

STUDIA CLASSICA ET NEOLATINA
XVII

OD GRECJI HOMERA
DO ELŻBIETAŃSKIEJ ANGLII



WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU GDAŃSKIEGO

OD GRECJI HOMERA
DO ELŻBIETAŃSKIEJ ANGLII

STUDIA CLASSICA ET NEOLATINA

XVII

OD GRECJI HOMERA
DO ELŻBIETAŃSKIEJ ANGLII

*pod redakcją
Zofii Głombiowskiej*

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU GDAŃSKIEGO
GDAŃSK 2019

*Illustrissimae Dominae
Dominae Profestrici Lucinae Stankiewicz
merita Eius erga philologiam classicam promovendam magni aestimantes
et pro singulari in Cathedram Philologiae Classicae
Universitatis Studiorum Gedanensis benevolentia gratias agentes
discipuli cooperatores collegae amici
haec munuscula litteraria pientissime obtulerunt*

Recenzenci

dr hab. Jolanta Malinowska, em. prof. KUL, prof. dr hab. Małgorzata Urszula Mazurczak, dr hab. Magdalena Stuligrosz, prof. UAM, dr hab. Monika Szczot, prof. UAM, prof. dr hab. Stanisław Śnieżewski

Redaktor naukowy serii
prof. zw. dr hab. Zofia Głombiowska

Komitet redakcyjny
Izabela Bogumił, Zofia Głombiowska, Timo Sironen (Oulu, Finlandia), Lucyna Stankiewicz, Agnieszka Witczak

Sekretarz redakcji
Aleksandra Hołomej

Projekt okładki i stron tytułowych
Andrzej Taranek

Na okładce
Trzy Gracje z obrazu Sandra Botticellego *Primavera*, 1482 r. (w zasobach Galerii Uffizi we Florencji, fot. Wikimedia Commons, na prawach wolnego dostępu)

Redaktor Wydawnictwa
Joanna Wawrzyńczak

Skład i łamanie
PRAKOWNIA

Publikacja wydana *anonymi Benefactoris sumptu*

© Copyright by Uniwersytet Gdański
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISSN 1733-4012
ISBN 978-83-7865-928-0

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel./fax 58 523 11 37, tel. 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
www.wyd.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.kiw.ug.edu.pl

Druk i oprawa
Zakład Poligrafii Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. 58 523 14 49; fax 58 551 05 32

Spis treści

Karol Zieliński	
Problem nieskuteczności rytuałów w <i>Iliadzie</i>	9
Joanna Rostropowicz	
Charyty i ich piewcy. Kilka uwag o kulcie bogiń wdzięku	20
Jadwiga Czerwińska	
<i>Dramatis personae</i> tragedii greckiej wobec cierpienia i nieszczęścia – wybrane przykłady	34
Ireneusz Mikołajczyk	
Marek Porcjusz Katon w czasie drugiej wojny punickiej	50
Ewa Skwara	
Danae – historia pewnego obrazu (Ter. <i>Eun.</i> 584–590)	61
Agnieszka Dziuba	
Humor w listach Marka Celiusza Rufusa	73
Zofia Głombiowska	
Publius Ovidius Naso – wyobraźnia, odwaga, retoryka	83
Izabela Bogumił	
Owidiusz na warsztacie akademickiego dramaturga. O <i>Altai</i> w sztuce Williama Gagera <i>Meleager</i>	106
Monika Miazek-Męczyńska	
Między ojczyzną a mężczyzną. Kilka kobiecych dramatów z pogranicza mitu i historii	117
Antoni Bobrowski	
List dedykacyjny jako element strategii uwierzytelnienia relacji w kronikach trojańskich Diktysa i Daresa	129
Barbara Hartleb-Kropidło	
<i>Lares Permarini</i> – Opiekunowie Żeglujących po Morzu	140

Idaliana Kaczor

Indigitamenta i ich sakralne kompetencje w religii starożytnych
Rzymian na podstawie *De civitate Dei* Świętego Augustyna 154

Aleksandra Hołomej

[...] *grodów dwanaście zdobyłem, płynąc na lotnych okrętach* [...].
Bohaterowie czy rozbójnicy? Piraci epoki brązu i okresu archaicznego 174

