



MAREK PIECHOWIAK

Odyseusz idzie na emeryturę

Odysseus Is Heading to His Retirement

ABSTRACT: The text—drawing inspiration from the tale of the three waves in Plato’s *Republic*—focuses on the final journey of Odysseus, foretold by Homer’s Teiresias in the *Odyssey*. This journey—undertaken alone with an oar on his shoulder to a land where people know nothing of the sea—represents a stage in the path of moral maturation, essential for achieving a serene old age, concluded with a gentle death among happy people, and a fulfilled life. It symbolizes the path to a confrontation with something beyond ordinary experience. Plato points to the need for a similar journey, as in the Allegory of the Cave, where the most important lessons are learned not from others but through individual effort, by turning away from what we know in everyday life. At the end of his final journey, Odysseus is to face the question of whether the oar he carries, symbolizing the hardships of his journey back from Troy to Ithaca, is in fact a winnowing fan—a farming tool used to separate the grain from the chaff. The final journey is essential to—using Plato’s language—achieving inner harmony, which is the basis of justice, a virtue Odysseus appears not to have fully attained before this journey.

KEY TERMS: Plato • the «three waves» in Plato’s *Republic* • Homer • the final journey of Odysseus • prophecy of Teiresias • Platonic justice • spiritual development • truth

Motto

„Ty może myślisz, że to mit – niby bajka starej piastunki i patrzysz na to z góry. I nie byłoby w tym nic osobliwego, żeby gardzić takimi rzeczami, gdybyśmy, szukając kędykolwiek, mogli znaleźć coś lepszego, prawdziwszego.”

Platon, *Gorgiasz*, 527 a, przeł. W. Witwicki.

1. Kontekst

Ku rozważaniom dotyczącym przejścia Odyseusza na emeryturę skłoniły mnie badania nad Platona koncepcją sprawiedliwości. Badania te doprowadziły mnie do wniosku, że zawarta w dialogu *Państwo* opowieść o trzech falach¹ powinna być interpretowana jako test odwagi słuchaczy Platońskiego

¹ Opowieść o trzech falach zaczyna się w księdze 5 *Państwa* (449a), jej temat zostaje zasygnalizowany w księdze 4 (423d–424a), gdy mowa jest o sprawach, które strażnicy

Sokratesa². Morze, fale morskie, okazują się być miejscem próby, miejscem oczyszczenia, miejscem dojrzwania. Trzy fale – trzy morskie bałwany, które mogą ze szczerem roztrzaskać okręt – to trzy propozycje dotyczące sposobu urządzania państwa, które rozważa Platoński Sokrates i z którymi trzeba się zmierzyć, próbując się uratować z „odmętów myśli”³ – z morza argumentów (πέλαγος τῶν λόγων). Pierwszą falą jest postulat wspólnych zajęć dla kobiet i mężczyzn⁴, drugą postulat wspólności własności⁵ oraz wspólności dzieci i kobiet⁶, a trzecią postulat oddania władzy w państwie filozofom⁷. Cnota odwagi – w myśl jej charakterystyki w dialogu *Państwo* – polega przede wszystkim na tym, że ten, kto ją posiadał, potrafi trzymać się rozumnych przekonań dotyczących tego, czego nie wolno czynić, i to stojąc w obliczu namiętności, które skłaniają do porzucenia tych przekonań⁸. Trzy fale rozbudzają trzy wielkie namiętności – mówiąc krótko i prosto, chodzi o seks, pieniądze i władzę, które – o ile nie zostaną umieszczone w perspektywie pozwalającej zachować właściwą miarę – mogą zawładnąć życiem i poprowadzić ku zatraceniu. Auditorium tej opowieści Platońskiego Sokratesa stanowi kwiat ateńskiej młodzieży (dodajmy – młodzieży męskiej) i każdy z młodzieńców słuchających Sokratesa widzi – oczyma wyobraźni – siebie jako należącego do klasy rządzących w państwie, którego model Platoński Sokrates składa przed ich oczyma. Widzi siebie jako kogoś, komu należą się wszelkie – wspólne przecież! – dobra; kto wspaniale spisze się w boju, za co w nagrodę dostanie – jak Homerowy Ajas – poleć wyśmienitej polędwicy i do tego przydział na seks z najatrakcyjniejszymi kobietami, jakie są w państwie⁹; oraz jako tego, kto ma praktycznie nieograniczoną władzę, pozwalającą decydować o życiu innych, w tym o zawieranych małżeństwach (dodajmy – nie ponosząc żadnej odpowiedzialności, bo za trudności małżeńskie winieni są

doskonali będą potrafili sami łatwo rozstrzygnąć; za zamknięcie tej opowieści można uznać znajdujące się dopiero w księdze 10 uwagi o wybawieniu, które przynosi myśl o nieśmiertelnej duszy, której towarzyszy metafora odwołująca się do boga morskiego Glaukosa (611c-d).

² Marek Piechowiak, *Plato's Conception of Justice and the Question of Human Dignity*, 2nd, revised and extended ed., Philosophy and Cultural Studies Revisited / Historisch-Genetische Studien Zur Philosophie und Kulturgeschichte 8, Berlin 2021: Peter Lang International Academic Publishers, s. 252–54.

³ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003: Antyk, 453d.

⁴ Zob. np. Platon, 457a-c.

⁵ Zob. np. Platon, 543a-b.

⁶ Zob. np. Platon, 464b-c.

⁷ Zob. np. Platon, 472c-e.

⁸ Zob. Platon, 429a-d; zob. Piechowiak, *Plato's Conception of Justice and the Question of Human Dignity*, s. 83–88.

⁹ Zob. Platon, *Państwo*, 468b-d.

bogowie¹⁰). Żaden z słuchaczy nie dostrzega ironii, gdy Sokrates wspomina, że nadzieję na ratunek z morskich odmętów przyniesie może delfin, taki jak ten, który dopomógł Arionowi – uwielbianemu gwiazdorowi estrad tamtych czasów – gdy ten wracał z Sycylii do Koryntu¹¹. Z odmętów myśli, w których grozi porzucenie słusznych poglądów, ratuje jednak nie delfin, ale Glaukos¹² – bóstwo morskie, uosobienie prawdomówności. Tym, co ratuje, jest prawda o nieśmiertelności duszy i ta prawda przywraca właściwą perspektywę dla postrzegania dóbr materialnych, przyjemności czy władzy. To nie w poddaniu się falom jest spełnienie i dobro. To nie w realizacji postulatów przyniesionych przez fale spełni się człowiek. Spełni się on wówczas, gdy w tych falach nie utonie, gdy dostrzeże, jakie one stanowią zagrożenie. Może dostrzeże również, jak trudy z ich pokonaniem umacniają odwagę i prowadzą ku dobru duszy. Motyw oczyszczenia przez to, co symbolizowane jest przez wodę, jest motywem uniwersalnym w kulturze. Proponowaną tu interpretację trzech fal z Platońskiego *Państwa* chciałbym umieścić w kontekście „próby wody” zgotowanej przez Posejdoną Odyseuszowi, przede wszystkim w kontekście zakończenia tej próby i warunków, które Odyseusz musi spełnić, aby mógł udać się na zasłużoną, szczęśliwą emeryturę.

