

ROBERT ROMAN CHODKOWSKI

UDZIAŁ BÓSTWA W PODEJMOWANIU DECYZJI BOHATERA TRAGICZNEGO U AJSCHYLOSA*

Świat tragedii greckiej w ogóle, a tragedii Ajschylosa w szczególności, jest pełen bogów, podobnie jak poematy Homera. Wprawdzie po dzień dzisiejszy wśród teoretyków dramatu i filozofów trwa spór o stosunek tragedii do religii¹, to nie ulega jednak wątpliwości, że twórczość tego poety z istoty swej ma charakter religijny. Można powiedzieć, że jego teatr jest wzniosłą liturgią, która kieruje myśli widza ku bóstwu, którego najwyższym uosobieniem jest Zeus, określony w "Orestei" jako *καταίτιος κατεργής*². W związku z tym rodzi się pytanie: Czy u Ajschylosa, podobnie jak u Homera, bogowie interweniują w działania bohaterów i czy podobnie wpływają na ich postępowanie? Inaczej mówiąc, czy w utworach twórcy tragedii, tak samo jak w "Iliadzie", bohaterowie mają ograniczoną możliwość wyboru?

B. Snell w swym dziele o narodzinach myśli europejskiej stwierdza: "U Homera człowiek nie jest świadomy tego, co on może spontanicznie, sam z siebie, z własnego ducha myśleć lub działać. To, co mu przychodzi na myśl [...], jest dane z zewnątrz i jeśli go nie determinuje żadna widoczna przyczyna zewnętrzna, wówczas przy jego boku występuje bóstwo, które udziela mu swej rady, na szczęście lub na szkodę. Wynika z tego, że ludzie Homerowi działają w niezachwianej pewności, że nie obarcza ich żaden skrupuł ani wątpliwość, żadna osobista odpowiedzialność za postępowanie słuszne czy niesłuszne. W tragediach Ajschylosa człowiek bierze na siebie osobistą odpowiedzialność za swój czyn ze świadomością własnej wolności. [...] . Musi on ze swej strony sam się zastanowić, co jest słuszne, a co niesłuszne. Otwiera się przed nim coś nowego, ludzkiego i naturalnego: świadomość wolności i autonomicznego działania"³.

W innej, wcześniejszej pracy Snell podkreślał, że postępowanie bohaterów Ajschylosa jest aktem ich wolnej woli, odbywającym się w trzech etapach: zastanowienie - wybór - decyzja⁴. Uczony ten oczywiście nie negował nigdy wielkiej roli bogów w życiu śmiertelnych i podkreślał ich supremację nad nimi⁵. Interwencja bóstw w działania ludzkie nie eliminuje jednak - jego zdaniem - wolności człowieka, ponieważ bogowie stawiają przed nim alternatywę, która stwarza możliwość dokonania wyboru. Podobne stanowisko zajął E.R. Dodds, szczególnie w interpretacji wolności wyboru Agamemnona w Aulidzie w parodosie pierwszej części "Orestei"⁶.

Koncepcję Snella natomiast zaatakował ostro francuski uczony A. Rivier w obszernym artykule "Remarques sur le "nécessaire" et la "nécessité" chez Eschyle"⁷. Według niego bohater tragiczny u Ajschylosa nie ma żadnej możliwości wyboru między dwiema możliwościami. O jego decyzji zawsze rozstrzyga konieczność - anankę narzuconą przez bogów. Nie ma tu miejsca ani na zastanawianie się, ani na wybór; istnieje jedynie decyzja wymuszona przez bogów. Człowiek jest zmuszony (βιαιότης) do uznania konieczności porządku religijnego i od niej nie może uciec. Jest to jedyna droga, jaka się przed nim otwiera. "Konieczność ta [...] jest ciężarem strachu i czci dla najwyższego obiektu kultu religijnego, w którym sacrum jest jeszcze tremendum"⁸. Decyzja bohatera tragicznego u Ajschylosa nie opiera się więc na wyborze między alternatywami, lecz na akceptacji konieczności. Nie jest aktem autonomicznego podmiotu. Jest ona dziełem człowieka "e woli skrępowanej i wolności uwarunkowanej"⁹.

Pośrednie stanowisko między tymi dwoma skrajnymi tezami zajmuje propozycja rozwiązania problemu przedstawiona przez A. Lesky'ego¹⁰. Ten wybitny znawca tragedii greckiej uznając determinującą rolę sił wyższych w działaniu bohatera tragicznego stara się jednak zachować autonomię ludzkiego podmiotu przez pozostawienie miejsca dla jego wolnej inicjatywy. By cel ten osiągnąć, oparł się na stworzonej wcześniej przez siebie teorii podwójnej motywacji czynów bohaterów Homera¹¹. Analiza dramatów Ajschylosa pod tym kątem doprowadziła go do dwu następujących wniosków: 1) "że istnieje ścisły związek między koniecznością narzuconą przez bogów i osobistą decyzją działania. Ten związek pozostawia jednak nieco miejsca dla woli jednostki, lecz równocześnie ogranicza ją"; 2) "że ludzkie działanie odznacza się dwuznacznością: ono może być wypełnieniem

powinności, posłuszeństwem wobec bogów i równocześnie straszną zbrodnią"¹².

Te trzy różne stanowiska nie wyczerpują oczywiście wszystkich możliwości rozwiązania zagadnienia, jakie znajdujemy w bogatej literaturze problemu; można je jednak uznać za najbardziej charakterystyczne i reprezentatywne¹³. Najszerszą akceptacją, jak się wydaje, w ostatnich latach cieszy się propozycja Riviera¹⁴. Ponieważ mnie osobiście wywody francuskiego uczonego nie trafiają do przekonania, dlatego niniejszy artykuł jest w głównej mierze polemiką z jego argumentacją. Nie znaczy to jednak wcale, że całkowicie akceptuję wspomnianą teorię Snella.

Zaskumą Riviera jest niewątpliwie zwrócenie uwagi, że interpretacja Snella opiera się na współczesnym pojmowaniu procesu podejmowania decyzji, charakteryzowanym wspomnianą wyżej trój etapowością, podczas gdy starożytność grecka nie znała nawet jeszcze pojęcia woli jako takiej¹⁵. W swej krytyce jednak wpada w drugą skrajność, odmawiając całkowicie jakiegokolwiek wolności wyboru bohaterom tragedii Ajschylosa. Moim zdaniem ananke, której uczonego francuski przypisuje rolę decydującą w akcie podejmowania decyzji, faktycznie nie ma takiego znaczenia. Nie wszyscy bowiem bohaterowie działają pod przymusem zewnętrznym, a jeśli nawet powołują się na ananke, to niekoniecznie mają na myśli nacisk wywierany przez bóstwo. Jak wykazał Vernant, ananke może oznaczać np. predyspozycje charakteru postaci¹⁶. By wykazać słuszność naszego stanowiska, musimy się odwołać do konkretnych sytuacji w tekście tragedii. Zaczniemy od rozważenia sytuacji Orestesa w "Chceforach", która wydaje się najbardziej przemawiać na korzyść tezy o braku możliwości wyboru przez bohatera tragicznego.

Orestes przybywa do Argos, aby na wyraźny rozkaz Apollona dokonać zemsty na zabójcach swego ojca. Rivier twierdzi, że przemówienie, jakie Orestes wygłasza tuż po scenie rozpoznania, tzn. w. 269-305, wskazuje, że nie ma on wolnego wyboru, ponieważ rozkaz Apollona poparty groźbami interwencji Eryinii jest rozkazem zastraszającym, nie pozwalającym na wybór między posłuszeństwem a odmową jego wykonania¹⁷. Przywołanie Eryinii - zdaniem Riviera - "podkreśla [...] charakter konieczny, "anankeion", czynu, którego się od niego (tj. Orestesa - R. Ch.) wymaga"¹⁸. Podobne stanowisko w interpretacji tego przemówienia zajął S. Srebrny. W książce "Wort und Gedanke bei Aischylos" pisze: "Orestes usiłuje z rozpaczą wykazać, że on m a s i

tego dokonać, że on nie ma innego wyjścia, on usprawiedliwia się: przecież nie może być nieposłuszny"¹⁹.

Nie można zaprzeczyć, że Orestes mówi o wyraźnym rozkazie boga (per. w. 269-270: Δοξίου ... χρημὸς κελεύων). Należy więc przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie: czy rozkaz boga wyklucza wolność działania człowieka? Czy wyrocznia, którą człowiek otrzymuje, jest elementem z góry przesądzającym o przyszłych zdarzeniach? Najlepiej oczywiście będzie, jeśli odpowiedź znajdziemy w samej "Orestei". Oto w jej ostatniej części, w "Eumenidach", w sędziostwie sądu ten sam Apollo chcąc wywrzeć nacisk na sąd złożony z ludzi wypowiada następującą groźbę:

καὶ γὰρ χρημοῦς τοῦς ἔμοῦς τε καὶ Διὸς

ταρβείν κ ε λ ε ὕ ω μὴδ' ἀπακώτους κτίσαι. (w. 713-714).