Elżbieta Starek

Gotyckie i gotycko-renesansowe płyty nagrobne kanoników
kapituły warmińskiej w katedrze we Fromborku 189

Grzegorz Kotłowski

(Nie)zatarte ślady Gdańska na płytach nagrobnych w katedrze
we Fromborku 207

TRANSLATIONES

Owidiusz, *Heroida* VI (wstęp, tłumaczenie i komentarz Elżbieta Wesołowska) . . . 219

Emocje Medei w translacji. Przekład segmentów V 329–362, VII 1–25
oraz VII 323–406 *Wyprawy Argonautów* Waleriusza Flakkusa
(wstęp i tłumaczenie Aleksandra Arndt) 227

Plutarch z Cheronei, *O wielości przyjaciół* (wstęp, tłumaczenie
i komentarz Marian Szarmach) 233

Problem nieskuteczności rytuałów w *Iliadzie*

J eżeli wziąć pod uwagę, jak dużą rolę musiały odgrywać rytuały w okresie, kiedy powstawały poematy homeryckie, i wcześniej, kiedy kształtowała się tradycja epicka, to opisów i nawiązań do dokonywanych rytuałów jest u Homera zdumiewająco niewiele. Tymczasem rzeczywistość rytualna determinowała życie społeczeństw niepiśmiennych, w istotny sposób była jej podporządkowana mentalność uczestników performansu pieśni epickich. Rytuały musiały również znacząco wpływać na kształt epickiej narracji. Celem niniejszego przedstawienia nie jest dążenie do pełnego wyjaśnienia takiego stanu rzeczy, ponieważ wymagałoby to uwzględnienia zbyt wielu zagadnień wpływających na tę okoliczność. Celem nie jest też wyliczenie wszystkich przypadków tego zjawiska, gdyż wydają się nazbyt liczne, by wymieniać je wraz z niezbędną analizą i interpretacją. Chodzi raczej o zarysowanie problemu, wskazanie na etiologię zjawiska i jego powiązanie z oralnym charakterem kompozycji pieśni epickiej¹. Kwestia jest złożona i ze względu na objętość artykułu niezbędne jest skupienie się na jednym jej aspekcie, chyba najtrudniejszym do wyjaśnienia, lecz może właśnie dzięki temu pozwalającym na uchwycenie istoty problemu. Nie dość bowiem, że w *Iliadzie* tak rzadko pojawiają się bezpośrednie odniesienia do rytuałów, to jeszcze zaskakująco często prezentowana jest ich nieskuteczność.

Zupełnie nieodpowiednie byłoby wnioskowanie o tym stanie rzeczy z obecności tzw. racjonalizacji u Homera; jako błędne należałoby zakwalifikować myślenie o jakimś lekceważeniu spraw religijnych (niekiedy mówi się wręcz o Homerze jako poecie oświeceniowym)². Racjonalizacja nie zawiesza bowiem ani nie zastępuje sfery kultowo-religijnej. Innymi słowy, bogowie w *Iliadzie* nie stanowią sztafażu, lecz są immanentną częścią mentalnego świata zarówno bohaterów eposu, jak i jego autora, a co za tym idzie – publiczności.

Przyczyn deficytu w przedstawieniach rytuału należałoby poszukiwać gdzie indziej. Głównym powodem jest specyficzny opis świata przedstawionego. Mit w kulturze oralnej wymaga za każdym razem dostosowania do współczesności osób go

¹ Szerokie zakreślenie tego problemu znajdzie się w przygotowywanej monografii zatytułowanej *Achilles przegrany. Typowanie kozła ofiarnego w społeczności kultury oralnej*, która podejmuje problem obarczania winą i wyznaczania winnego w *Iliadzie* Homera.

