

Na progu*

DOI 10.35757/CIV.2016.19.11

Ktoś jest i skąd? Przepytajmy raz jeszcze samego Odyseusza, pamiętając o właściwej mu w stopniu najwyższym sztuce – *techné* – politropiczności.

Nieoczekiwany przybysz zwykle budzi ciekawość. Jak choćby Atena, która już w pieśni I ukazuje się Telemachowi pod postacią tafijskiego króla Mentesa. Syn Odyseusza pyta ją ukradkiem, by choć jedno słowo nie doszło do uczujących zalotników:

A teraz się do cię zwracam,
byś ciekawości mojej też dogodził:
Z jakiegoś ludu, miasta? Mów mi, gdzieś się rodził?
Jakoś się dostał... (I 188–190; LS, 12)

Eu eido... – co w innym przekładzie zostaje dokładnie przetłumaczone: „Ktoś jest i skąd?” (I 174; JP, 9).

Homerycka gościnność nie pozwalała stawiać takich pytań natychmiast (zob. *Iliada*, przypis 543). Ustalenie tożsamości przybysza: imię, ród, miejsce pochodzenia, cel podróży i tak dalej, następowało po pewnym czasie. Przeważnie po wstępnym ugoszczeniu przybysza i zaspokojeniu jego elementarnych potrzeb (odpoczynek, głód – „głód największym tyranem”, powiada Odyseusz [VII 229; LS, 105], pragnienie, czystość). Ciekawość – właściwe pragnienie – bywa hamowana i odraczana na czas zaspokojenia potrzeb.

Tak jest przy pierwszym spotkaniu Telemacha z Ateną (i ten rytuał będzie się w ich relacjach powtarzał z powodu polimorficzno-

* Fragment książki Cezarego Wodzińskiego, *Odys gość. Esej o gościnności*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2015, s. 117–131.

ści epifanii bogini). Pytanie o tożsamość boskiego gościa zadaje też wścibski Eurymachos, ale Telemach – „przeczuwając, że ten gość był bogiem” (I 443; LS, 19) – roztropnie uchyla się od odpowiedzi.

Pytanie „ktoś jest i skąd?” towarzyszy Telemachowi w jego podróżach. Każdy epizod Telemachii zawiera moment badania i przepytывania przybysza.

W Pylos – po ugoszczeniu – Nestor bada Telemacha i jego drużynę:

Teraz wolno mi spytać przybyłych tu gości

Kto są...

Mówcie: co wy za jedni... (III 70; LS, 36)

kseinous, oi tines eisin (wypytać gości i zbadać; III 70; JW, 63).

U Menelaosa w Lakedemonie przepytывanie Telemacha zostaje od razu odroczone:

Cni goście... Potem będę pytał,

Gdy się już posilicie, coście to za jedni (IV 62; LS, 51).

Badanie przeprowadza pośrednio Helena, która podczas rozpoznawczej uczty pyta męża:

Czy wiemy, Menelaju, jaki ród tych gości,

Co przyszli w domu naszym szukać gościnności? (IV 135; LS, 53)

Rozpoznaniu Telemacha i jego boskiego rodowodu towarzyszą okrzyki świadczące o boskiej epifanii:

O popoi, e mala de... (IV 169: „Przebogi” [LS, 54]; „Wielkie nieba” [JP, 50]; „Na bogów” [JW, 81]; „Przez bóg żywy!” [SM, 39])

Telemacha przepytuje też wieszczek Teoklimenos: „Ktoś jest” (XV 260; LS, 231).

Zakres pytania „Ktoś zacz?” nie ogranicza się tylko do znaczeń związanych z szeroko pojętą „tożsamością” i swoistą dialektyką odroczenia pragnienia ciekawości. Może oznaczać radykalną

wstrzemięźliwość i zawieszenie działania prawa tożsamości. Politropiczny Odyseusz dobrze zdaje sobie z tego sprawę i nadaje temu momentowi rangę zasady.

Lżącemu go Melantiosowi, który gotów go przepędzić z (jego własnego) domu, odpowiada:

W moim zamku, i często przychodniów wspierałem;
Co za jedni i skąd są, nigdy nie pytałem (XIX 77; LS, 290).

Piękna Nausikaa chroni Odyseusza przed nieprzyjazną wścibskością dumnych Feaków:

... by... go nie zlążał lub nie spytał z góry,
Co zasz (VII 20; LS, 99).

