

AGNIESZKA GOMUŁKA

CHARAKTER I FUNKCJE SNU AGAMEMNONA W II KSIĘDZE *ILIADY**

Poematy Homera obfitują w literackie opisy wróżb, przepowiedni, różnych nadprzyrodzonych i irracjonalnych zjawisk. Wśród nich znajdujemy sześć scen, w których bohaterowie „widzieli sny”¹. Katalog otwiera sen Agamemnona z II księgi *Iliady* (w. 6 n.), a pozostałe to: w *Iliadzie* sen Achillesa w XXIII księdze (w. 65 nn.), w *Odysei* zaś trzy sny Penelopy: pierwszy w księdze IV (w. 795 nn.), dwie jej relacje o własnych snach w księgach XIX (w. 535 nn.) i XX (w. 87 nn.) oraz sen Nauzykai w księdze VI (w. 15 nn.).

Koniec księgi I *Iliady* i początek II przedstawiają obraz tego, co z nastaniem nocy działo się wśród ludzi na ziemi i w mieszkaniu bogów na Olimpie. Dzień ustąpił już miejsca nocy i „pogrążył się wreszcie w morzu promienny blask słońca” (I, 605). Noc dała wytchnienie bogom, olimpijskie łoża objęły ich ciała, znużone nieco całodniową ucztą, i spłynął na nich słodki sen. Spali już także wszyscy ludzie, „Dzeus tylko snu kojącego nie zaznał”² – Δία δ’ οὐκ ἔχε νήδυμος ὕπνοσ (II, 2), dręczyła go bez-

Mgr Agnieszka GOMUŁKA – adres do korespondencji: ul. Rzeszowska 79/81, 39-200 Dębica; e-mail: agagom1@tlen.pl

* Artykuł jest częścią pracy magisterskiej pt. *Sen – charakter i funkcje w poematach Homera*, napisanej pod kierunkiem dra hab. Krzysztofa Nareckiego, prof. KUL.

¹ E. R. Dodds (*Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 89) pisze, że „we wszystkich okresach słownictwo używane przez Greków do opisu wszelkiego rodzaju snów wydaje się niezmiennie pozostawać pod wpływem wizji sennej, w której śpiący jest biernym odbiorcą obiektywnych zjawisk sennych. Grecy nigdy nie używali sformułowania ‘mieć sen’, ale zawsze mówili ‘widzieć sen’ – ὄναρ ἰδεῖν, ἐνύπνιον ἰδεῖν. Ta fraza właściwa jest tylko w odniesieniu do ‘biernych’ snów, ale spotykamy ją zawsze wtedy, gdy śpiący jest centralną postacią, wokół której koncentruje się akcja snu”. D. R. Mac Donald (*Does the New Testament imitate Homer? Four cases from the Acts of the Apostles*, New Haven–London 2003, s. 24) mówi: „In Homeric epic, mortals do not have dreams; they receive them as messengers of the gods”.

² Polskojęzyczne cytaty z *Iliady* podaję, o ile nie zaznaczono inaczej, w przekładzie K. Jezewskiej.

senność³ wywołana wielką troską. Rozwazał, w jaki sposób mógłby najlepiej wypełnić obietnicę złożoną Tetydzie – uczcić jej syna, znieważonego przez Achajów, a tym samym dotkliwie ich ukarać. Wymyślił podstęp: by zwieść Agamemnona, zamierzał zesłać mu zwodniczy sen, „ułudne widzenie”. A ponieważ najwyższy bóg nie zwykł ukazywać się śmiertelnikom osobiście nawet w snach⁴, więc i w przypadku Atrydy nie zrobił wyjątku. Na pomocnika wybrał sobie bożka marzeń sennych, Onejrosa⁵, a ciemność i cisza ambrozjskiej nocy miały stać się jego sprzymierzeńcami. Wezwał go Zeus, przekazał treść polecenia dla Agamemnona i posłał słowami: βύσκ' ἴθι⁶ – „idź!”.

Onejros zaczął posłusznie wypełniać wolę swego pana, bez sprzeciwu i zbędnych pytań, podobnie jak działo się to w innych scenach posyłania u Homera, zauważa Ch. Walde⁷. Prędko przybył pod okręty Achajów i odszukał tam śpiącego⁸ Agamemnona. Przybrałszy postać szlachetnego Nes-

³ E. Minchin (*The Sleeplessness Theme at Iliad 24, 1-18*, „Parola del passato” 40 (1985), s. 270-271), omawiając motyw bezsenności w *Iliadzie*, wyodrębniła typowe elementy sceny, w której bohater cierpiał na bezsenność. Ucztę Olimpijczyków i udanie się na spoczynek nazywa ona „a preface to the sleeplessness of Zeus”. Bezsenność wszechmocnego boga świadczy o silnym antropomorfizmie: „The sturdy anthropomorphism of Homer finds it natural that gods should sleep, and that this sleep should be as secure and comfortable as that of heroes” (*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, G. Friedrich, transl. and ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids, Mi. 1964, s.v. καθεύδω [*Of Gods and Men*]).

⁴ A. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht 1978, s. 138. S. Oświecimski (*Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy osobiście*, Wrocław 1989, s. 78) zauważa, że ukazywanie się we snach to dla bogów „najłatwiejszy sposób bezpośredniego objawiania ludziom swej woli, skoro już minęły owe mityczne czasy, kiedy ukazywali się im osobiście”.

⁵ Sny na ogół nie były personifikowane, ale – jak podaje P. Grimal (*Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1990, s.v. *Onejros*, s. 264) – mogły występować pod postaciami różnych demonów, w zależności od wyobraźni poety. E. R. Dodds (dz. cyt., s. 88) pisze: „U Homera samo słowo ὄνειρος prawie zawsze oznacza postać widzianą we śnie, a nie doznanie sennego”. A znaczenie „doznania sennego” może ono przybrać jedynie we frazie ἐν ὄνειρον – *Il.* XXII, 199; *Od.* XIX, 541, 581 = XXI, 79 (tamże, przyp. 9). Według Ch. Walde (*Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*, Munich–Leipzig 2001, s. 21) postać posłańca ważna była tu tylko ze względu na jego funkcję – przekazanie wiadomości śpiącemu. Nie został podany konkretny motyw posłania go do Atrydy, a wiemy, że nie łączyła ich żadna zażyłość, jak w przypadku postaci z innych snów w poematach Homera. Trudno więc określić, czy za jego pośrednictwem miał być przekazany ten jeden sen, czy też mógł on być jednym z wielu innych.

⁶ Jest to formularny zwrot u Homera. Takimi samymi słowami Zeus posyłał boginkę Iris.

⁷ Dz. cyt., s. 21. Nazywa ona tę scenę „jednostronnym procesem komunikacyjnym” („einseitiger Kommunikationprozess”).

