właściwego imienia bóstwa daje człowiekowi nad nim władzę.

<sup>73</sup> Wilkens, jw. s. 21.

<sup>74</sup> Por. słuszne stwierdzenie Wilkensa (tamże s. 20); „Mit *kai toth* [...] wird er [i. e. der Hymnus — R. R. Ch.] auf die konkrete Situation angewandt oder besser: diese wird unter jenen subsumiert”.

<sup>75</sup> Wilkens (tamże s. 138) mówi, że hymn w *Agamemnonie*, podobnie jak hymn w *Błagalnicach*, zawiera osobiste wypowiedzi poety, czego dowodem jest m. in. 1. os. sing. słów „*prosennepo uk echo proseikasai*”. Por. Fraenkel, jw. Vol. 2 s. 114.

<sup>76</sup> Por. np. J. H. Rose. *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*. Vol. 2. Amsterdam 1957-1958 s. 199; Fraenkel, jw. Vol. 2 s. 99; A. Lesky. *Die griechische Tragödie*. Stuttgart 1964 s. 103; Lloyd-Jones. *The Justice of Zeus* s. 85; B. Snell. *Aischylos und das Handeln in Drama*. Leipzig 1928 s. 136.

Dlatego też dla osiągnięcia skuteczności modlitwy bądź wymieniano wszystkie znane imiona danego bóstwa, bądź też, gdy było to niemożliwe, dodawano formułkę ogólną: *hostis de pote chaireis onomadzomenos*<sup>77</sup>. Czy jednak ta poetycka odmiana tradycyjnej formułki u Ajschylosa dowodzi, że nie kryje się za nią głębsza myśl, jak to utrzymują niektórzy współcześni uczeni?<sup>78</sup> Stwierdziliśmy już, że hymn do Zeusa ani pod względem treściowym, ani też formalnym nie ma charakteru modlitewnego, lecz jest refleksją abstrakcyjną. A zatem Ajschylos posłużył się tradycyjną formułą, lecz bynajmniej nie w jej pierwotnej funkcji; nie chodzi mu przecież o zapewnienie skuteczności próśb, bo hymn żadnych próśb nie zawiera. Stara formuła została przez poetę wykorzystana w nowej funkcji, została podniesiona na wyższy stopień co do swej zawartości myślowej. W wyrażeniu „*hostis pot' estin*” poeta zaznacza bowiem zerwanie z tradycyjnym pojmowaniem bóstwa określanego imieniem Zeus<sup>79</sup>. U Ajschylosa nie chodzi już o lęk, czy wymienione imię jest właściwe, lecz przeciwnie, chce on powiedzieć, że nie imię jest najistotniejsze, bo to nie musi być właśnie to imię; istotna jest natura bóstwa, które gotów jest nazwać Zeusem, „jeżeli podoba mu się, aby tak go nazywać” — *ei tod' filon autoi keklemenoi*. Dlatego za Fraenkelem musimy powtórzyć: *hostis pot' estin*: to nie oznacza jedynie tu imienia i tożsamości boga, lecz rzeczywistą naturę i charakter. Podobnie jak Eurypides (*Troad.* 885 i n.), Ajschylos mógłby powiedzieć do najwyższego bóstwa, chociaż w innym sensie, *hostis pot' ei sy, dystopastos eidenai, Dzeus*. W tym [sformułowaniu] Ajschylos wyraził przekonanie, że sposób, w jaki Zeus dochodzi do swych decyzji i sprawuje rządy, jest zakryty przed ludźmi<sup>80</sup>. Następne słowa hymnu potwierdzają poprawność takiego rozumowania:

*uk echo proeikasai  
pant' epistathmomenos  
plen Dios, ei to matan apo frontidos achthos  
chre balein etetymos.*

„Biorąc pod uwagę wszystko, nie mam z kim go porównać prócz Zeusa, jeżeli trzeba rzeczywiście zrzucić ciężar próżnych myśli z zatroskanego umysłu”.

Dla lepszego zrozumienia tego tekstu przytoczmy wyjaśnienie z komen-

<sup>77</sup> Norden, jw. s. 144. Por. Fraenkel, jw. Vol. 2 s. 99-100; W. Schade-waldt. *Monolog und Selbstgespräch*. Berlin 1926 r. 115.

<sup>78</sup> Na przykład Lloyd-Jones. *Zeus in Aeschylus* s. 60 n.; Page, jw. s. 83.

<sup>79</sup> W. Kiefner. *Der religiöse Allbegriff des Aischylos*. Hildesheim 1965 s. 106. Spudasmata 5.

<sup>80</sup> Jw. Vol. 2 s. 100. Por. też, jeżeli chodzi o analogię do Eurypidesa: Kitto, jw. s. 71; Gladigow, jw. s. 317.

tarza Fraenkela: „Wyrażenie: *to matan achthos* oznacza ciężar szaleństwa, które skłania człowieka do wierzenia, że Zeus nie jest wszechmocnym władcą, który kieruje wszystkim, co dzieje się wśród ludzi. [...] Takie błędne mniemanie jest nazwane tu słowem *achthos*, ponieważ ono przytłacza człowieka i wprawia w odrętwienie oraz ponieważ on musi zrzucić je z siebie, jeśli chce osiągnąć swój cel. Jeżeli chce osiągnąć rzeczywiste uwolnienie samego siebie od swego brzemienia, ma tylko jedną drogę przed sobą: uznać, że Zeus jest najwyższym i nie ma nikogo jemu podobnego”<sup>81</sup>. Wyrażenie: *to matan achthos*, jak wynika z przytoczonego komentarza, nie odnosi się zatem do konkretnej sytuacji chóru, który znalazł się rzekomo w trudnej sytuacji i jest bezradny, lecz określa sytuację człowieka w ogóle, człowieka rozważającego sprawy istoty bóstwa. Z dalszego opowiadania chóru widz dowie się, że taki „ciężar próżnych myśli” przygniecie Agamemnona i że ten nie będzie umiał zrzucić go, wyzwolić się od niego na drodze zrozumienia, że Zeus kieruje wszystkim, a więc że nie tylko posłał go dla ukarania Parysa, lecz również poprzez Artemidę dał mu sposobność przemyślenia wszystkich aspektów przedsięwzięcia, stawiając go przed znanym dylematem: ofiarować Ifigenię czy zaniechać wyprawy<sup>82</sup>. Lecz to jest już inne zagadnienie, odciągające nas od głównego toku rozważań.

Zeus z hymnu w *Agamemnonie* zatem stanowi bóstwo, które trudno wyrazić w słowach, które można nazwać Zeusem, lecz równie dobrze mogłoby nosić inne imię<sup>83</sup>. Słowa: „*hostis pot' estin*” wyrażają myśl poety, że „Zeus stanowi nieuchwytną wielkość wykraczającą poza osobowe ramy politeistyczne Homera”<sup>84</sup>. Gladigow dostrzega w nich tę samą myśl, jaką zawarł Heraklit w fragmencie 22 B 32: *hen to sofon munon legesthai uk ethelei kai thelei Dzenos onoma*, a mianowicie „zwątpienie o prawomocności tradycji mitologicznej, razem z którym u Ajschylosa występuje wywyższenie i uduchowanie Zeusa”<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> Jw. s. 103.

<sup>82</sup> Por. stwierdzenie Ch. H. Reevesa (*The Parodos of the „Agamemnon”*. „The Classical Journal” 55:1960 s. 169): „The fourth stanza (antistrophe 3) [...] clarifies the relation of Zeus to the action by introducing the sacrifice of Iphigenia, with all the action of disasters which will ensue, as an example of the doctrines which have just been stated. From the fact that Artemis is not mentioned until almost the end of the next strophe and from the fact that the resumption of the narrative stands in striking juxtaposition with the hymn to Zeus, we may infer that the whole action moves in accordance with his will” oraz S. E. Lawrence’a *Artemis in the „Agamemnon”*. „American Journal of Philology” 97:1976 No. 2 s. 110): „Agamemnon faces a dilemma caused by Zeus [...]”.

<sup>83</sup> Por. Nestle. *Die Weltanschauung des Aischylos* s. 90: „Der Name Zeus ist ihm [i. e. dem Dichter — R. R. Ch.] nur noch ein Notbehelf”.

<sup>84</sup> Kiefner, jw. s. 106.

<sup>85</sup> Jw. s. 317.

Lecz w literaturze dotyczącej hymnu do Zeusa spotykamy zdania całkowicie odmienne od wyżej przedstawionej interpretacji. I tak Lloyd-Jones wyraża pogląd diametralnie inny. Hymn do Zeusa — według niego — „ujawnia nikiłe ślady wyższej koncepcji, przypomina on raczej bardzo okrutne mity kosmogonii Hezjoda. [...] Reasumując, tzw. hymn do Zeusa, jak wydaje się, nie dostarcza żadnego dowodu na korzyść «wyższej koncepcji», nie mówiąc już o «Ajschylosowej religii Zeusa». Przeciwnie jest on osadzony całkowicie w prymitywnej strukturze «Prac i dni» Hezjoda”<sup>86</sup>. To zapatrywanie podziela także Page<sup>87</sup>.

Stanowisko zajęte przez cytowanych uczonych angielskich było reakcją na wcześniejsze próby podejmowane przede wszystkim w Niemczech (Dronke, Finsler, Günther), by ukazać Ajschylosa jako filozofa-moralistę, który stworzył „wzniosłą religię Zeusa”, bóstwa o charakterze mono-teistycznym, sprawiedliwego i dobrego<sup>88</sup>. Reakcja ta jednak ma również charakter zbyt krańcowy. Lloyd-Jones w późniejszych publikacjach nieco złagodził swoje stanowisko, przynajmniej w tym, że nie odmawia już myśli religijnej Ajschylosa pewnej głębi<sup>89</sup>.

Jak wykazał Kitto<sup>90</sup>, uczeni ci popełnili w swych rozważaniach podstawowy błąd, polegający na tym, że wszystkie wypowiedzi, jakie znajdujemy w tragediach, potraktowali jednakowo poważnie jako wyraz religijnych poglądów poety. Stąd się biorą oskarżenia go o to, że wierzy w różnego rodzaju demony, w bóstwa antropomorficzne, które mogą chodzić po ziemi i mogą być widoczne dla człowieka, mają oczy i uszy, są okrutne i zazdrosne<sup>91</sup>. Gdy tymczasem „poetów tragicznych, mówiąc ogólnie, bardziej interesują ludzkie przeżycia niż abstrakcyjna myśl teologiczna, a czasem tylko wykraczają poza tę granicę dla dociekań metafizycznych”<sup>92</sup>. Dlatego też ich język, gdy mówią o bogach, zawiera przyjętą w ich czasach religijną obrazowość, co oczywiście nie znaczy, że zawarta tam treść jest równoznaczna z osobistymi przekonaniem poety. Tak pisali nie tylko poeci, lecz również prozaicy, np. filozofowie. Gdybyśmy przyjęli sposób rozumowania Lloyd-Jonesa i Page’a, wówczas te same zarzuty, jakie oni stawiają Ajschylosowi, należałoby postawić także Platonowi: że nie wierzył w jednego Boga, lecz w wiele innych bóstw<sup>93</sup>. Należy bowiem odróżnić

<sup>86</sup> *Zeus in Aeschylus* s. 60.

<sup>87</sup> *Jw.* s. 83.