Ujawnienie tożsamości – zwłaszcza przedwczesne – może być zagrożeniem. Mogłoby również pokrzyżować misterne knowania...

Coś zasz? Ten sam schemat badawczy stosowany jest za każdym razem, gdy pojawia się Odyseusz.

W pałacu Alkinoosa odegrany zostaje pokazowy spektakl dialektyki zaspokojenia potrzeby i odroczonego pragnienia ciekawości. Dopiero po ugoszczeniu przybysza i obłaskawieniu „największego tyrana” głodu królowa Arete zadaje sakramentalne pytanie, które pozwala Odyseuszowi rozpocząć długą opowieść:

Gościu, pozwól, żeć jedno zapytanie zrobię:
Coś zasz, skąd się tu wzięłeś? (VII 250; LS, 106)

Wielosegmentowa, wieloznaczna, w najściślejszym sensie politropiczną odpowiedzią na to pytanie jest cała *Odyseja*. Ale pytanie to powtarza się w pieśniach *Odysei* monotennie, z pewną stanowczą uporczywością.

Niepomny jakby pytań Arete, to samo badanie wszczyna podczas uczty po igrzyskach Alkinoos:

...wykrętnym słowem nie wywódź mnie w pole...
Mów: jakim cię nazwiskiem zwie ojciec i matka...
Przecież nikt bez nazwiska po świecie nie chodzi!
...mów prawdę gołą... (VIII 550; LS, 126)
eip' onom'... (VIII 550: „swoje imię istotne” [SM, 98]; „Powiedz imię...
Nie masz bowiem człowieka bezimiennego”: *anonymos est' anthropon*
[552; JP, 119]).

Tymczasem – pomimo wielokrotnego ujawniania imienia – Odyseusz pozostaje „człowiekiem anonimowym”. Ukrywa się przebiegle w kryjówce swego anonimatu.

I ukrywa się w nim tym bardziej, im częściej i bardziej natarczywie pada pytanie... Zacierą – czego spektakularnym dowodem epizod z cyklopem – różnicę między Odys i *Udeis*. Do niepoznaki. Gra w Niktoś niestrudzenie.

Za każdym razem przeskakując zwinnie próg natrętnego pytania, które zadają mu niemal wszyscy napotkani. Za każdym razem sprytnie się wymigując, wysłizgując niczym w przesmyku między Scyllą i Charybdą. Przemykając się...

Odyseusza badają kolejno: Polifem (IX 263), Eol (X 15), Kirke, przerażona, że gościa nie imają się jej czary (pyta się go: „Ktoś jest? Z jakiego ludu? Który kraj cię rodzi?” – *tis, pothen eis andron... toi polis* [X 325; LS, 154], i sama odgaduje: „niechybnie Odys zmyślny” [SM, 121]), pastuch Eumajos (XIV 188).

Wreszcie troje najbliższych mu osób. Jako pierwszy Telemach, pośrednio, rozpytując Eumajosa: „...skąd gość ten u ciebie się zjawiał?” (XVI 59). Potem Penelopa, która badanie przeprowadza rzeczowo i systematycznie („... aby... Odpowiadał na różne pytania”):

Obcy człeku! Przed wszystkim spytam na początek:
Coś zacz i w jakiej ziemi twe gniazdo ojczyste?

Odyseusz wymyka się: „...w tym domu o rzeczy rozpytuj mnie inne!” (XIX 100–118; LS, 291). W końcu ojciec: „Przychodniul.. Skądś jest i gdzie twoi mieszkają rodzice” (XXIV 287–307; LS, 368). Dlaczego nie zadają tego pytania zalotnicy? Nie ciekawi

ich odpowiedź? Nie podejrzewają podstępów? Nie, ich brak zainteresowania tożsamością przybysza, przybłądy wynika z tego, iż w zainscenizowanej przez nich scenerii zakłóceniu uległy prawa gościnności, co sprawi, że w ogóle nie traktują go jako Gościa.

Uporczywe powtarzanie pytania – w zmiennych konfiguracjach badawczych i kręgach ciekawości – świadczy, że pytanie pozostaje zasadniczo bez odpowiedzi. Pytanie jest stale... na początku, na końcu, pomiędzy. Żadna odpowiedź – a Odyseusz udziela ich wiele i na wiele sposobów: wykrętnie i wprost, skrycie i jawnie... – nie znosi mitologosowej mocy pytania.

