

JADWIGA CZERWIŃSKA

METAFORYKA ŚMIERCI
I ARCHETYP NIEZNISZCZALNEGO ŻYCIA

Ścisłą korelację, zachodzącą między metaforyką śmierci i funkcjonującym w kulturze greckiej archetypem niezniszczalnego życia, w sposób najbardziej bodaj spektakularny oddaje topos γραῦς μεθύση [*graus methyse*] – *anus ebria*. Jest on rozpowszechniony w literaturze antycznej, zarówno greckiej, jak i rzymskiej. Spotykamy w nim dwie wzajemnie przenikające się warstwy: pierwsza, na którą wskazuje termin γραῦς, wiąże się ze starością, a więc i ze zbliżającą się śmiercią, oraz druga – μεθύση, która odnosi się do stanu upojenia, jaki niesie ze sobą wino, dar Dionizosa. Jest ono *remedium*, φάρμακον na troski i utrapienia życia, w tym także na utrapienia starości, oraz środkiem, pozwalającym „przezwyćżyć” śmierć.

Obydwie warstwy semantyczne omawianego toposu są na trwałe zakorzenione w metaforyce i symbolice kultury greckiej. Bogatego materiału na ten temat dostarczają źródła zarówno literackie, jak i ikonograficzne. Ze względu na charakter prowadzonych badań skupimy się na świadectwach literackich.

Fenomen starości w literaturze greckiej możemy rozpatrywać w dwu podstawowych aspektach, którym towarzyszą odpowiednie, przydawane temu wiekowi cechy. Pierwszym z nich jest ukazywanie starości jako stanu, który, z uwagi na zachodzące w nim zmiany fizyczne, otrzymuje wyjątkowo pejoratywne konotacje¹. Należy oczywiście zaznaczyć, że starość

Dr hab. JADWIGA CZERWIŃSKA, prof. UŁ – Katedra Filologii Romańskiej UŁ, Zakład Italianistyki; adres do korespondencji: ul. Prezydenta 15, 92-109 Łódź; e-mail: jadwiga.czerwinska@interia.pl

¹ Przykładem tego może być mit o Tithonosie, związanym z boginią Eos. Homerus, *Il.* XI 1 f, XX 237 f, *Od.* V 1; Hesiodus, *Th.* 984; Apollodorus, *Bibl.* III 12, 3; Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* 4, 75: „Ἐπιχθονίου δ' υἱὸς γενόμενος Τρώες τοὺς λαοὺς ἀνόμασεν ἀφ' ἑαυτοῦ Τρώας. τοῦτου δ' ἐγένοντο τρεῖς υἱοί, Ἴλος, Ἀσσάρακος, Γανυμήδης. Ἴλος μὲν

bywa rozpatrywana nie tylko jako kategoria biologiczno-fizyczna, ale również jako kategoria hierarchii społecznej². Obie te kategorie do pewnego stopnia są ze sobą łączone, o czym świadczą dostępne nam przekazy literackie. Dokonując jednak pewnej symplifikacji – można stwierdzić, że starość w kontekście hierarchii społecznej spotykamy głównie w eposie. Zasadniczo otrzymuje ona wówczas waloryzację pozytywną³, podczas gdy