⁸ K. Jezewska tłumaczy tu ἀμβρόσιος ὕπνος Agamemnona jako „sen boski” (w. 19). G. S. Kirk (*The Iliad. A Commentary*, vol. I: books 1-4, by G. S. Kirk, Cambridge 1985, s. 16) wywodzi pochodzenie tego przymiotnika od βρότος – ‘śmiertelny’, połączonego z α-*priva-*

tora, stanął nad głową⁹ adresata polecenia i rozpoczął swą misję od skarcenia wodza: εὔδεις – „Śpisz”¹⁰ (w. 23) za beztroski, według niego, sen w ciężkich dla Achajów chwilach. Słowa: „Temu, co w radzie zasiada, spać całą noc nie przystoi” (w. 24) były chyba własną inwencją Snu, bo Zeus ich nie wypowiedział, przekazując swoje polecenie¹¹; podał tylko adresata snu, miejsce, gdzie on się znajdował, i zwięzłą treść wiadomości. Owo zganienie, zarzut podziały tu paradoksalnie¹²: wyraźnie wskazały Agamemnonowi na jego zaszczytną pozycję wśród ludzi, podkreśliły rolę i powagę jako wodza, były odwołaniem się do jego ambicji, co w efekcie stworzyło warunki do łatwiejszego przyjęcia przez Atrydę przeznaczonych dla niego słów.

Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι¹³ – „Jam poseł Dzeusowy” (w. 26) – próbował potwierdzić swoje pochodzenie Onejros. Uczeni są zgodni co do tego, że Sen był tylko posłańcem boga, podległym jego woli, a nie samodzielnie działającym bóstwem¹⁴, jednak mimo zależności od Zeusa posiadał pewien auto-

tivum. Wyraz ten u Homera określa to, co boskie. Tutaj sen jest ambrozyjski w znaczeniu przenośnym – jest tak słodki jak sen bogów.

⁹ Zwrot στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς jest formułą u Homera i pojawia się w *Iliadzie*: II, 20 i 59; XXIII, 68; XXIV 682 i w *Odysei*: IV, 803; VI, 21; XX, 32; XXIII, 4. Pozycja nad głową śpiącego jest, jak podaje G. S. Kirk (dz. cyt.), najlepsza, by przeniknąć zarówno jego oczy, jak i uszy. W. S. Messer (*The Dream in Homer and Greek Tragedy*, New York 1918, s. 6, przyp. 22) mówi, że ta fraza „stanął nad głową śpiącego”, „stanęła u wierzchołka/głowy” przetrwała w literaturze i widoczna jest choćby w średniowiecznym „adstans capiti eius” (*Poetae Latini Aevi Caroli*, 2.267) czy u Miltona: „when suddenly stood at my head a dream” (*Raj utracony*, 8.292).

¹⁰ Tak samo rozpoczął „wizytę” nocny gość w XXIII księdze *Iliady*; tam duch Patroklosa skarcił Achilleusa za rzekome zaniedbywanie jego ciała po śmierci. W podobnym tonie brzmią pierwsze słowa nocnych gości w *Odysei*, bo – jak podaje G. S. Kirk (dz. cyt., vol. VI, Cambridge 1993, s. 172), εὔδεις to typowy zwrot w takich scenach. W tym przypadku w użyciu słowa εὔδεις S. Reid (*The Iliad: Agamemnon's Dream*, „American Imago” 30 (1973), s. 35) widzi raczej potwierdzenie przez Sen stanu Agamemnona, a samo skarcenie – w następnym wersie (24). Jedyne w tej scenie do czasownika εὔδεις tłumaczka, K. Jeżewska, dodała przysłówek „słodko”, chcąc może zaznaczyć owo podobieństwo błęgiego snu Agamemnona do snu boskiego. W pozostałych scenach zarówno ona, jak i tłumacz *Odysei* oddali greckie słowo po prostu przez „śpisz”. Także S. Reid (tamże, s. 36) dostrzega błogość i słodycz tego snu, nazywając go „immortal slumber”.

¹¹ Reid, dz. cyt.

¹² Zob. Walde, dz. cyt., s. 22-23.

¹³ Są to słowa zgodne z tymi, które Agamemnon usłyszał wcześniej od Achilleusa (I, 63): καὶ γὰρ τ' ὄναρ ἐκ Διὸς ἔστιν – „Wszak sen też od Zeusa pochodzi” (przekład A. Szmurły).

¹⁴ A. Kessels (dz. cyt., s. 38): „We do not see dreams act anywhere in the Homeric poems in the same way as other gods, or even men: they are sent by the gods and do not come of their own accord” (zjawia Patroklosa w księdze XXIII tylko pozornie może się wydawać tu wyjątkiem, bo Patroklos we śnie Achilleusa otrzymał miano ψυχῆ, a nie ὄνειρος); dalej znowu po-

rytet jako posłaniec z Olimpu. Dlatego wobec takiej wiadomości o źródle nocnego widzenia odbiorca nie mógł pozostać obojętny. Zapewnienie, że wszechwładny ojciec bogów ogarnął go współczuciem i wielką troską, mogło wywołać w Agamemnonie poczucie bezpieczeństwa.

Po tym wstępie, który był przecież jego własnym uzupełnieniem, mógł Onejros przystąpić do przekazania zasadniczego polecenia Zeusa. Obwieścił Agamemnonowi, że szerokouliczna Troja może zostać przez niego zdobyta $\nu\upsilon\nu$, „teraz”, dlatego szybko powinien uzbroić Achajów i ruszyć z nimi do ataku¹⁵. Bogini Hera, wierna sojuszniczka wojsk greckich, zdołała wreszcie skłonić wszystkich mieszkańców Olimpu, by żaden z nich nie przeszkadzał już w zdobyciu Troi; zwycięstwo miało być tym pewniejsze, że o zagładzie miasta zdecydował sam Zeus. Swą mowę boski herold zakończył napomnieniem pasterza narodów, by dobrze zapamiętał sen po przebudzeniu (ta wskazówka, podobnie jak dwa pierwsze zdania, nie pochodziła od Zeusa).