Imię „Odyseusz” jest odpowiedzią na pytanie: „Ktoś jest?”. Ale w tym przewrotnie odysowym sensie, że mnoży znaki zapytania i sieje niepewność. Jest „odpowiedzią” w nieznośnym znaczeniu Znaku Zapytania.

Dygresja leksykalna. Niewiele słów pojawia się w *Odysei* równie często, jak rzeczownik *kseenos*, który u Homera występuje w jońskiej formie *kseinos* (*ei* oznacza tu wzdłużenie zastępcze, powstałe na skutek wypadnięcia archaicznego digamma *f* ze słowa *ksenfos*; zob. RAP, 5; MAD, 118).

Przesądza o tym przede wszystkim jego wieloznaczność. *Kseenos* to:

1. gość (związany przyjaźnią i gościnnością na prawach wzajemności);
2. udzielający gościny, gospodarz, pan domu (u Homera często w złożeniu *kseinodokoi kai kseinos*: gościnodawca i gość; zob. SM, 97);
3. cudzoziemiec, tułacz, zbieg, przybysz, obcy, obcokrajowiec (jak czytamy w komentarzu: „obcy, gość – po wymianie podarków gościnnych staje się przyjacielem, związanym węzłem gościnności. Stosunek ten jest dziedziczny: *patroioi*: po ojcach jeszcze, już z czasów ojca, przyjaciele gościnni, pobratymcy”; zob. RAP, 228);
4. najemnik, żołnierz najemny, sprzymierzeniec;
5. w Sparcie synonim: *barbaros*.

Jako przymiotnik *kseinos* to: obcy, cudzoziemski; nieobeznany, nieznający; ale także: niezwykle, osobliwy (*to ksenon*: niezwykłość), odmienny.

Jako przysłówek to: obco, niezrozumiale.

Wieloznaczność rzeczownika oparta jest na dwóch napięciach semantycznych, rozgałęzionych niekiedy do postaci opozycyjnych znaczeń:

– gość (przyjaciel) – obcy (wróg);

– gość (korzystający z gościny) – gospodarz (udzielający gościny).

Semantyczna dynamika *ksenosa* wynika przede wszystkim z tranzytywności zapisanych w nim znaczeń, z ich ruchliwej przechodniości, która nie pozwala przypisać słowu trwałych i stabilnych znaczeń. Przestrzeń ksenotyczna jest dynamiczna i transgresywna. Niczym sam „gość”, który gotów obrócić się niespodzianie w „gospodarza”, z „przyjaciela” przeinaczyć się we „wroga”. I na odwrót.

W orbicie dynamicznej tranzytywności *ksenosa* pozostaje cała rodzina terminów pokrewnych, którą wykorzystuje Homerowy tekst:

– czasowniki: *ksenoo*: gościć, podejmować gościnnie i być podejmowanym; nawiązać stosunki przyjaźni i gościnności; przebywać na obczyźnie, iść na wygnanie; *ksenidzo*: przyjmować gościnnie; obdarzać podarunkami; zaskoczyć, zadziwić; być cudzoziemcem, mówić obcym akcentem; być dziwnym, osobliwym, niezwykle;

– rzeczowniki: *ksenosis*: wędrownia, opuszczenie domu, podróż po obcym kraju; dziwne postępowanie, obcy sposób bycia; *ksenodokos*: podejmujący, goszczący obcych, gospodarz (zob. *kseno dotes*: dający gościnę – epitet Dionizosa – nie występuje u Homera); *ksenia*: stosunki gościnności; przyjazne stosunki; więzy gościnności; *kseineion*: upominek dla gościa, gościniec (*dora kseineia*); poczęstunek w gościnie;

– inne: *ksenikos*: cudzoziemski; najemny; gościnny, opiekuńczy (tu o *ksenikos theos*: bóstwo opiekuńcze gości); obcy, zagraniczny; *ksenios*: dotyczący przyjaźni i gościnności, gościnny (tu *Dzeus Ksenios*: opiekun gości); obcy, cudzoziemski (*kseinia*: dary przyjacielskie, upominki; uczta).

W stosunku do „niegościnnego” cyklopa tekst Homerowy wynajduje szczególny epitet: *ksenodaites*: pożeracz gości, cudzoziemców.

Obcy... Obie podstawowe tranzytywne dwuznaczności przypisane są na trwałe Odyseuszowi i właściwym mu – przechodnim – sposobom bywania.