2. O czym jest *Odyseja*?

Późniejsi autorzy wymyślali sprzeczne ze sobą wersje dotyczące życia Odyseusza po tym, co Homer opowiedział. Według nich życie to bynajmniej nie biegło spokojnie u boku Penelopy. Mając na uwadze niezgodności w ich zeznaniach, nie widzę powodu, aby nie dać wiary samemu Homerowi, który jasno określił zarówno warunki przejścia Odyseusza na emeryturę, jak i wskazał jego przyszłość po ich spełnieniu. Może Odyseusz nie spełnił tych warunków? Opowieść Homera skończyła się, zanim ich spełnienie mogło nastąpić, niemniej jednak podał on nieomyślnie wróżby dotyczące starości Odyseusza. W żadnym razie nie chcę obrażać Parek i nie poważę się stawiać Tejrezjaszowych wróżb w wątpliwość¹³.

Opisane przez Homera dzieje Odyseusza zamyka ostatnia jego podróż, z której Homer nie zdaje relacji, ale ją zapowiada jako warunek spełnionego

¹⁰ Zob. Platon, 460a.

¹¹ Zob. Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2020: Czytelnik, 1, 23–24; por. Platon, *Państwo*, 453d.

¹² Zob. Platon, *Państwo*, 611c-d.

¹³ Na rzecz braku definitywnego rozstrzygnięcia, czy ostatnia podróż doszła do skutku i zakończyła się pomyślnie, argumentuje John Peradotto, *Man in the Middle Voice: Name and Narration in the Odyssey*, Princeton 1990: Princeton University Press, zwłaszcza s. 59–93.

życia, spokojnej starości i słodkiej śmierci. Rzeczą zdumiewającą jest, jak mało miejsca tej ostatniej podróży poświęca się w ogólnych opracowaniach serwowanych szerokiej publiczności, w tym uczniom i nauczycielom¹⁴. A przecież – zwłaszcza w tym, co klasyczne do szpiku kości, a tym przecież jest *Odyseja* Homera – to, co zamyka opowieść, podobnie jak to, co ją otwiera, nadaje sens całości. *Tliada*, która opowiada o gniewie Achillesa, kończy się, zanim padła Troja, opisem pogrzebu Patrokla, bo wówczas kończy się historia gniewu Achillesa. *Odyseja* znajduje zwieńczenie nie w opisie powrotu Odyseusza na Itakę i odzyskaniu domu i władzy, ale w opowieści o tym, co ma się stać, o trudnej, a może i najtrudniejszej, podróży, którą Odyseusz musi podjąć, zanim odpocznie po swojej tułaczce.

Oddajmy zatem głos Homerowi i zanim spojrzymy na ostatnią podróż Odyseusza, spójrzmy na sam początek – spójrzmy na wersy określające to, o czym przede wszystkim jest *Odyseja*:

ἀνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὅς μάλα πολλὰ πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν: πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω, πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὄντα κατὰ θυμὸν, ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων. ¹⁵	„Męża opiewaj mi Muzo, pełnego pomysłów, co wiele Błądził, kiedy zburzył święty gród Troi, i z wielu ludźmi w miastach się spotkał, poznając ich zapatrywania. Wiele cierpień w swym sercu doznał także na morzu, Walcząc o własne życie i powrót towarzyszy.” ¹⁶
---	--

Z pewnością *Odyseja* jest opowieścią o Odyseuszu i jego powrocie do domu, domu pojętego nie jako punkt w przestrzeni, ale domu pojętego jako miejsce, w którym się jest „u siebie”. Homer już w pierwszym zdaniu pisze, że Odyseusz w swej podróży, a raczej w swym błądzeniu, poznał zapatrywania wielu ludzi, nie wspomina jednak wprost, czy były to zapatrywania zgodne z jego własnymi.

¹⁴ Np. A. Łoboda, „*Przygody Odyseusza*” Jana Parandowskiego. *Streszczenie, analiza, interpretacja*, Toruń 2013: Literat.

¹⁵ Tekst grecki *Odysei* podaję za: Homer, *The Odyssey with an English Translation*, przeł. A.T. Murray, Cambridge, M.A. – London 1919: Harvard University Press – William Heinemann; www.perseus.tufts.edu, dostęp: maj 2024.

¹⁶ Tekst polski cytuję w przekładzie Roberta Chodkowskiego, Homer, *Odyseja*, przeł. R.R. Chodkowski, Lublin 2020: Towarzystwo Naukowe KUL. Za tym wydaniem podaję numerację wierszy przy cytowaniu przekładu (numeracja ta nie zawsze dokładnie odpowiada numeracji tekstu greckiego).

Cierpienia, na które wskazują pierwsze wersy poematu, są cierpieniami doznanymi na morzu i są cierpieniami serca. Słowo „serce” oddaje tu greckie „θυμός” – można powiedzieć, że chodzi o cierpienia duszy pojętej jako zasada życia, a raczej jej części, która jest źródłem uczuć i – korzystając z Platońskich, późniejszych, Homerowi nieznanych, kategoryzacji, siedzibą odwagi (zresztą samo „θυμός” w niektórych kontekstach ma to samo znaczenie, co polska „odwaga”).

Pierwsze wersy wskazują także na rozgrywającą się na morzu walkę Odyseusza o własne życie i o powrót towarzyszy, „ale choć bardzo pragnął, nie wyrwał ich jednak od zguby” (1,6). Zmaganie z morzem jest, w znanych mi przekładach (nie tylko polskich), określane jako zmaganie o życie, i trudno nie uznać tych przekładów za poprawne. Gubią one jednak cudowną aluzyjność greki – „życie” oddaje greckie „ψυχή”. Walka o życie może być pojęta jako walka o duszę. Wówczas „powrót do siebie” nabiera szczególnego, metaforycznego znaczenia – chodzi o ocalenie duszy¹⁷.

Trudno tu odpowiedzieć jednoznacznie na pytanie, dlaczego Homer nie pisze o walce o życie towarzyszy, a jedynie o przegranej walce o ich powrót. Można to uznać po prostu za przypadkowy rezultat stosowanych zabiegów literackich (sam jednak w przypadkowe wypowiedzi w mitach nie wierzę). Pewne jest to, że w ostatnią podróż Odyseusz musi wyprawić się zupełnie sam. Powrócić do siebie można tylko samemu, nikt nas nie poprowadzi, i my nikogo przyprowadzić do niego samego nie zdołamy, choćbyśmy bardzo tego pragnęli.

Ocalenie duszy, powrót do siebie, wymaga nie tylko przejścia przez trudy i cierpienia serca, ale czegoś więcej: podróży, która pozwoli dostrzec, że droga przez przeciwności na morzu była etapem drogi powrotu do siebie samego. To właśnie o tej szczególnej podróży pisze Homer, każąc Odyseuszowi wyruszyć w ostatnią podróż.