<sup>88</sup> Por. Kitto, *jw.* s. 65-66; G. Racht. *La tragédie grecque*. Paris 1973 s. 197.

<sup>89</sup> *The Justice of Zeus* s. 107, 189 p. 100 oraz *The Supplices of Aeschylus*. „L'antiquité classique” 33:1964 s. 373.

<sup>90</sup> *Jw.* s. 56 nn.

<sup>91</sup> Page, *jw.* s. XIII nn.; Lloyd-Jones. *Zeus in Aeschylus* s. 65.

<sup>92</sup> Kitto, *jw.* s. 68.

<sup>93</sup> Kitto (*jw.* s. 57) przykładowo powołuje się na Gorgiasza 523.

wypowiedzi poety o bogach, w których występują oni jako ucieleśnione abstrakcje czy alegorie od wypowiedzi zawierających rzeczywistą myśl religijną na temat bóstwa. „Teologia Ajschylosa — wyjaśnia Kitto<sup>94</sup> — jest faktycznie Hezjodejska w tym, że on chce posłużyć się bogami (theoi) jako wyjaśnieniem czy też obrazem sposobu, w jaki to lub tamto zaistniało. Poza tym, podobnie jak Eurypides, będzie on miał momenty metafizyczne, jak np. gdy oznajmia w *Agamemnonie* (1487 nn.), że nic się nie dzieje wśród ludzi poza Zeusem, oraz we fragmencie *Heliad*, że Zeus jest niebem, ziemią, wszystkim, co istnieje i jeszcze czymś więcej”<sup>95</sup>. Przykładem podobnym jest niewątpliwie również hymn do Zeusa w *Agamemnonie*. W tego rodzaju „metafizycznych momentach” Zeus Ajschylosa ukazany jest już jako bóstwo wykraczające poza tradycyjny antropomorfizm, jako bóstwo, które zdolne jest wywierać wpływ na zdarzenia bez wysiłku fizycznego, a zatem jest to Zeus całkowicie różny od Zeusa Homera czy Hezjoda<sup>96</sup>.

Lloyd-Jones jednak twierdzi, że te cechy Zeusa można znaleźć już u Homera i Hezjoda: „Z pewnością — pisze uczony angielski — Zeus u Ajschylosa wyznacza ogólny bieg zdarzeń; z pewnością Zeus jako obrońca prawa sprawiedliwości ma szczególne znaczenie u tego autora. Lecz Zeus wyznacza bieg zdarzeń już w *Iliadzie*. Jest rzeczą oczywistą, że Zeus ma duże znaczenie jako strażnik sprawiedliwości u Hezjoda; jest rzeczą niemal oczywistą, że tak sprawa się ma w *Odysei*; że tak jest w *Iliadzie*, nie jest tak oczywiste, lecz nie mniej pewne. Jest też wystarczająco jasne, że u Ajschylosa inni bogowie podobnie jak Zeus biorą czynny udział w akcji; Afrodyta w trylogii Danaid, Apollon w trylogii tebańskiej i w *Orestei*, Atena w *Eumenidach*, Apollon i Dionizos w *Lykurgei* wywierają niemały wpływ na akcję”<sup>97</sup>. Są to argumenty wymagające uwzględnienia i wyjaśnienia.

Oczywiście, nikt nie przeczy, że Zeus u Homera stoi ponad innymi bogami ani też że u Ajschylosa występują inni bogowie poza Zeusem. U Homera jednak dominacja Zeusa ma charakter antropomorficzny: inni bogowie są mu podporządkowani w ten sam sposób, jak ludzie są poddani swemu władcy. To podporządkowanie jest akcydentalne: wynika z zaistniałego układu, jaki wytworzył się w świecie bogów olimpijskich po okresie walk. Atena, Apollon czy Afrodyta są u Homera niezależnymi podmiotami działania, a w tym działaniu są ograniczeni jedynie z racji zwierzchniej władzy Zeusa jako władcy najwyższego (pomijamy zależność wszystkich

<sup>94</sup> Jw. s. 69.

<sup>95</sup> Tamże.

<sup>96</sup> L. Golden. *In Praise of Prometheus. Humanism and Rationalism in Aeschylean Thought*. Chapel Hill 1966 rozdz. V.

<sup>97</sup> *The Justice of Zeus* s. 85.



od Przeznaczenia). Ajschylos natomiast głosi Zeusa, który ze swej istoty jest źródłem wszelkiego działania i bogów, i ludzi. Głosi Zeusa, który stanowi ostateczny punkt odniesienia wszystkiego, co się w świecie dzieje:

*ie ie, diai Dios*  
*panaitiou panergeta*  
*ti gar brotois aneu Dios teleitai;*  
*ti tond' u theokranton estin;* (Ag 1485-1488)

Inni bogowie natomiast są u niego tylko „wykonawczymi narzędziami woli Zeusa”<sup>98</sup>. Zbadamy te sprawy dokładniej.

Dwa ostatnie wiersze cytowanego przed chwilą tekstu wskazują, że w świadomości poety bóg znaczy to samo co Zeus: dwa następujące po sobie pytania retoryczne, które uzasadniają (*gar*), dlaczego Zeus jest *panaitios panergetes* wyrażają w emfaticznym następstwie tę samą myśl, że nic się nie dzieje bez niego<sup>99</sup>, lecz raz jest użyte imię własne, za drugim razem zaś imię pospolite. Ta równość Zeus-bóg u Ajschylosa nie jest przypadkowa. Jak wykazały nowsze badania<sup>100</sup>, tendencję do zrównania pojęć „Zeus” i *theos* daje się zauważyć już w liryce. Ajschylos jest kontynuatorem tego procesu. Jednym z przejawów tego w warstwie językowej jest koncentracja określeń złożonych z *pan-* na postaci Zeusa. Kiefner, który temu zagadnieniu poświęcił obszerną rozprawę, stwierdził, że u Ajschylosa przydomek „wszech-” jest przyznawany jedynie Zeusowi. Jeżeli czasem odniesiony jest także do innych bóstw, to bądź nie we właściwym sensie, bądź też tylko wtedy, gdy występują one jako istoty w nim immanentnie tkwiące (np. *Moirai*, *Dike*)<sup>101</sup>. Oto kilka przykładów tego rodzaju przydomków, które Ajschylos w swoich tragediach odnosi do Zeusa:

1. Wszechmocny — *pankrates* — Eu 918, Se 255, Su 815, Pr 389 (pośrodku).

2. Sprawca wszystkiego — *panta krainon* — Eu 759; *panteles* — Se 116; *panaitios panergetes* — Ag 1486.

3. Wszystkowidzący — *pantoptas* — Su 140; *panoptas* — Eu 1045. Niektóre z tych epitetów, a mianowicie *pankrates* i *panteles* w odniesieniu do bóstwa występują po raz pierwszy dopiero u Ajschylosa<sup>102</sup>.

Wnikliwe dociekania Kiefnera nad tego rodzaju epitetami Zeusa do-

<sup>98</sup> Nestle. *Die Weltanschauung des Aischylos* s. 66.

<sup>99</sup> Fraenkel, jw. Vol. 3 n. ad v. 1488: „*theokranton*: not accomplished or wrought by the gods, but established, ordained as valid by God”.

<sup>100</sup> Kiefner, jw. s. 47. Tamże dalsza literatura.

<sup>101</sup> Tamże s. 106 nn.; Nestle. *Die Weltanschauung des Aischylos* s. 84.

<sup>102</sup> Kiefner, jw. s. 128, por. s. 109 p. 68. Kiefner (tamże s. 108 n.) podaje wyczerpujący zestaw przydomków Zeusa złożonych z „wszech-”.

prowadziły go do wniosku, że „istota tego bóstwa wychodzi daleko poza religię homerycką” oraz że analiza znaczeniowa tych epitetów wskazuje na występowanie również u Ajschylosa „pojęcia monoteistycznego najwyższego bóstwa” (die Vorstellung eines monotheistischen Allgottes)<sup>103</sup>. Do problemu monoteizmu u Ajschylosa jeszcze powrócimy. Teraz chcemy podkreślić, że do dotychczasowej dyskusji na temat pojęcia najwyższego bóstwa u tego poety, dyskusji, w której uczestnicy z reguły operowali ogólnymi argumentami, Kiefner dorzucił dowód bardzo konkretny i przekonujący, pozwalający ujrzeć w wielu wypowiedziach twórcy tragedii o Zeusie, jak np. w hymnach w *Blagałnicach*<sup>104</sup> i *Agamemnonie*, nie przypadkową grę słów, lecz rzeczywiste, głębokie przekonanie o istnieniu najwyższego bóstwa, będącego ostatecznym punktem odniesienia dla wszystkiego, co istnieje.

Teraz powrócmy do drugiego argumentu Lloyd-Jonesa, dotyczącego roli innych bogów w poezji Ajschylosa. Jest rzeczą oczywistą, że nie można negować faktu występowania obok Zeusa innych bóstw w tej poezji. Jednak należy zastanowić się, czy ich rola jest taka sama jak u Homera. Przypatrzymy się temu zagadnieniu na przykładzie dwojga bóstw, które w *Orestei* po Zeusie odgrywają najważniejszą rolę, a więc Apollona i Ateny.

Działalność Apollona jako bóstwa ujawnia się przede wszystkim w *Eumenidach*. Nie występuje on tu jednak jako bóstwo niezależne od Zeusa. Już w prologu tej sztuki, gdy Pytia opowiada historię delfickiej wyroczni, mocno akcentuje, że Zeus właśnie osadził Apollona na tronie w Delfach i że Loksjasz jest jego prorokiem:

Zeus mu w duszy natchnienie zaszczepia prorocze  
i czwartym czyni władcę wróżebnej stolicy.  
Rodzica swego, Zeusa, wieści Loksjasz wolę.

(Eu 17-19 oryg. 17-19)

Ta wersja jest bardzo znamienna przez zerwanie z wcześniejszą tradycją, według której Apollon sam, i to przemocą, zajął miejsce w Delfach<sup>105</sup>. Swą całkowitą zależność od ojca podkreśla bóg delficki w sztuce jeszcze dwukrotnie sam:

Nigdy z mego wieszczego nie rzekł nic siedziska —  
o mężu, o niewieście, o kraju czy grodzie —  
czego by mi nie kazał rzec bogów niebieskich  
ojciec, Zeus. Zważcie dobrze tę prawdę i bądźcie

<sup>103</sup> Tamże s. 128.

<sup>104</sup> Su 86 nn., por. 524 nn.

<sup>105</sup> Pindar. Ol. IX 40. Por. Nestle. *Die Weltanschauung des Aischylos* s. 68.

posłuszni świętej woli rodzica mojego:  
 w przysiędze nie masz mocy ponad moc Zeusową.  
 (Eu 613-618 oryg. 616-620)

A ja powiadam: wieszczby moje i Zeusowe  
 czcić należy, nie czynić, by wiedzy bezpłodnie  
 (Eu 713 n. oryg. 712 n.)