Zwróćmy od razu uwagę na pewną semantyczną osobliwość. Kiedy Atena w przebraniu pastuszka wita na Itace zdezorientowanego Odyseusza, posługuje się formularnym zwrotem:

Nepios eis, o ksein', e telothen eilelouthas (XIII 236)

Niemądry jesteś, cudzoziemcze, albo przybywasz z daleka (JP, 191)

Lub niemądryś, lub bardzo przychodzisz z daleka (LS, 202).

Dokładnie tego samego zwrotu używa cyklop na powitanie Odyseusza (IX 273):

Głupiś alboś z daleka przyszedł (LS, 136).

Tyś głupek jaki – o gościu – albo z daleka przybywasz (JW, 166).

Zważmy, że formularna charakterystyka *ksenosa* – gościa/obcego – ma postać alternatywy: głupi (jak dziecko!) albo z daleka (przybywający). *Ksenos* byłby głupcem, gdyby był „stać”, jeśli zaś jego dezorientacja – co do miejsca pobytu lub, w drugim przypadku, co do lokalnych zwyczajów – wynika z tego, że przybywa z daleka, głupcem nie jest.

Homerycka epoka nie zna jeszcze tak znajomej nam identyfikacji obcości i głupoty, co podkreśla Adorno:

„W późniejszych czasach nie rozróżniano już tak skrupulatnie między głupcami a cudzoziemcami, a nieznamość miejscowego obyczają, podobnie jak wszelką obcość uznawano z góry za głupotę” (TWA, 82).

Nawet ignorancki potwór (jędzon, niestwora) posługuje się alternatywą, która wyklucza z charakterystyki *ksenosa* aprioryczną koniunkcję „obcego” i „głupiego” (tudzież implikacje: „obcego”, a więc

„głupiego”), co w przyszłości stanie się kanonicznym stereotypem. Formularny zwrot użyty przez Polifema nie przeszkadza mu oczywiście w skrajnie niegościnnym podjęciu obcego. Obcy przybysz z dalekich stron – dziwny, inny, zachowujący się, wyglądający, mówiący osobliwie (inaczej niż tutejsi) – nie zasługuje na dyskwalifikację z powodu przypisywanej mu jednoznacznie „głupoty”.

Obcy: skąd? W przytoczonej alternatywnej charakterystyce *kse-nosa* pojawia się słowo *telothēn* (w innych miejscach także *telothē*, *telothēi*): z daleka, z dala.

To wyraźna sugestia odpowiedzi na pytanie, skąd przybywa *kse-nos*. Żądny pomsty Posejdon „wodzi błędnego z dala od ziemi ojczyste” (I 88; JW, 35), jak mówi Zeus do Ateny. Telemach podejrzewa, że niepogrzebane kości ojca gniją gdzieś „w obcej krainie” (I 180; JW, 37), choć wkrótce, przekonany przez Atenę, powie, że ojciec żyje *allothi*: na obczyźnie, gdzie indziej, w innym kraju (II 131; zob. JP, 21). Atena zaś jako „gość domowy” (*eidomene kseino*; I 105; LS, 10) przybywa na Itakę „z daleczyzny”, wedle wyrażenia jednego z tłumaczy (I 428; JW, 43).

Obcy: jak? Odyseusz jako *kse-nos* przedstawia się światu w wielu postaciach obcego/cudzoziemca.

Atena wita go przed pałacem Alkinoosa jako *kseine pater* (VII 28, 48; zob. XVII 553): „dziadku wędrowny” (LS, 100), „ojcze wędrowny” (JW, 130). Słowo *kseinos* tłumaczone bywa na różne sposoby przywołujące na myśl etruski przydomek Odyseusza (*nanos*): „przychodzień i tułacz, człek przychodni” (LS, 328), „włóczęga” (LS, 333).

Eumajos zwraca się do Odyseusza: *daimonie kseion* (XIV 443): „dziwny gościu” (JP, 210).

Zdradna służąca Melanto ubliża Odyseuszowi: *kseine talan* (XVIII 327, XIX 66): nędzniku (bezczelny, zuchwały), „przybłądo” (LS, 284).

Kiedy słowo *kseinos* pada w stosunku do Odyseusza ze strony zalotników, to ma ono przeważnie znaczenie pejoratywne, poniżające, a nawet jawnie obelżywe, co w przekładach oddawane jest jako: przychodzień, tułacz, włóczęga, przybłęda.

Spoza maski *ksenosa* wyłaniają się rozmaite znaczenia, które, zwykle ukryte, nabierają blasku zależnie od okoliczności.

W przestrzeni gościnności *ksenos* – obcy/gość – traktowany jest w myśl starych praw życzliwie i przyjaźnie.