Taka wizja najbliższej przyszłości dawała Agamemnonowi niezawodną – w jego przekonaniu – nadzieję na tryumf, którego oczekiwał od dziewięciu lat. Lecz nie wiedział o tym, że sprawa, którą w swoim sercu i umyśle rozważał, „nie miała się ziścić” – οὐ τελέεσθαι ἔμελλον (w. 36)¹⁶. Podstęp Onejrosa, a w rzeczywistości podstęp Kronidy, bo to ojciec bogów zesłał ów zwodniczy sen, polegał właśnie na tym, żeby Atryda uwierzył w możliwość zdobycia Ilionu natychmiast¹⁷. I tak właśnie odczytał on owo $\nu\upsilon\nu$: dokładnie tego dnia – ἤματι κείνῳ (w. 37). Tak bardzo pragnął zwycięstwa i tak zaufał boskiemu przesłaniu Snu, że nie zastanawiał się nad innym znaczeniem

wtarza A. Kessels (tamże): „In Homer, therefore, there is no trace of a dream-god acting independently”. Podobnie uważa W. S. Messer (dz. cyt., s. 4-5). Potwierdza, że personifikacja snu była tak silnie odczuwana, iż słowo Ὀνειρος stało się imieniem własnym, a wydawcy zaczęli je pisać z wielkiej litery. „Of course this does not mean that Homer believed in a God of Dreams” – mówi W. S. Messer, a ἄγαλμα Ὀνειρου w świątyni Asklepiosa w Sykionie, poświęcone przez Pauzanasza (2, 10, 2), sprowadza on jedynie do plastycznego wyobrażenia koncepcji poety, nie przyznaje więc Onejrosowi miejsca w panteonie (dz. cyt., s. 5, przyp. 10).

¹⁵ Wezwanie do rozpoczęcia ataku, pochodzące od boga, z góry daje zapewnienie zwycięstwa, jak zauważyli R. Knox i J. Russo (*Agamemnon's Test: Iliad 2.73-75*, „Classical Antiquity” 8 (1989), s. 353), porównując sen z II księgi *Iliady* ze starotestamentalnym snem Gedeona (Sdz 7). M. Tkacz (*Sztuka przekonywania w poematach Homera*, „Terminus” 2002, z. 1, s. 55) nakłanianie wodza do ataku na Troję za pomocą zwodniczego snu nazywa pierwszą z pięciu prób perswadowania w II księdze *Iliady*.

¹⁶ A. M. van Erp Taalman Kip (*The Gods of the Iliad and Fate of Troy*, „Mnemosyne” 53 (2002), s. 386) pisze o tym, że bohaterowie poematów Homera nie posiadali pełnej wiedzy o tym wszystkim, co wiedział narrator, który nam to przybliżył.

¹⁷ Zob. Kirk, dz. cyt., vol. III, s. 118; Reid, dz. cyt., s. 44.

słowa „teraz”, nie brał pod uwagę jego ewentualnej dwuznaczności¹⁸. Dlatego został nazwany przez poetę głupcem – νήπιος (w. 38). Ch. Walde woli czytać ów epitet nie jako „głupi”, lecz dosłownie – „dziecinny” („Kindische”) i widzi w nim głęboką ironię: Agamemnon był tylko powierzchownie, pozornie νήπιος, zapamiętał przecież dokładnie mowę Onejrosa i ufnie ją przyjął (bo tak przystało na pobożnego Greka, który miał przed sobą posłańca z niebios). Nie wiedział tylko, co – poza dosłownym sensem – może ona oznaczać¹⁹. Komentatorzy tego snu zgadzają się co do faktu, że Agamemnon nie miał powodów, by nie wierzyć w prawdziwość słów nocnego gościa²⁰.

Istotną rolę odegrał tu także wygląd Onejrosa. Chociaż w mowie Zeusa nie znajdujemy żadnej wskazówki dla Snu, by upodobnił się do Nestora, bożek tak właśnie uczynił, stał się Νηληϊῶ υἱ ἑοικὼς Νέστορι (w. 20-21). G. S. Kirk przypuszcza²¹, że przybranie postaci poważanego przez Achajów starca miało dodawać posłańcowi wiarygodności: Agamemnon tym łatwiej mógł przyjąć treść snu i choć siebie mienił najlepszym z Achajów²², uznawał jego autorytet jako starszego i mądrego w radzie – τὸν ῥα μάλιστα γερόντων τῖ Ἀγαμέμνων (w. 21). A. Kessels dodaje do tego wytłumaczenie: „the characters in Homer dream only about persons to whom they are specially attached” i mówi tu o „usual practice”, bo w przypadku pozostałych snów w obydwu eposach również pojawiały się nad głowami śpiących bliskie im osoby²³.

E. R. Dodds próbuje w jeszcze inny sposób wyjaśnić pojawienie się Nestora we śnie Agamemnona: w niektórych społeczeństwach „nocturnal phantom” rozpoznawany był jako zmarły ojciec śpiącego i mógł być uznawany za substytut ojca, który po rodzicielsku napominał i wskazywał dobrą drogę.

¹⁸ Por. Mac Donald, dz. cyt., s. 24: „Agamemnon’s careless exegesis of Zeus’ perniciously ambiguous ‘now’ would bring disaster”. Wyraźnie o „manifest dream content” i „latent dream content” mówi S. Reid (dz. cyt., s. 36).

¹⁹ Walde, dz. cyt., s. 24. Autorka mówi także, że najważniejsza strategia Onejrosa polegała na tym, by udaremnić refleksję nad wypowiedzią posłańca i dotarcie do ewentualnego ukrytego za nią znaczenia. Zob. tamże, s. 23.

²⁰ Por. Mac Donald, dz. cyt., s. 24: „Agamemnon had reason to trust the dream”; Walde, dz. cyt., s. 22: „[...] die trügerische Ambivalenz des Traum-Rats, der von der Warte des aufgewachten Agamemnon eigentlich nicht trügerisch sein kann”.

²¹ Kirk, dz. cyt., vol. III, s. 116.

²² Zob. *Il.* I, 91. Podobnie „wśród mężów achajskich pierwszym” nazywa go Nestor (*Il.* II, 82).

²³ Kessels, dz. cyt., s. 44. I. de Jong (*A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge 2001, s. 121) pisze: „The personality of the visitor is always that of a person dear to or trusted by the dreamer, so as to increase the effectiveness of the message”.

Tutaj Nestora można uznać za idealny substytut ojca Agamemnona²⁴. Możliwe także, że autor chciał podkreślić rolę syna Neleusa w tej księdze²⁵. Według Ch. Walde włączenie do przesłania obrazu postaci Nestora („die bildliche Komponente”) było własnym dodatkiem Onejrosa, a przynajmniej nie można wywnioskować z tekstu niczego, co by temu przeczyło²⁶. Jeżeli natomiast przyjmiemy, że na pełną treść snu składa się postać w nim przychodząca, jej wygląd, jak i wiadomość, którą przynosi – a tak uważa A. Kessels²⁷ – to osoba jeźdźca gereńskiego nie została wprowadzona do snu przez Onejrosa, lecz z woli samego Zeusa, „autora” tego snu; taki mógł być plan boga, choć nie wyraził tego w słowach.