Jak wynika z przytoczonych wierszy, Apollon jest jedynie wyrazicielem woli Zeusa i wykonawcą jego rozkazów. A zatem znowu ostatecznym punktem odniesienia jest Zeus. Również w *Choeforach* eksponowana jest myśl, że czyn Orestesa, nakazany bohaterowi bezpośrednio przez Apollona, faktycznie jest spełnieniem woli Zeusa jako zadośćuczynienie ustanowionemu przezeń prawu, że „winny ponieść karę”:

*mimnei de mimnontos en thronoi Dios  
 pathein ton erksanta thesmion gar*

(Ag 1563/64) <sup>106</sup>

Należy zwrócić także uwagę na znamieny fakt, że w przeciwieństwie do zastanej tradycji <sup>107</sup>u Ajschylosa Apollon sam nie jest w stanie zakończyć sprawy Orestesa: jego rytualne oczyszczenie nie wystarcza, matkobójca musi stanąć przed sądem powołanym przez Atenę, która także działa nie we własnym imieniu, lecz spełnia wolę swego ojca — Zeusa. Jak wykazał Nestle <sup>108</sup>, Ajschylos wprawdzie w przedstawianiu Apollona opierał się na tradycji, jednak zmienił ją w wielu punktach, dążąc z jednej strony do stworzenia wznioślejszego wizerunku tego boga, z drugiej zaś ogranicza jego samodzielność, czyniąc go „tylko narzędziem Zeusa i wykonawcą jego woli” <sup>109</sup>.

Podobnie jak Apollon, również Pallas Atena w *Orestei* podlega Zeusowi i pełni jego wolę. Oto Orestes w swej dziękczynnej mowie stwierdza, że zawdzięcza uwolnienie Apollonowi, Atenie i Zeusowi, który wszystkim rządzi:

„Otóż mąż ten argejskim stał się znowu mężem,  
 dziedzictwo po rodzicu objął, za przyczyną  
 Pallady i Loksjasza” — i tego, co świata

<sup>106</sup> Por. *Choe* 311 nn.: *anti de pleges fonias fonian plegen tineto. drasanti patheïn.*

<sup>107</sup> Na temat przedajschylojskich literackich opracowań mitu o Orestesie zob. *Wstęp do Elektry* Eurypidesa (Tłum. i oprac. J. Łanowski. Wrocław 1969 s. X nn.).

<sup>108</sup> *Die Weltanschauung des Aischylos* s. 69-74.

<sup>109</sup> Tamże s. 74, Por. G. Murray. *Aeschylus — the Creator of Tragedy*. Oxford 1968 s. 201.

ster dzierży, zbawcy-Zeusa! On to mego ojca  
zgon uczcił i odtrącił sojusznice matki.

(Eu 756-760 oryg. 758-761)

Jak wynika z tej wypowiedzi, Ajschylos przez cały czas tworzenia *Oresteii* ma w świadomości, że mimo akcji tego czy innego bóstwa ostateczną przyczyną wszystkiego jest Zeus. Kilka innych miejsc z *Eumenid* potwierdza słuszność tego wniosku: w. 738: *karta d' eimi tu patros*; w. 826: *kago pepoitha Dzeni*; w. 850: *fronein de kanoi Dzeus edoken u kakos*; w. 973: *all' ekratese Dzeus agoraios*. Przytoczone zdania są słowami Ateny, która chcąc nakłonić Erynie do zmiany wrogiej postawy wobec Aten odwołuje się do autorytetu ojca Zeusa, bo jemu zawdzięcza nie tylko istnienie, lecz również swą mądrość, a zwycięstwo, jakie ostatecznie odnosi, nakłaniając „córy nocy” do łagodności, jest faktycznie zwycięstwem Zeusa. Przykład tych dwojga bóstw wyraźnie wskazuje, jak Ajschylos daleko odszedł od Homera. Wprawdzie w poematach Homera Zeus jest ojcem i królem pozostałych bogów, lecz nie można tam mówić o wewnętrznej zgodności ich działań z wolą Zeusa w tym sensie, jak to ma miejsce u Ajschylosa. W jego tragediach zgodność ta wyrasta z tożsamości woli danego bóstwa z wolą Zeusa już u początków wszelkiego działania. U Homera również ostatecznie „Zeusa stawała się wola” (Il. ks. I w. 6), lecz poprzez podporządkowanie się innych bóstw najwyższemu bogu ze względu na zależność hierarchiczną. Innymi słowy u Ajschylosa zgodność działania innych bóstw z wolą Zeusa wynika z faktu, że Zeus jest ostateczną przyczyną wszystkiego, a więc *per essentiam*, u Homera — z faktu jego zwierzchniej władzy, a więc *per accidens*.

U Ajschylosa jest wzmiankowanych ponadto wiele bóstw pomniejszych, co skłoniło Page'a i Lloyd-Jonesa do stawiania zarzutów, że poeta wierzył w różnego rodzaju demony<sup>110</sup>. Jak jednak wykazali Nestle i Kitto<sup>111</sup>, chodzi tu nie o istoty rzeczywiste, lecz o alegorie, symbole lub też imiona użyte metonimicznie. O ile jednak np. imiona Hefajstosa (Ag 281), Aresa (Ag 437), czasem Afrodyty (Ag 419) są użyte w znaczeniu metonimicznym, o ile Erynie czy Alastor lub Ate można traktować jako symbole<sup>112</sup>, o tyle tego rodzaju racji wyjaśniających w żadnym wypadku nie można odnieść do Ateny, Apollona czy Afrodyty (występującej w relacji chóru w parodosie Agamemnona). Te bóstwa, chociaż tak silnie zależne od Zeusa, są przedstawione jako byty rzeczywiste, jako podmioty

<sup>110</sup> Por. Page. jw. s. XIV: „This demonology is characteristic of common opinion at Athens in the time of Aeschylus. [...] Innumerable superstitions darkened and dominated the lives of men, even the most intelligent; and in this respect Aeschylus was certainly not in advance of his time”.

<sup>111</sup> Nestle. *Die Weltanschauung des Aischylos* s. 67; Kitto, jw. s. 42 nn.

<sup>112</sup> Por. Nestle. *Die Weltanschauung des Aischylos*; Kitto, jw.

działania. Dlatego też nie można mówić o monoteizmie Ajschylosa w ścisłym tego słowa znaczeniu. Z drugiej zaś strony Zeus Ajschylosa nie jest tylko jednym spośród wielu bogów olimpijskich, wyróżniającym się najwyższą władzą, jak u Homera i Hezjoda. Wszędzie bowiem tam, gdzie poeta mówi o bóstwie jako takim, używa słowa Zeus. Zeus bowiem jest dla Ajschylosa uosobieniem istoty bóstwa. Do argumentów już przytoczonych należy dorzucić i ten, że w refleksjach metafizycznych, jakie znajdujemy u tego poety, jedynym bóstwem jest Zeus. Inni bogowie mogą występować jako osoby dramatu, lecz nigdy jako przedmiot rozważań nad istotą bóstwa. Tak wygląda sprawa nie tylko w *Orestei*, lecz także w innych zachowanych tragediach.

Najbardziej charakterystyczne i wiele mówiące są stwierdzenia natury ogólnej w *Blagalnicach*. Wiele mówiące, bo nowe, datowanie<sup>118</sup> stawia tę tragedię w bliskim sąsiedztwie *Orestei*. Oto kilka przykładów z tego dramatu:

Chór Danaid wzywa Zeusa jako bóstwo najwyższe i najdoskonalsze:

Panie nad pany! Ty, co moc  
śród mocnych, śród szczęśnych szczęśliwość  
dzierzysz najwyższą! O Zeusie święty!

(Su 535-537 oryg. 524-526)

Nieco dalej mówi o jego władzy nieskończonej w czasie:

Po wieków wiek świata pan wszechwładny,  
Zeus [...]

(Su 586 n. oryg. 574 n.)

Następnie ten sam chór stwierdza, że Zeus jest ostatecznym punktem odniesienia, ponieważ ponad nim nie ma już nikogo potężniejszego, a myśl jego urzeczywistnia się bez przeszkód:

Nad jego moc wyższej nie masz mocy;  
Zeusowy tron ponad wszystkie trony!  
Nie godzi się, by mniejszy ponad większe był.  
A co zamyśli jego duch  
w mądrości swej, wnet się iści w dziele.

(Su 606-610 oryg. 595-599)

W innym miejscu tej samej sztuki poeta wskazuje na nieprzeniknionność myśli Zeusa, zakrytych przed ludźmi:

<sup>118</sup> Zob. A. Garvie. *Aeschylus' Supplikes: Play and Trilogy*. Cambridge 1969 s. 1-28.

Gęstwą mroczną zarosły  
cieniste ścieżki bożych dum,  
niedostępne oku [...]

(Su 95-97 oryg. 92-94)

oraz

Któż się sprzeciwi wielkiej i świętej,  
nieprzeniknionej myśli Zeusowej?

(Su 1051-1052 oryg. 1049-1050)

Można oczywiście powiedzieć, że są to cytaty wyjęte z kontekstu, gdzie są uwarunkowane potrzebą sytuacji dramatycznej, a zatem mają sens okazjonalny. Niewątpliwie niełatwo jest w tekście poetyckim przeprowadzić dokładną granicę między jego znaczeniem uniwersalnym i okazjonalnym. Jeżeli jednak myśl Ajschylosa wielokrotnie i w wielu sztukach koncentruje się na Zeusie wtedy, gdy należy konkretną sytuację odnieść do prawd ogólnych, to chyba nie jest dziełem przypadku, lecz ujawniają się w tym rzeczywiste przekonania poety na temat wszechogarniającej mocy Zeusa jako istoty najwyższej. We wszystkich tych wypadkach, we wszystkich tych „momentach metafizycznych”, by użyć określenia Kitto, nie sytuacja sceniczna określa sens wypowiedzi, lecz właśnie ta wypowiedź pozwala ujrzeć we właściwym świetle sytuację sceniczną, należycie ocenić dane wydarzenie czy postępowanie jakiejś osoby. A zatem te wypowiedzi są wyrazem przekonań poety, zawierają jego osobiste myśli na temat bóstwa.

Powróćmy jeszcze na chwilę do cytowanego już wyżej fragmentu z *Heliad* Ajschylosa. Głosi on, że „Zeus jest powietrzem, ziemią i niebem; jest wszystkim i jeszcze czymś więcej”. Wprawdzie Lloyd-Jones widzi w tym zdaniu jedynie podkreślenie supremacji Zeusa, czego dowodem ma być słowo: *hyperteron*<sup>114</sup>, lecz nie jest to twierdzenie uzasadnione, ponieważ tekst grecki nie stwierdza, że Zeus jest czymś, co jest wyższe niż wszystko, lecz że on „jest wszystkim i jeszcze czymś więcej” — *choti tond' hyperteron*. W tym sformułowaniu mamy — jak zauważył W. Kraus<sup>115</sup> — „paralogiczną hiperbole, która gwarantuje Ajschylosowe pochodzenie wierszy, o czym inaczej można by wątpić”.

W *Blagalnicach* i *Orestei* mówi się o Zeusie w terminach, które zdradzają koncepcję bóstwa o wiele głębszą i bogatszą od tej, jaką znajdujemy u Homera. Cytowany fragment potwierdza i wzmacnia tamte stwierdzenia. Wydaje się bowiem, że za jego pozornie panteistycznym wygłosem

<sup>114</sup> *The Justice of Zeus* s. 86: „What is emphasized is the supremacy of Zeus, as the word „higher” (*hyperteron*) clearly indicates”.