I na odwrót, w sytuacjach antygościnnych (wyjętych spod prawa gościnności) ten sam *ksenos* spotyka się z wrogością, nienawiścią, które – w skrajnych przypadkach – grożą mu śmiercią.

Jak gdyby *ksenos* był swoistym kamieniem probierczym stanów (nie)gościnności świata. Niby wyzwaniem i próbą dla świata, by okazał on swoją właściwą postać. Wędrownym kryterium gościnności, sc. niegościnności świata.

Obcy: gdzie? Szczególnym rodzajem próby są te sytuacje, kiedy Odyseusz pojawia się w świecie w przebraniu nędzarza, żebraka. Gdy wraz z Eumajosem udaje się do swego pałacu, a ich widok kwituje niewierny kozłarz Melantios: *kakos kakon...* (XVII 217):

„Łajdak prowadzi łajdaka” (JW, 298; „Nicpoń wieździe nicponia” [LS, 262]) – i dodaje: *ptochon anieron* („uprzykrzony żebrak” [JP, 249]) oraz *daïton apolymantera* (XVII 220; „biesiad psowacz” [tamże]; „niszczyciel uczt” [MW, 189]).

Intrygujący jest ten epizod, gdy Odyseusz jako *kakos* i *ptochos* potyka się z innym żebrakiem, o przezwisku Iros, który niespodziewanie pojawia się w pałacu i, podjudzany przez zalotników, lży Odyseusza oraz wyzywa go na pojedynek.

Odyseusz traktując go jako dziwnego natręta (*daimoni*: „Dziwny!”), usiłuje załagodzić zatarg: „Ten próg dla nas obu wystarczy” (XVIII 15–18; JP, 261). Ale zarazem zachowuje wyjątkową czujność, spoglądając na intruza „spode łba”, co wedle Calasso oznacza u niego zawsze moment szczególnej koncentracji (zob. CAL, 349). Wolno wnosić, że do scysji dochodzi na progu: *oudos* – i ta oko-

liczność jest tu istotna. Walka, którą prowokuje Iros – zwycięska dla Odyseusza – toczy się o miejsce „na progu”. A jest to miejsce o wyjątkowym znaczeniu. Upodobane przez wszelkie istoty tranzytywne, między innymi przez włóczęgów, żebraków, dziadów proszalnych, błaznów i wszelkiej maści „głupków Bożych” (być może do tego korowodu należy również „wesolek”, „bywalec uczt”; zob. MW, 203). Miejsce przechodnie, szczególnie ważne dla Gościa.

Próg zapowiada jego przemianę: *oudos*, *outis*, Odys... Przekroczenie progu odmieni gościa w gospodarza, wyznaczy jego powrót do domu, do siebie. Przeistoczy także nędznego żebraka w potężnego mściciela.

Tym samym ujawni w nim wroga, śmiertelnego wroga dla *akletoi*: „nieproszonych gości”, okupujących jego domostwo. Na progu dokona się podwójna metamorfoza: Nieproszony Gość stanie się na powrót Panem Domu, a biesiadujący zalotnicy zmieniają się w zgraję nieproszonych gości, których Odyseusz wyprosi – z właściwą mu przemyślną gwałtownością.

I wyrzuci za próg, przeprowadzając strzałami z łuku i ostrzem miecza „tam”: *ekei*. Progowa przemiana Odyseusza sprawi, że „nieproszeni goście” przekroczą próg ostateczny – próg śmierci – przenosząc się z życia do Hadesu, gdzie już jako cienie skarżyć się będą na swój los, wciąż zdumieni metamorfozą Odyseusza:

A król miał postać dziada złamanego łąty:
Szedł o kiju, na grzbiecie świeciły mu łąty.
Nikt z nas nie mógł Odysa poznać w tym człowieku,
Gdy się zjawił...
Na próg wskoczył, wysypał pęk strzał, okiem błysnął
Okropnie... (XXIV 163–186; LS, 364–365)

„Wysoki próg”: *megas oudos*, z którego stracił wcześniej Irosa, by zająć wywalczone miejsce („wrócił na próg swój” [XVIII 114; LS, 278]), będzie pozycją, z której Odyseusz dokona ostatecznej egzekucji, samemu przechodząc straszliwą przemianę.