Powołany przez Atenę sąd stoi więc pod taką samą presją jak Orestes. Jeżeli na nasze pytania odpowiedzielibyśmy twierdząco, to sąd, który odbywa się nad Orestesem, byłby aktem pozornym, bez żadnego znaczenia, jeśli w ogóle nie parodią. Cała odmiennosc rozwiązania sprawy Orestesa przez Ajschylosa zostalaby zakwestionowana: jeśli i tak musi się spełnić wola Apollona, to lepiej byłoby zgodnie z tradycją poprzestać na oczyszczeniu rytualnym bohatera w Delfach. Oczywiście można argumentować, że poecie chodziło o stworzenie pretekstu dla wprowadzenia do trylogii sprawy przemiany Eryni w Eumenidy oraz o nawiązanie do trylogii lokalnej, według której Orestes był niegdyś sądzony na wzgórzach Aresowym²⁰. Ale i przy tym założeniu poeta nie mógłby dać motywacji pozornej dla tak ważnej sprawy, jaką jest zastąpienie sądu boskiego sądem ludzkim. Sens tego sądu byłby przecież całkowicie podważony, gdyby sędziowie nie mieli pełnej wolności działania i rozstrzygnięcia sprawy według własnego sumienia. Dodajmy ponadto, że gdyby było inaczej, Erynje musiałyby protestować, ponieważ ich sprawa byłaby od początku przegrana.

Wniosek z tego wypływa oczywisty: ani wyraźny rozkaz Apollona, ani jego wyrocznia zapowiadająca ostateczne rozstrzygnięcie sprawy w przekonaniu Ajschylosa nie pozbawiają człowieka wolności działania i możliwości wyboru. Należy tu jeszcze dodać, że wyrocznia boga delfickiego zapowiadająca przyszłe uwolnienie Orestesa pochodzi od samego Zeusa, co jest podkreślone w cytowanym wierszu 713 i następnie jeszcze raz wyeksponowane przez Pallas Atenę:

ἀλλ' ἔκ Διὸς γὰρ λαμπρὰ μαρτύρια κάρην,

αὐτός θ' ὁ χρήσας αὐτὸς ἦν ὁ μαρτυρῶν,

ὡς ταῦτ' Ὀρέστιν δρῶντα μὴ βλάβας ἔχειν. (w.797-799).

Jeśli przyjmiemy dobrze uwotywowaną sugestią H.D.P. Kitto, że sędziów ludzkich faktycznie było jedenastu, a Atena dopełniała tradycyjnie dwunastcosobowy skład zespołu (według tradycji ateńskiej Orestesa sądzić dwunastu bogów), za czym przemawia i układ, i treść wypowiedzianych słów towarzyszących akcji składania głosów (w.711-743)²¹, to okazuje się, że sędziowie ludscy mieli nie tylko teoretyczną wolność decyzji, ale i w praktyce z niej skorzystali: Apollo przecież do nich, nie do Ateny, zwracał się ze swym wyraźnym rozkazem i przypomnieniem istniejącej wyroczni.

Powtórzmy więc istotny dla nas wniosek: według Ajschylosa ani wyraźny rozkaz boga, ani istnienie wyroczni, mającej za sobą nawet autorytet samego Zeusa, nie pozbawiają człowieka wolności działania i podejmowania decyzji. A zatem fakt, że Apollo przez swoją wyrocznię nakazał Orestesowi dokonanie zemsty na zabójcach ojca, nie oznacza wcale, iż bohater został postawiony w sytuacji koniecznej, bez możliwości decydowania o swoim dalszym postępowaniu. Sytuacja Orestesa w "Choeforach" i sędziów w "Eumenidach" jest analogiczna: wyznaczają ją te same określenia słowne - κλέω oraz χρησμός. Jeśli sędziowie nie są z góry zdeterminowani do jednoznacznego działania, to wolność działania zachowuje także Orestes, chociaż w obydwu wypadkach ostatecznie dzieje się wola bogów i spełniają się wyrocznie.

Wróćmy do argumentacji Riviera. Podstawą jego rozumowania, że Orestes stoi przed koniecznością narzuconą przez boga, jest argument, iż "przywołanie Eryni i kar przewidzianych na wypadek zaniechania zemsty [...] podkreśla w sposób hyperboliczny charakter «konieczny», ἀναγκαῖον, czynu, którego się od niego żąda"²². Moim zdaniem należy rozumować wprost przeciwnie. To że Apollo, jak czytamy w tekście, musiał kilkakrotnie powtarzać swoją wyrocznię i do tego wzmacniać ją groźbami, świadczy, iż jego wola nie ma dla Orestesa mocy absolutnego nakazu. Można więc powiedzieć, że bohater jest co najwyżej βιασόμενος, ale nie βιασέτις²³. Następnie wzmianka o Eryniach - według Riviera - ma szczególnie podkreślać konieczność dokonania zemsty na zabójcach. Jeśli tak byłoby rzeczywiście, to tak samo "konieczne" jest zaniechanie tego czynu, ponieważ Orestes jest w pełni świadomy, że po zabiciu matki również będą go prześladowały Erynie srodzone z jej krwi. Wynika z tego, że bohater wcale nie stoi przed koniecznością poddania

się woli boga, lecz poeta umieszcza go w sytuacji typowo tragicznej, gdy każda z wybranych dróg prowadzi do zguby. "Wina tragiczną - pisze N. Scheler - w którą bohater *»popada*, raczej to charakteryzuje, że każda z treści, należących do *z a k r e s u* jego *m o ś l i w e g o* wyboru, która się przed nim sarysowuje, jest agresywnym działaniem lub zaniedbaniem czegoś, tak że *w*skutek tego bohater przed *j a k i m ś* rodzajem winy nie ma ucieczki i pada *k o n i e c z n i e* jej ofiarą nawet przy wyborze tego, co względnie *»najlepiej»*²⁴. Jest to jednak *tzw.* konieczność tragiczna, do której powrócę w końcowej części artykułu.

Wspomniałem o stanowisku S. Srebrnego, który w odmienny niż Rivier sposób próbuje wykazać, że Orestes musi dokonać czynu. Ten wybitny znawca tragedii greckiej rzekomo przymusił dając uzasadnienie psychologiczne. "Orestes - twierdzi S. Srebrny - usiłuje z rozpaczą dowiedzieć tego, co *m u s i*, że nie ma innego wyjścia, on usprawiedliwia się: przecież nie można być nieposłusznym (V. 279: τοῖοτε χρονοῖς ἄρα χρὴ κκοιτέναι.), jeśli za nieposłuszeństwo grozi tak straszna kara!"²⁵. Czy rzeczywiście jednak przemówienie Orestesa uzasadnia twierdzenie, że bohater w wyroczni Apollona szuka usprawiedliwienia swego czynu, który ma spełnić. Czy rzeczywiście z jego słów można wyszytać, że w poleceniu boga delfickiego ohełby tylko subiektywnie znajdował element przymusu, który by go usprawiedliwiał we własnym sumieniu, jak sugeruje Srebrny?²⁶.

Zauważmy przede wszystkim, że w tekście nie ma wcale mowy o posłuszeństwie wyroczni. Greckie zdanie: τοῖοτε χρονοῖς ἄρα χρὴ κκοιτέναι, (w.297), które Srebrny tłumaczy po niemiecku: "man kann doch nicht ungehorsam sein"²⁷, takiego sensu nie zawiera. Użyta forma κκοιτέναι bowiem ma znaczenie: "zaufać", "uwierzyć komuś", "polegać na kimś" i tylko w takich znaczeniach występuje u Ajschylosa²⁸. Większość tłumaczy na języki nowożytne tak też to miejsce przekłada²⁹. Orestes zatem wcale tu nie wyraża przekonania, że musi być posłuszny wyroczni Apollona, a po prostu pyta, czy w takie groźby (χρονοῖς mają tu takie znaczenie) można wierzyć. Zwróćmy też uwagę, że użyta w jego pytaniu partykuła ἄρα nie wyklucza odpowiedzi przeczącej³⁰. Gdyby Orestes był przekonany wewnętrznie o konieczności podporządkowania się rozkazowi boga (oczywiście przy założeniu, że "pepoithenai" ma znaczenie "być posłusznym"), wówczas musiałby użyć przecież partykuły wyklucza-

jącej odpowiedź negatywną. Istnieje duża różnica między przekładem: "Czy trzeba być posłusznym takim wyroczniom" a tłumaczeniem Srebrnego: "Man kann doch nicht ungehorsam sein". Uczony ten wyraźnie nagina tekst do swej tezy, traktując pytanie Orestesa jako retoryczne, a takim ono nie jest.