¹⁷ Odnotować trzeba, że słowo „ψυχή” użyte zostało na określenie niematerialnej i nieśmiertelnej duszy po raz pierwszy przez Pindara z Teb (522–428) – żyjącego trzy pokolenia przed Platonem; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford–New York 1996: Clarendon Press–Oxford University Press, s. 2027. Niemniej jednak i w samej *Odysei* ψυχαί to dusze, które Odyseusz spotyka w Hadesie. Poza tym, dla prowadzonych tu analiz zmierzających do odkrywania powiązań między Platońską opowieścią o trzech falach a podróżami Odyseusza, w centrum uwagi pozostaje – by posłużyć się językiem hermeneutyki filozoficznej – horyzont rozumienia właściwy czasom Platona i samemu Platonowi.

3. Ostatnia podróż Odyseusza – warunki przejścia na spokojną i dostatnią emeryturę

a. Opowieść o ostatniej podróży i jej miejsce w poemacie

Opowieść o ostatniej podróży Odyseusza znajduje się w poemacie w dwóch miejscach. Najpierw w Pieśni 11 w wierszach 119–137; Odys słyszy ją w Hadesie, gdy rozmawia z duszą Tejrezjasza. Po raz drugi, w niemal niezmienionej formie, w Pieśni 23 w wierszach 267–284.

Pieśń 11	Pieśń 23
<p>[Tejrezjasz do Odyseusza] [119] Gdy zalotników zabijesz podstępem czy wprost ostrym spiżem, wtedy udaj się w drogę, biorąc wiosło poręczne, dojdź aż do takich ludzi, jacy morza nie znają, ani nie jedzą pokarmów morską solą solonych; ani nie znają okrętów z burtami w kolorze czerwonym, ani poręcznych wiosła, co są skrzydłami dla statków. Dam ci znak nieomylny, który cię zwieść nie może: jeśli ciebie napotka obcy wędrowiec na drodze oraz powie, że masz na swoim świetnym ramieniu szufłę do zbóż przesiewania, wtedy wiosło wbij w ziemię i złóż piękne ofiary władcy Posejdonowi: byka, barana oraz kiernoza, co świnię pokrywa. A po powrocie do domu święte złóż też hekatombę bogom nieśmiertelnym, co niebem szerokim władają, wszystkim z nich po kolei. Wtedy do ciebie samego śmierć przyjdzie z morza, bardzo łagodna, która cię weźmie wyczerpanego starością w dostatku, wokół zaś ciebie [137]staną ludzie szczęśliwi. Mówię ci to, co się spełni.</p>	<p>[Odyseusz do Penelopy] [267] Wieszczyk Tejrezjasz mi kazał się udać do wielu miast ludzkich mając bez przerwy w ręku widoczne wiosło sposobne, póki nie dojdę do ludzi, którzy morza nie znają ani nie jedzą pokarmów z soli datkiem, a nawet, wcale nie znają okrętów wygiętych o burtach czerwonych, ani wiosła sposobnych, co są skrzydłami okrętów. Dał mi taki znak jasny, którego przed tobą nie skryję, że gdy mnie kiedyś spotka jakiś inny wędrowiec i do mnie powie, iż na ramieniu mam szufłę do zboża, wieszcz mi polecił, ażeby wtedy wiosło wbić w ziemię, i władcy Posejdonowi złożyć święte ofiary z byka, z barana a także i wieprza, co świnię zapładnia. Po powrocie do domu mam znowu złożyć ofiary z hekatombę dla nieśmiertelnych bogów w niebiosach. Wszystkim kolejno. Śmierć zaś przyjdzie do mnie od morza taka niezwykle łagodna i mnie stąd wtedy zabierze, kiedy wezwie już starość dostatnia. Przy mnie stać będą [284] ludzie szczęśliwi. Tejrezjasz potwier- dził, że wszystko się spełni”.</p>

Jak pisze w swym przekładzie Robert Chodkowski, według wielu znawców *Odysei* poemat kończył się pierwotnie na wierszu 297 właśnie Pieśni 23¹⁸. Zapowiedź ostatniej podróży była zatem ostatnim akordem *Odysei* – potem już tylko Penelopa utwierdza Odyseusza w zamiarze udania się w tę podróż, mówiąc: „Skoro to sami bogowie gotują nam starość szczęśliwą, jest więc nadzieja, że wolni będziemy już potem od nieszczęść” (w. 286–287). Widać, że Penelopa w ogóle nie bierze pod uwagę tego, by Odys nie wyruszył. Po zakończeniu rozmowy małżonkowie szczęśliwi wchodzą do swej sypialni i na tym *Odyseja* – w swym pierwotnym kształcie – się kończy.

Zgodnie ze słowami Tejrezjasza to, czy towarzysze Odyseusza zostaną ocaleni, czy nie, zależy od ich postępowania, nie jest przesądzone. Ostatnia podróż Odyseusza i następujące po niej szczęśliwa starość i słodka śmierć przedstawiane są jako to, co się spełni. Choć Odyseusz ma wybór – może wyruszyć w swą ostatnią podróż lub nie – to jednak Tejrezjasz zdaje się nie dopuszczać możliwości, że przemyślny Odys tego nie uczyni – „Mówię ci to, co się spełni”. Z punktu widzenia poematu to, co zapowiedziane, należy do całości opowieści o Odyseuszu i jego walki o życie – duszę.

Będę tu interpretował opowieść o ostatniej podróży jako w zasadzie zamykającą *Odyseję* i jednocześnie znajdującą się niemal w środku poematu, w Pieśni 11. Takie jej usytuowanie sprawia, że trudno przecenić jej znaczenie dla rozumienia całości. Ta opowieść jest klamrą spinającą i zamykającą to, co otwierają przytoczone wyżej pierwsze wiersze *Odysei*. Rzecz zatem idzie o ocalenie życia, duszy i o rolę cierpień serca doznanych na morzu.

b. Pytania i kierunki poszukiwania odpowiedzi

Zakładam, że właśnie ostatnia podróż jest warunkiem, od którego spełnienia zależy dostatnia emerytura Odyseusza, jego szczęśliwa starość, spełnienie i łagodna śmierć. Chcę tu poszukiwać odpowiedzi na pytanie o to, co w tej ostatniej podróży jest istotne dla osiągnięcia spełnionego, szczęśliwego życia i szczęśliwej śmierci.

Będę poszukiwał odpowiedzi w ramach mitu pojętego jako wyraz uniwersalnego doświadczenia ludzkiego. Doświadczenia typu egzystencjalnego, przez które rozumiem doświadczanie życia i śmierci w obliczu pytań o szczęście, dobro i zło, sprawiedliwość i niesprawiedliwość. Z jednej strony zakładam, że jest jakieś uniwersalne doświadczenie egzystencjalne i staram się je uwyraźnić interpretując opowieść Homera; z drugiej, sama możliwość uwyraźniania elementów takiego doświadczenia jest, jak sądzę, szansą na odsłonięcie jego uniwersalności.

¹⁸ Homer, *Odyseja*, 2020, s. 452.