Gdy Atryda już uwierzył słowom bożka snu²⁸ i dostrzegł w przepowiedni realną szansę zwycięstwa dla wojsk achajskich, tuż po przebudzeniu, jeszcze przed świtem, postanowił zwołać radę i podzielić się dobrymi wiadomościami. Potraktował to w pewien sposób jako swój obowiązek, sen bowiem nie dotyczył wyłącznie jego osoby, ale losu wszystkich wojowników greckich zebranych pod Troją, za których on właśnie, jako najwyższy wódz, był odpowiedzialny. Tak więc polecenie nocnego posłańca miało zostać przekazane, a nie zatrzymane tylko dla informacji śniącego²⁹. Zgromadzeni obok okrętu Nestora starcy jako pierwsi usłyszeli o nocnej „wizycie” złożonej Agamemnonowi. Powtórzył im to, co w czasie ambrozyjskiej nocy³⁰ powiedział mu θεῖος ὄνειρος. Czytelnik słyszy tu już trzecią wersję polecenia Zeusa³¹, w mowie niezależnej i z niewielkimi zmianami: najpierw Onejros

²⁴ D o d d s, dz. cyt., s. 94-95.

²⁵ K i r k, dz. cyt., vol. III, s. 116, 121. W takim wypadku formuła „syn Neleusa”, określająca Nestora, pełni nie tylko funkcję informacyjną, ale także dodaje mu ważności. Owa ważność uwypuklona została także w wersach 53-55: oto rada zebrała się nie przy okręcie głównego wodza, Agamemnona, lecz obok okrętu Nestora (ale możliwe jest też, że zebrała się tam już pod wpływem faktu, iż Sen przybrał jego postać).

²⁶ W a l d e, dz. cyt., s. 22.

²⁷ Dz. cyt., s. 38.

²⁸ W. S. Messer (dz. cyt., s. 4), przyjmując, że nie było w czasach Homera niezależnego boga snu, nazywa go „the dream daimon”.

²⁹ Ch. Walde (dz. cyt., s. 32) nazywa ten sen „offiziellen”.

³⁰ ἀμβροσίην διὰ νύκτα – w takiej postaci fraza ta pojawia się tylko tutaj, co jest uwarunkowane względami metrycznymi. Zwykle spotykamy ją w wersji νύκτα δι’ ἀμβροσίην i jest to formuła u Homera. Zob. K i r k, dz. cyt., vol. III, s. 121.

³¹ „To znane z innych scen posłania powtórzenie polecenia przez zwiastuna zostało tutaj użyte ze szczególną dobitnością” (W a l d e, dz. cyt., s. 19, przyp. 2). Umieszczenie dwóch powtórzeń mowy Zeusa, a więc wystąpienie w bliskim sąsiedztwie trzech nieznaczenie tylko zmienionych wersji, nie jest – według niemieckiej badaczki – pomocniczym środkiem mnemo-

uzupełnił pierwotne przesłanie Zeusa³², później Agamemnon skrócił jego dodatek, ale wciąż pozostała tam zasadnicza treść. Jeszcze jedną drobną zmianą była informacja o innym niż podany przez narratora sposobie odejścia Snu. W wersie 35 znajdujemy tylko: ὥς ἄρα φωνήσας ἀπεβήσεται – „Tak powiedział i odszedł”, natomiast w późniejszej relacji tego snu dowiadujemy się, w jaki sposób nocna zjawa odeszła, opuściła śpiącego: ὥς ὁ μὲν εἰπὼν ὄχετ' ἀποπτάμενος – „To rzekłszy uleciał lotem skrzydlatym Onejros” (w. 70-71). Taki opis mógł być jedynie efektem wyobraźni Agamemnona, choć – jak podaje D. R. Mac Donald – greccy artyści przedstawiali niekiedy Onejrosa jako młodzieńca ze skrzydłami, podobnego do aniołów wyobrażanych w sztuce chrześcijańskiej, a i w tragediach znaleźć można wzmianki o białoskrzydłych snach³³.

Entuzjastyczne przyjęcie przez króla Argiwów rady Snu (tj. Zeusa) „wprawiają w ruch” plan wszechwładnego Kronidy³⁴. Swoje wystąpienie przed starcami na radzie zakończył Agamemnon zapowiedzią próby wojska³⁵, która z pewnością nie była częścią boskiego przesłania, ale ten pomysł wodza mógł być doskonałym sposobem wypełnienia do końca obietnicy złożonej przez Zeusa Tetydzie. Członkowie rady przyjęli zrelacjonowany przez Agamemnona sen bez żadnych pytań, zastrzeżeń, bez zdziwienia czy zachwyty, podobnie zresztą jak wcześniej sam adresat³⁶. Mimo dwóch wskazówek Onejrosa, że sen pochodził od Zeusa i że miał być dobrze zapamiętany (mógł wobec tego być proroczy), ani Atryda, ani zebrani na

technicznym ani typowym nadmiarem słów w poezji oralnej, lecz służy stopniowemu odkrywaniu kompozycyjnej funkcji snu.

³² Zob. przypis poprzedni.

³³ Mac Donald, dz. cyt., s. 24.

³⁴ Zob. J. F. Morris, *'Dream Scenes' in Homer. A Study in Variation*, „Transactions of the American Philological Association” 113 (1983), s. 40.

³⁵ Wyjaśnienie tego wystawienia wojowników na próbę przysporzyło badaczom wielu trudności. R. Knox i J. Russo (dz. cyt., s. 351-352, przyp. 2) wyliczają uczonych, którzy ograniczyli się tylko od przyznania, że trudno znaleźć przyczynę próby wojska. Sami odrzucają wytłumaczenie G. S. Kirka, dla którego próba ta była absurdalna („the test follows the dream only because of the awkward, illogical conflation of variant version available in the epic tradition” – s. 358) i mówią: „If Agamemnon's maneuver appears inexplicable, it is because Homer, assuming we already understand, does not trouble to underscore the setting of this test or make explicit the themis on which it is based” (s. 352).

³⁶ Ponieważ treść snu nie była związana z żadnym z ważnych momentów życia ludzkiego, jak narodziny czy śmierć, ani też ze sferą seksualną, to nie poruszył on odbiorcy, nie wywołał u niego emocji, czego z pewnością dokonał sen Achillesa, w którym przyszedł do niego duch zmarłego Patroklosa, ukochanego przyjaciela. Zob. Walde, dz. cyt., s. 27.

radzie Achajowie nie uznali za konieczne wezwać profesjonalnego tłumacza snów³⁷. Ale nie odrzucili go, nie uznali za nieważny, nie wątpili nawet w prawdomówność swego wodza. Wiarygodność snu potwierdził Nestor³⁸ słowami:

O przyjaciele, wodzowie i władcy ludu Argiwów!
 Gdyby ktoś inny z Achajów rojenia swe opowiadał,
 kłamstwem to byśmy nazwali i z wzdargą je odrzucili,
 ale je widział ten, który wśród mężów achajskich jest pierwszy!³⁹
 (w. 79-82)

ὦ φίλοι, Ἀργείων ἡγήτορες ἤδ' ἐ μέδοντες,
 εἰ μὲν τις τὸν ὄνειρον Ἀχαιῶν ἄλλος ἐνίσπεν,
 ψεῦδος κεν φαίμεν καὶ νοσφιζοίμεθα μᾶλλον·
 νῦν δ' ἴδεν ὃς μέγ' ἄριστος Ἀχαιῶν εὐχεται εἶναι·

E. R. Dodds zauważa, że „we wspólnotach monarchicznych uprzywilejowanymi marzycielami – jak można się domyślać – są zwykle królowie”, z pewnością dlatego, że doznania senne, słowa nocnych zjaw były bardziej wiarygodne i traktowane poważniej w przypadku, gdy ich odbiorcami byli królowie niż zwyczajni ludzie⁴⁰. Ch. Walde, powołując się na podobne obserwacje Atremidorosa z Efezu, żyjącego w II wieku, dostrzega tu pewien topos, który zapoczątkował Homer i który znalazł swoje miejsce w tradycji onejrokrytycznej⁴¹.