οὐδ' ὄκισεν ἐν πεδίῳ πόλιν ἐπιφανεστάτην τῶν ἐν τῇ Τρωάδι, Ἴλιον ἀφ' ἑαυτοῦ θέμενος τὴν προσηγορίαν. Ἴλιου δὲ γενόμενος υἱὸς Λαομέδων Τιθωνὸν καὶ Πρίαμον ἐγέννησεν· ὧν Τιθωνὸς μὲν στρατεύσας εἰς τὰ πρὸς ἕω μέρη τῆς Ἀσίας καὶ διατείνας ἕως Αἰθιοπίας ἐμυθολογήθη ἐξ Ἡοῦς τεκνώσαι Μέμονα τὸν τοῖς Τρωσὶ βοηθήσαντα καὶ ὑπ' Ἀχιλλέως ἀναιρεθέντα, Πρίαμος δ' Ἐκάβην γήμας σὺν ἄλλοις πλείοσιν υἱοῖς ἐγέννησεν Ἐκτορα τὸν ἐπισημότατον γενόμενον ἐν τῷ Τρωικῷ πολέμῳ. Ἀσσάρακος δὲ Δαρδάνων βασιλεύσας Κάπυον ἐγέννησεν, ἐξ οὗ τεκνωθεὶς Ἀγχισης ἐξ Ἀφροδίτης Αἰνεΐαν ἐγέννησε τὸν ἐπιφανέστατον τῶν Τρώων. Γανυμήδης δὲ τῶν ἀπάντων εὐπρεπεΐα διαφέρων ὑπὸ τῶν θεῶν ἀνηρπάγη τῷ Διὶ οἰνοχοεῖν". *MAURUS SERVIUS HONORATUS, In Vergilii Georgicon Libros*, III 48: „Tithoni prima quot a. a. o. c. id est tua facta tot annis celebrabuntur, quot anni sunt a te usque ad mundi principium. et modo Tithonum pro Sole posuit, id est pro Titane: nam Tithonus frater Laomedontis fuit, quem proliantem Aurora dilexit et rapuit; a quo usque ad Caesarem non valde multum tempus est. et aliter: ab infinito infinitum, quia Tithoni origo non potest comprehendi. et satis in Caesarem blande". *Idem, In Vergilii Georgicon Libros*, III 328: „querulae cicadae canorae: Horatius «sub cantu querulae despice tibiae»: aut certe ‘querulae’ propter illam fabulam, quod Tithonus, maritus Aurorae, post optatam longissimam vitam diu vivendo in cicadam dicitur esse conversus. rumpent arbusta nimio clamore: Iuvenalis «et assiduo ruptae lectore columnae», Persius «findor, ut Arcadiae pecuaria rudere dicas». et aliter: ‘rumpent’ complebunt, ut «illius inmensae ruperunt horrea messes»: aut, <ut> in consuetudine est, rumpunt, si vehementer clamant. et ἐξηλλαγμένως dixit ‘et arbusta rumpent cantu suo’". *Hyginus, Fabulae* 189: „Cephalus autem cum studio uenandi teneretur et matutino tempore in montem exisset, Aurora Tithoni coniunx eum adamauit, petitque ab eo concubitum, cui Cephalus negauit, quod Procri fidem dederat". *Idem, Fabulae* 270: „QVI FORMOSISSIMI FVERVNT. Iasion Ilithii filius, quem Ceres dicitur amasse, quod ipsum historii creditur. Cinyras Paphi filius rex Assyriorum. Anchises Assar<a>ci filius, quem Venus amaui. Alexander Paris Priami filius et Hecubae, quem Helena secuta est. Nireus Charopis filius. Cephalus Pandionis filius, quem Aurora amaui. Tit<h>onus Laomedontis filius Aurorae coniunx". Cf. *Tyrtaios*, 12 (9); *Mimnermos*, 4-5 (1).

² Starości towarzyszyły zwykle określenia i epitety o wyraźnie pejoratywnym charakterze. U Homera spotykamy bowiem w odniesieniu do niej przymiotniki: λυγρόν – nieszczęsny, oplakany, załosny, zgubny, lichy, nędzny; στυγερόν – zniecierliwiony, wstrętny, obrzydliwy, nieszczęsny, nędzny, smutny; χαλεπόν – trudny do zniesienia, bolesny, dotkliwy, uciążliwy; ὤμόν – dziki, srogі, okrutny. Sam jednak termin określający starość: τὸ γῆρας, jako etymologicznie związany z pojęciem τὸ γέρας – dar zaszczytny, cześć, oznaki czci, przywilej oraz z formą przymiotnikową γεραρός – czcigodny, szanowany, wskazuje na pozytywną konotację omawianego rzeczownika. Wynika z tego, że spektrum semantyczne terminu τὸ γῆρας w powiązaniu z określającymi go przydawkami, ukazuje wyraźnie dychotomiczne pojmowanie starości w tradycji greckiej.

³ Wielu na to przykładów dostarcza grecka tradycja literacka, począwszy od czasów Homera (*Il.* I 247-252), który nazywa starców ἀγορηταὶ ἐσθλοί – wspaniałymi mówcami (*III* 150-152). Ciekawą uwagę na ten temat poczynił Arystoteles, pisząc o posługiwaniu się formami gnomicznymi. Zgodnie z jego sugestiami, „korzystanie z sentencji jest stosowne zwłaszcza dla ludzi

liryka, mająca bardziej osobisty charakter i operująca innym stopniem intymności przekazu, ukazuje starość jako zjawisko fizyczne, czy wręcz fizjologiczne, ze wszystkimi tego wieku mankamentami.

W drugim aspekcie starość jest ukazywana w kontekście śmierci. Traktowana jest jako jej „przedsionek”, a więc zapowiedź zbliżającej się śmierci. Rzuca ona bowiem swój cień na ten trudny okres ludzkiego życia. Stąd niektóre spośród określeń ukazujących śmierć⁴ przenikają do opisów starości. Mówi się bowiem o niej, że jest smutna czy mroczna.