Pozostawiam tu na boku wyjaśnienia, które można określić mianem „naturalistycznych”. Na przykład wyjaśnienie odwołujące się do – uzasadnionej zasadami psychologii społecznej – potrzeby usunięcia się Odyseusza na jakiś czas z Itaki, aby uniknąć zemsty krewniaków wymordowanych przez niego gachów¹⁹; lub wyjaśnienie traktujące opowieść o ostatniej podróży jako próbę wytłumaczenia skąd z dala od morza pojawiły się w świecie greckim miejsca kultu Posejdona. Opowieść Homera miałaby więc funkcję etiologiczną²⁰. Odyseusz byłby „apostolem” Posejdona, który niesie jego chwałę tym, którzy o nim nie słyszeli, a wbiem wiosła ustanawia nowe miejsce kultu.

4. Droga

Gdy czytamy w pierwszych wersach poematu, że Odys „z wielu ludźmi w miastach się spotkał, poznając ich zapatrywania”²¹, to w perspektywie analizowanej opowieści trudno nie zadać pytania, czy nie chodzi w dużej mierze (a może i przede wszystkim) o ludzi, których spotka w swej ostatniej – w poemacie jedynie zapowiedzianej – podróży. W tej podróży Odys z pewnością poznaje zapatrywania innych ludzi, już choćby dlatego, że miejsce, do którego ma dotrzeć, nie jest charakteryzowane topograficznie, klimatem, występującą w nim fauną lub florą, ale poglądami, wiedzą, zwyczajami mieszkających tam ludzi: „morza nie znają / ani nie jedzą pokarmów z soli dodatkiem, a nawet, / wcale nie znają okrętów wygiętych o burtach czerwonych, / ani wiosł sposobnych, co są skrzydłami okrętów”. Celem podróży jest spotkanie innych ludzi, poznanie ich poglądów.

Jeśli Odyseja jest opowieścią o powrocie do siebie, o ocaleniu duszy, to warunkiem takiego powrotu i ocalenia jest poznanie poglądów innych ludzi, skonfrontowanie się z nimi, i to samemu. Pisząc o poglądach ludzi, którzy morza nie znają, ani niczego, co z morzem się wiąże, Homer wyraźnie wskazuje i wprost tu podkreśla, że mają to być zapatrywania całkowicie różne od Odyseuszowych, od naszych własnych. Znamienne, że natchniony poeta charakteryzuje te zapatrywania jedynie negatywnie – inne od naszych. Nie dowiadujemy się niczego o tym, jakie one pozytywnie są.

¹⁹ Tak sugeruje Józefa Wittlina przekład opisu ostatniej podróży zawarty w Pieśni 11: „A kiedy na własnych komnatach męża zalotne ubijesz / Podstępem, czy też w otwartym boju, spiżowym brzeszczotem, / Natenczas wiosło kształtowne ujawszy w ręce – uciekać / Musisz daleko, daleko, wędrując stopą strudzoną.” (w. 120–121), Homer, *Odyseja*, przeł. J. Wittlin, Londyn 1957: Katolicki Ośrodek Wydawniczy ‘Veritas’, s. 212.

²⁰ Zob. Wm. F. Hansen, *Odyseus’ Last Journey*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 24 (1977), s. 32–33.

²¹ „πολλῶν δ’ ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω”, 1,3.

Konstatacje te prowadzą do przynajmniej dwóch możliwych i niewykluczających się interpretacji. Pierwsza, właśnie wskazana, zgodnie z którą znajomość różnych poglądów, różnych punktów widzenia jest niezbędna do poznania siebie samego, do dojścia do szczęśliwej dojrzałości. Jest i druga, w myśl której warunkiem spełnionego życia jest dostrzeżenie tego, co nie daje się wypowiedzieć, co przekracza wszystko, co znamy – można powiedzieć: tego, co metafizyczne. Dopiero z perspektywy tego, co metafizyczne, co różne od wszystkiego, do czego przywykliśmy, możliwe jest spełnienie swojego losu i to spełnienie szczęśliwe. Czego ma dotyczyć to „coś”, o tym za chwilę.

5. Wiosło jako wiejadło

„Szufla do zbóż przesiewania”, za którą człowiek spotykający Odyseusza bierze wiosło, nazwana jest po grecku „ἀθηρηλοιγός” – „niszczyciel plew”; jest to szufla do czyszczenia zboża, krótko – wiejadło²². Józef Wittlin przekłada „łopata do przesiewania ziaren”²³. Przekłady Lucjana Siemieńskiego²⁴ czy Jana Parandowskiego²⁵, w których mowa jest po prostu o łopacie, gubią głębię pytania zadanego Odyseuszowi.

Na Krecie, jeszcze na początku XX wieku, wiejadło było określane mianem „θίρνακι”; choć narzędzie to miało zwykle pięć „zębów”, to jego nazwa pochodzi (jako zdrobnienie) od określenia – przypominającego je kształtem – trójzębu, zwanego „θρίναξ” lub „θίρναξ”, podstawowego atrybutu Posejdona²⁶. Wiejadło w kształcie szuflki zakończonej krótkimi trzema lub pięcioma zębami było też określane wprost mianem trójzębu – θρίναξ²⁷.

Wiejadło jest w kulturze europejskiej (i nie tylko) ważnym tropem, stanowiąc symbol oczyszczenia – oddzielenia ziarna od plew. Kilka przykładów.

²² Na temat wiejadła w kontekście analizowanego fragmentu Odysei, zob. Conrad H. Roth, ‘The Unknown Object: Part II’, *Varieties of Unreligious Experience* (blog), 30 November 2006, <http://vunex.blogspot.com/2006/11/>; szeroko na temat wiejadła, jego form i określeń w świecie starożytnym, zob. J. E. Harrison, *Mystica Vannus Tacchi*, „The Journal of Hellenic Studies” 23 (1903): 292–324; J. E. Harrison, *Mystica Vannus Tacchi (Continued)*, „The Journal of Hellenic Studies” 24 (1904): 241–54. Określenie „ἀθηρηλοιγός” nie było codziennym określeniem wiejadła, wyjątkowość tego określenia wiązać trzeba z wyjątkowością języka przepowiedni, J. E. Harrison, *Mystica Vannus Tacchi*, s. 302.

²³ Homer, *Odyseja*, 1957.

²⁴ Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siemieński, Wrocław 1992: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

²⁵ Homer, *Odyseja*, przeł. J. Parandowski, Warszawa 1969: Czytelnik.

²⁶ J. E. Harrison, *Mystica Vannus Tacchi*, s. 304. S. D. Olson, *Odysseus’ “Winnowing-Shovel”* (Hom. “Od.” 11. 119–37) and the Island of the Cattle of the Sun’, *Illinois Classical Studies* 22 (1997), s. 9.

²⁷ S. D. Olson, *Odysseus’ “Winnowing-Shovel”* (Hom. “Od.” 11. 119–37) and the Island of the Cattle of the Sun’, s. 9.