Opowiadając swoją nocną wizję, Agamemnon nazwał sen boskim (θεῖος) i według A. Kesselsa była to naturalna reakcja, bo starożytni Grecy zazwyczaj

³⁷ Tamże, s. 23-24. Sen ów, jako wyraźny nakaz, a nie symboliczny obraz, nie wymagał pośrednictwa wieszczka. Dalej Ch. Walde zauważa, że fakt, iż Grecy przypisywali boskie pochodzenie pewnemu typowi snów, Zeus mógł wykorzystać jako szansę na utwierdzenie swej wyższości i przewagi w posiadaniu pełnej wiedzy o świecie i ludziach, która została naruszona przez sztukę tłumaczenia snów. Zob. tamże, s. 29.

³⁸ Ch. Walde (powołując się na J. Hundta) mówi, że powodem zabrania głosu przez Nestora nie było pojawienie się jego postaci we śnie, lecz jego pozycja w radzie. Ale łatwo można tę argumentację odwrócić: Nestor został wybrany jako obraz snu, ponieważ był najważniejszą osobą rady. Te dwie interpretacje nie wykluczają się. Zob. tamże, s. 25-26; por. wyżej, przyp. 27.

³⁹ W momencie gdy Nestor nie odradził Achajom działania zgodnego z planem Agamemnona, Sen spełnił swoją funkcję i oszukał podwójnie: i Atrydę, i zebranych na radzie starców. Zob. tamże, s. 26.

⁴⁰ D o d d s, dz. cyt., s. 94.

⁴¹ W a l d e, dz. cyt., s. 26, przyp. 24.

kojarzyli swoje sny z jakimś bóstwem⁴². Epitet θεῖος został użyty przez mówiącego nie dlatego, że miał on świadomość boskiego pochodzenia snu, ale raczej dlatego, że było to określenie tradycyjne⁴³; zresztą z powodu braku materiałów nie można pokazać, jak w czasach Homera dokonywano rozróżnienia na sny „boskie” i nie pochodzące od bogów („divine” i „non-divine”)⁴⁴, pewne jest tylko, że ludzie mieli świadomość istnienia różnych rodzajów snów. Ch. Walde jednak nie tłumaczy użycia słowa θεῖος przez tradycję czy homerycką formułę, lecz mówi, że Agamemnon uwierzył słowom Onejrosa: Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι, dlatego epitetu „boski” użył w znaczeniu dosłownym; z tego też powodu nie musiał pytać zgromadzonych o sens snu ani o radę, bo od początku był przekonany o jego boskim pochodzeniu oraz o ważności, mocy („Validität”) przesłania⁴⁵.

Po wypowiedzi Nestora, potwierdzającej prawdomówność Agamemnona i prawdziwość jego snu, wodzowie wraz z wojskiem zaczęli przygotowywać się do boju. Lecz pasterz narodów w tym momencie przystąpił do realizacji swojego planu. Przepowiednia zdobycia Troi przekazana przez Onejrosa nie była zasadniczym przesłaniem, a jedynie środkiem do nakłonienia Agamemnona, by podjął określone, sprzeczne z tą przepowiednią działanie⁴⁶. I tak wódz wystawił na próbę morale swoich wojowników (bo nie mógł dopuścić, by w jego szeregach znajdowali się wojownicy tchórzliwi lub niechętni do bitwy⁴⁷), zmienił słowa Zeusa, przekazane we śnie (w. 114) i zamiast zażądać do walki boską obietnicą rychłego zdobycia Troi, nakłaniał Achajów do ucieczki, okłamując ich, że taki był nakaz Zeusa⁴⁸. A ci, „którzy zamysłów rady nie znali” (w. 143), natychmiast z okrzykiem ruszyli ku okrętom. Nie spodziewał się tego Agamemnon. Tylko dzięki interwencji Hery i Ateny udało się powstrzymać Achajów od odwrotu i ucieczki do ojczyzny. Lecz to nie klęska, do której omal nie doprowadził wódz, była zgubą

⁴² Podobnie jak wszystkie nieoczekiwane „mental processes” (K e s s e l s, dz. cyt., s. 39).

⁴³ θεῖός μοι ἐνόησεν ἢ λῆεν ὄνειρος jest zwrotem formularnym u Homera (por. *Od.* XIV, 495).

⁴⁴ K e s s e l s, dz. cyt., s. 39.

⁴⁵ W a l d e, dz. cyt., s. 25.

⁴⁶ Tamże, s. 29. Ta „zewnętrzna przyczyna” snu („die träumerexterne Verursachung”) zdaje się wykluczać jego „psychologiczne” wyjaśnienie. Ch. Walde (tamże) zgadza się z A. Kesselsem, który odrzuca nowoczesne psychologizujące czy nawet głęboko psychologiczne tłumaczenia innych uczonych, np. J. Russo.

⁴⁷ K n o x, R u s s o, dz. cyt., s. 354, 356.

⁴⁸ R. Knox i J. Russo (tamże, s. 355) nazywają to klasyczną manipulacją, bo Agamemnon w rzeczywistości próbował pobudzić swoich wojowników do postępowania dokładnie odwrotnego niż to, jakie on im zaleca.

zaplanowaną przez Zeusa. Nie wyciągnąwszy wniosków z nieudanej próby militarnej, rozpoczął decydującą walkę o Troję. Śmierć wielu Achajów, którzy staną do walki pod murami Troi, będzie efektem snu i tym właśnie wytłumaczyć należy użycie epitetu „zgubny” – οὐλος⁴⁹.