Następnie bohater dając sam odpowiedź na to pytanie stwierdza: καὶ μὴ κέκοιθα, τοῦργον ἔστ' ἐργαστέον. (w.298). Zawważamy, że jest to modus realis, a nie irrealis czy nawet potentialis. Gdyby Orestes był wewnętrznie przekonany, że Apollo już wszystko za niego rozstrzygnął, musiałby przecież nieposkuszeństwo wobec niego traktować jedynie hipotetycznie. Dlatego też Srebrny konsekwentnie musiał wbrew greckiemu tekstowi tłumaczyć: "A gdybym nawet nie był (posłuszny) - muszę to uczynić"³¹. Inaczej mówiąc, gdybyśmy tłumaczenie Srebrnego oddali po grecku, otrzymalibyśmy zupełnie inny tekst, niż znajdujemy u Ajschylosa.

Tak więc, jak się wydaje, tekst przemówienia, które analizujemy, nie upoważnia do stwierdzenia, że Ajschylos komponując je zakładał, iż jego bohater nie ma już możliwości wyboru. Co więcej, w tekście tym nie można znaleźć uzasadnienia subiektywnego przekonania Orestesa, że czynu musi dokonać. Znaczenie słów, jak i gramatyczna forma wypowiedzi przemawiają za tezą, że bohater nie traktuje rozkazu boga i jego wyroczni jako czynnika narzucającego mu w sposób konieczny jedynej drogi postępowania. Poza zdaniami przed chwilą analizowanymi za tezą tą przemawia ogólny ton przemówienia.

Zaczyna się ono bardzo charakterystycznymi słowami:

οὗτοι προῶσαι Δοξίου μεγαθενῆς

χρημὸς κελεύων τόνδε κίνδυνον κερᾶν, (w.269).

"Przecież potężna wyrocznia Apollona, nakazująca dokonanie tego niebezpiecznego czynu, nie zawiedzie". Orestes nie stwierdza: "muszę dokonać zemsty, ponieważ tak mi nakazał Apollo", lecz jedynie wyraża przekonanie, że chyba może liczyć na poparcie boga delfickiego, jeśli ten powtarzał swoje polecenie wielokrotnie i wzmacniał je groźbami. Tych groźb bohater nie traktuje jako element przymusu, lecz jako dowód, że zaangażowanie boga po jego stronie jest poważne. Kluczowe słowo προῶσαι będzie podjęte przez Apollona w "Eumenidach" (w.64: οὗτοι προῶσω), gdzie bóg zapewnia syna Agamemnona o swym poparciu. W drugiej części przemówienia Orestes dopuszcza możliwość, że Apollo go zawiedzie (w.298: καὶ μὴ κέκοιθα). Nie oznacza to jednak, że ma czynu zaniechać.

Za jego dokonaniem przemawiają bowiem inne motywy (ἕπεσι), a mianowicie: rozkaz boga, wielka krzywda ojcowska, pozbawienie ojcowizny oraz fakt, że zdobywcy Ilionu muszą znosić nad sobą władzę podłych ludzi, tj. Aigistosa i Klitajmestry. I tu rzecz ciekawa, że rozkazy boga - ἐπεταί są wyliczane wśród innych względów przemawiających za koniecznością dokonania czynu. Nie stanowią one dla Orestesa więc elementu rozstrzygającego, lecz razem z innymi motywami związane w jedną całość (por. w.299: εἰς ἐν συμπάντωνσι) skłaniają go do podjęcia decyzji³². Decyzja ta zapadnie pod koniec kommosu, jak słusznie to przyjmuje za Wilamowitsem Srebrny oraz Lesky³³, gdy padną dramatyczne słowa: "Zabiję ją! [...] Potem niechaj zginę!".

Kolejnym tekstem, na którym Rivier opiera swoją tezę o decydującej roli Apollona dla postępowania Orestesa, są wiersze 899-903. Bohater po zabiciu Aigistosa staje przed matką. Klitajmestra odwołuje się do jego uczuć synowskich. Orestes waha się i wtedy zwraca się do towarzysząc mu Pyladesa z dramatycznym pytaniem:

Πυλάδῃ, τί δρᾶσω; μητέρ' αἰδέσθω κτανεῖν; (w.899).

W pytaniu tym i w odpowiedzi Pyladesa Rivier widzi potwierdzenie swej tezy, że wyrocznia jest czynnikiem decydującym. Zgadzasz się z jego wywodem, że istota pytania nie leży - jak sądził Snell - w pierwszej części zdania (τί δρᾶσω;) lecz w drugiej (μητέρ' αἰδέσθω κτανεῖν;) ³⁴. Sądzę jednak, że pytanie Orestesa dowodzi, iż nadal decyzja należy do niego, że nadal ma możliwość wyboru. Oto stoi przed nim matka, którą postanowił zabić. Decyzja spełnienia zemsty zapadła w kommosie, lecz teraz trzeba ją wykonać. Orestes nie jest ślepy narzędem zemsty, lecz żywym człowiekiem. Budzą się w nim wątpliwości. Potrzebuje kogoś, kto by dopomógł mu je przezwyciężyć. Nie chodzi tu o przetrzymanie na przyjaciela ciężaru decyzji, lecz o wyjaśnienie wątpliwości. Orestes więc pyta: "Czy należy wzgląd na matkę ma mnie powstrzymać od jej zabicia?" Interwencja Pyladesa, przedstawiciela delfickiego boga, nie wkracza w sam akt decyzji, lecz w sferę motywacji postępowania. Przypomina on, że wyrocznia Loksiasza nie dopuszcza tylko częściowego spełnienia zemsty: jeśli Orestes nie zabije matki, nie spełni woli boga i będą mu groziły przepowiedziane konsekwencje. Ostateczną decyzję poeta pozostawia synowi Agamemnona, który wysłuchawszy opinii przyjaciela akceptuje ją. Użyte w w.903 słowa κρῖνω oraz κτανεῖς wyraźnie różnicu-

ją rolę przyjaciół: Pylades daje radę, Brestes rozstrzyga.

Być może ma rację R.H. Beck, który pisze, że według poglądów starożytnych Greków człowiek może być zmuszany przez bogów jedynie do czynienia zła, do czynienia dobra mógł być tylko nakłaniany³⁵. Dlatego też jego zdaniem Apollo dla Orestesa jest raczej przewodnikiem, który wskazuje mu właściwą drogę postępowania, aby był wykonawcą Zeusowej sprawiedliwości. W każdym bądź razie tekst "Choëfor" zdaje się potwierdzać tego rodzaju rolę boga delfickiego w czynie Orestesa. Na pytanie o rzeczywisty udział Apollona w decyzji bohatera możemy znaleźć odpowiedź w pieśni chóru (Choe. w.940-41). Pada tam stwierdzenie, że Orestes osiągnął swój ostateczny cel zachęcany przez boga dobrymi radami:

ἔλαχε δ' ἔς τὸ κᾶν
ὁ πυθόχρηστος φυγὰς
θεῶθεν εὖ φραδαῖσιν ὠρημένος.

Użyte w tych wierszach słowa: πυθόχρηστος - ab oraculo Pythico incitatus oraz ὠρημένος - incitatus³⁶ nie wskazują - jak to interpretuje błędnie S. Said - że "Apollo nakazał Orestesowi, co ma czynić"³⁷, lecz jedynie wyznaczają inspirującą i doradczą rolę boga.

Także Orestes w swoim przemówieniu nad marami Klitajmestry i Ajgistosa stwierdza, że zachętę do swego zuchwałego czynu znalazł w wyroczni Loksiasza. Użyte przez niego słowo φίλτρα - incitamentum (w.1029) ponownie eksponuje jedynie jedynie inspirującą rolę bóstwa.

Wielu uczonych chce widzieć w Orestesie człowieka bez winy, który zabija Klitajmestrę jedynie dlatego, że taki otrzymał rozkaz od Apollona³⁸, a sąd uwalnia go ze względu na brak rozeznania w sytuacji z jego strony, biorąc pod uwagę jego wyrzuty sumienia³⁹. "Lecz takie interpretacje - szuszenie zauważa Said - które robią z Orestesa chrześcijanina przed czasem, nie znajdują żadnego poparcia w tekście "Choëfor" i "Eumenid". To, że w "Eumenidach" Apollo jest uznany za współwinnego (μεταίτιος - w.467)⁴⁰, a nawet sam uznaje swoją winę⁴¹, nie oznacza, że Orestes jest niewinny. Bóg delficki zgodnie z prawem ateńskim, odpowiada za zabójstwo jako jego inspirator - ὁ βουλευσας Orestes natomiast jako δρῶν⁴². Dlatego też - powtórzmy za Said - odpowiedzialność Apollona w żadnym momencie nie jest w "Eumenidach" wykorzystana dla ograniczenia odpowiedzialności Orestesa. [...] Bóg i człowiek pozostają tu więc jednak odpowiedzialni, jeden z racji, że był inspiratorem ("bou-

leúein"), drugi jako wykonawca ("dran" lub "érdein") i żaden nie uważa, że jego odpowiedzialność jest pomniejszona przez odpowiedzialność drugiego⁴³.