W Ewangelii wg św. Mateusza Jan Chrzciciel woła:

„Ja was chrzczę wodą dla nawrócenia; lecz Ten, który idzie za mną, mocniejszy jest ode mnie; ja nie jestem godzien nosić Mu sandałów. On was chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem. Ma On wiejadło w rękę i oczyści swój omlot: pszenicę zbierze do spichlerza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym.”²⁸

Ewangelisci, bo analogiczną frazę znajdziemy w Ewangelii wg św. Łukasza²⁹, nawiązując do dużo starszej tradycji. W Psalmie 1 przeczytamy o występnych, którzy są jak plewa, którą wiatr rozwiewa³⁰. W Księdze Izajasza, w rozdziale 41, który powstał zapewne przed 550 rokiem przed narodzeniem Chrystusa, przeczytamy:

„15] Oto uczynię z ciebie [jakby] sanie do młocki,
nowe najeżone zębami.
Góry będziesz młócił i miażdzył
i ścierał pagórki na plewy.
16] Będziesz je przewiewał, a wiatr je uniesie
i wichur gwałtowny rozproszy!
A ty radować się będziesz w Jahwe,
będziesz się chlubił Świętym Izraela.”³¹

Oddzielenie ziarna od plew, które jest powiązane z gwałtownym wichrem, jest warunkiem osiągnięcia radości, szczęścia.

6. Zadanie pytania

Wracając do Odysei, zgodnie z zapowiedzią Tejrezjasza, pytanie, czy wiosło jest wiejadłem, ma być znakiem, że podróż osiągnęła swój cel. To ciekawe, przemyślny Odys potrzebuje jasnego znaku. Jego inteligencja (a może cwaniactwo?) nie są wystarczające, aby zorientować się, że jest wśród ludzi

²⁸ Mt 3, 11; tłum. Biblia Tysiąclecia, red. A. Jankowski, L. Stachowiak i K. Romaniuk., *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 3 wydanie, Poznań–Warszawa 1980: Pallottinum. W tekście greckim „wiejadło” odpowiada greckiemu „πτύον” – jest to inne określenie tego samego narzędzia. Wiejadło miało różne kształty. Tzw. *Biblia Poznańska* przekłada „πτύον” jako „sito do czyszczenia zboża”, red. M. Peter i M. Wolniewicz, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1991, Księgarnia św. Wojciecha. Wianie zboża to λικμητός, stąd innym określeniem wiejadła było też greckie „λικμητήριον”, J. E. Harrison, *Mystica Vannus Iacchi*, s. 304.

²⁹ Łk 3,17.

³⁰ Ps 1,4.

³¹ Iz 41,15-16. Słowa Jahwe kierowane do Izraela; przekład za: Peter i Wolniewicz, *Biblia Poznańska*.

nieznających morza. Pytanie o to, czy wiosło jest wiejadłem, prowadzi do spojrzenia na to, co jest oczywistym elementem codzienności i co przyniosło sercu cierpienia, jako na coś, co pozwala, przede wszystkim w sobie samym, oddzielić ziarno od plewy.

Odyseusz jest sam ze sobą, w podróż wyruszył samotnie. Sens pytania zadanego przez cudzoziemca może odkryć tylko on. On jeden wie, że niesie wiosło. Tylko on może sobie zadać pytanie o morze, spojrzeć na swoje dotychczasowe życie, na cierpienia (i wichry), których doświadczył na morzu, z perspektywy oddzielania ziarna od plew.

7. Zatknięcie wiosła – wiejadła

a. Trzy interpretacje

Samo zatknięcie wiosła ma wiele możliwych warstw znaczeniowych. Może być traktowane jako zatknięcie po prosu wiosła. Wówczas najbliższym kontekstem jest – jak sądzę – opisany w poemacie pogrzeb Elpenora i poprzedzające go spotkanie Odysa z duszą Elpenora w Hadesie. Druga interpretacja koncentrowałaby się na znaczeniu gestu wbicia wiejadła. Trzecia nakazuje połączyć ze sobą dwie pierwsze. Wiosło jest wiejadłem i jednocześnie wiejadło jest wiosłem. Wbijane jest jednocześnie jedno i drugie.

b. Zatknięcie wiosła – zamknięcie etapu życia

W samej Odysei spotykamy się z opisem gestu zatknięcia wiosła w Pieśni 11 w wierszach 52–83, w których opisane jest spotkanie Odysa z duszą Elpenora, spotkanie, które ma miejsce jeszcze przed spotkaniem z duszą Tejrezjasza. Dusza Elpenora jest pierwszą, którą Odys spotyka w Hadesie. Elpenor usilnie prosi Odysa, wręcz go zaklina, aby wyprawił mu pogrzeb:

74] „Mnie skrzywdzonemu przez los, na brzegu morza siwego
usyp mogiłę, znak dla tych, którzy po nas się zjawią.
Zrób to dla mnie, na szczycie zaś grobu mojego wbij wiosło,
77] którym robiłem za życia razem z moimi druhami”.

Na początku Pieśni 12 znajdujemy opis pogrzebu. Odyseusz spełnia prośbę Elpenora. Część relacji brzmi następująco:

14] „usypaliśmy kurhan, stawiając też kamień nagrobny,
a na samym szczycie wbiliśmy wiosło foremne.”

Zauważyć można, że relacja składana jest w liczbie mnogiej. Pogrzeb jest dziełem wspólnym Odyseusza, który wszystkim zarządza, i pozostałych

przy życiu towarzyszy. W swej ostatniej podróży Odyseusz będzie już sam, sam zatyka wiosło.

Obok dostrzeżonej różnicy, narzuca się jednak także analogia między opowiadaniem dotyczącym pogrzebu Elpenora a tymi, które dotyczą ostatniej podróży Odyseusza. W jednym i drugim przypadku mamy zarówno – jako zapowiedź – relację z Hadesu, jak i opis wydarzeń poza Hadesem. Taki zabieg formalny, polegający na poprzedzeniu opisu wydarzeń ich zapowiedzią, podkreśla wagę tego, o czym jest mowa. Zauważyć też można inne zabiegi formalne podkreślające wagę analizowanych fragmentów: spotkanie z duszą Elpenora otwiera serię spotkań, która czeka Odyseusza w Hadesie; opowieść o ostatniej podróży zwińcza cały poemat (w jego pierwotnej formie).

Jeśli podążać za analogiami obu opowiadań, to zatknięcie wiosła przez Odyseusza w jego ostatniej podróży symbolizowałoby zamknięcie pewnego etapu życia, wręcz pogrzebanie go, pogrzebanie, którego dopełnienie wymagało – jak pogrzeb Elpenora – szczególnych zabiegów. Dopiero po pogrzebaniu czegoś z przeszłości możliwe jest szczęśliwe, spełnione życie. Cóż takiego było w dotychczasowym życiu Odysa, co wymaga pogrzebania? Albo – na czym ma polegać owo pogrzebanie, czym jest powodowane? Odpowiedź na to ostatnie pytanie powinna być oparta na charakterystyce samej podróży i jej celu.

c. Zatknięcie wiejadła

Jeśli zatknięcie wiosła traktować jako wbicie wiejadła, to można ten gest interpretować jako symbolizujący zakończenie pracy. Po zakończeniu wiania zboża robotnik wbijał wiejadło w kopiec ziarna, dając tym znak nadzorującemu pracę, że może przystąpić do zmierzenia ilości ziarna oddzielonego od plew³².