<sup>115</sup> W recenzji cytowanej książki Lloyd-Jonesa („*Gnomon*” 49:1977 H. 3 s. 246).

kryje się ta sama myśl, jaką zawierają pierwsze słowa hymnu w *Agamemnonie*, a mianowicie że Zeus jest bogiem, dla którego trudno jest znaleźć imię i którego istotę trudno jest ująć w słowach. Nie ma bowiem odpowiedniego słowa, którym by można było wyrazić, czym Zeus jest. Dlatego Ajschylos mówi, że jest on powietrzem, ziemią i niebem, a więc całą rzeczywistością. Lecz sformułowanie: *choti tond' hyperteron* dowodzi, że nie bierze tego dosłownie, a traktuje to jedynie jako jeden ze sposobów wyrażenia niewyraźnej istoty tego bóstwa <sup>116</sup>.

Zeus nie jest jednak dla Ajschylosa bogiem transcendentnym, jak to twierdzi Wartelle <sup>117</sup>. Reprezentuje on najwyższe siły uniwersalne i prawa, które sprawiają, że świat jest taki, jaki jest. H.D.F. Kitto w swej rozprawie na temat idei bóstwa u Ajschylosa i Sofoklesa zauważa, że u tragiczków greckich „Bogowie nigdy nie są transcendentni, stojący poza naszym światem, czy to gdy czuwają nad nim, czy też gdy są wobec niego obojętni. Często, jak w *Orestei*, są pewną siłą w nas samych, pewnym boskim instynktem” <sup>118</sup>. W tym kierunku interpretacyjnym idą także prace nowsze, których autorzy wskazują na immanentny charakter Zeusa u Ajschylosa w stosunku do świata <sup>119</sup>. Dla Goldena np. Zeus Ajschylosa „stanowi sumę doświadczeń poety odnośnie do świata”, uosobienie sił działających w tym świecie <sup>120</sup>.

Faktycznie, Zeus Ajschylosa prawie nie jest bogiem osobowym <sup>121</sup>. Imieniem Zeusa poeta wydaje się obejmować całość procesów zachodzących w świecie. Oczywiście, w tragediach ma on na uwadze przede wszystkim zdarzenia i czyny podlegające ocenie moralnej. To Zeus posyła Agamemnona dla ukarania Parysa, lecz również on posłużył się Klitajmestrą dla ukarania go za popełnione winy. Ten sam Zeus za pośrednictwem Apollona nakazuje Orestesowi pomścić śmierć ojca, a następnie za sprawą Ateny uwalnia go od winy. W każdym postępku bohaterów tragedii Ajschylosa jest Zeus jako ostateczny punkt odniesienia: *Dzeus*

<sup>116</sup> Por. Wartelle, jw. s. 579: „[...] c'était sans doute pour le dramaturge la manière la plus grandiose et la plus concrète à la fois de faire saisir, dans un langage vraiment poétique, quelque chose au moins de la grandeur et de la transcendance de Dieu”.

<sup>117</sup> Tamże.

<sup>118</sup> *The Idea of God in Aeschylus and Sophocles*. W: *Fondation Hardt. Entretien*. T. 1: *La notion du divin depuis Homère jusque à Platon*. Vandoeuvres-Genève 1952 s. 188.

<sup>119</sup> Na przykład L. Golden. *Zeus the Protector and Zeus the Destroyer*. „*Classical Philology*” 57:1962 s. 20-26; Grube, jw. s. 43-51.

<sup>120</sup> *Zeus the Protector* s. 25.

<sup>121</sup> Por. wypowiedź M. P. Nilssona (*Geschichte der griechischen Religion*. Bd. 1. 2. Aufl. Munich 1955 s. 711): „[...] seine (i. e. des Zeus) Macht wird so gesteigert, dass er an einer Stelle mehr als ein Prinzip denn als ein persönliche Gott erscheint”.

*panergetes* (Ag 1486). Można by z tego wyciągać wnioski o sprzecznościach tkwiących w takim pojęciu boga: np. ten sam Zeus posyła Agamemnona pod Troję, a potem karze go za zburzenie tego miasta. Sprzeczności jednak w tym nie ma, ponieważ Zeus w ujęciu Ajschylosa jest ostateczną przyczyną wszystkiego, tak zbrodniczego czynu Klitajmestry (por. Ag 1482-1489), jak i łaskawego uwolnienia Orestesa (Eu 797-799). Jego istotę bowiem bardziej oddają określenia *panergetes* czy *panaitios* niż *pankrates*.

Problem sprawiedliwości bóstwa jest drugim, obok jego wszechmocy, kamieniem węgielnym myśli religijnej Ajschylosa<sup>122</sup>. Zagadnienia teodycei u Ajschylosa są związane przede wszystkim z Zeusem, z jego koncepcją jako najwyższego bóstwa. Mówiliśmy już, że twórczość Ajschylosa jest wprawdzie pełna bogów, lecz że równocześnie ci bogowie nie działają jak u Homera w sposób niezależny, według własnej woli, ale są całkowicie podporządkowani Zeusowi. On jeden jest odpowiedzialny za kierowanie światem i on nadaje sens wszelkim działaniom<sup>123</sup>.

Pogodzenie wszechmocy i sprawiedliwości bóstwa jest zadaniem niezwykle trudnym dla każdego systemu religijnego. Z tą trudnością zmagają się również Ajschylos. W *Blagalicach* poeta wydaje się uciekać do rozwiązania, że sprawy te są zakryte tajemnicą<sup>124</sup>, ponieważ — jak głosi chór Danaid — „drogi myśli Zeusowych biegną osłonięte i tajemne oraz są niedostępne dla oczu ludzkich”:

*dauloi gar prapidon  
daskioi te teinu-  
sin poroi katidein afratoi*

(Su 92-94; por. 1049-1050)

*Oresteia* zawiera odmienne rozwiązanie tego problemu. W niej poeta usiłuje zgłębić tajemnice sprawiedliwych rządów Zeusa nad światem i odsłonić pewne ich prawa i najogólniejsze zasady.

Ogólnie można powiedzieć, że *Oresteia* ilustruje przejście od prawa zemsty do sprawiedliwości. Sprawiedliwość — Dike jest wciąż obecna w całej trylogii, tak w wypowiedziach chóru, jak i bohaterów. Jest to pojęcie fundamentalne dla teodycei Ajschylosa, dlatego też musimy mu poświęcić nieco uwagi.

Tłumacząc polskim terminem „sprawiedliwość” greckie słowo „dike” wypełniamy dużą nieścisłość. „Dike” bowiem jest pojęciem obojętnym

<sup>122</sup> Por. Nestle. *Die Religiosität des Aischylos* s. 256.

<sup>123</sup> Por. J. de Romilly. *Vengeance humaine et vengeance divine. Remarques sur l'„Orestie” d' Eschyle*. W: *Das Altertum und jedes neue Gute für W. Schade-waldt zum 15 März 1970*. Stuttgart 1970 s. 65.

<sup>124</sup> Por. Grube, jw. s. 48.



i nie wnosi ze sobą oceny wartościującej moralnie<sup>125</sup>. Dike dla Greków V w. to pewien stan równowagi w świecie, zasada porządku świata. W tym znaczeniu posługiwali się nim przedsokratycy (Anaksymander, Heraklit), taki sens nadaje temu pojęciu Ajschylos i Sofokles<sup>126</sup>. Dike bowiem istnieje nie tylko w świecie ludzkich działań, lecz także w świecie fizycznym, dokąd została przeniesiona przez pierwszych filozofów ze stosunków panujących w polis<sup>127</sup>. Podstawową myślą takiej koncepcji Dike było, że ustanowiony porządek rzeczy może być zakłócony jedynie na jakiś czas, po którym znowu zostaje przywrócony stan dawnej równowagi. Jest to koncepcja odmienna od koncepcji Hezjoda. Sformułował ją już Solon. Jak pisze Jaeger, według Solona „Dike jest niezawisła od ludzkiej ziemskiej sprawiedliwości, nie przychodzi też z zewnątrz jako doraźna interwencja karzącej sprawiedliwości bogów, jak to ongiś wyobrażał sobie Hezjod, lecz spełnia się immanentnie jako wyrównanie, które następuje bezwarunkowo, i właśnie ta jej nieuchronność jest «karą Zeusa» i «pochodzącą od bogów odpłatą» (Solon frg 1,25; 30)”. Wprawdzie Hezjod pierwszy wzywał Dike i wielbił ją jako strażniczkę ładu społecznego i sprawiedliwości<sup>128</sup>, lecz skutki jej działania widział bardzo realnie jako nieurodzaj, głód, mór, wojnę i śmierć. Solon odszedł daleko od tego realizmu religijnego. W jego przekonaniu kara zsyłana przez Dike „dopełnia się przez zakłócenie funkcjonowania organizmu społecznego, zakłócenie wywołane automatycznie przez wszelkie naruszenie prawa”<sup>129</sup>. Solonowa koncepcja Dike wynikała konsekwentnie z jego koncepcji państwa i prawa oraz miała przede wszystkim charakter religijno-społeczny.

Ajschylos przejął od Solona immanentny charakter Dike, lecz ujmował ją w kategoriach religijno-moralnych. Punkt zainteresowania został przeniesiony z całej społeczności na jednostkę. U Solona wina jednostki była odnoszona w stosunku do państwa jako całości, u Ajschylosa mamy inny postulat odpowiedzialności moralnej, a mianowicie punktem odniesienia są prawa religijno-moralne. Są to prawa wieczne i niezmienne. W *Orestei* Ajschylos formułuje dwa takie prawa: że *hybris* rodzi *hybris* i prowadzi do zguby oraz że winny musi ponieść karę: *pathein ton erksanta*<sup>130</sup>.

Pojęcie „hybris” pierwotnie miało znaczenie bardzo konkretne jako

<sup>125</sup> Por. H. D. F. Kitto. *Sophocles Dramatist and Philosopher*. London 1958 s. 48.

<sup>126</sup> M. Gagarin. *Dike in Archaic Greek Thought*. „*Classical Philology*” 69:1974, s. 197. Por. Kitto. *Sophocles Dramatist and Philosopher* p. 124; Lloyd-Jones. *The Justice of Zeus* s. 80, 128; Jaeger. *Paideia* t. 1 s. 184-186.

<sup>127</sup> Por. Jaeger. *Paideia* t. 1 s. 186.

<sup>128</sup> *Prace i dni* w. 213 nn., szczególnie zaś obraz sprawiedliwego i niesprawiedliwego miasta — w. 225 nn. Por. Jaeger. *Paideia* t. 1 s. 98 nn.

<sup>129</sup> Jaeger. *Paideia* t. 1 s. 167.

<sup>130</sup> Por. Kitto. *The Idea of God* s. 183-184.

przeciwieństwo Dike<sup>131</sup>. Z czasem nabrało dodatkowo religijnego sensu i zaczęto nim określać „chęć posiadania więcej niż się komuś należy, nie tylko w stosunku do drugiego człowieka, ale także w stosunku do bóstwa”<sup>132</sup>. Ta nowa koncepcja *hybris* jako przeciwieństwo *sofrosyne*, polegającej na tym, aby mieć zawsze w pamięci granice ludzkich możliwości, u Ajschylosa w czystej formie ma zastosowanie w jego *Persach*, gdzie tak często mówi się o *hybris* młodego Kserksesa. *Hybris* ta przejawiała się nie tylko w zburzeniu świątyń, zniszczeniu ołtarzy i posągów bóstw (Pe 808-810), lecz przede wszystkim w tym, że młody król jako człowiek śmiertelny chciał w swej głupocie wznieść się ponad bogów:

Mąż śmiertelny bogi wszystkie  
i samego pana mórz  
Posejdona chciał zwyciężyć!