² Wbrew pozorom badacze nierzadko byli skłonni patrzeć w ten sposób na świat wykreowany przez Homera, dzieląc w tym względzie zdanie filozofów lub kierując się doktryną wiary chrześcijańskiej. Jako przykłady takiego podejścia można wskazać postrzeganie bogów przedstawianych w *Iliadzie* jako postaci literackich lub przekonanie o krytycznym stanowisku Homera do wieszczów i wieszczbiarstwa.

odtworzących. Walter Jackson Ong określa to zjawisko jako homeostazę cechującą kulturę oralną³. Problem polega na tym, że badania nad epiką koncentrują się w dużej mierze na możliwościach zrekonstruowania rzeczywistości historyczno-kulturowej schowanej za fikcją narracji epickiej. Tymczasem oddziaływanie narracji w kulturze oralnej przebiega dwutorowo: z jednej strony przywołuje ona „czasy początku”, że posłużyć się tym Eliadowskim określeniem, dokonując kompresji całej wykraczającej poza trzy pokolenia (obecne oraz pokolenia ojców i dziadów) przeszłości w jedną niejasną domenę przodków; z drugiej strony używa „kostiumu” czasów odległych do przedstawienia problematyki teraźniejszości. W niewielkim stopniu celem narracji epickiej jest zachowanie wiedzy o wypadkach z przeszłości. Każde przywołanie opowieści podporządkowane jest temu, jak rozumie tę historię pieśniarz-wykonawca, oraz temu, jak chce, by była ona rozumiana przez słuchającą go publiczność⁴. Niedorzeczne są więc sądy o jakiejś obiektywności czy nawet amoralności narracji epickiej, wręcz przeciwnie, jest ona tendencyjna i w zdecydowany sposób zaznaczająca moralne podstawy funkcjonowania świata. Problem jednak w tym, że nie bardzo odpowiada ona w tym względzie naszym współczesnym, tzn. wykształconym w obrębie kultury piśmienniczej, oczekiwaniom.

Mimo że Homer opisuje przeszłość, nie stawia się poza jej ramami. Działania bohaterów są w pełni zrozumiałe dla jego słuchaczy, ponieważ doznają oni wrażenia, że świat przedstawiony nie różni się od ich świata. Nawet jeżeli pojawiają się w nim elementy fantastyczne i w jakikolwiek sposób obce bezpośrednim odbiorcom śpiewaka, to bohaterowie i publiczność mają tę samą mentalność i ten sam świat wartości. Nie oznacza to, że pieśniarz, a zwłaszcza Homer, nie miał możliwości sugerowania rozwiązań niekonwencjonalnych i nowatorskich, nawet takich, które uderzają w tradycyjny porządek moralny (dobrym przykładem jest ugoszczenie wroga przez Achillesa). Chodzi o to, że potrzebował on dla swoich punktów widzenia nieustannej akceptacji słuchaczy⁵. Obie społeczności, tę przedstawianą oraz odbiorców, łączą sposób myślenia uwzględniający tę samą rzeczywistość rytualną. O rytuale jako takim nie było zatem potrzeby mówić, gdyż jest on oczywisty, ważniejsze dla osoby opowiadającej historię było ukazanie relacji między jednostkami.

Pierwszym problemem jest zatem deficyt zaznaczanych w narracji działań rytualnych. Kluczową rolę odgrywa doświadczenie religijne dostarczane nierzadko przez rytuał.

³ W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Warszawa 2011.

⁴ K. Zieliński, *Iliada i jej tradycja oralna. Studium z zakresu greckiej tradycji oralnej*, Wrocław 2014.

⁵ *Ibidem*, s. 335–346. Autor pokazuje, jak wykorzystywane jest w tej mierze poczucie ironii, wywoływane u publiczności słuchającej *Iliady*. Do takich nadzwyczajnych sytuacji, jak okazanie litości wrogowi i zjedzenie z nim wspólnego posiłku (oznaczającego w tej kulturze zawiązanie stosunku przyjaźni *philia*), twórca *Iliady* przygotowuje swoich słuchaczy przedstawieniem szeregu paralelnych paradygmatów zachowań, dla których łatwo mu znaleźć akceptację odbiorców.

Ray Rappaport wskazuje, że istotną właściwością rytuału jest fakt przynoszenia świadomości bycia poza czasem⁶. Podejmowany jest szereg towarzyszących rytuałowi działań, by popaść w ten stan – służą temu środki toksykologiczne, posty, diety, hiperwentylacja, przemęczenie itd. Rappaport sugeruje, że poczucie bycia poza czasem wykształciło pojęcia nieśmiertelności i wieczności. Umożliwia też ono kontakt z bogami, duchami przodków lub innymi siłami metafizycznymi. W eposie bycie poza czasem jest zastrzeżone dla herosów i przyjmuje formę zdarzenia realnego, dziejącego się na tym samym poziomie doznawania co rzeczywistość empiryczna.