W argumentacji Riviera na rzecz braku wolności wyboru w akcie podejmowania decyzji przez bohatera tragicznego, jak już wspomniałem, istotną rolę odgrywa ananke - konieczność wyższego rzędu. Wskazałem już, że to, co Rivier w odniesieniu do Orestesa w "Chosforach" nazywa "koniecznym" - ἀνάγκη, wcale nim nie jest, ponieważ równie "konieczne" jest coś zupełnie przeciwnego. Potwierdzeniem tego może być również użycie tego słowa w "Błagalnicach".

Bohaterki tej tragedii, Danaidy, ścigane przez Ajgiptiadów, przybywają na okrętach ze swym ojcem do Argos i tu chronią się przy wspólnym ołtarzu bogów, znajdującym się na wybrzeżu morskim. Władca krajny, Pelazgos, chce dowiedzieć się, co oznacza ten niezwykły tłum kobiet. Po chwili rozmowy z nimi zostaje poinformowany, że prześladowane córki Danaosa szukają w ziemi swej pramatki Io ochrony przed synami Ajgiptiosa, którzy w każdej chwili mogą się pojawić. Król znalazł się więc w sytuacji bardzo trudnej, ponieważ z jednej strony udzielenie pomocy błagalnikom, którzy są pod szczególną opieką Zeusa Hikesiosa, jest nakazem religijnym, z drugiej zaś udzielenie azylu Danaidom jest równoznaczne z narażeniem kraju na wojnę z Ajgiptiadami. Pelazgos musi podjąć szybko jednoznacznyą decyzję, a przedtem głęboko się zastanowić (por. w.407 nn.).

Określając dramatyzm tego położenia używa m.in. następujących słów:

ἢ τοῖς ἢ τοῖς κόλεμον ἀρεσθαι μέγαν
καὶ ἐστ' ἀνάγκη ... (w.439-440).

Jak wynika z tej wypowiedzi, dla Pelazgosa nie ma łatwego wyjścia, alternatywy narzucają mu się z jednakową koniecznością. Słowo "ananke" nie służy tu wcale do wyrażenia jakiejś wyższej konieczności, lecz po prostu określa trudność położenia bohatera. Użycie tego słowa nie oznacza wcale uwolnienia bohatera od trudu podjęcia decyzji, a jedynie podkreśla tragiczny jej sens: każda decyzja spowoduje nieszczęście, jak to dwa wiersze dalej uświadamia sobie król z rozpaczą:

ἄνευ δὲ λύτης οὐδαμῶς καταστροφή (w.442).

Rozpoczynające drugie przemówienie Pelazgosa słowa: καὶ ὃν κέφρασμαι (w.438) nie oznaczają wcale, jak to interpretuje Rivier⁴⁴, że bohater już zakończył proces zastanawiania się nad sytuacją, stwierdzając niemożność podjęcia decyzji (ἀμη-

χρεία). Użycie perfectum, nie aorystu, wskazuje na trwanie procesu w teraźniejszości. Słowa te więc nie oznaczają, że król już zastanowił się nad położeniem, lecz - że jest ono ciągle przedmiotem jego troski: "przecież ciągle się nad tym zastanawiam". Faktem jest jednak, że i drugie przemówienie Pelazgosa nie kończy się postanowieniem. Ostatnie zdania wydają się wskazywać, że król wolałby decyzji nie podejmować. Tak w każdym razie rozumie je chór i wobec tego jego przewodnik grozi, że Danaidy powieszą się na posągach bogów i w ten sposób ściagną na miasto "zmasę nie do usunięcia" (w. 455 nn.). Wobec tej groźby Pelazgos ustępuje, stwierdzając, że musi uszanować gniew Zeusa, opiekuna błagalników:

ὄμως δ' ἀνάγκη Ζηνὸς αἰδέσθωαι κότεν

ἰκτῆρος· ὕψιστος γὰρ ἐν βροτοῖς φόβος. (w. 478-479).

Czy jednak takie rozwiązanie dylematu oznacza, że Pelazgos podejmuje decyzję tylko dlatego, że został do tego zmuszony przez szantaż Danaid? Tak sądzi Rivier i moim zdaniem bardzo upraszcza sprawę. Przecież gdyby Pelazgos rzeczywiście podjął decyzję ustępując przed szantażem Danaid, okazałby się człowiekiem słabym, a nie bohaterem tragicznym, który w następnej części trylogii ma ponieść konsekwencję swego tragicznego wyboru. Groźba ta służy poecie do zupełnie innego celu.

Jeśli zanalizujemy całą scenę, a nie tylko poszczególne zdania czy też pojedyncze słowa, wówczas nietrudno zauważyć, że poeta tak ją komponuje, by dać bardzo dokładny obraz walki, jaka rozgrywa się w duszy króla. Jak to zauważył Lesky, obraz walki wewnętrznej i przeżyć psychicznych władcy Argosu jest o wiele pełniejszy niż np. w "Filoktecie" Sofoklesa, gdzie w podobnej sytuacji jest ukazany młody Neoptolemos⁴⁵. Decyzja Pelazgosa dojrzewa powoli. Najpierw chce on zrzucić z siebie trud rozstrzygnięcia trudnej sprawy, twierdząc, że musi przedtem zasięgnąć rady wszystkich Argejożyków (w. 365-369 i 397-401). Gdy jednak Danaidy mimo to nadal błagają go o decyzję natychmiastową, stwierdza, że sprawa wymaga głębokiego namysłu (w. 407 nn.). Kiedy decyzja ta wciąż nie zapada, wtedy dziewczęta uciekają się do szantażu. Wydaje się jednak, że ten motyw potrzebny był poecie do uwypuklenia pewnych cech charakteru dziewcząt, które w ten sposób okazują się osobami zdecydowanymi na wszystko, niż do wykazania braku wolności wyboru u króla. Ciągle podkreśla się, że desperacki czyn Danaid ściągają na Argos zmasę. Zapomina się jednak, że również samo odmówienie ochrony błagalnikom spowodowałoby ten sam skutek

(por. w.366). Wynika z tego, że groźba chóru faktycznie nic nie zmienia w motywacji decyzji, nie wnosi żadnego nowego argumentu natury religijnej. Należy raczej przyjąć, że przez swą drastyczność uświadamia Pelazgosowi, w jak krytycznej sytuacji dziewczęta się znajdują i w ten sposób przyspieszają jego decyzję. Nie znaczy to jednak, że stanowi ona element rozstrzygający. Nie można więc twierdzić, że król "ustępuje przed konkretną groźbą ściągnięcia zmasy"⁴⁶. W swym przemówieniu samykającym tę część sceny król jeszcze raz zestawia argumenty za i przeciw (w.468-479) i dochodzi do wniosku, że musi uznać wyższość racji natury religijnej, ponieważ nie chce ściągać na siebie gniewu Zeusa, opiekuna błagalników. Nie lęk przed groźbą Danaid, lecz bojaźń przed gniewem Zeusa jest dla niego motywem rozstrzygającym dla podjętej decyzji. Jeśli ten motyw, wysuwany od początku przez Pelazgosa, wówczas nie jawił się mu jako konieczność, choć określał go on słowem "ananke", to nie ma podstaw do twierdzenia, że w końcowym przemówieniu zdanie: ὄμως δ' ἀνάγκη Ζηνὸς ἀλόεϊσθαί μοι τὸν ἰκτῆρος (w.478-479) ma wyrażać myśl, że "król ustępuje przed koniecznością"⁴⁷.

Nie konieczność zmusza Pelazgosa do podjęcia decyzji, lecz on sam ją podejmuje, uznając motyw religijny za rozstrzygający. Wolność wyboru Pelazgosa polega więc na tym, że ma on możliwość dogłębnego przemyślenia sytuacji i swobodnego wyboru jednej z alternatyw. Nikt inny, lecz on sam musiał zdecydować, czy narazić kraj na wojnę z Ajgiptiadami czy też na gniew Zeusa. Gdyby nie był człowiekiem pobożnym, lecz ὑβριστής zlekceważyłby racje religijne i postąpił zupełnie inaczej. Takim "grzesznikiem", człowiekiem, który pogwałcił normy religijno-moralne i wyżej nad nie postawił własne ambicje, okazał się Agamemnon w pierwszej części "Oresteii".