(Pe 767-768 oryg. 749-750)

A przecież, jak dalej mówi Dariusz, człowiek śmiertelny nie powinien się pysznić nad miarę, bo pycha ta rodzi oplakane plony w postaci zguby — *ate*:

ze nad miarę się pysznić śmiertelnemu wara!  
Z rozkwitającej pychy człowieczej wyrasta  
kłos grzechu, z niego zasię — oplakane żniwo [...]

(Pe 837-839 oryg. 820-822)

W *Orestei* Ajschylos modyfikuje to stanowisko, czego dowodem jest polemiczna wypowiedź chóru w drugim stasimonie *Agamemnona* (ww. 750 nn.) Starcy argejscy przeciwstawiają tu własny pogląd dotychczasowej tradycji, określonej jako *palaiatos d' en brotois geron logos* (Ag 750). Ta religijno-moralna tradycja głosiła, że zbyt wielkie szczęście niesie ze sobą zgubę, ponieważ nadmiar pomyślności (*koros*) prowadzi człowieka do pychy (*hybris*), a *hybris* ściąga na niego zagładę (*ate*)<sup>133</sup>. Przyczyną sprawczą tego procesu jest zawiść bogów — *fthonos*, o której m. in. mówi również zwiastun w *Persach* (w. 362). Chór w *Agamemnonie* dystansuje się od tego poglądu i głosi tezę o żyworodnej sile grzechu: „bożożny czyn rodzi nowe czyny bezbożne”, a „hybris dawna rodzi nową hybris wśród ludzi złych” i w określonym czasie sprowadza na dom zgubę w postaci *ate*:

<sup>131</sup> W tym znaczeniu występuje u Homera i Hezjoda. Por. Jaeger. *Paideia* t. 1 s. 192 p. 84.

<sup>132</sup> Tamże s. 192.

<sup>133</sup> Denniston, Page, jw. s. 136.

Ja zaś odmiennie, a po swojemu,  
nie jako insi myślę: bezbożny  
czyni rodzi nowe czyny bezbożne,  
sobie podobne i nieodrodne...

[...]

Potomstwo w mrokach ludzkich serc  
płodzi dawnej pychy szal:  
nową pychę, nowy grzech.

Aż wreszcie, gdy znaczony losem zostanie dzień,  
w komnatach straszne dziecię  
na świat przychodzi — dzika niezwalczona chuć,  
przeklęty płód —  
czarna, rodzicom czarnym  
z lica podobna — Zbrodnia.

(Ag 764-778 oryg. 757-770)

U. Wilamowitz-Moellendorff widział w tych słowach chóru wyraźną sprzeczność z doktryną o zawiści bogów, głoszoną w *Persach*<sup>134</sup>. Fraenkel sprzeciwia się temu twierdząc, że „obydwa miejsca są doskonale zgodne”<sup>135</sup>. Wydaje się jednak, że prawda leży pośrodku. Chór w *Agamemnonie* odcina się niewątpliwie od doktryny o zawiści bogów w jej pierwotnej, surowej postaci, gdy zawiść bogów sama, bez żadnej winy ze strony człowieka wystarczała, by go zgubić, jeśli osiągnął szczyt powodzenia czy szczęścia. W *Persach* mamy już jej postać złagodzoną: zawiść bogów dosięga Kserksesa, ponieważ dopuścił się nie tylko *hybris* sensu stricto, przekraczając granice zakreślone przez bogów dla perskiego panowania pomimo istniejącej wyroczni, wspominatej w sztuce przez ducha Dariusza (Pe 738-739)<sup>136</sup> oraz budując most przez Hellespont (Pe 73, 723 nn.), ale również popełnił zbrodnię, bo nie cofnął się przed grabieżą posagów bóstw, zburzeniem świątyń i ołtarzy (Pe 808-810). Klęska, jaka go spotyka, jest więc karą za pychę, jak również za bardzo konkretne złe czyny. A zatem zawiść bogów w tej sztuce ma już charakter aktu wyższej sprawiedliwości i ma na celu przywrócenie naruszonej równowagi — Dike<sup>137</sup>.

W *Agamemnonie* natomiast, jak to wykazał J. Coman<sup>138</sup>, chociaż słowo *fthonos* jest kilka razy użyte (Ag 263, 833, 904, 947), zawiść bogów nie

<sup>134</sup> *Griechisches Lesebuch. Erläuterungen*. Berlin 1905 s. 35.

<sup>135</sup> *Jw.* Vol. 2 s. 349.

<sup>136</sup> Por. Herodotus VIII 77.

<sup>137</sup> Por. Fraenkel, *jw.* Vol. 2 s. 350; B. Daube. *Zu den Rechtsproblemen in Aischylos „Agamemnon“*. Freiburg i. Br. 1939 s. 133.

<sup>138</sup> *L'Idée de la Némésis chez Eschyle*. Paris 1931. Por. Wartelle, *jw.* s. 554: „Les dieux ne sont pas, selon Eschyle, purement et simplement jaloux du bonheur humain”.

odgrywa prawie żadnej roli. Kara, jaka spotyka Agamemnona, jest skutkiem jego własnych występków wobec bogów, kraju i własnej rodziny<sup>139</sup>. W cytowanej wyżej partii tekstu chór wprowadzie mówi o *hybris* (Ag 763 n.), lecz — jak wynika z całego kontekstu — ma ona tutaj znaczenie występku, przekroczenia norm moralnych. Chór stawia znak równości między *hybris a dyssebes ergon*, bowiem po wierszach referujących tradycyjny pogląd, że zbyt duże szczęście przynosi zglubę, *hybris* i bezbożny czyn są użyte w tym samym znaczeniu i ukazane jako czynniki odznaczające się tą samą siłą płodzenia (*tiktein*) nowych zbrodni. A zatem tradycyjne pojęcie *hybris* w *Agamemnonie* służy już do wyrażenia nowych treści; *hybris* staje się synonimem występku<sup>140</sup>. Tego rodzaju *hybris* popełnił Parys łamiąc prawa gościnności i sprowadził zglubę na Troję, o czym jest właśnie mowa w drugim stasimonie. Lecz myśli ogólne zawarte w wierszach 750–781 odnoszą się przede wszystkim do Agamemnona. Szczególnie stwierdzenie o grzechu wciąż odradzającym się nie może być inaczej rozumiane jak właśnie w kontekście występków popełnianych w rodzie Atrydów. Występne czyny, jakich dopuścił się Agamemnon w czasie wyprawy pod Troję, są w jakimś sensie następstwem poprzednich zbrodni jego ojca Atreusa. Następstwem w tym sensie, że naruszone prawa Dike domagają się zadośćuczynienia. Stąd u Ajschylosa wyprawa Agamemnona pod Troję ma dwa cele: jest karą dla Parysa za jego wykroczenie, a z drugiej strony zasadzką<sup>141</sup> na Agamemnona, by on również stał się człowiekiem o „brudnych rękach” (Ag 776). Agamemnon mógł tej zasadzki uniknąć. W Aulidzie Artemida dała mu możliwość wyboru, lecz on nie cofnął się przed zbrodnią dla własnych ambicji. Dopiero jako człowiek obarczony winą Agamemnon staje się „odpowiednim obiektem” dla dokonania sprawiedliwości za winy własne i swego ojca. W *Agamemnonie* Ajschylosa nakładają się więc dwie koncepcje sprawiedliwości: koncepcja dziedziczenia winy oraz koncepcja, że jedynie człowieka winnego dosięga kara.

Symboliem starej doktryny o dziedziczeniu winy i kary w rodzie jest demon zemsty noszący imię Alastora. Imię to pada w scenie sporu między

<sup>139</sup> Por. H. D. F. Kitto. *Form and Meaning in Drama*. London 1956 s. 18 n.

<sup>140</sup> Por. Coman, jw. s. 208.

<sup>141</sup> Można by tu powołać się na słynny fragment z *Niobe Ajschylosa* (frg 156N = 273M): *theos men aitian fyei brotois, hotan kakosai doma pampeden thelei*, który W. Schadewaldt (*Die Niobe des Aischylos*. Sitzungsberichte der Heidelbergerischen Akademie. Philologische-historische Klasse. 1933–1934. Abh. 3, p. 10) wyjaśnia następująco: „Bóg nie zsyła zgluby z jasnego nieba, lecz jedynie posiewa (*fyei*) ziarno winy (*aitia*) [...] od samego człowieka zależy, czy da się zwabić w zasadzkę *hybris* w chwili powodzenia”. Zeus wysyłając Agamemnona przeciwko Parysowi stworzył okazję, lecz bohater sam podjął decyzję w Aulidzie i świadomie popełnił zbrodnię dla zaspokojenia swych ambicji. Por. Pe 742: *all' hotan speudei tis autos, cho theos synaptetai*.

chórem i Klitajmestrą (Ag 1496 nn.). Klitajmestra mianowicie próbuje zrzucić z siebie na rodowego ducha zemsty winę za zabójstwo Agamemnona. Chór jednak nie godzi się z takim postawieniem sprawy i twierdzi, że wina obciąża Klitajmestrę, ponieważ Alastor jedynie może być pomocnikiem — *syllaptor*<sup>142</sup>:

Któż by ośmielił się rzec,  
żeś tego mordu, tej krwi niewinna?  
Nie, nie! Dopomaga jeno  
w zbrodni demon rodowy.

(Ag 1505-1508 orygu. 1505-1508)

Mamy zatem i w tych wierszach do czynienia z zerwaniem z tradycyjną doktryną o bezwzględnym działaniu ducha zemsty rodowej. Podobnie jak poprzednio (Ag 750 nn.), tak i teraz Ajschylos ustami chóru głosi osobistą odpowiedzialność człowieka za swe czyny. I w tym wypadku ma rację Coman<sup>143</sup>, gdy stwierdza, że Ajschylos zachowuje pewne elementy starej koncepcji jedynie ze względu na tradycję, żywą jeszcze w jego czasach.

Druga zasada teodycei Ajschylosa głosi, że raz wyrządzona krzywda domaga się zadośćuczynienia ze strony sprawcy. W *Agamemnonie* jej wyraźne sformułowanie daje poeta w końcowej partii sztuki. Brzmi ona tam następująco:

I póki Zeus włada w niebie, póty ma  
to prawo trwać: „Wycierp, coś uczynił!”

(Ag 1560-1561 orygu. 1564-1565 por. 1526)

Lecz pełne zastosowanie tej zasady ma miejsce w *Choeforach*. W obydwu częściach *Orestei* jest ona odnoszona do zabójców króla, a przede wszystkim do Klitajmestry, która została przedstawiona jako wcielenie *hybris*<sup>144</sup>. To jej zbrodniczy czyn zbudził ducha zemsty rodowej (por. Ag 1468-1475; 1481-1484; 1505-1512), ale jednocześnie ona sama wraz z Ajgistosem stała się narzędziem tegoż Alastora dla wyrównania dawnych krzywd. Ponieważ jednak współdziałanie tego demona nie wykluczyło zbrodniczych motywów osobistych Klitajmestry, a działała ona z pełną świadomością i wol-

<sup>142</sup> Fraenkel, jw. Vol. 2 s. 373: „Clytemnestra is *aitia tu fonu the alastor* is *metaitios* or *paraitios*”.

<sup>143</sup> Jw. s. 207.