Lecz Agamemnon dopiero później przekonał się o tym, jak bardzo został oszukany i jakie konsekwencje miało to jego błędne zrozumienie słowa νῦν. O jego wielkim smutku i goryczy dowiadujemy się z początku księgi IX (w. 9-15). Przemawiał przez niego żal do boga, który wcześniej roztaczał swą opiekę nad nim i całym wojskiem achajskim, a potem tak boleśnie ich doświadczył:

O przyjaciele! Dowódcy i władcy nad Argiwami!
Wielki Kronida Dzeus ciężkim przygniótł mnie losem, okrutnik!
Chociaż mi przedtem przyrzekał i głowy zaręczał skinieniem,
że po zburzeniu Ilionu o mocnych murach powrócę
wreszcie do domu, przeznacza mi teraz klęskę i każe
wracać do Argos w niesławie, gdym tyle wojska wytracił.
(Il. IX, 17-22)

Ch. Walde mówi, że sen zainicjował u Atrydy bolesny proces uczenia się, kiedy stanął on w obliczu skutków swego nieprzemyślanego działania⁵⁰. Nie przyznał się jednak otwarcie do tego, że uległ zwodniczemu snowi i nawet nie wspomniął o nim, gdy w XIX księdze przeproszał Achillesa; usprawiedliwiając się, powiedział tylko:

A przecież nie jestem winny,
tylko Dzeus i Mojra i w mglistej pomroce krocząca Erynia
(Il. XIX, 86-87)

i dalej:

Ate, najstarsza z cór Dzeusa, zwodnica, co wszystkich omamia,
zgbę im niosąc.
(Il. XIX, 91-92)

Zeus wprawdzie przyjął ofiarę Agamemnona, ale nie wysłuchał jego próśb i „straszliwy ból mu gotował” (Il. II, 420). Można tu chyba powiedzieć

⁴⁹ Zob. M. A. Fernández Contreras, *Los sueños en Homero y Apolonio de Rodos*, „Habis” 33 (2002), s. 11.

⁵⁰ Walde, dz. cyt., s. 31: „schmerzlichen Lernprozess des Agamemnon”.

o specyficznej miłości tego boga do bohaterów *Iliady i Odysei*. Niewątpliwie troszczył się on o Agamemnona, a jednak zesłał mu „sen bałamutny”⁵¹, by go oszukać i poniżyć⁵². Taka boska miłość nie chroniła przed klęską ani nawet przed śmiercią i nie wykluczały jej chwilowe powodzenie czy pomyślne znaki, oznaczające przychyłność bóstwa.

J. Griffin⁵³ przypisuje pewne znaczenie berłu, które trzymał w ręku wódz Argiwów, kiedy do nich przemawiał. Miało ono boskie pochodzenie, Zeus ofiarował je Hermesowi, a później, przechodząc przez ręce świetnych mężów, znalazło się w posiadaniu Agamemnona (w. 101-108). Było znakiem jego władzy i symbolizowało cześć i pierwszeństwo („honour and privilege”) wśród wszystkich Achajów. Głębką ironię widzi więc badacz w fakcie, że bóg, który przekazał mu berło oznaczające potęgę, był jednocześnie tym, który zesłał na niego zwodniczy sen. Myśl o tym, że postępowanie Zeusa było niegodne bóstwa, rozwinął D. R. Mac Donald, porównując boga starożytnych Greków z Bogiem chrześcijańskim: „Agamemnon’s lying dream was a notorious blemish on Homeric theology”⁵⁴.

*

I. de Jong⁵⁵ dzieli sny występujące w obydwu poematach Homera na „the action form” i „the visit form” i sen Agamemnona zalicza do drugiego typu snów, w których śniącego nawiedzała zjawia i przekazywała polecenie od bóstwa. W obrębie tego typu wyróżnia ona „‘monologue’ dreams” i „‘dialogue’ dreams” i w tej klasyfikacji omawiany tutaj sen określa jako taki, w którym nie pojawia się żaden dialog⁵⁶. Osoba śniącego była tu zupełnie bierna.

⁵¹ Tak οὔλοσ ὄνειροσ tłumaczy A. Szmurło.

⁵² O takiej miłości ojca bogów mówi J. Griffin (*Homer on Life and Death*, Oxford 1980, s. 86) i do jego „wybrańców” zalicza także Hektora, Sarpedona, Patroklosa, Achillesa. Wyjątkiem był tu tylko los Odyseusza. To, że bogowie zwodzili bohaterów, J. Griffin podkreśla kilkakrotnie – zob. tamże, s. 41, 87, 169.

⁵³ Tamże, s. 9-10.

⁵⁴ Mac Donald, dz. cyt., s. 26. Powołuje się tu także autor na Platona i na Lukiana, którzy potępili Zeusa za ten zwodniczy sen, zesłany po to, by pozbawić życia wielu Achajów. Dla apologetów ów sen stał się argumentem na to, że Zeus był złym bogiem, chcącym zgubić ludzkość. Zob. tamże, s. 27.

⁵⁵ Dz. cyt., s. 120-121. Do pierwszego typu zalicza sny z XIX i XX księgi *Odysei*, w których pojawiają się symboliczne sceny.

⁵⁶ Tamże, s. 121.

Uczni są zgodni co do tego, że istnieje wzór homeryckiej sceny snu⁵⁷ i że sen Agamemnona można ująć w pewien schemat (odpowiada mu na przykład sen Penelopy z IV księgi *Odysei*). Elementy tej typowej sceny u poszczególnych komentatorów różnią się nieco od siebie w szczegółach, lecz nie wykluczają się, ale uzupełniają wzajemnie. W sumie daje nam to następujący schemat w odniesieniu do snu Atrydy:

1. Określenie czasu – παννύχιοι i stanu bohaterów – εὔδον (w. 2).
2. Zaznaczenie bezsenności boga – Δία δ' οὐκ ἔχε νήδυμος ὕπνος (w. 2).
3. Decyzja bóstwa – ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή (w. 6-7).
4. Wysłanie nocnej zjawy – βάσκ' ἴθι, οὔλε ὄνειρε (w. 8-10).
5. Przekazanie posłańcowi wiadomości – θωρήξαι ἐκέλευε [...] (w. 11-15).
6. „Podróż” Snu, dotarcie do śpiącego bohatera – βῆ δ' ἄρ' ὄνειρος [...] ἵκανε (w. 16-18).
7. Obranie pozycji nad głową śpiącego – στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς (w. 20).
8. Przybranie wyglądu osoby bliskiej śpiącemu – Νηληϊῶ υἱὲν εὐκωὸς Νέστορι, τὸν ῥα μάλιστα γερόντων τῶν Ἀγαμέμνων (w. 20-21).
9. Zganiecie bohatera za spokojny sen w trudnej chwili – εὔδεις (w. 23).
10. Wyjaśnienie swego pochodzenia od boga i zapewnienie o jego trosce – Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι, ὅς σευ ἄνευθεν ἐὼν μέγα κήδετα ἦδ' ἔλεαίρει (w. 26-27).
11. Przekazanie śpiącemu wiadomości od boga – θωρήξαι ἐκέλευε [...] (w. 28-34).
12. Odejście, powrót Snu – ἀπεβήσετο (w. 35).
13. Przebudzenie się bohatera – ἔγρετο δ' ἐξ ὕπνου (w. 41).
14. Reakcja obudzonego już bohatera na sen (w. 41 n.).