Zanim jednak przejdziemy do rozważania sytuacji Agamemnona zatrzymamy się na chwilę nad zagadnieniem stosunku decyzji Pelazgosa do uchwały zgromadzenia ludowego w Argos. Lesky w cytowanym artykule sądzi, że decyzja ludu argejskiego nie ma większego znaczenia⁴⁸. Byłoby to prawdą, gdyby "Błagalnice" nie miały kontynuacji jako pierwsza część trylogii. Jeśli powszechnie przyjmowana hipoteza, że Pelazgos zostaje zabity w bitwie z Ajgiptiadami między pierwszą a drugą częścią trylogii, jest prawdziwa, to konstytucyjna pozycja ludu nabiera znaczenia⁴⁹, a tym samym wyeksponowanie roli uchwały ludowej w "Błagalnicach" urasta do rangi motywu dramatycznie znaczącego: nie tylko król, lecz cały lud jest odpowiedzialny za gwarantowa-

nie ochrony córkom Danaosa, a zatem i po śmierci Pelazgosa Danaidy pozostają pod ochroną miasta jako błagalnice. Temat polis wprawdzie nie ma aż tak wielkiego znaczenia, jakie przypisuje mu A.J. Podlecki⁵⁰, jednak niewątpliwie nie jest marginalny⁵¹. Świadczy o tym również fakt, że władca Argos już na początku rozmowy z błagalnicami podkreśla, iż ich sprawę należy przedstawić ludowi, ponieważ nie znajdują się one przy jego prywatnym ognisku domowym, lecz przy ołtarzu należącym do miasta (w. 365 nn.). Tak więc o wprowadzeniu motywu uchwały ludu zdecydowały nie tylko względy polityczne - których nie wykluczam - lecz przede wszystkim racje natury dramaturgicznej: dylemat Pelazgosa jest jednocześnie dylematem miasta, potrzebne są więc decyzje obydwu stron, jak to mamy faktycznie w sztuce⁵².

Przejdziemy teraz do rozważań nad sytuacją, w jakiej znalazł się Agamemnon w Aulidzie. W pierwszej części "Orestei" moment podejmowania decyzji przez bohatera należy do przedakcji sztuki, bo do Aulidy przenosi nas opowiadanie chóru starców argejskich, którzy w oczekiwaniu na wieści spod Troi sięgają pamięcią do wydarzeń sprzed dziesięciu laty. Razem z chórem przenosimy się do Aulidy, gdzie flota Argiwów została zatrzymana przez przeciwne wiatry zesłane przez Artemidę. Warunkiem wypłynięcia jej z portu jest złożenie ofiary z córki wodza naczelnego, młodej Ifigenii. W ten sposób Agamemnon staje przed dylematem: zaniechać wyprawy, czy też poświęcić życie dziecka. Tak więc Ajschylos ponownie stawia swego bohatera w sytuacji, gdy trzeba podjąć decyzję. I przed badaczami znowu staje pytanie o wolność wyboru. Przegląd literatury problemu wskazuje, że padały tu różne propozycje interpretacyjne. Ponieważ zagadnieniem tym zajmowałem się już gdzie indziej, obecnie ograniczę się jedynie do spraw najważniejszych. Uważam, że podobnie jak w poprzednich tragediach, również i tu poeta ukazuje swego bohatera w sytuacji typowo tragicznej, gdy musi on wybrać jedną z dwu możliwości postępowania, przy czym każda z nich narzuca się z jednakową koniecznością. Choć jest to wybór tragiczny, bo w każdym wypadku pociąga za sobą nieszczęście, to jednak jest wyborem wolnym, ponieważ ostateczna decyzja nie zostaje narzucona przez czynniki zewnętrzne. Sytuacja Agamemnona jest o tyle łatwiejsza do określenia, że poeta nie tylko ją opisuje, ale słowami chóru daje natychmiastową ocenę jego postępowania w kategoriach religijno-moralnych. Przejdźmy do krótkiej analizy.

Król pouczony przez wieszczka Kalchasa jest świadomy, że

ma przed sobą dwie drogi postępowania: zaniechać wyprawy albo złożyć żadaną ofiarę. Obydwie te możliwości określa jednakowo jako "ciężki los" - βαρῆτις κῆρ (w.206). Po namyśle decyduje się jednak na złożenie ofiary z córki, ponieważ dochodzi do przekonania, że "godzi się" rozlać krew dziewczyny dla uspokojenia wiatrów. Inne jest jednak zdanie chóru, który to relacjonuje. Starcy argejscy komentując tę decyzję swego ukochanego władcy nasywają ją "bezbożną i nieświętą zmianą sposobu myślenia": φρενὸς [...] δυσσεβῆ τροπαίαν ἄναγνον, ἀντίερον. (w.219-220). Ponieważ jednak chór decyzję Agamemnona równocześnie nazywa "jarmem konieczności" (w.218), stąd Rivier, jak i wielu uczonych przed nim, uznał, że faktycznie Atryda nie miał wyboru - działał pod przymusem ze strony sił wyższych⁵³. Lesky, który chce ratować przynajmniej pozory wolności decyzji bohatera, sądzi, że wprawdzie działa on rzeczywiście pod przymusem, ale równocześnie ta konieczność "jest nie tylko akceptowana, lecz i namiętnie pożądana przez Agamemmona"⁵⁴.

Nowsze badania prowadzone przez uczonych różnych ośrodków⁵⁵ wykazują jednak, że Artemida wcale nie zmusza Agamemnona do złożenia ofiary ponieważ - odmiennie od tradycji epickiej, jak i od dwu pozostałych tragiczków - Ajscylos pomija motyw winy króla wobec tej bogini. Artemida naszemu poecie jest potrzebna do postawienia bohatera przed dylematem⁵⁶. Jeśli zaś chodzi o wyrażenie "jarmko konieczności", które dla Riviera jest głównym dowodem interwencji sił wyższych w akt decyzji Atrydy, to nie musi ono wcale odnosić się do samego postanowienia bohatera, lecz do sytuacji, jaka zaistniała po jego podjęciu. Już wcześniej zauważyli to Snell, Dodds i Hammond⁵⁷. Chór przecież wyraźnie mówi (w.219-221), że jarmko konieczności król nałożył na siebie wówczas, gdy w duszy jego dokonała się bezbożna zmiana, polegająca na tym, że od tej chwili będzie już ważył się na wszystko, gdyż raz popełniona hybris rozzuchwała ludzi i prowadzi do zguby. Gdyby przyjąć interpretację Riviera, wówczas nie można by mówić o żadnej zmianie w sposobie myślenia bohatera: on przecież pozostał sobą, bo zdecydował ktoś inny. Nie miałyby także sensu zdanie wyjaśniające, w jakiej sytuacji ludzie stają się zuchwali, gotowi popełnić każdy grzech. Niezrozumiałe byłoby także potępienie ze strony chóru: jeśli król musiał tak postąpić, jak postąpił, to nie ma podstaw do robienia mu tak ciężkich zarzutów o bezbożność. Przecież spełnienie woli boga nie może być czynem bezbożnym.

Rivier dla uzasadnienia swej tezy stara się znaleźć argu-

menty w strukturze słownej wypowiedzi chóru. I tak za wszelką cenę dąży do wykazania, że wyrażenie: ἐπὶ δ' ἀνάγκῃ ἔδου λέπιδόνov wskazuje na bierną postawę Agamemmona. Tłumaczy je: "gdy on miał ramię jarzma konieczności nałożony na szyję". Bezpodstawność przypisywania tego rodzaju znaczenia czasownikowi ἔδου wykazała już Said⁵⁸. Ze swej strony pragnę dodać, że w całości wypowiedzi chóru król wcale nie jest przedstawiony jako osoba biernie poddająca się cudzej woli, lecz przeciwnie - jako postać aktywna. Takie czasowniki, jak: ἔδου, κλέων, μετέγνω, ἔτλα wskazują na pełne zaangażowanie emocjonalne bohatera i działanie świadome. Dla Agamemmona życie i miłość do córki przestały się liczyć z chwilą, gdy stały się przeszkodą do kontynuowania wyprawy przeciwko Troi. Lecz decyzji złożenia ofiary nikt za niego nie podjął, ani go do niej nie zmusił. Tekst sztuki wyraźnie mówi, że Agamemmon miał przed sobą dwie możliwości do wyboru, że był świadomy, iż decyzja zależy od niego i sam ją podjął według własnego uznania. Poeta w wierszach 205-217 plastycznie przedstawia walkę w duszy bohatera, a także wyraźnie wskazuje na motywy psychologiczne, które zadecydowały o dokonanym wyborze: pragnienie wojny i sławy są dla króla ważniejsze niż życie dziewczyny, nawet jeżeli jest ona jego własną córką. A więc również w "Agamemmonie", mimo że poeta używa słowa "konieczność", wcale nie znaczy to, że pozbawia bohatera wolności wyboru.

Wolności tej bohater nie jest pozbawiony nawet wówczas, gdy ciąży na nim przekleństwo, jak w wypadku Eteoklesa w "Siedmiu przeciw Tebom". Oto jak przedstawia się sytuacja w tej tragedii: Eteokles dowiaduje się od wysłańca, że atak na siódma bramę miasta poprowadzi jego rodzony brat Polinejkes. W tej wiadomości władca Teb rozpoznaje zgubne dla niego spełnienie się przekleństwa ojcowskiego, które Edyp rzucił na swych synów (w. 653 nn.). Czy oznacza to, że o decyzji wystąpienia do walki z bratem (w. 674-675) rozstrzyga konieczność, to znaczy ciężące na synach Edypa przekleństwo, jak się często interpretuje? By na to pytanie odpowiedzieć, musimy krótko przeanalizować całą scenę.