<sup>144</sup> Por. Snell, jw. s. 121: „In Klytaimestra schliessen die männliche Hybris und die weibliche Hybris zusammen [...] diese farbenprächtige Erzählung (tj. Ag. 281 nn. — R. R. Ch.) gibt Klytaimestra bei ihrem ersten Auftreten, und sofort steht sie damit vor uns als eine neue Verkörperung der archaischen, barbarischen, weiblichen Hybris”.

nością, musi ponieść zasłużoną karę, podobnie jak Ajgistos. Narzędziem dokonania kolejnego aktu sprawiedliwości staje się Orestes. Działa on jednak z wyraźnego polecenia bóstwa. Apollon nakazuje Orestesowi dokonanie zemsty na zabójcach ojca (por. Choe 249-293; 559-560; 900-902; 954-955; 1030-1031; Eu 594), grożąc mu przy tym strasznymi karami, gdyby nie wypełnił rozkazu. Z *Eumenid* dowiadujemy się, że Apollon spełniał wolę Zeusa (Eu 202-203; 614-624). Z jego przemówienia w *Choeforach* wynika jasno, że do czynu skłaniają go również własne motywy:

I cóż? Takim wyrocznią trzeba być posłusznym?  
 A gdybym nawet nie był — muszę to uczynić...  
 Wszystko zgodnie ku temu prze: rozkazy boga,  
 wielki smutek żałobny mojego rodzica,  
 i to, żem z ojcowizny sromotnie wyzuty...  
 A jeszcze — czyż nie hańba, że argejscy mężu,  
 najślawniejsi wśród ludzi, zdobywce Ilionu,  
 znoszą władzę dwu niewiast?

(Choe 300-307 oryg. 298-304)

Nie są to jednak motywy zbrodnicze, lecz z punktu widzenia moralności starożytnej zaszczytne i szlachetne. Jeden z nich jedynie może budzić wątpliwości: *chrematon achenia*. Lecz jak wynika z innych miejsc w sztuce (Choe 130-134; 249-254; 913-915), Orestesowi chodzi o przywrócenie sobie i siostrze należnych im praw po ojcu, jako że nowi władcy skazali ich na nędzę. Postępowaniem Orestesa kierują więc również motywy czysto ludzkie i on sam jest ich w pełni świadomy. Swój przysły czyn określa jako dzieło bogów i jednocześnie jako dzieło własnych rąk:

Tej pomsty żąda bóstwa głos!  
 Tej pomsty moja pragnie dłoń!

(Choe 453-454 oryg. 435-437)

Mimo jednak tego faktu, że Orestes kieruje się również motywami osobistymi, nie jest on *hybristes*, „ponieważ jego myśli i czyny, które poprzedzają zabójstwo, nie są ani bezbożne, ani niemoralne, jak to ma miejsce u wszystkich *hybristai* Ajschylosa. Przeciwnie, on zniszczył hybris dwu tyranów. On jest ucieleśnieniem pewnego rodzaju Nemesis [...]”<sup>145</sup>. Zresztą poeta w momencie decydującym, tuż przed samym czynem, wyraźnie rozstrzyga wszelkie wątpliwości co do istoty sprawy. W chwili krytycznej, gdy Orestes staje twarzą w twarz z własną matką, motywy ludzkie okazują się niewystarczające. Bohater zatrzymuje się i dopiero słowa Pyla-

<sup>145</sup> C o m a n, jw. s. 219.

desa przypominające nakaz Apollona skłaniają go natychmiast do zadania matkobójczego ciosu (Choe 899 nn.). W tym dramatycznym momencie Ajschylos zatrzymuje akcję na chwilę, by ukazać możliwie najwyraźniej decydującą rolę, jaką w decyzji Orestesa pełni rozkaz delfickiego boga. Trzy wiersze, jakie wypowiada Pylades, odsłaniają prawdziwą rzeczywistość. „Można by powiedzieć — komentuje Romilly<sup>146</sup> — że autor umyślnie zawiesza akcję w biegu, i robi przerwę, dzięki której kierując wzrok ku górze pozwala ujrzeć z całą jasnością determinującą rolę porządku danego przez bogów. A fakt, że w tym celu posłużył się postacią Pyladesa, który poza tym jest osobą niemą i w całej sztuce wygłasza jedynie te trzy słowa, podkreśla wystarczająco najwyższą wagę, jaką poeta przywiązywał do tej idei. Gdy Pylades zabiera głos, daje się słyszeć głos bogów; i natychmiast sztuka rusza z miejsca”. Orestes i Elektra nie są charakterami zbrodniczymi, jak Klitajmestra i Ajgistos. Ta różnica jest podkreślona w prośbie, jaką znosi Elektra do zmarłego ojca:

A mnie — mnie daj być lepszą niżli moja matka,  
niech myśli sprawiedliwsze mam i czystsze dłonie [...]  
(Choe 152-153 oryg. 139-141)

Jakże różna jest także postawa Orestesa po dokonaniu zabójstwa od postawy Klitajmestry i Ajgistosa w analogicznej sytuacji. Odmienna jest również ocena czynów Orestesa i Klitajmestry dokonana w obydwu wypadkach przez chór. Podczas gdy w Agamemnonie chór potępia Klitajmestrę (i oczywiście Ajgistosa) i uznaje ją za winną zbrodni, w *Choeforach* padają z ust koryfeusza słowa aprobaty dla dokonanego czynu: *all' eu γ' epraksas* mówi on do Orestesa (Choe 1044). Początkowo także sam Orestes uważa, że działał słusznie (aneu dikes — Choe 1027), a i Apollon zapewniał go, że będzie bez winy (emoi praksanti men taut' ektos aitias kakes Loksian chresanta — Choe 1030-1032). Wydawać by się mogło, że wystarczy — jak to mówi chór (Choe 1059-1060) — rytualne oczyszczenie, by uwolnić bohatera całkowicie od wszelkich konsekwencji. A jednak Ajschylos nie zadowolona się takim rozwiązaniem. Dla niego bowiem Apollon, chociaż działa z woli Zeusa, reprezentuje jeden aspekt rzeczywistości. Drugi reprezentują Erynie, które domagają się zadośćuczynienia za rozlaną krew matki. Inaczej mówiąc, czyn Orestesa jako nakazany przez boga akt sprawiedliwości dokonany na zabójcach króla, nie może obciążać sprawcy, lecz zarazem okoliczność, że mord został dokonany na matce przez syna nie pozwala Ajschylosowi sprawy uznać za zakończoną. Orestes zadośćuczynił Eryniom ojca (Choe 283-284, por. 925), lecz wpadł w moc Erynii zrodzonych z krwi własnej matki (Choe 1054, por. 924; Eu 231).

<sup>146</sup> Jw. s. 73.

Jeszcze raz Dike ukazała swe podwójne oblicze. We wszystkich bowiem trzech częściach *Oresteï* mamy do czynienia z powtarzającą się zasadą: czyny głównych bohaterów — Agamemnona, Klitajmestry, Orestesa, a nawet Ajgistosa — cechuje podwójna wymiarowość. Są one aktami sprawiedliwości i jednocześnie przestępstwami. Zdobycie przez Agamemnona Troi jest aktem sprawiedliwości, bo jest karą za występki Parysa, lecz jednocześnie wyprawa wikła króla w wiele czynów bezbożnych. Morderstwo dokonane na Agamemnonie jest zbrodnią, lecz jest także wyrównaniem krzywd za straszne czyny jego ojca. Tak samo, jak stwierdziliśmy przed chwilą, sprawa przedstawia się z Orestesem. Każdy z tych bohaterów może powołać się i rzeczywiście powołuje się na Dike. Nie tylko Agamemnon (Ag 810 nn.) i Orestes (Choe 1027), lecz także Klitajmestra (Ag 1431 nn.) i Ajgistos (Ag 1577; 1607; 1611). Erynie ścigające Orestesa również głoszą, że są jak najbardziej sprawiedliwe w swoim postępowaniu (Eu 312 por. 490 nn.; 538-539). A zatem Ajschylos dostrzega w czynach ludzkich dialektyczną przemienność zła i dobra, a równocześnie dialektyczną sprzeczność w samej koncepcji Dike. Wyraża to najkrócej i najpełniej w *Choeforach* 461: *Ares Arei ksymbalei, Dikai Dika*. Właśnie dostrzeżenie tej dialektyki w ludzkich czynach stanowi o różnicy między Ajschylosem i jego poprzednikami. „Ta dialektyka ludzkiego postępowania — stwierdza W. N. Jarcho — w ostatnich tragediach Ajschylosa stanowi ogromny krok naprzód w poznaniu sprzeczności świata w porównaniu nie tylko z «bezproblemowym» światopoglądem eposu, lecz również z jednopłaszczyznowym moralizatorstwem Hezjoda i Solona”<sup>147</sup>.

Na akcję *Oresteï*, jak widzimy, składają się następujące po sobie akty sprawiedliwości i za każdym z tych aktów stoi autorytet Zeusa. Nawet bowiem za zbrodnią Klitajmestry chór dostrzega wszechpotęgę najwyższego bóstwa (Ag 1485-1488). Oczywiście nie w aspekcie występny tego czynu, lecz w jego charakterze jako słusznej kary za bezbożne czyny Agamemnona.

Należy zauważyć, że sprawiedliwość Zeusa jest spełniana przez Erynie. Powiązanie sprawiedliwości Zeusowej z Eryniami jest tak wyraźne, że R. P. Winnington-Ingram nie waha się przed następującym stwierdzeniem: „Można by powiedzieć, niewiele tylko przesadzając, że w *Agamemnonie* każda wzmianka o Eryniach jest wprost lub domyślnie związana z Zeusem, a każda wzmianka o Zeusie z Eryniami”<sup>148</sup>. W każdym razie za kolejnymi aktami sprawiedliwości stoją Erynie. I tak Agamemnon i Menelaos zostali posłani przeciwko Parysowi jako „Erynia niosąca spóź-

<sup>147</sup> *Chudożestwiennoje myślenie Eschila: tradycja i nowatorstwo*. W: *Język i literatura antycznego mira*. Leningrad 1977 s. 11.

<sup>148</sup> *A Religious Function of Greek Tragedy*. „Journal of Hellenic Studies” 74:1954 s. 20.



nioną karę: *Dzeus [...] hysteropoinon pempei parabasin Erinyn, huto d' Atreos paidas ho kreisson ep' Aleksandroi pempei ksenios Dzeus* (Ag 56-62). Co więcej, już sama Helena porwana przez Parysa jest *Eriny*s wysłaną przez Zeusa, obrońcą praw gościnności (Ag 748-749). Za zbrodnią Klitajmestry i Ajgistosa także stoją Erynie (por. Ag 1119; 1433), w których mocy znajduje się dom Atrydów (Ag 1186-1193).

W *Choeforach* sprawa jest bardziej skomplikowana. Mamy tu sytuację, gdy Orestesowi grożą Erynie ojca, jeśli nie dokonał zemsty, a potem ścigają go Erynie matki po dokonaniu czynu. Kim są wobec tego Erynie i jaka jest ich rola?