Na progu: pomiędzy... Taksonomiczny geniusz Arystotelesa podpowiada mu w *Poetyce* znane zestawienie:

„*«Iliada»* jest prosta i patetyczna [*aploun kai pathetikon*], *«Odyseja»* zaś zawikłana [...] i etyczna [*peplegnemon kai ethike*]” (1459 b, 14–15; 358).

Gdyby Arystoteles pomyślał *ethos* w jego archaicznym znaczeniu – jako „miejsce”, „siedzibę” – to mógłby uznać, że właściwym miejscem *Odysei* jest próg. Że nie-ludzko nie-boskie przygody Odyseusza dzieją się stale na progu: widzialnym i niewidzialnym. Zarazem na progu między widzialnym i niewidzialnym.

Odyseusz należy do tych nielicznych istot, którym dane jest niejednokrotne zbliżanie się do progu Hadesu. Zbliżanie i zatrzymywanie na progu.

Nimfa Kalipso wydarła Odyseusza – *broton andra*: męża śmiertelnego (V 129) – śmierci i przyrzekła nieśmiertelność oraz niekończącą się młodość:

Thesein athanaton kai ageraon emata panta (V 136).

Odyseusz wybrał życie i wypłynął na morze, wbrew przestrogom Kalipso: „Widzisz, co czyni morze? I chcesz morzu zaufać?” (zob. CAL, 367). Opuścił bezpieczną przystań na oddalonej od życia wyspie Ukrywającej.

Za namową nieśmiertelnej Kirke udał się do krainy śmierci, gdzie pośród cieni zmarłych spotkał również Achillesa, najszcześniejszego, jak mniemał, człowieka, który nawet w Hadesie włada umarłymi. Riposta Achillesa zrujnowała jego domysły:

Nie zachwalaj mi śmierci, prześwietny Odyssie!
Wolałbym za parobka służyć na cudzej roli,
u biednego chłopa, który ledwo się może utrzymać,
niż tu panować nad wszystkimi, co znikli ze świata. (XI 500; JP, 167)

Odyseusz po raz wtóry wybiera życie, pomny przestrogi Achillesa. Dwukrotnie – z namysłem – pokonuje próg dzielący go już to od bo-

skiej nieśmiertelności, już to od nieśmiertelnej sławy zaznawanej w Hadesie.

Co wybiera Odyseusz, dwakroć – w sytuacji progowej – stawiając na życie? Swoim zwyczajem wymyka się alternatywie. Przemyka się pomiędzy... Wybiera *t r a n s*, opcję pośrednią, transgresywną wobec bosko-heroicznej alternatywy.

Wybiera życie. Czyli co? Nigdy niedokończoną grę między śmiertelnością i nieśmiertelnością? Nieznośny niepokój nieodłączny od tej wielkiej gry?

Niepewność. Strategia trzymania w ryzach nieznośnego niepokoju i gruntownej, a więc podkopującej wszelki grunt, niepewności byłaby bliskim Odyseuszowi żywiółem.

Ten ostatni z herosów, ten, który domyka cykl mitologicznych opowieści, jak pisze Calasso (zob. CAL, 348–349), jest nie tylko jednym z najsłynniejszych w dziejach efekciarzy, potrafiącym trzymać w napięciu, eskalować oczekiwanie i ekscytację: niechaj się ziści! Mechanizm owej eskalacji jest – jak pamiętamy – o tyle niezwykły, że od początku wiadomo, iż wszystko się już ziściło. Opowieść od początku dobiega swego końca. Tajemnica zostaje rozwiana u zarania, nie traci jednak nic ze swej zagadkowości.

Jako że napięcie i niepokój nie opadają. Odyseusz stale szachuje świat niepewnością. Doprawdy wiecie już, kim jestem? Odyseusz – to ów Ktoś? A może – ów Nikt? Skoro wiecie, to skąd ta mnogość pytań? Dlaczego wciąż pytacie?

Mgła niepewności nigdy nie opada do końca. Jeśli nawet momentalnie się rozsnuwa, by nagle stało się widno, to wiadomo, że za chwilę znów otula świat i rozmywa jego kontury. Stąd nieznośny niepokój.

Obecność Odyseusza jest eteryczna, utkana z sukna nieobecności. Jak materiał tkany i wciąż niweczony przez „ręcznych robot świadomą” Penelopę. Dlatego w obecności Odyseusza zawsze tracimy pewność i nigdy nie czujemy się swojsko. *Odyseja* działa z zaskoczenia, przygodnie, awanturniczo, intrygująco. Odyseusz jest odwetem za brak niepewności.