W *Sielankach* Teokryta, na zakończenie „Pieśni Simichidasa” w *Dożynkach*, fragment wychwalający wino kończy się słowami:

„Takim nas, nimfo, trunkiem uraczyłaś wtedy
U Demetery Żniwnej ołtarza! Czy kiedy
Utkwię znowu łopatę [μέγα πτύον] w jej brogu [ἐπι σωρῶ], gdy ona
Kłosy i maki trzyma w rękach, uśmiechniona?”³³

Starając się poprawić tłumaczenie, zamiast o łopacie, należałoby mówić o wspaniałym wiejadle – μέγα πτύον. Jane E. Harrison uważa, że przywołany

³² Za Roth, ‘The Winning-Fan’.

³³ Teokryt, *Sielanki*, przeł. A. Sandauer, Warszawa 1953: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 61, Idyll 7, 155–158.

przez Teokryta gest „wbicia wspaniałego wiejadła w jej kopiec” jest gestem o charakterze rytualnym i Odyseusz powtarza ten gest przed Posejdonem³⁴. Może jednak żniwiarz – stojący zapewne przed posągami Demeter – wyraża przed boginią po prostu życzenie, aby miał w przyszłości pomyślne zbiory? Niezależnie od tego, czy Odyseusz swym gestem (i Tejrezjasz, który dokonanie tego gestu nakazuje), nawiązują do jakiegoś rozpowszechnionego rytuału religijnego, czy też nie, zauważyć trzeba, że kontekst jego dokonania jest tu odmienny od opisanego przez Teokryta. W przypadku wbicia wiejadła przed Demeter jest to przede wszystkim gest oddania czci, dziękczynienia czy prośby. W ostatniej podróży Odyseusza gest wbicia wiosła trudno uznać za analogiczny gest religijny wobec Posejdona, bo czas na oddanie czci (może i na dziękczynienie) jest wtedy, gdy Odys – później – składa ofiarę. W przypadku Demeter wiejadło wbijane jest w kopiec zboża, zatem w coś, co jest jednym z oczywistych atrybutów bogini. Wiosło wbijane jest w ziemię, z dala od morza, w coś, co nie jest atrybutem Posejdona.

Patrząc na gest zatknięcia wiosła jak na zatknięcia wiejadła, trzeba raczej interpretować go przede wszystkim jako gest zamykający pracę, która dała owoce. Przy tym wiejadło nie tylko służy do wskazania punktu kończącego pracę, z perspektywy którego ocenia się samą pracę i zbiory, ale jednocześnie jest tym, co pozwoliło wyodrębnić to, co cenne.

d. Zatknięcie wiosła–wiejadła

S. Douglas Olson argumentuje, że wbicie wiosła w czasie ostatniej podróży symbolizuje dojście do pojednania z Posejdonem³⁵. Symbolikę wiejadła wiąże z tym, co się stało na wyspie Trynakija, gdzie pasły się krowy i owce Heliosa (11, 104–113; 12, 339–365). Olson zwraca uwagę, że rdzeń użytej przez Tejrezjasza nazwy wyspy – „Θρινακιά”, jest ten sam, co w słowie „θρίναξ” określającym trójząb. Można zatem powiedzieć, że to „Wyspa Trójzębu” i jednocześnie „Wyspa Wiejadła”, które niekiedy jest drewnianym trójzębem. Na tej wyspie Odys oddala się od swych towarzyszy szukając miejsca wolnego od wiatru, zatem podobnie jak wiatr oddziela ziarno od plewy przy wianiu zboża, tak wiatr oddzielił dzielnego Odysa od jego towarzyszy, którzy pozostawieni sobie samym, głodni, zabijają i zjadają krowy Heliosa, co przypieczętowało ich zgubę. Dostrzeżenie, że utrata towarzyszy była oddzieleniem ziarna – Odysa, od plew – jego niewiele wartych towarzyszy, przynosiłoby pojednanie z Posejdonem. Nie tyle chodziłoby

³⁴ Zob. Roth, ‘The Winnowing-Fan’.

³⁵ S.D. Olson, *Odysseus’ “Winnowing-Shovel”* (Hom. “Od.” 11. 119–37) and the Island of the Cattle of the Sun’.

o zadośćuczynienie Posejdonowi, co o pogodzenie się z nim jako ze sprawcą śmierci towarzyszy.

Sądzę, że interpretacja Olsona zasługuje na uwagę. Niemniej jednak nie uważam, aby w tym wyczerpywała się symbolika wiosła-wiejadła, ani że jest to zasadnicze przesłanie w ramach opowieści o ostatniej podróży. Dlaczego pojednanie z Posejdonem nie mogło się dokonać na Itace, dlaczego Odys musiał wyruszyć samotnie i właśnie do ludzi, którzy o morzu niczego nie wiedzą?

Ostatnia podróż jest warunkiem osiągnięcia szczęścia przez Odysa. Mając na uwadze miejsce opowieści w całości poematu, sądzę, że należy zmierzać do bardziej uniwersalnych wymiarów symboliki ostatniej podróży. Wiosło z pewnością symbolizuje morze, a w kontekście poematu – symbolizuje cierpienia „w sercu doznane na morzu”; wiejadło z pewnością symbolizuje oczyszczenie.

8. Złożenie ofiar i powrót

Warte uwagi jest to, że Odyseusz wyrusza w swą ostatnią podróż, aby wrócić, gdy tylko osiągnie cel – gdy dojdzie do ludzi, którzy morza nie znają. Co ciekawe, relacja wobec bogów dochodzi najpełniej do głosu, gdy ostatnia podróż dobiega końca – po powrocie. Dopiero wówczas Odyseusz ma złożyć najwspanialsze ofiary – hekatomby, po kolei wszystkim bogom.

Po wbiciu wiosła, składa Posejdonowi skromniejszą ofiarę – trittys (τριττύς), złożoną z trzech elementów – „z byka, z barana a także i wieprza, co świnię zapładnia”. Znacznie okazalsze ofiary – hekatomby – mają być złożone niebiańskim bogom dopiero po powrocie, „u siebie”, wśród ludzi znających dobrze morze i jego sprawy.

Złożenie ofiary Posejdonowi jest przypięczeniem dościa do celu podróży. Ofiara złożona Posejdonowi nie ma charakteru „instrumentalnego”, nie służy przebłaganiu rozgniewanego boga, którego gniew zamyka drogę do domu, tego materialnego, do którego Odys już przecież wrócił; jest raczej ofiarą wyrażającą cześć, ofiarą własnego oczyszczenia czy dziękczynienia. Ofiara nie ma zmienić stosunku Posejdonowi do Odyseusza, ale ma zmienić Odyseusza, czy może raczej jest już wyrazem zmiany, jaka w nim nastąpiła.