Eposy homeryckie nie przedstawiają zresztą świata heroicznego jako miejsca, gdzie ludzie w łatwy sposób wchodzi w kontakt z bogami. Pozwalają raczej na sugestywne zobrazowanie relacji ludzi z bóstwami, relacji, w które wchodzi również słuchacz Homera w swoim codziennym życiu, lecz nie są one dostępne dla nich w bezpośrednim oglądzie⁷. Bohaterowie eposów kontaktują się z bogami zazwyczaj nieświadomie, gdy bóstwa przyjmują postać ludzką (wydaje się, że niekiedy również zwierzęcą). Odbiorcy podzielają najprawdopodobniej przekonanie, że nie można mieć pewności, czy spotykając wędrowca lub przyjmując nieznanego jako gościa, nie mają do czynienia z bóstwem. To podzielane powszechnie podejrzenie stanowi *sui generis* zachętę i uzasadnienie traktowania innych, zwłaszcza obcych, z szacunkiem (reguły moralności odnoszą się zasadniczo do członków tej samej społeczności). Opowieść jest nośnikiem takiego przekonania, ale i ugruntowuje je w powszechnej świadomości.

⁶ R. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju człowieka*, przeł. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007, s. 293–316.

⁷ Postrzeganie świata homeryckiego jako miejsca, gdzie obcują ze sobą ludzie i bogowie, jest zwodnicze. Świat heroiczny od realnego świata odbiorców dzieli przepaść tylko w tym sensie, że odbiorcy zostają wtajemniczeni w wiedzę o zamierzeniach i działaniach boskich. Zachowania i oczekiwania bohaterów eposu nie odbiegają od ludzkiego postępowania w realnym świecie znanym odbiorcom. Z pewnością opowieści epickie utrwalają iluzję obecności działań boskich w ludzkim świecie, czyniąc ją dostępną oglądowi, zrozumiałą i pewną. Nie mogą się zatem zgodzić z dominującym w nauce przekonaniem o zasadniczej rozbieżności kreowanego i realnego świata. Opinię taką wyraża dobitnie D. Cairns, *Oxford Readings in Homer's Iliad*, Oxford–New York 2001, s. 19–20: „The presentation of divine intervention in the *Iliad* is inevitably affected by the stance of poetic omniscience, which means that the narrator can identify divine influence in ways in which no real human being could, as well as by one of the fundamental premisses of the *Iliad*, that the action takes place in an age, long before and far superior to the present, when men and gods rubbed shoulders. Many of the forms of divine intervention in the poem would be unavailable as explanatory devices to its audience, which accepted that things just did not happen like that in their world. But it is to the world of the audience that the normative ethical, psychological, and theological categories of the poem must appeal; and thus the representation of a world in which the actions of gods and their influence on events can be securely identified is bound to create a degree of dissonance with the everyday assumptions of a real world in which divine interference, even if suspected is never certain and rarely accepted as an excuse. It is far from certain that either the poet or his audiences would have reached any very clear or settled conclusion about how the representation of divine influence in narrative or in speech should be reconciled with the audience's everyday practice of holding individuals responsible for their actions”. Zob. też M.M. Willcock, *Some Aspects of the Gods in the „Iliad”*, „Bulletin of The Institute of Classical Studies” 1970, vol. 17, s. 1–10.

Oczywiście, w narracji epickiej przekonanie to zostaje wykorzystane jako zabieg pobudzania akcji – interwencja boska za każdym razem skłania ludzi do działania. W *Odysei* boginię Atenę, interweniującą nieustannie w działania ludzkie, może zobaczyć jedynie Odyseusz, przy czym narrator zaznacza nawet w jednym miejscu, że nie każdemu ukazują się bogowie we własnej postaci (XVI 170–175).