Taką wizję znajdujemy u Hezjoda. Poeta ten, rozważając dzieje ludzkich pokoleń, dochodzi do współczesnego mu wieku żelaznego, który określa najgorszym spośród wszystkich. Przy jego opisie pojawiają się bardzo istotne dla naszych rozważań informacje. Pierwsza z nich zawiera się w zagadkowo brzmiących słowach z *Pracy i dni* (w. 180-181):

Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων,
εὐτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν.⁵

W tym miejscu rodzi się pytanie, co w przekazie Hezjoda może oznaczać siwizna włosów u nowonarodzonego człowieka. Przydanie mu tej cechy staje się symbolicznym wyrażeniem udręk starości, które cierpieć będzie już od chwili urodzenia. Oznacza to, że ludziom pokolenia żelaznego odebrane zostaną uroki młodości i radość, jaka zwykle jej towarzyszy. Krąg życia zostanie zatem pozbawiony tej krótkiej chwili, w której rozkwita kwiat młodości. W tym czytelnym obrazie zawarł poeta bodaj najbardziej mroczną wizję dziejów człowieka. Jej sens staje się jednak w pełni zrozumiały dopiero wówczas, gdy zestawimy ją z zakorzenionym w kulturze greckiej kultem piękna i młodości.

starszych wiekiem” (*Rhet.* 1395 a 3), którzy z racji swojego doświadczenia posiadają większą wiedzę o życiu, co czyni ich słowa bardziej wiarygodnymi i nadaje im właściwą rangę. Podobną myśl wyraził Eurypides w lapidarnym stwierdzeniu: „czym innym starzec, jak głosem i cieniem?” (*Eurypides, Tragedie*, przeł. J. Łanowski, t. III, Warszawa: PIW 1972). W wydaniu A. Naucka (*Eurypides, Tragoediae. Perditarum tragoediarum fragmenta*, rec. A. Nauck, Lipsiae: Teubner 1908) jest to fr. 512: „τί δ' ἄλλο; φωνὴ καὶ σκιά γέρων ἀνήρ”.

⁴ Za przykład mogą posłużyć określenia, jakie znajdujemy w dialogu między Apollonem a Thanatosem w prologu *Alkestis*. Thanatos, przedstawiając swoje nieprzejednane stanowisko w kwestii śmierci protagonistki tragedii, stwierdza, że jego sposób postępowania powinien być znany Apollonowi (ἐπίστασαι δὲ τοὺς ἐμοὺς τρόπους, w. 61). Apollo wówczas określa τρόπους Thanatosa jako wstrętne (ἐχθρούς) oraz zniechęcone (στυγούμενους) zarówno przez ludzi, jak bogów (ἐχθροὺς γὰρ θεοῖς καὶ ἄνθρωποις στυγούμενους, w. 62). Terminy te jako *pars pro toto* służą bez wątplenia bliższemu określeniu samego Thanatosa.

⁵ Hezjod, *Prace i dni*, w: Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, przeł. J. Łanowski, Warszawa: Prószyński i S-ka 1999, w. 180-181:

„Dzeus wygubi i to pokolenie ludzi śmiertelnych
Kiedy rodzić się zaczną z siwymi włosami na skroniach”.

Druga, istotna informacja, jaką przynosi przekaz Hezjoda, dotyczy bezbożnego lekceważenia starości rodziców przez młode pokolenie⁶:

αἴψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας·
μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσσι,
σχέτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες· οὐδέ κεν οἱ γε
γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια δοῖεν.⁷

Znajdujemy tu odwołanie do οἱ τῶν θεῶν θεσμοί – praw, nadanych przez bogów, do których zaliczano między innymi szacunek okazywany rodzicom (τοκέων σέβας). Zgodnie z zaleceniami opartymi na prawach natury (φύσις) należało otaczać czcią i opieką nie tylko rodziców, ale i ludzi starych, krewnych czy błagalników⁸, a nad ich przestrzeganiem czuwał sam Dzeus. Przekraczanie tych zasad, uznanych w społeczeństwie greckim za normatywne, pociągało za sobą karę, która spadała na sprawcę, o czym poucza Hezjod:

ὅς τε γονῆα γέροντα κακῶ ἐπὶ γήραος οὐδῶ
νεικεῖη χαλεποῖσι καθαπτόμενος ἐπέεσσι·
τῶ δ' ἦ τοι Ζεὺς αὐτὸς ἀγαιέται, ἐς δὲ τελευτὴν
ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν.⁹

⁶ Cf. M i m n e r m o s, fr. 3 (9):

„τὸ πρὶν ἐὼν κάλλιστος, ἐπὶν παραμείψεται ὄρη,
οὐδὲ πατὴρ παισὶν τίμιος οὔτε φίλος”.

Podobne w tonie są słowa, jakie znajdujemy w jednym z fragmentów Eurypidesowego *Fojniksa* (fr. 803), w których mowa o przedwczesnym oddawaniu władzy synom, którzy później nie potrafili uszanować starości ojca:

„ἀλλ' οὐποτ' αὐτὸς ἀμπλακῶν ἄλλον βροτὸν
παραινέσαιμι' ἂν παισὶ προσθεῖναι κράτη
πρὶν ἂν κατ' ὄσσων τυγχάνη με καὶ σκότος,
εἰ χρὴ διελθεῖν πρὸς τέκνων νικώμενον”.