0. wyborze bram przez wodzów strony atakującej zadecydowało losowanie. Mówi o tym zwiadowca już w prologu sztuki (w. 55-56). Gdy w w. 372 Eteokles wychodzi na scenę nie ma jeszcze żadnego konkretnego planu obsadzenia poszczególnych bram⁵⁹. Dopiero wiadomości przyniesione przez posłańca zmuszają go do podjęcia odpowiednich decyzji. Jak wynika z analizy siedmiu

par przemówień (w. 375-676), Eteokles wyznacza wodzów w zależności od opisanej przez gońca postawy przeciwników oraz ich godła na tarczach⁶⁰. Tę samą zasadę stosuje do siebie. Zrelacjonowane przez posłańca słowa Polinejkesa oraz opis godła, jakie sobie wybrał: Dike - Sprawiedliwość, która ma przywrócić mu władzę, zmuszają Eteoklesa do przeciwstawienia się temu wyraźnemu wyzwaniu. Nie wiemy, jaką wersję sporu między synami Edypa przyjął Ajschylos⁶¹. Faktem jest jednak, że to Polinejkes musiał opuścić Teby. On też dochodzi teraz swoich praw. Tak publiczne głoszenie przez niego (przez godło i napis na tarczy), że sprawiedliwość stoi po jego stronie, jest więc w pełni wytarczającym powodem, by Eteokles czuł się zmuszony do podjęcia rzuconej rękawicy. Nikt od niego nie jest bardziej odpowiedni, by zadać kłam i postawie, i hasłu bojowemu siódmego wodza wrogów. Nie znaczy to jednak, że obrońca Teb kieruje się motywami osobistymi, o co posądza go autor jednej z najnowszych monografii poświęconej tej sztuce⁶². Kluczem do zrozumienia motywów decyzji Eteoklesa jest zdanie z jego przemówienia: τίς ἄλλος μᾶλλον ἐνδίκωτερος; (w. 673). Występując przeciw bratu nasz bohater po prostu jest konsekwentny i stosuje do siebie tę samą zasadę, jaką posłużył się przy obsadzaniu innych bram: wyznaczony wódz ma dać najlepsze gwarancje odniesienia zwycięstwa nadprzeciwnikiem. Ponieważ Polinejkes butnie głosi, że Sprawiedliwość prowadzi go z wygnania i ona pozwoli mu odzyskać miasto i dom rodzinny, tylko Eteokles może zadać kłam temu twierdzeniu, stając do walki przy siódmej bramie⁶³. Decyzja podjęta przez niego nie jest więc spowodowana koniecznością, lecz wynika z oceny zaistniałej sytuacji. Eteokles nie dlatego podejmuje ją, że czuje się zmuszony przez przekleństwo rodowe do wybrania tej drogi postępowania, lecz dlatego, że jako odpowiedzialny wódz, a takim poeta przedstawia go już w prologu, inaczej postąpić nie może. Prawdą natomiast jest, że bohater podejmując to postanowienie od razu sobie uświadamia, iż w ten sposób wypełni się klątwa ojcowska: ὤμοι, κερὸς δὴ νῦν ἀπὸ τειλεσφόρου (w. 655). Na tym polega tragizm jego sytuacji. "Tragiczne, posępne jest męstwo Eteoklesa; wychodzi on na spotkanie swego losu bez drżenia i bez wahanía, staje z własnej woli do bratobójczego pojedynku, aby spełniły się słowa klątwy Edypa, aby stało się zadość niedocieczonej, okrutnej woli bóstwa" - pisze Srebrny⁶⁴. Polski znawca tragedii słusznie podkreśla wolność wyboru Eteoklesa. Gdyby bohater tej wolności nie miał, nieuzasadniona byłaby cała scena,

w której chór wszelkimi środkami stara się odwieść swego króla od powziętego postanowienia (w. 677 nn.). Przecież dziewczęta tebańskie są w pełni świadome, że Eteokles jest obciążony klątwą ojcowską, a jednak wcale nie uważają, by ten fakt wszystko rozstrzygał z góry. Przeciwnie, twierdzą, że Erynia zguby opuści dom, gdy bogowie otrzymają należytą ofiarę (w. 700-701). Nie mogą się zgodzić nawet z Leskym, gdy przyjmuje on za swoje stwierdzenie Regenbarena, iż "Eteokles idzie (do walki), ponieważ on chce i musi"⁶⁵. Lesky, jak w poprzednich wypadkach, tak i teraz, dostrzega w postępowaniu bohatera podwójną motywację, na którą składają się osobiste pragnienia człowieka i wyższa konieczność⁶⁶. Faktycznie jednak u Ajschylosa sprawa wygląda w ten sposób, że człowiek jest wolny w swoim postępowaniu nawet wówczas, gdy jest świadomy, że w ten sposób wypełnia się również przeznaczenie. Element czasu, tak istotny dla myślenia naszego poety⁶⁷, jest tu decydujący. Eteokles wie, że przekleństwo ojca musi się spełnić, lecz ona sam decyduje, że spełni się w określonym czasie. Ta świadomość o konieczności wypełnienia się wyroków boskich (por. w. 719: *ἔτι δὲ δεινόντων οὐκ ἔν ἐκφύοις κακῶν*) jest połączona w świadomości bohatera z przekonaniem, że od niego samego zależy w dużej mierze czas ich wypełnienia (por. w. 695-697). Te przekonanie swego króla podziela także chór, wzywając go, by się nie spieszył ku własnej zgubie (w. 698).

Przeanalizowaliśmy cztery najbardziej typowe sytuacje z tragedii Ajschylosa ukazujące bohaterów w momentach tragicznego wyboru. Żadna z nich nie wskazuje na to, by bohaterowie ci byli pozbawieni przez siły wyższe możliwości decydowania. Nie konieczność porządku nadprzyrodzonego, lecz oni sami rozstrzygają o swym losie. Nie jest to jednak wolność absolutna. Jest ona uwarunkowana różnymi okolicznościami, jak: predyspozycje osobowościowe, przekonania religijne, uwarunkowania obyczajowe, obowiązki wynikające z pełnionej roli społecznej. Nie można więc twierdzić jak Rivier, że siły nadprzyrodzone mają rolę decydującą do tego stopnia, że pozbawiają one człowieka wolności wyboru. Wprawdzie uczony ten nie twierdzi bynajmniej, że człowiek pod presją tych sił jest jedynie marionetką mechanicznie wykonującą rozkazy z zewnątrz, niemniej w podsumowaniu swoich wywodów wyraźnie podkreśla, że "decyzja odpowiedzialna u Ajschylosa nie jest oparta na wyborze między dwiema możliwościami, lecz na akceptacji "konieczności", to jest na akceptacji porządku, który narzuca się przez sam fakt swego istnie-

nia, a nie na mocy jej zgodności z jakąś normą czy też ze względu na samą siłę racji, pod którymi podmiot może się podpisać⁶⁸. Gdyby jednak w świecie tragedii Ajschylosa rzeczywiście wyższy porządek tak koniecznie narzucał się człowiekowi przez sam fakt swego istnienia, nie byłoby tam miejsca na występki czy też nieposłuszeństwa wobec woli bogów. Fakty jednak temu przeczą. Podobnie nieposłuszna jest inna próba określenia rzekomej "konieczności" wywierającej tak przemożny wpływ na działania ludzkie, a mianowicie, że konieczność ta jest "ciężarem strachu i szacunku, który kieruje się ku najwyższemu przedmiotowi religii, gdzie sacrum jest jeszcze tremendum⁶⁹. W rozważanych sytuacjach o takiej konieczności można by najwyżej mówić w odniesieniu do Pelazgosa, lecz np. co ma wspólnego z sacrum decyzja Agamemnona, nazwana przez chór aktem występny i świętokradczym?

Także używanie przez Ajschalaosa słowa "ananke" na określenie sytuacji, gdy bohater podejmuje decyzje, wcale nie oznacza jakiejś siły przymusu do wybrania z góry określonej opcji, ponieważ alternatywa przeciwna niż wybrana przez niego może być także określona jako "anankaion" i czasem tak jest nazywana.

Czy wobec tego należy w ogóle wykluczyć udział bóstwa czy sił wyższych z decyzji bohaterów Ajschylosa? Oczywiście, że nie. Byłoby to sprzeczne z intencjami i wypowiedziami samego poety. W najstarszej z jego zachowanych tragedii, w "Persach", znajdujemy stwierdzenie, że "Bóg przyłącza się, ilekroć ktoś sam spieszy się do własnej zguby" - ὅταν σκευδόνῃ τις αὐτός, χῶ θεὸς συνάκτεται (w.742). Podobną myśl zawiera słynny fragment z nie zachowanej sztuki "Niobe" (frg. 156 N = 273 M):

(...) θεὸς μὲν αἰτίαν φέει βροτοῖς
ὅταν κακῶσαι δῶμα καμπήσῃν θέληῃ.

W. Schadewaldt wyjaśnia go następująco: "Bóg nie zsyła zguby z jasnego nieba, lecz posiewa ("phyei") ziarno winy ("aitían"), [...] od samego człowieka zależy, czy da się zważyć w zasadzkę hybris w chwili powodzenia"⁷⁰.