Niežnośny niepokój jest stawką gry, do jakiej wciąga nas *Odyseja*. Jaka jest *Odyseja*. Niczym nielekające się parodii i paradoksu wezwanie, by spodziewać się niespodziewanego, oczekiwać nieoczekiwanego, zapraszać nieproszonego.

Jest też *Odyseja* wezwaniem do Itaki. Zewem powrotu. Pamiętamy: bezpowrotnego powracania. Jako że Itaka jest nieodmiennie pomiędzy za i przed. Między retencją wspomnienia i protencją tęsknoty. Przebłyskuje jako to niepochwytnie jest, które skrywa się między przeszłością i przyszłością. „Jest” tylko cudzysłowem między słowami. „Okamgnieniem”, którego uchwycić i zatrzymać niepodobna.

Nostalgia za Itaką? To w pewnym elementarnym sensie niedorzeczność. Albowiem Itaka oznacza nie tyle tęsknotę za „było” i „będzie”, ile ukrywanie się w niewidocznej szczelinie między nimi. Pozwala oddzielać jedno od drugiego – tęsknić i oczekiwać

– sama nie będąc ani jednym, ani drugim. Sama nie będąc... Itaka jest takim rodzajem spełnienia, które natychmiast – w okamgnieniu – niweczy wszelkie spełnienie. Jest przeto niespełnieniem w najściślejszym sensie tego samozaprzecznego słowa.

Być może... *Odyseję* wolno czytać jako czysty opis świata w stadium pre-metafizycznym. Opis świata, w którym nie rozgościł się jeszcze byt. τὸ ὄν – ta metafizyczna prakategoria nie rozpoczęła jeszcze swojej dziejowej pracy. Oto świat bycia bez bytu, który stanowi nieosiągalny horyzont metafizyki od – dajmy na to – Platona do Heideggera. Nieziszczalne marzenie wszystkich metafizyków, by doświadczyć świata, zanim różnica ontologiczna pójdzie w ruch. Przed-świat metafizyki. Jej mitologiczny przedświt.

Ziszczenie marzenia, zanim pojawiło się – i mogło się pojawić – samo marzenie.

Kto wie, czy nie na tym polega najbardziej przebiegły podstęp bogatego w fortele Odyseusza i jego *Odysei*.

Dygresja o gościnności bogów. Gość, jak wiemy, pojawia się na różne sposoby. I za każdym razem jest pewnym wstrząsem

dla świata, który na mgnienie oka wstrzymuje oddech, by otwarcie przyjąć gościa. Wstrząsem dyskretnym, jak powiew Zefira, gwałtowniejszym, jak uderzenie Boreasza, albo istnym trzęsieniem ziemi, jakie wywołuje Posejdon, a potrafi je spowodować również prześladowany przezeń Odyseusz.

A jak pojawiają się bogowie?

Podpowiada król Alkinoos, który podejmując Odyseusza, porównuje jego pojawienie się do boskiej epifanii:

A może jest to jakowys

Bóg nieśmiertelny i ku nam z niebiosów zstąpił? Bogowie

Widocznie rzecz zgoła inną przebiegle postanowili,

Boć zawsze się nam ukazują w własnej postaci! – Z wdzięczności

Za nasze sute i słynne obiady, i hekatomby,

Schodzą tu do nas i siedzą, i jedzą z nami pospołu –

A skoro ktoś z naszych ludzi, samotnie błądząc, napotka

Jednego z nich na swojej drodze – nie ukrywają się przed nim,

Bośmy im bliscy... (VII 211–218; JW, 134)

Szczęśny czas, kiedy bogowie zjawiali się między ludźmi naocznie, nie budząc tym żadnych optycznych wątpliwości. Czas, który przywołuje młody Nietzsche, wyprawiając się w podróż do starej Grecji:

„Gdy każde drzewo może przemówić głosem nimfy, a bóg pod postacią byka porywać dziewice, gdy nagle oczom ludzi ukazuje się sama bogini Atena, jak w pięknym rydwanie wraz z Pizystratesem jedzie przez ateńskie rynki – w co wierzył każdy szanujący się Ateńczyk – to w każdej chwili, niczym we śnie, wszystko jest możliwe, a cała natura oszałamia człowieka, jak gdyby była tylko maskaradą bogów, którzy dla żartu przybierają różne postaci, by ludzi człowieka” (FN, 152–153).