⁷ H e z j o d, *Prace i dni*, w. 185-188:

„Czcić przestaną rodziców, gdy ci się zestarzeją,
Drwić z nich będą, obrzucać obraźliwymi słowami –
podli, nie wiedzą, że na nich bogowie patrzą – i nawet
postarzałym rodzicom na wyżywienie nie dadzą”.

⁸ Tamże, w. 327-330:

„Ἴσον δ' ὅς θ' ἰκέτην ὅς τε ξεῖνον κακὸν ἔρξει,
ὅς τε κασιγνήτοιο εὐὸ ἀνὰ δέμνια βαίνη
[κρυπταδῆς εὐνῆς ἀλόχου, παρακαίρια ρέζων],
ὅς τέ τευ ἀφραδῆς ἀλταίνητ' ὄρφανὰ τέκνα”.

⁹ Tamże, w. 331-334:

„Ten, kto ojca starego na ciężkim progu starości
zelży, obrzuciwszy ciężkimi dla niego słowami –
Dzeus sam się nań rozgniewa i wreszcie na koniec
za te czyny niegodne ciężką ukarzę odpłata”.

W kontekście omawianego problemu starości przekaz Hezjoda możemy nazwać najbardziej pesymistyczną wizją dziejów ludzkości. Różni się ona od innych tym, że człowiek wieku żelaznego nie tylko nie traci młodości, ale nigdy jej nie zyskuje, nie zaznaje jej uroków i piękna. Nie znajdujemy bowiem u niego antytetycznego zestawienia młodości ze starością, a jedynie wizję trwającej od narodzin mrocznej starości. Tak ponurego obrazu nie przynosiły przekazy Homera, ani też poezja liryczna, która – choć odmienna w charakterze od utworów Homera – to jednak bardziej podążała za stworzonym przez niego antytetycznym zestawieniem starości z młodością.

STAROŚĆ W KONTEKŚCIE ŚMIERCI – SYMBOLICZNY WIZERUNEK HADESA

Związek starości ze śmiercią jest wyraźnie akcentowany w wielu utworach poetów greckich. Nieuchronne zbliżanie się człowieka do śmierci znajduje odzwierciedlenie w pięknej metaforze pojawiającej się w poezji Mimmermosa. Poeta mówi o dwóch, stojących przy człowieku Kerach, z których jedna przynosi starość, a druga śmierć:

Kery w pobliżu stoją posępne,
jedna z nich nam przynosi czas bolesnej starości,
druga śmierci¹⁰.

Zwykle podkreślany jest przy tej okazji lęk, jaki wzbudza konieczność przebycia „bolesnej drogi” w zaświaty. Taką refleksję znajdujemy m.in. u Anakreonta. Wyznaje on, że znikomość czasu, jaki mu jeszcze pozostał, skłania go do myśli o konieczności wyruszenia w straszną głębię Hadesu, która przejmuje go lękiem:

Nie na długo szczęśliwego
Pozostało mi już życia.

I dlatego szlocham często
Pełen lęku przed Tartarem.
Straszna przecież głąb Hadesu
I bolesna doń jest droga,
A kto zejdzie raz pod ziemię
Nigdy więcej nie powróci¹¹.

¹⁰ M i m n e r m o s, 2 (8), przeł. W. Appel, w: *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN 1996, s. 438-439.

¹¹ A n a k r e o n t, 50 (395), przeł. J. Danielewicz, w: *Liryka starożytnej Grecji*, s. 254.

W opisach śmierci wykorzystuje się zwykle metafory, w których kontrastowane jest życie ze śmiercią w dwóch podstawowych płaszczyznach: światła i ciemności oraz góry i dołu, a więc jednej z metafor orientacyjnych.

Światło jako metafora obrazująca życie, w przeciwieństwie do mroków Hadesu jako synonimu śmierci, jest toposem, który na trwałe zrosł się z wyobrażeniami Greków¹². Metafora ta często pojawia się w literaturze, nie tylko w poezji lirycznej, ale i u tragików. W jednym z fragmentów Eurypidesowego *Meleagra* (Nauck 533) znajdujemy jakże charakterystyczne wyznaczenie:

τερπνὸν τὸ φῶς τόδ' ὁ δ' ὑπὸ γῆω Ἄιδου σκότος
οὐδ' εἰς ὄνειρον ἠδὺς ἀνθρώποις μολεῖν.
ἐγὼ μὲν οὖν γεγῶσα τηλική δ' ὁμῶς
ἀπέπτυσ' ἀτὸ κοῦπτοτ' εὐχομαι θανεῖν¹³.