Na to pytanie dość wyczerpującą odpowiedź znajdujemy w *Eumenidach*. Ich matką jest noc: *hemeis gar esmen Nyktos aiane tekna* (Eu 416, por. 321). Są bóstwami chthonicznymi i noszą też imię *Arai* — klątwy (Eu 383-388, por. 72), a na świat wywołuje je dokonane morderstwo *boai gar loigos Erinyn* (Choe 401). Jak same twierdzą, są sprawiedliwe i nie nękają ludzi o czystych rękach (Eu 313, por. 550 n.). Jako swe pozytywne przykazanie zalecają „czcić ołtarz Sprawiedliwości, szanować rodziców, otaczać szacunkiem gości” (Eu 538-549). Głoszą też zasadę złotego środka, polegającą na tym, by unikać zbytniej swobody i zbytnich rygorów!

Pod przemocy jarzmem żyć —  
 źle; lecz żadnych nie znać pęt —  
 równie źle!

Temu, co leży pośrodku, udzielił przewagi  
 bóg — i wśród zmiennych  
 spraw to jedno wiecznie trwa.

(Eu 525-530 oryg. 525-529)

Zgodnie z przeznaczeniem mają ścigać zabójców, a szczególnie tych, którzy dopuścili się zbrodni na swych najbliższych (Eu 334-340, 421, por. 605). Erynie są mścicielkami przelanej krwi wobec ludzi, których ręce są splamione morderstwem (Eu 316-317). W ściganiu morderców są wytrwałe i swą powinność pełnią do końca nieodwołalnie (Eu 381-383). Ich prawa nienaruszalne wywodzą się od Moiry i bogów (Eu 391-392).

Nie wszystkie z tych informacji na temat Erynii są jednoznaczne. Szczególnie nieprecyzyjne są wypowiedzi dotyczące zakresu ich funkcji. Nazwa *Arai* — klątwy wskazuje na łączenie Erynii z klątwą rzucaną przez ofiarę na zabójców. (Por. Eu 413; Choe 406 nn.; Se 70,705-710)<sup>149</sup>. Zgodnie z cytowanymi miejscami Erynie mają nie tylko ścigać za morderstwo na osobie tej samej krwi (*auturgia*), ale również ścigają inne wykroczenia, jak zabójstwo w ogóle (Eu 421) czy też pogwałcenie prawa gościnności

<sup>149</sup> Por. Srebrny, jw. s. 293.

(Ag 59; Eu 545-548), chociaż inne miejsce w *Eumenidach* ogranicza ich rolę do pierwszej z wymienionych zbrodni (Eu 605)<sup>150</sup>.

Ogólne zasady moralne głoszone przez Erynie w ostatniej części trylogii nie różnią się od wskazań, jakie padają z ust chóru w dwu poprzednich<sup>151</sup>. Ich pozytywne wskazania, by czcić Dike, zachowywać umiar w postępowaniu<sup>152</sup>, znajdujemy również w *Agamemnonie*. Natomiast ich główna funkcja, by ścigać zbrodnie i żądać krwi za krew (Eu 359), jest wypełnianiem zasady *drasanti pathein* głoszonej w dwu pierwszych częściach *Oresteii*.

Skąd wobec tego powstaje konflikt między Eryniami i Apollonem. Konflikt tym dziwniejszy, że sam bóg delficki gotów byłby posłużyć się Eryniami, gdyby Orestes nie wypełnił jego rozkazu (por. Choe 283)<sup>153</sup>. Konflikt rodzi się z różnicy kryteriów moralnych, co daje się zauważyć w scenie sądu: Erynie bronią praw matki, Apollon praw ojca i króla. Obie jednak strony uznają prawo odwetu: Erynie w imię porządku moralnego, Apollon w imię porządku społecznego. Czyn Orestesa przywrócił zachwiany przez mord dokonany na królu porządek społeczny, dlatego dla Apollona sprawa jest zamknięta po dokonaniu rytualnego oczyszczenia. **Erynie reprezentujące porządek moralny i prawa matki obawiają się, że uwolnienie Orestesa spowoduje zachwianie tego porządku i świat zaleją zbrodnie:**

Idą rządy nowych praw!  
Runie dawny święty ład,  
jeśli ma zwyciężyć dziś  
jego prawda, jego grzech!  
zginie wstyd!  
Pocznie wnet przelewać krew  
z lekkim sercem cały świat!  
Biadaż wam, rodzice, biada!  
W przyszłym świecie czeka was  
z ręki synów straszny los!

(Eu 487-496 oryg. 490-498)

<sup>150</sup> Tamże.

<sup>151</sup> Por. Coman, jw. s. 224: ad Aesch. Eu 525-547: „Il y a dans ces paroles toute la doctrine qu'Eschyle a exposée dans les autres pièces: la mesure, la justice et pitié doivent être les principes qui dirigent les pas des mortels”.

<sup>152</sup> Por.: *to me kakos froneis theu megiston doron* (Ag 927)  
*metron to beltiston* (Ag 378)  
*panti meso to kratos theos opasen* (Eu 526)

<sup>153</sup> Kary, jakimi grozi Apollon Orestesowi, są równie straszne jak te, którymi Erynie grożą Atenom: por. Choe 271 nn.; Eu 782 nn.

Jak wynika z dalszej części pieśni chóru (Eu 499 nn.), pozbawienie Erynii ich dotychczasowych funkcji spowoduje zerwanie wszelkich tam przed zbrodnią i upadek Dike (*epeide pitnei domos Dikas* — 516).

Sprawiedliwość Zeusa jednak nie jest identyczna ze sprawiedliwością Apollona, lecz nie utożsamia się ze sprawiedliwością Erynii. Reprezentuje ją Pallas Atena, która wprawdzie podziela zdanie Apollona, że Orestes powinien być uwolniony, lecz jej stosunek do Erynii jest zgoła odmienny. Nie dąży ona do zniszczenia ich, lecz do pozyskania. Dokonywa tego nie siłą, lecz namową, czarem swego słowa (Eu 885; 900). Przekonywa Erynii, że ich cześć nie doznała uszczerbku, bo Orestes został uwolniony jedynie równością głosów:

Uśłuchajcie mej prośby: niechaj was tak srodze  
nie udręcza, nie gniewa ten sąd: boć to przecie  
nie klęska i nie hańba — równe były głosy.

(Eu 791-793 oryg. 794-796 por. 824)

Atena wyraża szacunek dla ich wieku i mądrości (Eu 847-848). Erynii bynajmniej nie zostały pozbawione wszystkich swych praw; zachowały nadal prawo niszczenia bezbożnych (Eu 910) oraz inne prawa wobec ludzi przynależne im z wyroków przeznaczenia, jak np. zsyłanie nieszczęść za winy przodków:

Bo nad dolą człowieczą przeznaczon im rząd  
i niedolą. Kto z nimi na drogach się swych  
oko w oko nie zetknął, ten nie wie, skąd padł  
cios okrutny, skąd przyszło nieszczęście: to grzech  
jego przodków Eryniom go wydał na łup!  
Wielkim głosem się skarży — daremnie: na proch  
już go starła milcząca zagłada.

(Eu 921-927 oryg. 930-936)

Dla Ateny nadal element strachu ma to samo znaczenie, jakie miał dla Erynii, w powstrzymywaniu ludzi przed popełnianiem zbrodni:

i nie wszystko, co postrach budzi, z miasta granic  
precz pędził: jeśli kto się niczego nie lęka,  
nie będzie sprawiedliwy.

(Eu 697-699 oryg. 698-699 por. 690 nn.)

Niemal dosłownym powtórzeniem słów Erynii (Eu 524-530) jest rada Ateny, jakiej udziela obywatelom swego miasta, by unikali skrajności w postaci anarchii i despotyzmu:

Ludowi memu radzę, by myślą troskliwą  
i swawoli unikał, i rządów przemocy

(Eu 695-696 oryg. 696-697)

Dla Ateny Erynie więc nie są jak dla Apollona relikdami ginącego świata, lecz pozostają nadal filarami prawdziwej sprawiedliwości. Całym swym postępowaniem wobec tych bogiń, tak w czasie rozprawy, jak i w scenie ich łagodzenia i pozyskiwania, Atena dowodzi, że uznaje wagę i znaczenie ich roli dla porządku moralnego wśród ludzi<sup>154</sup>. Doceniając ich ważną funkcję społeczną zatrzymuje je jako Eumenidy — boginie łaskawe w Atenach dla dobra miasta. Konflikt między starymi i nowymi bogami kończy się zatem nie klęską Erynii, lecz pojednaniem korzystnym dla obydwu stron. Sprawy za morderstwo będą odtąd rozstrzygane przez sąd. Sąd taki po wsze czasy (Eu 484) ustanawia Atena. Ma to być sąd wolnych obywateli, nieprzekupny, cieszący się szacunkiem, surowy, czuwający nad bezpieczeństwem miasta:

Ustanawiam sąd czysty, nieprzekupny, litość  
znający, lecz surowy, straż ojczyściej ziemi  
bezsenną, co nad ludu snem spokojnym czuwa.

(Eu 703-705 oryg. 704-706)

Warto zauważyć, o czym się często zapomina, że Erynie zgadzają się na rozstrzygnięcie sprawy Orestesa przez taki sąd (por. Eu 434-435), a gniew ich budzi najpierw przeczuwany, a potem ogłoszony wyrok uniewinniający. Zaprzestają swego gniewu, gdy Atena zapewnia je, że ogłoszone przez nie zasady moralne pozostaną niewzruszone i nadal obowiązujące, a one same znajdą w ziemi ateńskiej mieszkanie i cześć (Eu 890-899). Ważnym argumentem Ateny jest również wskazanie, że właściwie sprawa Orestesa nie została rozstrzygnięta przez sąd, ponieważ „równe były głosy” (*isopsefos dike ekselth' alethos* Eu 795-796), lecz że wolą Zeusa było, by Orestes nie ponosił kary za swój czyn:

Jasne przyszło świadectwo od samego Zeusa,  
a świadczył ten, co wieścił z wyroczonej stolicy,  
że za ów czyn nie spadnie na Oresta kara.

(Eu 794-796 oryg. 787-790)

Orestes zostaje więc uwolniony nie tyle przez sąd ludzi, lecz przez Atenę<sup>155</sup>, która oddając głos „za” i głosząc zasadę, że równość głosów

<sup>154</sup> Por. H. Lloyd-Jones. *Wstęp* (do własnego przekładu *Eumenid*). London 1970 s. 5-6.

<sup>155</sup> Kitto (*Form and Meaning in Drama* s. 65) dość przekonująco dowodzi, że sędziów było 11, a Atena dopełniała dwunastkę. Wynikałoby z tego, że sąd ludzki

przyniesie uwolnienie (Eu 734-743) spełnia wolę swego ojca. Jak pisze bowiem A. Lesky<sup>156</sup>, „w tej równości głosów znajduje swój wyraz niemożliwość rozwiązania konfliktu *Orestei*, który sam sięga świata bogów, środkami ludzkiego rozumu. Jedynie łaskawość bóstwa przynosi ratunek Orestesowi i przerywa łańcuch winy i kary. Ona pełni się przez Atenę, która jako najukochańsza córka Zeusa spełnia jego wolę i w ten sposób także zgodnie z jego zamysłem ustanawia zasadę łaski, iż równość głosów uwalnia oskarżonego”. Dlatego też Atena zgodnie z prawdą może stwierdzić, że Erynie ani nie zostały pokonane, ani też pozbawione czci *u gar nenikesth'* [...] *ukatimiai sethen* (Eu 795-796, por. 824). Erynie tracą wprawdzie swoją ofiarę, bo taka była wola Zeusa, lecz „ich żądania zostają w pełni uznane; dalekie od zarzucenia swoich dawnych funkcji, zostają wywyższone i zaszczycone nowymi honorami. Sztuka, która zaczyna się od straszenia widzów straszonym widokiem i okrutnymi pogrozkami Erynii, kończy się uroczystym panegirycznym, głoszącym, że należą one do największych dobroczynców ludzkości”<sup>157</sup>.