Dokonując klasyfikacji snów, R. van Lieshout⁵⁸ uznał sen Agamemnona za obiektywny, konkretny i realny, a nie symboliczny i wymagający interpretacji. Bóg zesłał na śpiącego widzenie senne, którego pojawienie się nie wynikało z woli człowieka, lecz w całości było uzależnione od Zeusa. Było częścią jego planu. Wyraźnie przekazał we śnie wodzowi Argiwów, jakie działania powinien podjąć, i niepotrzebne były już dodatkowe wskazówki lub tłumaczenia. Jedyną nieścisłością, która mogła budzić wątpliwości śnią-

⁵⁷ Zob. Jong, dz. cyt., s. 121; Kessels, dz. cyt., s. 134 n.; Mac Donald, dz. cyt., s. 30 n.; Morris, dz. cyt., s. 40 n.

⁵⁸ O czym mówi K. Dowden w recenzji monografii R. van Lieshouta *Greeks on Dreams* (Utrecht 1980) w „Classical Review” 32 (1983), s. 282. E. R. Dodds (dz. cyt., s. 88-89) dodaje, że bez względu na to, czy postać widziana we śnie była duchem, Onejrosem czy też „wyobrażeniem” (εἰδωλον), istniała obiektywnie w przestrzeni i była niezależna od śpiącego.

cego, było słowo $\nu\acute{\nu}\nu$, ale zostało ono użyte celowo i miało we śnie spełnić najważniejszą funkcję. Sen można określić także jako bierny⁵⁹, bo aktywność bohatera, nawiedzanego przez nocnego gościa, ograniczała się jedynie do widzenia postaci, słyszenia jej głosu.

Wszystkie sny, nawiedzające bohaterów obydwu poematów, zsyłane były przez bogów. Zjawiając się Agamemnonowi, bożek snu zaznaczył *expressis verbis* swoje pochodzenie (w. 26). Był to jednak jedyny sen u Homera, który – mimo boskiego pochodzenia – miał zwodniczy charakter. Owa „pełna boskiego kłamstwa wróżba sennego widziadła”⁶⁰ zaowocowała upokorzeniem króla wobec całego wojska, a zwłaszcza wobec Achillesa. Wyraźną ironię można dostrzec już w samym porównaniu nocnego odpoczynku Atrydy do snu ambrozyjskiego, boskiego, a szczególnie w dającym nadzieję na wspaniałe zwycięstwo przedstawianiu się Onejrosa jako boskiego posłańca, który przyszedł z dobrymi i pewnymi wieściami. Narrator przecież zaznaczył ów zwodniczy charakter snu ($\sigma\tilde{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$ ⁶¹); sam miał do Agamemnona emocjonalny dystans, jak zauważa Ch. Walde⁶², i w żadnym wypadku nie okazywał mu współczucia, raczej wyrażał swoją radość z jego krzywdy.

A. Kessels bardzo wyraźnie podkreśla, że funkcja snu z II księgi *Iliady* nie polega na wyjaśnieniu stanu umysłu Agamemnona⁶³. Zaprzecza, jakoby Homer mógł zdawać sobie sprawę z istnienia psychologicznych związków między problemami poprzedniego dnia a snem następnej nocy. Bogowie zsyłali sny bohaterom eposów, a oni sami nie mieli wpływu na treść nocnego widzenia. Sny były dla bogów narzędziami, środkami pomocniczymi, by ingerować w życie i sprawy ludzkie, pomagać śmiertelnikom lub im szkodzić. To chyba najlepszy sposób nakłonięcia bohatera do podjęcia konkretnych czynów, zwłaszcza że bogobojni Grecy wierzyli niemal bezgranicznie, iż wszystko, co niewytłumaczalne, nieracjonalne, pochodziło od bóstw olimpijskich i dlatego sny traktowali poważnie, byli posłuszni zawartym w nich nakazom.

Zeus zaplanował, że oszuka i poniży Agamemnona, a posługując się snem jako instrumentem manipulacji, osiągnął swój cel – skłonił wodza Achajów do uzbrojenia Achajów. Taka jest podstawowa rola nocnej zjawy. Ponieważ

⁵⁹ D o d d s, dz. cyt., s. 89.

⁶⁰ O ś w i e c i m s k i, dz. cyt., s. 81.

⁶¹ Przymiotnik $\sigma\tilde{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$, wywodzący się od $\sigma\tilde{\upsilon}\lambda\lambda\omicron\mu\iota$ – ‘zabijać, niszczyć’ oraz $\omicron\lambda\omicron\omicron\varsigma$ – ‘zgubny, zabójczy’, występuje w *Iliadzie* tylko jako epitet Aresa, straszego boga wojny (V, 461; 717), oraz zapamiętałego w gniewie i żądnej zemsty Achillesa (XXI, 536).

⁶² D z. cyt., s. 27.

⁶³ K e s s e l s, dz. cyt., s. 35.

przyczyna snu Agamemnona tkwiła w jego kłótni z Achillesem, to częściowo funkcja tego snu wiąże się z τμήν Achilleśa⁶⁴. Dla Atrydy sen był szansą wewnętrznego rozwoju. Proces rozpoznania, który rozpoczął się, gdy zrozumiał on skutki swego nierozważnego postępowania, doprowadził go do ukrytej treści snu: konieczności pogodzenia się z Achillesem⁶⁵.

Ch. Walde zauważa też nowe funkcje, jakie spełniał sen dzięki temu, że jego treść została powtórzona w mowie na zgromadzeniu rady⁶⁶. Obok odegrania roli medium boskiego przesłania, dał Agamemnonowi sposobność do doskonałego przedstawienia siebie („Anlaß für eine großartige Selbstdarstellung”) jako niewątpliwego autorytetu oraz tego, któremu Zeus zechciał przekazać swoją wolę. To jednocześnie bardzo dobra dla Agamemnona okazja, aby poprawić swój wizerunek, mocno naruszony przez kłótnię z synem Tetydy⁶⁷.

Wprowadzenie do fabuły eposu tej nocnej sceny pozwoliło poecie zdynamizować akcję, umotywić jej rozwój oraz nadać trudne lub wręcz niemożliwe do wytłumaczenia ukierunkowanie. Homer wyraźnie pokazał tu wpływ boskiej woli na los ludzi. Oddziaływanie snu, widoczne prawie w całej *Iliadzie*, ma według Ch. Walde duże znaczenie dla formalnego podziału dzieła⁶⁸. Gdy już Agamemnon zaniechał czynów wskazanych mu przez Sen i gdy wódz zdecydował się w końcu przeprosić Achilleśa (księga XIX), a tym samym zakończyło się działanie posłańca Zeusa, pojawił się w księdze XXIII inny sen, w którym do Achilleśa przybyła pośmiertna zjawa Patroklosa.