Również w *Alkestis* Eurypides wielokrotnie odwołuje się do tego powszechnego w literaturze greckiej ujmowania życia i śmierci w metaforycznym obrazie światła i ciemności. O Hadesie mówi się tu zatem jako o czarnowłosym bogu (ὁ μελαγχαίτας θεός – „bóg o czarnych włosach”, w. 438), a o jego siedzibie jako o domu pozbawionym światła (τὸν ἀνάλιον οἶκον – „dom bezsłoneczny”, w. 437, por. w. 852). Zestawienie to tym bardziej po-

¹² J. C z e r w i ń s k a, *Motywy prodikejskie w koncepcji śmierci u Eurypidesa (Die Motive von Prodikos in der Konzeption des Todes bei Euripides)*, „Collectanea Philologica” 2 (1995), s. 65-79.

¹³ E u r i p i d e s, *Meleager*, fr. 537. W przekładzie J. Łanowskiego fr. 533:

„Miłe to światło. W ciemną głąb Hadesu
Nawet i we śnie strasznie ludziom schodzić.
Choć długo żyję, z wstrętem to odsuwam
I wcale jeszcze umierać nie pragnę”.

Bardzo podobną myśl zawiera inny fragment Eurypidesa, należący do tragedii *Fojniks* (fr. 813), w którym Eurypides odwołuje się do obrazowego porównania starego człowieka do ślepeca, pragnącego – pomimo swoich ułomności – zatrzymać życie jak najdłużej. Na określenie tego umiłowania przez ludzi życia poeta używa znaczącego terminu: φιλόζωοι – „rozmiłowani w życiu”:

„καίτοι ποτ' εἴ τιν' εἰσίδοιμ' ἀνὰ πτόλιν
τυφλὸν προηγητῆρος ἐζηρητημένον,
ἀδημονοῦντα συμφοραῖς ἐλοιδοροῦν,
ὡς δειλὸς εἴη θάνατον ἐκποδῶν ἔχων.
καὶ νῦν λόγοισι τοῖς ἐμοῖς ἐναντίως
πέπτωχ' ὁ τλήμων· ὃ φιλόζωοι βροτοί,
οἱ τὴν ἐπιστεῖχουσαν ἡμέραν ἰδεῖν.
ποθεῖτ' ἔχοντες μυρίων ἄχθος κακῶν.
οὕτως ἔρωσ βροτοῖσιν ἐγκείται βίου·
τὸ ζῆν γὰρ ἴσμεν, τοῦ θανεῖν δ' ἀπειρία
πᾶς τις φοβεῖται φῶς λιπεῖν τόδ' ἡλίου”.

głębia wrażenie mroku czy ciemności w metaforycznym opisie krainy zmarłych. Thanatos ma sprowadzić Alkestis „w mroki podziemi” (κάπαξομαί γε νερτέρων ὑπὸ χόθνα, w. 47). Równie często pojawia się metaforyczne określenia życia jako światła¹⁴, np. „patrzyć na światło słoneczne” (βλέψαι πρὸς αὐγάς βούλεται τὰς ἡλίου w. 206), a więc „żyć”. O umieraniu i śmierci mówi się natomiast: „już światła nie oglądać” (μηδ’ ἔτ’ εἰσορᾶν φάος, w. 18). Śmierć jest także ujęta w metaforycznym obrazie Thanatosa, który – jako „kapłan zmarłych” (ιερῆ θανάτων, w. 25) – Alkestis „do pałacu Hadesa ma zamiar sprowadzić” (γιν εἰς Ἄδου δόμους μέλλει κατάξειν, w. 25-26). Symbolika śmierci najpełniej zostaje oddana przez poetę w stworzonej przez niego wizji zbliżającej się śmierci protagonistki. Pojawiają się kolejno następujące po sobie obrazy. Najpierw Charona, przewoźnika zmarłych, który oczekuje jej na swojej łodzi:

Αλ. ὀρῶ δίκωπον ὀρῶ σκάφος ἐν λίμνα·
νεκύων δὲ πορθμεὺς
ἔχων χέρ’ ἐπὶ κοντῷ Χάρων
μ’ ἤδη καλεῖ· Τί μέλλεις;¹⁵

Następnie słyszymy o skrzydlatym Hadesie (πτερωτός Ἄδας, w. 262), który popędza Alkestis do siedziby zmarłych (ἄγει μ’ ἄγει ... νεκύων ἔς αὐλάν, w. 259-260), spoglądając spod czarnych brwi (ὑπ’ ὀφρύσι κυαναυγέσι βλέπων, w. 261-262). Najbardziej obrazowa metafora, oddająca mrok śmierci, pojawia się jednak w lakonicznym stwierdzeniu bohaterki:

πλησίον Ἄιδας, σκοτία
δ’ ἐπ’ ὄσσοισι νῦξ ἐφέρπει.¹⁶

W odniesieniu do śmierci poeta używa też metafory zaliczanej do metafor orientacyjnych, nadających „danemu pojęciu orientację przestrzenną. [...] Mają one podstawę w naszym doświadczeniu, zarówno fizycznym, jak i kul-

¹⁴ Feres, jeden z bohaterów omawianej tragedii Eurypidesa, używa obrazowej metafory światła jako życia w stwierdzeniu (w. 722): „φίλον τὸ φέγγος τοῦτο τοῦ θεοῦ, φίλον” („miłe jest to światło boga, i to bardzo miłe”, przeł. J.Cz.), uzasadniając fakt, że nie chciał dobrowolnie umrzeć za swojego syna.

¹⁵ Eurypides, *Alkestis*, w. 252-255:
„Widzę dwuwiosły, widzę okręt na bagnie;
Zmarłych zaś przewoźnik
Z ręką na żerdzi, Charon,
Już mnie woła: «Czemu zwlekasz?»” (przeł. J. Cz.).

¹⁶ Tamże, w. 268-269:
„Hades blisko.
Przed oczy czarna noc nadciąga” (przeł. J.Cz.).

turowym”¹⁷. Rozpowszechnioną metaforą tego typu jest: ŻYCIE TO W GÓRĘ, ŚMIERĆ TO W DÓŁ¹⁸. Pojawia się ona także – i to wielokrotnie – w *Alkestis*. Życie bywa zatem nazywane przebywaniem „na ziemi” (ὕπερ γῆς, w. 45), śmierć zaś pozostawianiem „pod nią” (κάτω χρόνος, w. 45)¹⁹; umieranie określano się jako „pójście pod ziemię” (μολεῖν κατὰ γαίης, w. 107; ἐγὼ γὰρ ἔρχομαι κατὰ χρόνος w. 169) bądź „pójście pod ziemię do podziemnego Hadesa” (κατὰ γᾶς χρόνιον παρ’ Ἄδαν w. 237). O śmierci człowieka mówi się również jako o bardzo długim czasie w podziemiu w przeciwieństwie do krótkiego czasu jego życia na ziemi (ἢ μὴν πολὺν γε τὸν κάτω λογίζομαι / χρόνον, τὸ δὲ ζῆν μικρόν, ἀλλ’ ὁμως γλυκύν, w. 692-693). Metaforę orientacyjną znajdujemy także w zapowiadanej przez Heraklesa katabazie: „Zejdę / do bezsłonecznego pałacu Kory i Władcy Podziemi” (w. 851-852²⁰, przeł. J.Cz.).

Wskazane tu metafory oddają charakter i cechy, jakie są przypisywane samej śmierci i utożsamianego z nią Hadesa. Jego cechy i atrybuty, wywodzące się z pierwotnego postrzegania fenomenu śmierci, zostały też przydane jego pomocnikom – Thanatosowi i Charonowi. Mieszczą się one w archetypicznej symbolice ciemności i podziemia. Śmiercionośny Hades²¹ w sposób naturalny staje się zatem zaprzeczeniem tego wszystkiego, co reprezentuje życie z jego witalną radością. Obecne są mu światło, radość czy zabawa, od których stroni, przedkładając ponad nie mrok i ciszę.

WIZJE PRZEZWYCIEŻANIA ŚMIERCI

Mitologiczną odpowiedzią na udręki niechcianej starości, przybliżającej do śmierci, a równocześnie środkiem do realizacji marzeń o możliwości jej odwracania była magia, powiązana z aktami przywracania młodości. Motyw ten obecny jest we wszelkich kręgach kulturowych, w których pojawia się zwykle jakieś remedium, najczęściej eliksir młodości, którego za-

¹⁷ G. L a k o f f, M. J o h n s o n, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.R. Krzeszowski, Warszawa: PIW 1988, s. 36.

¹⁸ Tamże, s. 37 nn.

¹⁹ E u r i p i d e s, *Alkestis*, w. 45:

„πῶς οὖν ὑπερ γῆς ἐστι κοῦ κάτω χρόνος;”.

²⁰ Tamże, w. 851–852:

„εἴμι τῶν κάτω

Κόρης Ἄνακτός τ’ εἰς ἀνηλίους δόμους”.

²¹ Chór w *Alkestis* śpiewa pieśń, w której prosi Apollona-Pajana, by powstrzymał śmiercionośnego Hadesa: φόνιον δ’ ἀπόπαυσον Ἄδαν, w. 225 – „śmiercionośnego powstrzymaj Hadesa”.