Również przykład Klitajmestry z "Agamemnona" może być doskonałą ilustracją tych myśli. Wprawdzie bohaterka nie jest ukazana w momencie podejmowania decyzji, jednak w kommosie, już po zabójstwie, poeta daje bardzo wyraźną i jednoznaczną kwalifikację jej czynu oraz wytycza granicę udziału sił nadprzyrodzonych i podmiotu ludzkiego. Jej zbrodnia na Agamem-

nonie jest aktem dokonany z całą premedytacją, obmyślonym dokładnie i przygotowanym w najdrobniejszych szczegółach. Morderczyni posłużyła się podstępem i kłamstwem, aby sprytnie wciągnąć ofiarę w zasadzkę. W tej zbrodni mamy do czynienia z pełną świadomością środków i celu. A jednak okazuje się, że i ten czyn nie został dokonany bez udziału sił wyższych. Chór mianowicie uznaje winę i odpowiedzialność Klitajmestry, lecz równocześnie przyznaje, że pomocnikiem królowej był Alastor, duch zemsty rodowej. A nieco wcześniej ci sami starcy argejscy stwierdzają, że wszystko dzieje się z woli Zeusa jako ostatecznej przyczyny i sprawcy wszystkiego:

ὡς ἢ ὅταν Διὸς

καρακτίου κανεργέτα'

τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται;

τί τῶνδ' οὐ θεόκραντὸν ἔστιν, (w. 1485-1488).

Można więc powiedzieć, że w świecie bohaterów Ajschylosa wszystko dzieje się ostatecznie zgodnie z przeznaczeniem i wolą bogów, lecz wcale to nie oznacza, że człowiek jest pozbawiony wolności działania. Zbieżność akcji boskich i ludzkich, charakterystyczna dla wszelkiego myślenia religijnego, nie pozbawia bynajmniej człowieka zdolności i wolności wyboru⁷¹. Ilustracją tego stwierdzenia może być fakt przepowiedzenia przez Kasandrę, że Klitajmestra wkrótce dokona zabójstwa. Wieszczka trojańska, działająca pod natchnieniem Apollona, odsłania drogi przeznaczenia: śmierć Agamemnona, przyszłą zemstę Orestesa i śmierć Klitajmestry. Jej wieszczanie jednak wcale nie ogranicza zbrodniczej królowej w jej działaniach. Podobnie - posłużmy się przykładem podanym przez Hammonda⁷² - gdy Chrystus przepowiada Piotrowi, że ten wkrótce się go zaprze, wcale nie znaczy, że Piotr musiał to uczynić.

Należy raczej przyjąć, że w koncepcji religijnej Ajschylosa człowiek dopiero wówczas wstępuje na drogę konieczności, gdy przez swoje postępowanie naruszy ustalony porządek Zeusowej sprawiedliwości. Gdy Agamemnon w Aulidzie dopuszcza się zbrodni, wzbudza do działania ducha zemsty i "nakłada na siebie jarzmo konieczności". Zachwiana równowaga porządku religijno-moralnego musi być przywrócona. Tego domaga się Dike, córka Zeusa⁷³. Stąd bierze się tak często powtarzane w "Orestei" prawo, że "sprawca musi ponieść karę" - καθεῖν τὸν ἔργατα. Rozważając sprawy wolności i konieczności w utworach Ajschylosa nie możemy zapomnieć, że nie są one ani traktatami moralnymi, ani też zbiorem praw. Mamy przecież do czynienia

nia z utworami literackimi o swoistym charakterze - tragediami. Jak już zauważył Scheler, istnieje istotna różnica między winą moralną a winą tragiczną. "Wina moralna lub »zawiniona« leży w a k c i e w y b o r u; wina tragiczna lub niezawiniona ma źródło już w s a m e j s f e r z e t e g o, c o m o ż n a w y b r a ć"⁷⁴. Z tej różnicy rodzi się tak zwana "konieczność tragiczna". Konieczność tragiczna - pisze Scheler, który w dużej mierze opierał się właśnie w swych rozważaniach na Ajschylosie i Szekspirze⁷⁵, - jest koniecznością tego rodzaju, że nawet przy współdziałaniu wszelkich "wolnych aktów, którymi człowiek może rozporządzać, pomimo to wszystko idzie swoim torem. Jest to konieczność, która »leży niejako ponad wolnością«"⁷⁶. W tym sensie właśnie bohaterów naszego poety są wolni w swych działaniach, chociaż padają często stwierdzenia, że wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem i wolą Zeusa. Dlatego też chór w ostatnim zdaniu zamykającym "Oresteję" może stwierdzić, że "Zeus wszystkowiedzący i Moira tak oto razem się zgodzili" - Ζεὺς (ὁ) σωστάς οὐτὼ Μοῖρὰ τε οὐκ αἰτέβη (Eu. 1045-1046). A oznacza ona że chociaż Erynie dobrowolnie i jedynie pod wpływem przekonujących słów Pallas Ateny zaniechały swego gniewu i stały się boginiami życzliwymi dla mieszkańców Aten, nie przeszkadza to Ajschylosowi w stwierdzeniu, że spełniła się także wola Zeusa i dokonało się przeznaczenie. W tym zdaniu widzę potwierdzenie słuszności wywodów zawartych w niniejszym artykule.

PRZYPISY

* Niniejszy artykuł jest pogłębioną wersją referatu wygłoszonego na LXXX Walnym Zjeździe PTF w Lublinie 23 IX 1984 r.

¹ I. S z a w i ń s k a. Współczesna refleksja teatralna. Kraków 1979 s. 68.

² Ag. w. 1484. Szerzej pisałem o tym w artykule "Myśl religijna w "Orestei" Ajschylosa" ("Roczniki Humanistyczne" 28 : 1980 z. 3. s. 21 nn.).

³ Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. 3. Aufl. Hamburg 1955 s. 171 n.

⁴ Aischylos und das Handeln im Drama. Leipzig 1928 s. 130-137.

⁵ Tamże s. 130 n.

⁶ Morals and Politics in the Oresteia. "Proceedings of the Cambridge Philological Society" 6 : 1960 s. 27 n.

⁷ "Revue des Études Grecques" 81 : 1968 s. 5-39.

⁸ Tamże s. 37 n.

⁹ Tamże s. 39.

- 10 Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus. "The Journal of Hellenic Studies" 86 : 1966 s. 78-85.
- 11 Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos. "Sitzungsberichte Heidelberger Akademie. Phil. hist. Klasse". 1961 s. 4.
- 12 Decision and Responsibility s.85.
- 13 Krytyczne omówienie szerszej literatury zagadnienia, w szczególności dotyczącej wolności wyboru Agamemmona w Auli-dzie, znajduje się w pracy: R.R. C h o d k o w s k i. Agamemmon Ajschylosa. Studium nad strukturą tragedii lirycznej. (Lublin 1985).
- 14 Dobrą ocenę wystawił jej Lesky (Decision and Responsibility s. 78). Wielu z niej akceptuje J.-P. Vernant (Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque. W: Mythe et tragédie en Grèce ancienne. Paris 1972 s. 43-74) oraz S. Said (La faute tragique. Paris 1978 s. 177).
- 15 Zagadnieniu temu dużo miejsca poświęcił w swoim artykule Vernant (jw. s. 48-61).
- 16 Tamże s. 68.
- 17 Tamże s. 25.
- 18 Tamże.
- 19 Wrocław 1964 s. 61.
- 20 S r e b r n y. Wstęp do "Orestei". W: A i s c h y l o s. Tragedie. Przeł. S. Srebrny. Warszawa 1954 s.306 n.
- 21 Form and Meaning in Drama. London - New York 1960 s. 65 n.
- 22 Tamże s. 25.
- 23 Używając tych form mamy na myśli różnicę między nimi, jaką się zwykle przyjmuje, a mianowicie, że pierwsze wyraża czynność niedokonaną, drugie czynność skończoną. Nie wchodzimy w głębsze subtelnosci znaczeniowe.
- 24 O zjawisku tragiczności. Przeł. z upoważnienia Autora R. Ingarden. W: A r y s t o t e l e s, D. H u m e, M. S c h e l e r. O tragedii i tragiczności. Wybór, przedmowa i opracowanie W. Tatariewicz. Kraków 1976 s. 93.
- 25 Wort und Gedanke s. 61.
- 26 Tamże s. 61 n.
- 27 Tamże.
- 28 Tu zgadzam się całkowicie z Rivierem (jw. s. 26), który daje szerszą argumentację i uzasadnienie.
- 29 Np. U. v. Wilamowitz-Moellendorff: "Darf ich bezweifeln, was er sagt?", J.G. Droysen: "Solch einem Ausspruch muss man glauben und vertrauen". Ale E. Chambry: "Ne faut-il pas obéir à tels oracles?".
- 30 J.D. D e n n i s t o n. The Particles. 2 ed. Oxford 1959 s. 46..
- 31 A i s c h y l o s. Tragedie s. 405.
- 32 Wymienienie tu "rozkazów boga" wskazuje, że w w. 297 nie może chodzić o posłuszeństwo woli boga, lecz jedynie o zaufanie do wyroczni. Jest to jeszcze jeden argument na słuszność naszej interpretacji tego wiersza.