*

Boski charakter snu Agamemnona zaznaczony został bardzo wyraźnie. Czytelnik od początku jest informowany, że sprawcą posłania Snu-Onejrosa do wodza Achajów był sam cierpiący na bezsenność ojciec bogów, Zeus. Zresztą współcześni Homerowi Grecy na ogół zjawiskom nieoczekiwanym, dziwnym i trudnym do wyjaśnienia przypisywali boską proveniencję, jasne więc dla Achajów było, że od boga pochodził ów sen Atrydy.

Nieustanna ingerencja niebian w życie ludzi uwidacznia się i tutaj. Ześłanie snu przez Zeusa to jego sposób, by zgodnie z własną wolą pokierować

⁶⁴ Tamże, s. 36.

⁶⁵ W a l d e, dz. cyt., s. 31.

⁶⁶ Tamże, s. 25.

⁶⁷ Podobnie dla Zeusa był okazją do odbudowania swej pozycji wszechwiedzącego. Por. wyżej, przyp. 39.

⁶⁸ W a l d e, dz. cyt., s. 27.

przebiegiem akcji na ziemi; to narzędzie, za którego pomocą zrealizował swój plan: przywiódł do zguby Agamemnona i spełnił prośbę Tetydy.

Śniący nie wykazywał jeszcze żadnej aktywności podczas nocnej wizyty Onejrosa, nie ma tu nawet śladu dialogu, który pojawi się w innych onirycznych scenach *Iliady* i *Odysei*. Ale na podstawie tego pierwszego u Homera snu możemy naszkicować schemat sceny sennej, w który – mniej lub bardziej dokładnie – wpisują się pozostałe sny obydwu poematów. Z tego danego przez poetę wzoru korzystali późniejsi twórcy, jak choćby trójka wielkich tragików greckich, Herodot, Wergiliusz czy powieściopisarze epoki cesarstwa, bo – jak pisze J. Latacz – „wszyscy oni w swym traktowaniu snów znajdują się – formalnie, treściowo i funkcjonalnie – pod urokiem Homera”⁶⁹.

BIBLIOGRAFIA

- Dodds E. R.: Grecy i irracjonalność, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- Dowden K.: [Rec.:] Lieshout R. G. A. van, Greeks on Dreams, Utrecht 1980, „Classical Review” 32 (1983), s. 282.
- Erp Taalman Kip A. M. van: The Gods of the Iliad and the Fate of Troy, „Mnemosyne” 53 (2000), s. 385-402.
- Fernández Contreras M. A.: Los sueños en Homero y Apolonio de Rodos, „Habis” 33 (2002), s. 9-37.
- Griffin J.: Homer on Life and Death, Oxford 1980.
- Grimal P.: Słownik mitologii greckiej i rzymskiej, Wrocław 1990.
- Jong I. de: A Narratological Commentary on the *Odyssey*, Cambridge 2001.
- Kessels A. H. M.: Studies on the Dream in Greek Literature, Utrecht 1978.
- Kirk G. S. (ed.), *The Iliad. A Commentary*, vol. I: books 1-4, by G. S. Kirk, Cambridge 1985; vol. III: books 9-12, by B. Hainsworth, Cambridge 1993; vol. VI: books 21-24, by N. Richardson, Cambridge 1993.
- Knox R., Russo J.: Agamemnon’s Test. *Iliad* 2.73-75, „Classical Antiquity” 8 (1989), s. 351-358.
- Latacz J.: Funktionen des Traums in der antiken Literatur, [w:] T. Wagner-Simon, G. Benedetti, Traum und Träumen. Traumanalysen in Wissenschaft, Religion und Kunst, Göttingen 1984, s. 10-31.

⁶⁹ „Aischylos, Sophokles Euripides, aber auch etwa der Geschichtsförderer Herodot, und natürlich auch Vergil und seine römischen Nacheiferer, ja selbst die kaiserzeitlichen Romanschriftsteller noch – sie alle stehen in ihrer Traumbehandlung – formal, inhaltlich und funktional – im Banne Homers”. I dalej jeszcze podkreśla badacz snów antycznych: „Technik und Funktionen der Traumfingierung im Sprachkunstwerk sind in der griechisch-römischen Antike im wesentlichen die Homers” (J. Latacz, *Funktionen des Traums in der antiken Literatur*, [w:] T. Wagner-Simon, G. Benedetti, *Traum und Träumen. Traumanalysen in Wissenschaft, Religion und Kunst*, Göttingen 1984, s. 31).

- Mac Donald D. R.: *Does the New Testament imitate Homer? Four cases from the Acts of the Apostles*, New Haven–London 2003.
- Messer W. S.: *The Dream in Homer and Greek Tragedy*, New York 1918.
- Minchin E.: The Sleeplessness Theme at *Iliad* 24, 1-18. A Study of Function and Form, „La parola del passato” 40 (1985), s. 269-275.
- Morris J. F.: ‘Dream Scenes’ in Homer. A Study in Variation, „Transactions of the American Philological Association” 113 (1983), s. 39-53.
- Oświecimski S.: *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989.
- Reid S.: The *Iliad*: Agamemnon’s Dream, „American Imago” 30 (1973), s. 33-56.
- Theological Dictionary of the New Testament, ed. G. Kittel, G. Friedrich, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids, Mi. 1964.
- Tkacz M.: Sztuka przekonywania w poematach Homera, „Terminus” 1 (2002), s. 51-67.
- Walde Ch.: *Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*, Munich–Leipzig 2001.

THE CHARACTER AND FUNCTIONS OF AGAMEMNON’S DREAM
IN BOOK II OF *THE ILIAD*

Summary

In Book II of *The Iliad* Zeus sends Oneiros, the god of dreams, to the sleeping Agamemnon, to give the Achaean leader a god’s command. He wants to cheat him in this way and to carry out Thetis’ request – to honor her insulted son. The naïve Agamemnon believes the forecast that he is going to immediately capture the Trojan town. He tries the morale of his warriors ordering them to return to their native country, and then he sends them to the deciding battle that costs the life of many of them. This is the result of the dream that Homer calls “fatal”.

During the night visit the sleeping Agamemnon is completely passive; there is no dialog between him and the god sent to him, that is Oneiros. The dream is factual, objective, and it does not require interpretation. It has a divine character, and Olympic Zeus is its author – it is he that the visit of the apparition depends on. It is the only deceptive dream in *The Iliad* and *The Odyssey*, sent in order to deceive the dreaming one, to bring him to ruin. This is its basic function.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Agamemnon, sen, marzenie senne, Onejros, Zeus, Troja, Homer, *Iliada*, epika, epos, poemat.

Key words: Agamemnon, dream, Oneiros, Zeus, Troy, Homer, *The Iliad*, epic, poem.