Wbrew pozorom – a może właśnie dzięki nim – te dwie re(we)lacje nie sprzeczą się ze sobą. Bogowie jawią się, jak chcą. Alkinoos myli się, gdy widzi bogów jeno pod pozorem człowieka. To przypadek szczególny, jeden z wielu. Nieograniczenie wielu, jako że zjawy boskie lekce sobie ważą wszelkie granice między sobą a Innym. Zaszczepiają swą inność każdej postaci, wcielają ją w każdy kształt,

nie gardzą żadnym *eidosem*. Są gościnni bezgranicznie i bezwarunkowo.

Budzą zachwyt, olśnienie, zdumienie, radość, ale także zgrozę i przerażenie. Jak choćby nimfa Kirke, którą Homer przedstawia jako *deine theos*: dziwną, straszną, groźną boginię (X 142).

Jeśli wierzyć Calasso, to w świecie Homerowym bogowie pojawiają się wśród ludzi już rzadziej niż w epoce wcześniejszej. I znacznie trudniej rozpoznać ich obecność, na co Odyseusz skarży się Atenie:

Cieżko, bogini, poznać ciebie przy spotkaniu śmiertelnemu człowiekowi, choćby i bardzo był doświadczony: możesz się zjawić w każdej postaci [*de gar auten panti eiskeis*]. (XIII 313; JP, 193)

Świadczy to tyle o „głębokiej zażyłości z boskością”, ile o utracie wrażliwości na kontakt z bogami, którzy pojawiają się wśród śmiertelników kapryśnie, ukazując się jeno nielicznym wybrańcom i w dowolnych postaciach (zob. CAL 2, 10–11).

Troskliwa opieka Pallas Ateny nad jej ulubieńcem Odyseuszem sięga *Iliady* i rozpościera się nad herosem w całej *Odysei*, mimo jego nieufności, a nawet wyrzutów:

odtąd już ciebie nie widziałem, córko Dzeusa, ani nie zauważyłem,
byś wstępowała na mój okręt i strzegła przed jakąś niedolą...
Dopiero w tłustej ziemi Feaków... (XIII 320–324; JP, 194)

Pretensja wydaje się bezpodstawna, zważywszy niewidzialną dla Odyseusza obecność Ateny u boku Telemacha i jej przelotne, skryte czuwanie nad losem herosa (interwencje u Zeusa, modły do Posejdoną). Dyskretnej obecności Ateny nie wtórują jednak gromy z jasnego nieba ani Posejdonowe nawałnice i ziemiostrząsy, co może zmylić Odyseusza, nie usprawiedliwia wszakże porzucenia ufności, iż towarzyszy mu stale „opiekuńcza obecność” bogini (zob. CAL, 237).

Ten rodzaj dyskretnej, intymnej epifanii jest szczególną, zarezerwowaną dla Odyseusza – i jego syna – postacią boskiej gościnno-

ści. Wróćmy na koniec do początku *Odysei*, kiedy w pieśni I Atena pokazuje się Telemachowi *eidomene kseino*, „podobna do gościa” (I 105; JW, 35), ściślej: przybierając postać/kształt/wygląd gościa. Ten *eidos* Atena upodobała sobie najbardziej.

Telemach wita Gościa „słowem skrzydlatym”: *chaire kseine* – „Rozgość się cudzoziemcze, w domu moim witaj!” (I 123; LS, 11). I ofiarowuje mu gościnę bez wahania i bez żadnych warunków: „o co chcesz, się pytaj”. Na pożegnanie zaś rad wręczyć Gościowi upominek, „jakim przyjacioły wzajem się obdarzają”: *philoï kseinoi kseinoisi didousin* (I 312; LS, 16).

Dopiero gdy Atena znika – „niby ptak wyfrunęła kominem” – Telemach pojmuje, że oto bogini uobecniła się w postaci Gościa:

I gdy tak stał zadumany, dreszcz grozy mu duszę owionął,
Bo odgadł tuż obok siebie wiecznego bóstwa obecność.
(I 323–324; JW, 41)

Wtenczas, sam „bogom podobny” (*isotheos*), „wszedł między załotników”. Odmieniony słowami Gościa, który serce wypełnił mu mocą i męstwem, ożywiając pamięć o zniknionym ojcu.

Bogowie są gość-inni. Między ludźmi. Między Innymi. Między Gościem a Innym nie zachodzi różnica. Inność to sposób zjawiania się Gościa. Nawiedzania człowieka, który dzięki niemu odkryć się może jako *ethos* gościnności. Miejsce otwarte dla dajmona.

χαῖρε ἔϊνε.