- 33 S r e b r n y. Wort und Gedanke s. 55 nn.; A. L e s k y. Die tragische Dichtung der Hellenen. Göttingen 1972 s. 120.
- 34 R i v i e r. Remarques s. 29.
- 35 A e s c h y l u s: Playwright, Educator. The Hague 1975 s. 105 n.
- 36 Znaczenia łacińskie ze słownika G. I t a l i e. Index . Aeschyleus. Leiden 1955.
- 37 La faute tragique s. 169.
- 38 H p. B. D a u b e. Zu dem Rechtsproblem in Aischylos "Agamemnon". Basel 1939 s. 194.
- 39 D. K a u f m a n n - B ü h l e r. Begriff und Funktion der Dike in der Tragödien des Aischylos. Bonn 1955 s. 99 n.; R. K u n n s. The House, the City and the Judge. The growth of Moral Awareness in the Oresteia. New York 1962 s. 29-61; H.J. D i r k s e n. Die aischyleische Gestalt des Orestes und ihre Bedeutung für die Interpretation der Eumeniden. Nürnberg 1956 s. 20-25, 82-84, 117-120.
- 40 Tekst manuskryptów przekazał formę ἐπιτιος, lecz wielu uczonych akceptowało poprawkę H. Weilla na μετατιος. Najnowsze wydanie D.L. Page'a (Aeschylei Septem quae supersunt tragœdiarum. Oxford 1972) zachowuje lekcję manuskryptów. Por. też R.D. D a w e. Repertory of Conjectures on Aeschylus. Leiden 1965 s. 165 oraz S a i d. La faute tragique s. 170.
- 41 "Eumenidy" w. 579-580.
- 42 "Choeory" w. 2, 899, "Eumenidy" w. 611, 709 i 467.
- 43 La faute tragique s. 170.
- 44 Remarques s. 17 n.
- 45 Decision and Responsibility s. 80.
- 46 R i v i e r. Remarques s. 18.
- 47 Tamże.
- 48 Decision and Responsibility s. 79.
- 49 A.F. G a r v i e. Aeschylus' Supplises: Play and Trilogy. Cambridge 1969 s. 153.
- 50 The Political Background of Aeschylean Tragedy. Michigan 1966 s. 52.
- 51 Por. np. G a r v i e. Aeschylus s. 154, 181; R.E. W i n n i n g t o n - I n g r a m. The Danaid Trilogy of Aeschylus. "The Journal of Hellenic Studies" 61 : 1961 s. 145; M. P o ł l e n s. Die griechische Tragödie. 2.Aufl. Göttingen 1954 s. 19; H.D.F. K i t t e. Greek Tragedy. 3 ed. London 1961 s. 51.
- 52 G a r v i e. Aeschylus s. 154: "His dilemma is really the dilemma of the city itself".
- 53 Remarques s. 19 nn.
- 54 Decision and Responsibility s. 81.
- 55 H p. S.E. L a w r a n c e. Artemis in the "Agamemnon". "American Journal of Philology" 97 : 1976 s. 109; J.J. P e r a d o t t o. The Omen of the Eagles and the Ethos of Agamemnon. "Phoenix" 23 : 1969 s. 249 nn.; A.H. S o m m e r s t e i n. Artemis in "Agamemnon": A Postscript. "American Journal of Philology" 101 : 1980 s. 168; H. N e i t z e l.

- Artemis und Agamemnon in der Parodos des Aischyleischen "Agamemnon". "Hermes" 107 : 1979 s. 10 nn.; L. B e r g s o n. Nochmals Artemis und Agamemnon. "Hermes" 110 : 1982 s. 139. Sam doszedłem do podobnych wniosków w artykule "Trzy problemy parodosu »Agamemnona«" ("Roczniki Humanistyczne" 24 : 1976 z. 3 s. 7).
- 56 Tamże.
- 57 S n e l l. Aischylos und das Handeln im Drama s. 143; D o d d s. Morals and Politics s. 28; N.G.L. H a m m o n d. Personal Freedom and Its Limitations in the "Oresteia". "The Journal of Hellenic Studies" 85 : 1965 s. 48.
- 58 La faute tragique s. 163 p. 73.
- 59 L e s k y. Die Tragische Dichtung der Hellenen s. 92.
- 60 Pisałem na ten temat w artykule "Jedność »Siedmiu przeciw Tebom« Ajschylosa". W: Z zagadnień literatury greckiej. Pod red. J. Pliszczyńskiej. Lublin 1978 s. 56.
- 61 A i s c h y l o s. Tragedia s. 228.
- 62 H. D o n C a m e r o n. Studies on the Seven against Thebes of Aeschylus. The Hague - Paris 1971 s. 38 n.
- 63 C h o d k o w s k i. Jedność "Siedmiu przeciw Tebom" s. 56.
- 64 A i s c h y l o s. Tragedia. s. 229.
- 65 Decision and Responsibility s. 84; O. R e g e n b o g e n. Bemerkungen zu den Sieben des Aischylos. "Hermes" 68 : 1933 s. 57.
- 66 Tamże.
- 67 J. d e R o m i l l y. Le temps dans la tragédie grecque. Paris 1971.
- 68 Remarques s. 38.
- 69 Tamże.
- 70 Die Niobe des Aischylos. "Sitzungsberichte der Heidelbergerischen Akademie. Phil.-Historische Klasse". 1933-1934. Abh. 3 p. 10; H.J. Mette inaczej tłumaczy ten fragment, a mianowicie: "Gott selbst schafft dem Menschen eine Schuld, wenn er ein Haus von Grund auf stürzen will" (Der verlorene Aischylos. Berlin 1963 s. 45).
- 71 N.G.L. H a m m o n d. Personal Freedom and Its Limitations in the "Oresteia". W: A e s c h y l u s. A Collection of Critical Essays. Ed. by Marsh H. Mc Call, Jr. Englewood Cliffs. N.J. 1972 s. 93 nn.
- 72 Tamże.
- 73 Szerzej na ten temat pisałem w artykule "Myśl religijna w "Orestei" Ajschylosa" (s. 28 nn.).
- 74 Jw. s. 93.
- 75 T a t a r k i e w i c z, jw. s. 14.
- 76 Jw. s. 77.

**DER ANTEIL DER GOTTHEIT AN DER ENTSCHEIDUNG
DES TRAGISCHEN HELDEN BEI ÄSCHYLUS**

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Autor des Artikels analysiert vier der typischsten Situationen in den Dramen des Äschylus, die die tragischen Helden (Orest, Pelasgos, Agamemnon, Eteokles) in Augenblicken tragischer Entscheidungen zeigen, und macht deutlich, dass keine dieser Situationen die Behauptung bestätigt, der Dichter hätte sie der Möglichkeit freien Entscheidens über ihr Vorgehen beraubt. Zwar geschieht in den Werken dieses Tragicers letztlich alles im Einklang mit dem Wollen der Götter und dem Schicksal, aber das bedeutet keineswegs, dass sich der Mensch in der konkreten Situation gezwungen fühlen würde, einen ihm von oben aufgezwungenen einzigen Handlungsweg zu akzeptieren. Gewöhnlich ist es ja so, dass Äschylus seinen Helden in eine typisch tragische Situation hineinstellt, in der zumindest zwei Wahlmöglichkeiten vor ihm stehen, die beide gleich verderblich oder gefährlich sind. Dieser Held steht der sog. tragischen Notwendigkeit gegenüber, die aber die Wahlfreiheit nicht aufhebt. Das ist eine Notwendigkeit, die, um mit Scheler zu sprechen, "gleichsam über der Freiheit liegt". Die Freiheit des tragischen Helden ist keine absolute Freiheit. Sie ist bedingt durch verschiedene Umstände, wie z.B. Prädispositionen der Persönlichkeit (Agamemnon), religiöse Überzeugungen (Pelasgos), Bedingtheiten der Gebräuche (Orest) oder sich aus der ausgeübten Sozialrolle ergebende Pflichten (Eteokl). Die beste Illustration für seine These von der Möglichkeit der Versöhnung von Notwendigkeit und Freiheit in den Werken des Äschylus sieht der Autor im vorletzten Satz der "Eumeniden" (V. 1045-1046): "Friede walte zwischen euch und Pallas' Bürgern in Zukunft! Zeus, der Allschauer, hat's gewollt und das Schicksal gefügt". Obwohl die Erynnyen freiwillig und ohne Zwang ihren Zorn aufgaben, allein durch Pallas Athenes Überzeugung, stört das den Autor nicht in der Feststellung, dass sich auf diese Weise sowohl das Schicksal als auch der Wille des Zeus erfüllt habe.