Zaskakujące przeświadczenie Hektora, że został oszukany przez boginię, a nie – opuszczony przez brata Deifobosa, który miał wszelkie powody, by stchórzyć (XXII 297–299), sugeruje, że bohaterowie epiccy również dopatrują się w każdym zdarzeniu boskiego działania. Hektor wypowiada się pod wpływem impulsu, a pewność w jego słowach jest zgodna z tym, jak przedstawił sytuację narrator. Dla Hektora nie jest to przypuszczenie, nie dochodzi też do tego wniosku drogą rozważań. Wydarzenie to jest w jakiś sposób dla niego zaskakujące i to wystarcza, by je ocenić jako sprokurowane przez bóstwo⁸. Mentalność homerycka jest z gruntu i do głębi religijna.

Świat epicki nie różni się więc w zasadniczy sposób od świata odbiorców. Unaocznienie przewidywań i oczekiwań związanych z postrzeganiem świata skutkuje możliwością obserwowania bogów jako aktorów zdarzeń. Bezpośredni kontakt z bóstwem ograniczony jest jednak w świecie realnym do stanu wizji i poczucia bliskości boga osiąganego w rytuale. Epickie doznanie bycia poza czasem zyskuje przejrzystą formę narracji fabularnej, gdzie nie tylko czytelne jest to, czego bóstwa oczekują od ludzi, lecz i to, jakie przyświecają im intencje.

W momencie, gdy Achilles waha się, czy zabić Agamemnona za zniewagę, przybywa do niego z nieba Atena i zaczyna z nim rozmawiać (I 194–222). Kontakt z boginią nie ogranicza się jedynie do słów, towarzyszy im wymowny gest szarpnięcia herosa za włosy mający powstrzymać go od działania. Zauważmy, że Achilles musiał to odczuć fizycznie. Tymczasem wszystko pozostaje niezauważone dla tysięcy oczu i uszu obserwujących spór wodzów na zgromadzeniu. Podejmowanie decyzji przez bohaterów jest często powiązane z interwencją sił boskich. Wpływanie bogów

⁸ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, s. 49. Autor próbował wskazać na zasadniczą różnicę między epiką Homera a przedstawieniami biblijnymi, tkwiącą w braku oczekiwania na cud jako na przesłankę boskiego działania (w poematach Homera bogowie nie dokonują cudów, żeby objawić ludziom swoją wolę). Taki osąd wspierał przyjmowane wówczas w nauce przekonanie o Homerze jako źródle racjonalizmu, który wyewoluował w kolejnych stuleciach w kulturze greckiej. Nie zamierzam podważać „cudu” greckiego racjonalizmu, ale próbując wyjaśnić powstanie tego fenomenu, dobudowywano wiele bezpodstawnych interpretacji. Propozycja Snella jest bez wątpienia błędna. W pierwszym rzędzie nie uwzględnia danych antropologicznych: wrózenie Gedeona z nieoczekiwanego zwilgotnienia wełny rozłożonej na klepisku (Ks. Sdz. 6, 36–40) jest rozpowszechnionym w wielu kulturach sposobem wrózenia (z narracyjnym wyolbrzymieniem, że raz próbował tak, a innym razem odwrotnie). Czym właściwie miałyby się ono różnić od metod wrózenia stosowanych w kulturze greckiej (także w świecie eposów)? Różnica polega w tym względzie jedynie na przemilczeniu w poematach Homera tego, jak wieszczce docierają do wiedzy. Ważniejsze jest jednak rozumienie „cudu”. Przejawem boskiego działania jest to, co zaskakujące, subiektywnie, a nie obiektywnie nieoczekiwane przez osobę postrzegającą zdarzenie. W tym sensie świat w eposach Homera nie różni się ani od hebrajskiej, ani od jakiegokolwiek innej kultury tych czasów.

na decyzje ludzkie nie oznacza jednak, że bogowie decydują za ludzi. Innymi słowy, bohaterowie nie są tylko bezwolnymi marionetkami w boskich rękach, mamy raczej do czynienia z pewnym układem odniesienia, w którym lokuje się przyczynowość ludzkich wyborów⁹. Wskazanie na boską inspirację pozwala publiczności na zrozumienie intencji i racji, które powodowały bohaterem.