Na czym ta zmiana może polegać? Jeden z tropów prowadzi do spostrzeżenia, że Posejdon bywał utożsamiany z Nereusem, który podobnie jak bóg Glaukos, o którym Platon wspomina w *Państwie*, jest uosobieniem prawdomówności i tego, co prawdziwe. Samotne złożenie przez Odysa ofiary Posejdonowi może zatem symbolizować uznanie prawdy za sprzymierzenia,

a nie za wroga. Mając na uwadze opis drogi i celu wypada uznać, że prawda ta da się dostrzec dopiero tam, gdzie wszystko przekracza to, czego doświadczamy na co dzień.

9. Czy Odyseusz jest sprawiedliwy?

Zadziwiający dla mnie jest kontrast między spokojem tchnącym z opisu – zajmującego mniej niż jedno zdanie – tego, co dzieje się po powrocie, a niepokojem, którego pełne jest życie Odysa przed wyruszeniem w ostatnią podróż. Przemysłny Odys jest człowiekiem nie tylko sprytu, ale i przemocy. Przemocy tym straszniejszej, że uzbrojonej inteligencją, która szeroko korzysta z podstępów i kłamstwa. Na pierwszy rzut oka trudno jego postępowanie określić jako niesprawiedliwe. Odys jest bezgranicznie lojalny wobec swoich. Jak zaświadcza Penelopa w rozmowie z Medonem – Odys był troskliwy wobec swego ludu i nigdy nie postępował wobec nikogo kapryśnie (mówiąc współczesnym językiem prawniczym – sprawując władzę nie postępował arbitralnie):

„Nie słyszeliście chyba
wcześniej od swoich ojców, będąc jeszcze chłopcami,
jakim był Odyseusz niegdyś dla waszych rodziców:
nic co niesłuszne nie zrobił ludowi i złych słów nie rzucał,
jak to mają w zwyczaju czynić bosczy królowie,
którzy jednych kochają, a nienawidzą znów innych.
On przenigdy nie skrzywdził w życiu żadnego człowieka”³⁶.

Niemniej jednak z historii przygód Odyseusza i jego stosunku do wrogów jasno wynika, że jego sprawiedliwość pozostaje w paradygmacie, który Platon przypisywał sofistom. Paradygmacie, w myśl którego człowiek sprawiedliwy jest dobry dla przyjaciół, dla swoich, a zły dla wrogów. Takie pojmowanie sprawiedliwości prezentował w Platońskim *Państwie* Polemarch³⁷. Odyseusz – posługując się swą inteligencją i odwagą – bez zmużenia okiem oszukuje, okłamuje i poniża swych wrogów. Morduje nie tylko wszystkich gachów, nie zważając na różnice między nimi; w sposób okrutny zabija całkowicie wobec niego bezbronne służebne, które zdradziły Penelopę. Można by powiedzieć – powodowany słusznym gniewem. A jednak sceny te wzbudzają niepokój czytelnika. Czy tylko współczesnego? Ktoś mógłby powiedzieć, że próba oceniania Odyseusza z perspektywy współczesnego humanitaryzmu to ewidentny ahistoryzm. Może. A może jednak w refleksji nad sprawiedliwością

³⁶ Homer, *Odyseja*, 2020, 4, 687–95.

³⁷ Platon, *Państwo*, 332b.

i szczęściem są pewne elementy ahistoryczne? Pewne jest, że Platon, głosem swego Sokratesa, w polemice z Polemarchem, przynosi przesłanie, zgodnie z którym „nie jest rzeczą człowieka sprawiedliwego szkodzić komukolwiek; ani przyjacielowi, ani nikomu innemu”³⁸ – i owo „nikomu innemu” obejmuje także wrogów; „nigdy sprawiedliwość nikomu szkody nie wyrządza”³⁹. W *Kritonie* Platonowski Sokrates mówi jednoznacznie: „Więc ani zbrodnią odpłacać nie trzeba, ani źle robić nikomu, nawet gdybyś nie wiadomo czego od ludzi doświadczył”⁴⁰.

10. Słodka śmierć pośród szczęśliwych ludzi

Śmierć Odyseusza ma być bardzo łagodna, spokojna (ἀβληχρός), właściwa dla dojrzałego wieku człowieka spełnionego. Śmierć ma przyjść z morza – ἐξ ἁλός. A. T. Murray (*The Odyssey with an English Translation*) przekłada analizowany fragment: „And death shall come to thee thyself far from the sea” – „A śmierć przyjdzie do ciebie daleko od morza” – „ἐξ ἁλός” tłumaczy więc „far from the sea”, odchodząc od naturalnego przekładu „from the sea” („z morza”), przyjętego np. przez Samuela Butlera⁴¹. Za przekładem „z dala od morza” stałoby przekonanie, że Odyseusz na stare lata ma dość morza i jego szczęście polega na tym, że jest z dala od tego, co zadało mu ogrom cierpienia⁴². Przyjęcie takiej tezy zmuszałoby do karkołomnych interpretacji tekstu, np. fragmentów, które mówią, że śmierć zabiera go spośród swojego, szczęśliwego ludu.

Morze określił tu Homer słowem „ἄλς”, które oznacza przede wszystkim płytką wodę blisko brzegu. Nie zastosował słowa „πόντος”, oznaczającego otwarte morze, morze jako potężny żywioł. Właśnie słowo „πόντος” znalazło się we fragmencie otwierającym poemat, gdy Homer pisał o doznanych na morzu cierpieniach. To przyjazne morze, „oswojone”, ma przynieść śmierć spokojną (θάνατος ἀβληχρός), będącą przeciwieństwem śmierci gwałtownej.

³⁸ Platon, 335d.

³⁹ Platon, 335e.

⁴⁰ Platon, *Kriton*, tłum. Władysław Witwicki, n.d., 49c.

⁴¹ Homer, *The Odyssey*, red. L. Ropes Loomis, przeł. S. Butler, Cabin John, MD 2021: Wild-side Press, www.gutenberg.org/cache/epub/1727/pg1727-images.html#pref01, dostęp: maj 2024.

⁴² W takim kierunku podąża też Wm. F. Olsen, *Odyseus' Last Journey*, s. 31, przyjmując przekład „away from the sea”.

11. Epilog – znowu Platon

Na wstępie pisałem, jak Platon doprowadził mnie do refleksji nad ostatnią podróżą Odyseusza. Mając na uwadze wyżej przedstawione refleksje dotyczące tej podróży, trudno nie sięgnąć ponownie do Platona, aby postawić przysłowiową kropkę nad „i”. Czytelnik obeznany z Platonem zapewne już widzi, dokąd zmierzam.