życie inicjuje powrót sił witalnych. Ciało ulega głębokiej metamorfozie, stając się znów piękne, młode i harmonijnie zbudowane, oznaką zaś psychicznego odmłodzenia są zwykle lśniące błyskiem nowego życia oczy. Znika z nich dotychczasowe zamglenie i zmętnienie, przez co spojrzenie nabiera bystrości.

Najbardziej bodaj znanym świadectwem mitologicznym podobnych działań magicznych jest rytuał odmładzania przez Medeę ojca Jazona, przekazany przez Owidiusza w *Metamorfozach* (VII 240-293). Po zebraniu odpowiednich ziół, Kolchijka wzniosła dwa ołtarze: jeden dla Hekate, drugi dla bogini młodości, Hebe. Niezwykle znamienne jest tu zestawienie obydwu tych bogiń. Hekate, choć pierwotnie była boginią dostatku spełniającą ludzkie prośby (Hes., *Theog.* 404-452), łączona była później z magią i czarami, przez co przypisywano jej związek z krainą śmierci. Hebe natomiast uosabiała młodość. Odwołanie w rytuałach Medei do tych właśnie bogiń zyskuje tu znaczenie symboliczne i wskazuje na powiązanie magii, śmierci i życia w pełni jego rozkwitu.

Potwierdzają to słowa Medei, która przed wyruszeniem w odległe zakątki świata na poszukiwanie składników swojej magicznej mikstury do odmłodzenia Ajzona, zwraca się do Nocy, Hekate i Ziemi:

‘Nox’ ait ‘arcanis fidissima, quaeque diurnis
aurea cum luna succeditis ignibus astra,
tuque, triceps Hecate, quae coeptis conscia nostris
adiutrixque venis cantusque artisque magorum,
quaeque magos, Tellus, pollentibus instruis herbis,
auraeque et venti montesque amnesque lacusque,
dique omnes nemorum, dique omnes noctis adeste [...]’²²

Wszystkie przyzywane przez nią siły i żywioły mają symboliczne powiązanie z życiem i śmiercią, które można – jak wynika ze słów Medei – przywołać dzięki magicznej mocy:

vipereas rumpo verbis et carmine fauces,
vivaque saxa sua convulsaque robora terra

²² O w i d i u s z, *Metamorfozy*, VII 191-200: „Nocy, wierna strażniczko moich tajemnic, która po światłach dnia przywodziś miesiąc złoty i gwiazdy. I ty, trójkształtna Hekate, co znasz moje zamysły i zawsze je wspierasz, i wy, szepty magiczne i sztuki tajemne, i ty, Ziemio, co nauczasz czarodziejów potęgi ziół! Powietrze, wiatry, góry, rzeki i jeziora, bóstwa lasów wszelakie, wszystkie bóstwa nocy – przybądźcie!” (przeł. A. Kamieńska, w: O w i d i u s z, *Metamorfozy*, przeł. A. Kamieńska (ks. I – ks. IX, w. 175) i S. Stabryła (ks. IX, w. 176 – ks. XV), oprac. S. Stabryła, BN, wyd. 2 zmienione, Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum 1995. Pozostałe cytowania w języku polskim z *Metamorfoz* podaję według tego wydania.

et silvas moveo iubeoque tremescere montis
et mugire solum manesque exire sepulcris!²³

Dalszy opis przesycony jest elementami symboliki, które wskazują na rytuał przejścia, wyrażający się w symbolach śmierci i jej przekraczania. Jego zapowiedzią jest niezwykle odmłodzenie smoków, powożących rydwan czarodziejki, bo „od samej ziół woni, nie tknięte nawet ich sokiem, smoki zrzucają swe starcze skóry” (*Met.* VII 236–238). Momentem kulminacyjnym jest, co naturalne, odmłodzenie ojca Jazona. Symboliczna śmierć uśpionego Ajzona w obecności wszystkich towarzyszących temu okoliczności ma stać się przejściem w nowy wymiar życia. Ważnym i szczególnie godnym odnotowania elementem jest pojawienie się w rytuale „pucharów Bakchowego moszczu” oraz wzmianek dotyczących zachowania i wyglądu Medei, które nawiązują do rytuałów bachicznych. Jest to istotne zwłaszcza w interesującym nas kontekście toposu γραῦς μεθύση i jego rzymskiego odpowiednika *anus ebria*.

O ile czary czy cudowne zdarzenia, które zostały utrwalone w mitach, miały być remedium na starość, o tyle mitologicznym śladem przezwyciężania śmierci stawały się mity, mówiące o katabazach czy podjęciu walki z Thanatosem. Bohaterem, który się na to odważył, był Herakles. Jego zejście do podziemi i powrót z bezpowrotnych siedzib Hadesa staje się czytelnym symbolem pokonania śmiertelności człowieka²⁴. Najbardziej bodaj spektakularnym przykładem przezwyciężenia śmierci był jednak wyczyn tego herosa, opisany w *Alkestis* Eurypidesa, gdzie Herakles staje się archetypicznym pogromcą demonów ciemności i śmierci, którego obraz zapożyczony został z tradycji wyobrażeń ludowych, z ludowej fantastyki i baśniowości²⁵.