Achilles zastanawia się, co zrobić, jeszcze zanim pojawiła się bogini (I 188–194). Zauważmy, że ten obrazek wynika z przekonania o współobecności świata realnego i nadnaturalnego. Sfera boska pozostaje niewidzialna i dostęp do niej mogą zapewnić tylko bogowie (np. Atena ściąga mgłę z oczu Diomedesa, by umiał rozpoznać bogów biorących udział w bitwie, V 127–128). We wspomnianej scenie spotkania Achillesa z Ateną wszystko odbywa się poza czasem: czas nie biegnie, zdarzenia są niedostrzegalne dla innych mimo ich fizycznego doświadczania przez herosa. Zwykłemu człowiekowi takie doświadczenie może przynieść najczęściej dopiero rytuał¹⁰. U Indian północnoamerykańskich takie dostąpienie wizji jest obowiązkowe dla wszystkich mężczyzn. Wizja może pełnić funkcję inicjacji, często pozwala podejmować decyzje. Bohaterów eposu wyróżnia łatwość nawiązywania bezpośredniego kontaktu z bogami, przy czym często sposób nawiązania takiego kontaktu nie jest

⁹ Koncepcja Snella (*ibidem*, s. 51 i nn.) zakładająca, że bohaterowie Homeryccy nie posiadają jeszcze ukształtowanego pojęcia „ja”, została słusznie skrytykowana przez R. Gaskina, *Do Homeric Heroes Make Real Decisions*, „Classical Quarterly” 1990, nr 40, s. 1–15. Nie można myśleć, także w tym względzie, o jakimś pierwotnym stanie umysłu różniącym się zasadniczo od stanu umysłu człowieka współczesnego. A. Lesky, *Göttliche und Menschliche Motivation im homerischen Epos*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft, philosophische-historische Klasse 1961, kompleksowo ukazał różnorodność przedstawień podwójnej, boskiej i ludzkiej, motywacji bohaterów w eposach Homera. Zakładał, że autonomiczny wybór człowieka ma miejsce jedynie w sytuacji, gdy nie wskazuje się na motywację boską. Tezę tę podważył A. Schmitt, *Selbstständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer*, Abb. Mainz 1990, s. 21–71. Widział on w podwójnej motywacji współdziałanie uzupełniających się, lecz oddzielnych aspektów: zewnętrznego impulsu i indywidualnej odpowiedzi. Cairns wskazuje na słabość tych psychologicznych modeli i znacznie większe skomplikowanie tej materii (obok siebie funkcjonują wykluczające się wzajemnie motywacje). Słusznie deklaruje, że należy brać pod uwagę retoryczną strategię budowania bosko-ludzkich interakcji oraz poetycką praktykę ich przedstawiania, por. D. Cairns, *Oxford Readings in Homer's Iliad...*, s. 16.

¹⁰ Pindar wypukła trwale rozdzielenie świata boskiego i ludzkiego. W utrzymywaniu dystansu między tymi dwoma sferami upatruje specyfiki religii greckiej, zob. J.P. Vernant, *Religia grecka, religie starożytne* [w:] *Antropologia antyku greckiego*, oprac. W. Lengauer, L. Trzcionkowski, Warszawa 2011, s. 186. Częste apele Pindara o dostrzeganie przez zwycięzców swoich ludzkich ograniczeń, jakkolwiek konwencjonalne, niemal paradoksalnie zmierzają do eliminacji skutków działania pieśni pochwalnej, czyli zacierania się granic tych dwóch światów. Rytuały i towarzyszące im pieśni pochwalne wywyższają zwycięzców w igrzyskach ponad ludzką miarę. W ich wyniku następuje heroizacja zwycięzców, gdyż upatruje się w nich uosobienia herosów, a więc jak gdyby ekstraktu sił witalnych całej społeczności, z której się wywodzą. Intensywność napomnień Pindara wskazuje na potrzebę ograniczania tej chwały. Pieśń pochwalna manifestowała i utrzymywała *kleos* zleceniodawców, stanowiła jednak również nośnik obiegowych sądów i mądrości. „Banalność” Pindarowych gnom dostrzegał już C.M. Bowra, *Pindar*, London 1961.

wyjaśniani ani nawet nie jest zaznaczany specjalnie przez narratora (np. Priamowi zostaje przekazane poselstwo od Dzeusa przez Irydę, choć nie wiadomo, czy bohater zobaczył, czy tylko usłyszał boginię, czy wreszcie rzecz zdała mu się w jakiś inny sposób zrozumiała, XXIV 169–188)¹¹. Doświadczenie bycia poza czasem jest w opowieści epickiej dramatyzowane, lecz spełnia tę samą funkcję co wizja uzyskiwana w rytuale: pozwala podjąć decyzję¹². Nawiazywanie zatem kontaktu z bogami przy pomocy rytuału staje się w eposie zbędne. Stąd też działania rytualne sygnowane w poematach Homera sprowadzają się do zawierania kontraktów między ludźmi i bogami. Nieuprawnione jest jednak twierdzenie, że rytuał rozumiany jest jedynie w kategoriach kontraktu, że bogów i ludzi łączy w tym świecie (często rozumianym jako pierwotny) wyłącznie interes.