Jeśli celem ostatniej podróży jest sięgnięcie do tego, co jest poza naszym codziennym doświadczeniem, co więcej – co jest w innym sposobie doświadczania rzeczywistości; jeśli jest podróżą ku temu, co pozwala dostrzec podstawę oddzielania ziarna od plew, dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości; jeśli jest podróżą samotną, w której nie uczymy się od kogoś, ale jedynie sami możemy poznać („przypomnieć sobie”, uświadomić sobie) to, co istotne; jeśli jest podróżą, z której się wraca do codzienności, ale – dzięki tej podróży – rzeczywistość ta staje się miejscem spełnienia i szczęścia; to trudno nie dostrzec analogii do fundamentalnego toposu w filozofii Platona, który jest wyznaczony mitem jaskini. Wyjście z jaskini wyprowadza poza to, co jest w codziennym doświadczeniu; jest wyjściem ku poznaniu tego, co pozwala odróżnić sprawiedliwość od niesprawiedliwości; podróżą, w której kluczowe jest osobiste doświadczenie; podróżą, która pozwala wrócić do siebie i z której się wraca, aby spełnić się, aby osiągnąć szczęście przez bycie sprawiedliwym w „zwykłej” codzienności. Chodzi przy tym o inne rozumienie sprawiedliwości niż to, o którym mówił Platoński Polemarch⁴³. Czy Homer, kładąc podwaliny pod kulturę grecką, nie dostrzegał lub przynajmniej nie przeczuwał tych aspektów sprawiedliwości, o które upominał się Platon? Czy przekonania moralne upatrujące dobro raczej w dawaniu niż braniu a sprawiedliwość w niewyrządzaniu krzywdy nigdy i nikomu (włączając w to wrogów), przekonania, którym Platon dał tak mocny wyraz, były obce Homerowi i jego współczesnym? Czyż „dopisane” części Odysei mówiące o potyczkach z krewniakami wymordowanych gachów, którym to potyczkom kres kładzie dopiero boska Atena, nie są jedną z wielu podejmowanych „przez kulturę” prób ucieczki od bycia skonfrontowanym z tym, co istotne?

Nie mam tu narzędzi metodologicznych, aby te kwestie rozstrzygać. Interpretacja mitu ma swoje prawa i chcę z nich tu korzystać, patrząc na ostatnią podróż Odysa z perspektywy nauk Platona. Na to, jak Platon postrzega przemianę Odyseusza, światło rzuca mit Era zamykający *Państwo* i zawarty w tym micie obraz wyboru przyszłego życia przez Odyseusza. Jak relacjonował Er:

⁴³ Szerzej na temat przyjętej tu interpretacji mitu jaskini, zob. M. Piechowiak, *Plato's Conception of Justice and the Question of Human Dignity*, s. 133–44, s. 225–32.

„Przypadkiem dusza Odysuszuosa losowała na samym końcu. Już szła do wyboru, ale, przypomniawszy sobie minione trudy przez żądę sławy poniesione, dała pokój ambicjom i chodząc długo tędy i owędy szukała losu człowieka prywatnego, który by miał czas wolny. Z wielką trudnością go znalazła. Leżał gdzieś tam, porzucony, bo inni go nie chcieli. Zobaczywszy go, powiedziała, że i za pierwszym razem byłaby też ten los wybrała, więc teraz podjęła go z radością”⁴⁴.

Z narracji wynika, że to był dobry wybór, a dobroć wyboru losu ma, zdaniem Platona, jedno tylko kryterium – bycie sprawiedliwym. Los wybiera się, „[g]orszym nazywając żywot, który duszę zaprowadzi do tego, że się stanie mniej sprawiedliwa, a lepszym ten, przez który będzie sprawiedliwsza”⁴⁵. W perspektywie dialogu *Państwo*, potraktowanego jako *postscriptum* do *Odysei*, jej bohater dokonujący zemsty nie wygląda na kogoś, kto w pełni zharmonizował część zapalczywą duszy z częścią rozumną zalecającą umiar, a zatem na kogoś, kto już osiągnął sprawiedliwość i szczęście. Homer jest jednak jednoznaczny – po powrocie z ostatniej podróży Odys będzie szczęśliwy i spełniony – zatem i po Platońsku sprawiedliwy – i ta podróż jest niewątpliwym warunkiem dojścia do owego szczęścia i sprawiedliwości. Odys mógł odróżnić lepszy żywot od gorszego jedynie dzięki znajomości kryterium oceny. Trudno jest w poemacie Homera dostrzec inny lepszy moment na dostrzeżenie tego kryterium niż ostatnia podróż. Przypomina ona wychodzenie z jaskini, pójdźcie tam, skąd widać, czym jest dobro i sprawiedliwość.

Otwartość mitu skłania mnie do zakończenia nie poprzez zestawienie tez, lecz przez postawienie pytań: Czy ostatnia podróż Odysusza nie sugeruje, że życie spełnione wymaga uprzedniego osiągnięcia sprawiedliwości jako przymiotu charakteru? Czy to już Homer w swej opowieści nie zakwestionował, podobnie jak później uczyni to Platon, trafności takiego pojmowania sprawiedliwości, według którego dobro należne byłoby tylko przyjaciółom i swoim, a zło – i to bez miary okrucieństwa – wrogowi? Czy Homer nie stawia pytania o miarę okrucieństwa? Czyż Odysusz wytracający słuźki Penelopy, opanowany szałem zabijania, nie przypomina Achillesa, który włoczył za swym rydwanem zwłoki wielkiego Hektora? Ten eksces – to przekroczenie miary przez Achillesa – znalazł swój kontrapunkt w jego nocnej rozmowie z Priamem. Czy dla (wielu) ekscesów Odysa takim kontrapunktem nie jest ostatnia podróż? 

⁴⁴ Platon, *Państwo*, 620c-d.

⁴⁵ Platon, 618d-e.

MAREK PIECHOWIAK: prof. nauk prawnych, dr hab. w zakresie filozofii i filozofii prawa; Kierownik Katedry Prawa Publicznego i Teorii Prawa na Uniwersytecie SWPS (Wydział Psychologii i Prawa w Poznaniu). Zainteresowania naukowe: filozoficzne i prawnicze ujęcia godności człowieka, konstytucyjna i międzynarodowa ochrona praw człowieka; formalny opis praw podmiotowych. Opublikował m.in.: *Plato's Conception of Justice and the Question of Human Dignity*, 2 wyd., Berlin 2021 (2019); *Preambuła Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. Aksjologiczne podstawy prawa*, Warszawa 2020; *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012; *W poszukiwaniu ontologicznych podstaw prawa. Arthura Kaufmanna teoria sprawiedliwości*, Poznań–Warszawa 1992.

MAREK PIECHOWIAK: Professor of legal sciences; habilitated in philosophy and jurisprudence. Head of the Department of Public Law and Legal Theory at the SWPS University (Warsaw–Poznań, Poland). His scholarly work primarily focuses on the philosophical foundations of international and constitutional protection of human rights, including in the historical perspective. Most important publications: *Plato's Conception of Justice and the Question of Human Dignity*, 2nd edition, Berlin 2021, first edition 2019; *Preambuła Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. Aksjologiczne podstawy prawa (Preamble of the Constitution of the Republic of Poland: Axiological Foundations of Law)*, Warsaw 2020; *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego (Common Good as the Foundation of the Polish Constitutional Order)*, Warsaw 2012; *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony (Philosophy of Human Rights: Human Rights in the Light of their International Protection)*, Lublin 1999; *W poszukiwaniu ontologicznych podstaw prawa. Arthura Kaufmanna teoria sprawiedliwości (In Search for Ontological Foundations of Law: Arthur Kaufmann's Theory of Justice)*, Poznań–Warszawa 1992.