We wszystkich niemal opracowaniach mówi się o dokonanej przemianie Erynii. Jak wynika z tego, co już powiedzieliśmy, nie chodzi tu o zmianę ich natury ani też ograniczenie ich dotychczasowych funkcji<sup>158</sup>, lecz o zmianę gniewnej postawy wobec Aten po uniewinniającym wyroku wydanym przez sąd. Sama Atena wyraża swoją radość właśnie z tego powodu, że udało się jej zmienić gniewną postawę Erynii dzięki bogini Namowie — Peitho (Eu 968-972). Treść błogosławieństwa, jakie Erynie zlewają na ziemię ateńską, jest ściśle związana z ich charakterem jako bóstw chthonicznych: żyzność pól, płodność trzód, obfitość plonów i brak chorób. Nadal są nazywane córami nocy (Eu 1033) i nie tracą swego straszego wyglądu (Eu 990: *ek ton foberon tonde prosopon*). Ich mieszkania będą także nadal pod ziemią (Eu 1007: *kata ges*).

Często też mówi się o konflikcie, jaki ma miejsce w *Eumenidach* między starymi i nowymi bogami, gdy tymczasem rzeczywisty konflikt ma miejsce jedynie między Eryniami i Apollonem. Atena bynajmniej nie podziela negatywnego stosunku Apollona do Erynii. Można to wykazać

skazał Orestesa. Por. J. P. Vernant, *Greek Tragedy: Problems of Interpretation*. W: E. Donato, R. Macksey (Eds). *The Language of Criticism and the Sciences of Man. The Structuralist Controversy*. London 1970 s. 290; B. Vickers, *Towards Greek Tragedy. Drama Myth, Society*. London 1973 s. 416.

<sup>156</sup> \* *Geschichte der griechischen Literatur*. 2. Aufl. Bern 1963. Por. Murray, jw. s. 201.

<sup>157</sup> Lloyd-Jones, *Wstęp do Eumenid* s. 3.

<sup>158</sup> Por. uwagę Lloyd-Jonesa: „[...] nowhere is there any hint that from this time forth the Erinyes are to renounce their cherished functions, an the contrary, Athen'homicide law in Aeschylus'time acknowledged their importance” (tamże s. 5).

zestawiając wypowiedzi obydwójga tych bóstw. Oto Apollon twierdzi, że miejsce odpowiednie dla tych bogiń jest tam, gdzie „padają ścięte głowy, gdzie oczy wylupują, chłopców kaleczą, by nasienie wyniszczyć, ćwiartują, kamieniują, gdzie jęczą lamentem straszliwym na pal wbici” (Eu 186-190)<sup>159</sup>. Jednym słowem w jakimś kraju barbarzyńskim. Atena natomiast docenia ich wielką rolę dla społeczności ludzkiej i ofiaruje im mieszkanie w swej ziemi (por. Eu 805-807, 854-857, 926 nn.). Fakt, że udało się jej pozyskać zgodę Eryonii na zamieszkanie w ziemi attyckiej, uznaje za wielkie dobrodzieństwo dla Ateńczyków:

Dobrze czynię, zaprawdę, mej ziemi — i lud  
 będzie wdzięczny mi za to, zem groźną tę moc  
 pozyskała i tu zbudowała jej dom.

(Eu 918-920 oryg. 926-928)

Apollon twierdzi również, że Erynie są znieawidzone przez bogów i ludzi (por. Eu 73, 191, 721-722), gdy tymczasem Atena podkreśla, iż moc Eryonii ma wielkie znaczenie wśród bogów nieśmiertelnych i wśród bogów podziemnych (Eu 951-952). Apollon uważa, że Erynie zasługują na pogardę i sam uwłacza ich czci (por. Eu 227-228, 721-722). Atena znowu ciągle podkreśla, że będą się one cieszyć wielką czcią wśród obywateli (Eu 807, 833, 854, 993). Należy tu zaznaczyć, że dla Eryonii ich część — *time* ma szczególne znaczenie. Gdy oczekują na wyrok sądu, widzą dla siebie tylko dwie możliwości: zagładę lub zachowanie czci na przyszłość (Eu 747). Po wyroku ciągle podkreślają, że tej czci zostały pozbawione: *ego d' atimios* (779, 810), *korai atimopentheis* (793, 823, por. 845-846 i 879-880). Gdy argumentacja Ateny zaczyna do nich przemawiać, natychmiast pytają, jaka je czeka cześć (=kult): *tis de moi time menei* (Eu 894). Apollon nie chce także uszanować starego wieku Eryonii. W pierwszym swym przemówieniu mówi o nich z pogardą: zestarzałe córki [Nocy] z minionej epoki — *graiiai palaiai paides* (Eu 69). W scenie sądu boginie same skarżą się, że Apollon, bóg młody wiekiem, depce je choć są stare: *epei katheppadzei me presbytin neos* (Eu 731). Dla Ateny natomiast podeszły wiek Eryonii jest dowodem ich rozważli i mądrości: *geraitera gar ei kaitoi sy men ge kart' emu sofotera* (Eu 847-848). Życzliwy stosunek Ateny do Eryonii nie wynika jedynie z tej okoliczności, że chce ona załagodzić ich gniew i pozyskać dla Aten. Dowodzi tego życzliwe nastawienie Ateny wobec nich już w pierwszym przemówieniu, gdy córka Zeusa nie zna jeszcze zaistniałej sytuacji. Z jej ust mianowicie padają słowa o niestosowności mówienia źle o innych:

<sup>159</sup> Tłum. Srebrnego (jw. w. 175-180).

Lecz nie, to się nie godzi, to niesprawiedliwe  
łajać cudzą szpetotę, gdy kto sam bez skazy.

(Eu 409-410 oryg. 413-414)

Są one niewątpliwie zamierzonym przez poetę podkreśleniem odmienności postaw Ateny i Apollona, dla którego wygląd Eryniei w poprzedniej scenie był przedmiotem szyderczych uwag (Eu 179-197), szczególnie zaś zdanie: *pas d' hyfegetai tropos morfes* — w. 192-193).

Podkreślmy więc jeszcze raz, że w *Eumenidach* Ajschylosa nie ma istotnej sprzeczności między starymi bogami, reprezentowanymi tu przez Erynie, a bogami olimpijskimi w ogóle. Wprawdzie same Erynie początkowo tak stawiają sprawę i kilkakrotnie podkreślają wrogą postawę „nowych bogów”, którzy w ich przekonaniu dążą do podeptania starych praw:

O, bogi, nowe bogi! Praw,  
praw starodawnych moc  
nogami-ście zdeptali, mnie odarli z czci!

(Eu 777-779 oryg. 778-779 por. 490)

Do takiego mniemania skłoniła je wroga postawa Apollona, jednego spośród nowych bogów. Atena jednak zdołała je przekonać, że tak nie jest, że i dla nich jest również miejsce w nowym porządku moralnym ustanowionym przez Zeusa. Erynie jako uosobienie strachu, który powstrzymuje ludzi przed popełnianiem zbrodni, będą nadal odgrywać ważną rolę. Pod wpływem bowiem łagodnych słów Pallady dokonywa się zmiana postawy Eryniei wobec Aten, nie następuje natomiast zmiana w ich charakterze jako bogiń ścigających przestępców, a szczególnie matkobójców. Atena zresztą nie dążyła do przemiany istoty Eryniei, lecz jedynie starała się ułagodzić ich gniew wobec drogiego jej miasta. Erynie stają się zatem boginiami łaskawymi dla mieszkańców Aten jako społeczności, która udzieliła im schronienia i darzy czcią, lecz pozostają nadal groźnymi bóstwami dla przestępców<sup>160</sup>. Nie znaczy to jednak, że w *Eumenidach* nie mamy ukazanego przejścia od zemsty rodowej do rządów prawa<sup>161</sup>. Erynie bowiem zachowują wprawdzie swoje funkcje, lecz ustanowienie przez Atenę sądu poddaje ich żywiołową moc regule prawa. W starym prawie uchybienia wobec Dike, naruszające stan równowagi w porządku moralnym, były karane, lecz mściciel dopuszczał się nowych zbrodni, zasługu-

<sup>160</sup> Dowodzi tego również praktyka sądownicza w Atenach V w., która Eryniom przyznawała ważne miejsce w procesach o zabójstwo. Por. E. R o h d e. *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. London 1925 s. 178; D. M. Mac D o w e l l. *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*. Manchester 1963 rozdz. 1-2.

<sup>161</sup> Tak sprawę stawia Lloyd-Jones (*The Justice of Zeus* s. 94).

jących znowu na karę. Z chwilą ustanowienia przez Atenę sądu sprawiedliwość znajduje zadośćuczynienie bez złych następstw. Nadal obowiązuje zasada, że sprawca musi ponieść karę, lecz przez Atenę została ona podporządkowana prawu i instytucji sądu wolnych obywateli. Instytucja sądu ustanowiona przez Atenę jest symbolem nowego ładu, w którym znajdują rozwiązanie dotychczasowe sprzeczności Dike. Nowy porządek społeczny ustanowiony przez Atenę jest odbiciem ładu ustanowionego przez Zeusa, ładu, który w *Prometeuszu* jest określony przez chór jako *Dios harmonia* (Pr. 551). Tak jak w *Prometeuszu* cierpienia bohatera tytułowego uczą Okeanidy, że „nigdy zamysły śmiertelnych nie przekroczą granic zakreślonych przez ład Zeusowy”<sup>162</sup>, tak w *Orestei* człowiek poprzez cierpienia kolejnych pokoleń dochodzi do prawdziwego poznania i odkrywa prawdziwy sens sprawiedliwości Zeusowej. Sprawiedliwość ta polega na poddaniu ślepych, mechanicznych zasad odwetu porządkowi prawa. W tym sensie należy rozumieć słowa z ostatniej strofy *Eumenid*, że „nastąpiło spotkanie Zeusa i Przeznaczenia”: *Dzeus ho panoptas huto Moira te synkateba* (1044-1045)<sup>163</sup>. Do poznania tego człowiek doszedł nie dzięki własnym siłom, lecz dzięki łasce bóstwa. Bóstwem tym jest Zeus, reprezentowany przez Pallas Atenę — uosobienie jego mądrości. W ten sposób głoszona przez chór w *Agamemnonie* nauka o Zeusie, który prowadzi człowieka poprzez cierpienie do poznania, i o łasce, jaką bóg ten darzy go nawet wbrew jego woli, uzyskuje wyjaśnienie w ostatniej części *Orestei*. *Dzeus panergetes*, Dzeus jako ostateczna przyczyna wszystkiego, który „silnie dzierży świata ster” (Ag 182-183), jest zatem ostateczną odpowiedzią na wątpliwości przygniatające swym ciężarem myśli poety (Ag 165), szukającego podstaw dla porządku religijno-moralnego.

<sup>162</sup> *Prom.* 551-552. Por. Jaeger. *Paideia* t. 1 s. 283.

<sup>163</sup> Por. Murray, jw. s. 204.