Jak zauważyliśmy, uderzający jest również fakt, że w wielu spośród prezentowanych w *Iliadzie* rytuałów wyeksponowana została ich nieskuteczność.

¹¹ Wydaje się, że bogini pozostawała niewidzialna dla pozostałych, ale mówi do Priama „ściszonego głosem” τῆσθὸν φθρυγῶμένη (XXIV 170), jak można się domyślać, aby nikt inny nie mógł jej dosłyszeć. Priam ma jednak świadomość kontaktu z mocą boską, bo poeta przedstawia jego reakcję na ten ściszony głos – strach, typowe uczucie odczuwane przez ludzi w kontakcie z *numen*. Poeta nie dba jednak o dokładność unaocznienia sobie tej sytuacji. W swoich pierwszych słowach Iryda dodaje starcowi odwagi.

¹² W poematach Homera pojawia się również pogląd, że wizja nie musi być wiarygodna. Dotyczy to wizji uzyskiwanych we śnie. Przed drugim zgromadzeniem Agamemnon ma sen zesłany od Dzeusa, z którego zwodniczości nie zdaje sobie sprawy. Na zwołanej naradzie wodzów Nestor zdaje się uwzględniać niewiarę pozostałych dowódców w prawdziwość snu Agamemnona (być może jest to również jego własne niedowierzanie), ponieważ w wypowiedzi kierowanej do wszystkich obecnych na naradzie podkreśla (II 80–82), że sen ten musi być prawdziwy, skoro to sen wodza (właściwie wskazany jest tam nie wódz, a ktoś występujący w roli „najlepszego z Achajów”). Jest to argument uwzględniający hierarchię – sen śniony przez władcę (dosłownie: najlepszego z nich) jest wiarygodniejszy. Decyzja, która zapada na podstawie tego snu, jest niewłaściwa, ale to dlatego, że Atryda zostaje celowo przez Dzeusa wprowadzony w błąd fałszywą obietnicą (West przywołuje analogiczne powołanie się na sen przynoszący zwycięstwo Sargonowi i fałszywy sen złudnie zapowiadający zwycięstwo jego wrogowi Nur-Daganowi w hetyckiej wersji eposu o Sargonie *Sar tamhāri*, co potwierdza, że sny były często wykorzystywane do motywowania wojska przed bitwą – robi to przecież również przeciwnik – w celu zapewnienia, że posiadają boskie wsparcie, zob. M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przeł. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2008, s. 267–268. Penelopa mówi o snach, które się sprawdzają lub nie w zależności od bramy, którą przekraczają, rogowej lub z kości słoniowej, por. A. Amory-Parry, *The Gates of Horn and Ivory*, „Yale Classical Studies” 1966, nr 20, s. 1–58. Autor ukazuje system znaków wskazujących na wiarygodność lub jej brak, oparty na wykorzystaniu materiałów, z których wykonane mają być bramy snu. A zatem wydaje się, że żona Odysa prezentuje pogląd, że do wizji sennych należy mieć ograniczone zaufanie. Nie oznacza to jednak braku wiary w wizje. Skłonność ludzi do łączenia faktów z wizjami, które je poprzedzały, każe im widzieć w faktach potwierdzenie wizji, ale kiedy wizje wykorzystywane są do podejmowania decyzji, ciąg następstw może albo potwierdzić słuszność wyboru, albo nie. W tym drugim przypadku nikt nie relatywizuje znaczenia wizji, które przecież często się potwierdzały. Pozostaje więc wnioskowanie o celowym wprowadzeniu w błąd przez siły wyższe lub o uznaniu niewłaściwej wizji za podstawę swej decyzji.