²³ Owidiusz, *Metamorfozy*, VII 203-206: „Słowami moich zaklęć zmiążdżę smoków paszczę, żywe skały i dęby wysadzam z korzeniami, wstrząsam lasy. Rozkażę – góry drżą i ziemia ryczy, cienie umarłych opuszczają groby”.

²⁴ Motyw katabazy Heraklesa pojawia się m.in. w tragedii Eurypidesa *Hercules furens*. Szerzej na ten temat piszę w artykule *Hercules furens – A Euripidean Allegory of Human Madness*, „Eos” 92 (2005), fasc. 2, s. 161-182.

²⁵ Obszerne studium na temat symboliki postaci Heraklesa w kontekście jego walki z Thanatosem zamieszczam w artykule *Fantastyka i baśniowość w „Alkestis” Eurypidesa*, (*Le fantastique et le surnaturel dans l'Alceste d'Euripide*), w: *Thaleia. Humor w antyku*, red. G. Malinowski, *Classica Wratislaviensia* XXIV, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2004, s. 18-33. Uzupełnieniem jest artykuł: S. Borowicz, J. Czerwińska, *O eschatologii siły i upojenia w sztuce i literaturze V w. p.n.e.*, w: *Egzystencjalne doświadczenie starości w lite-*

DIONIZOS-WINO JAKO REMEDIUM NA STAROŚĆ I ŚMIERĆ
– W STRONĘ ARCHETYPU NIEZNISZCZALNEGO ŻYCIA

Inną odpowiedź na odwrócenie zbliżającej się śmierci mieści w sobie topos *γραῦς μεθύση* – *anus ebria*. Poza desygnatem starości i wiążącej się z nim śmierci wskazuje on również na element upojenia. Zawiera się on w przydanych do pojęcia nadrzędnego (*γραῦς* – *anus*) określeniach *μεθύση* – *ebria*. W kulturze greckiej upojenie wiąże się z winem i jego dobroczynnym dawcą, Dionizosem. Zarówno dar boga, jak i misteryjny charakter jego kultu kierują nas w stronę archetypu niezniszczalnego życia²⁶. Jest on – jak stwierdza Karl Kerényi – „w stosunku do egzystencji ludzkiej [...] czymś logicznie i faktycznie wcześniejszym, *proteron*”²⁷. Rozwijając i zarazem precyzując tę myśl, autor dodaje: „Życie realizuje się tylko jako dziedziczność, toteż mieści w sobie zarodek nieskończoności w czasie. Dlatego zasadnie możemy mówić o ‘życiu niezniszczalnym’, poszukiwać jego prawzorca w świadectwach religii oraz wskazywać na jego wartość dla człowieka religijnego jako na pewne doświadczenie historyczne”²⁸. Sięgając do warstwy językowej, w której zostaje utrwalony i odwzorowany sposób myślenia oraz odczuwania danego kręgu kulturowego, dostrzegamy wyraźnie zróżnicowanie w określaniu życia na poziomie jego skończoności i nieskończoności. „Różnicę między życiem jako czymś nieskończonym i życiem jako ograniczonością, oddaje się w mowie greckiej dwoma słowami – *zoé* (ζωή) i *bios* (βίος). Fakt, że takie zróżnicowanie stało się w Grecji możliwe, choć nie było rezultatem ani refleksji, ani filozofii, wynika stąd, iż prymarną funkcją języka jest wyrażanie doświadczenia”²⁹. Poprzedza ono konstytuowanie się myśli filozoficznej, tworząc najpierw obrazy i słowa, które wyrastają z ludzkich doświadczeń³⁰. Istotę tego procesu niezwykle trafnie oddaje Wilhelm von Humboldt³¹ stwierdzając: „Ze wzajemnej współzależności myśli i słowa jasno wynika, że

raturze [*The existential experience of Old Age in the literature*], red. I. Jokieli, M. Szladowski, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2008, s. 281-307.

²⁶ Określenia tego użył Karl Kerényi w odniesieniu do Dionizosa, analizując fenomen tego boga i jego kultu w publikacji *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński 1997 (wznowienie w Wydawnictwie Aletheia – Warszawa 2008).

²⁷ Kerényi, *Dionizos*, s. 12.

²⁸ Tamże, s. 13.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 15.

³¹ W. von Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, 1820 (*Gesammelte Schriften* IV, Berlin 1905, s. 27).

języki nie są właściwie środkami do przedstawiania rozpoznanych już prawd, lecz – i to daleko bardziej – narzędziami do odkrywania prawd wcześniej nie znanych. Różnorodność języków to nie różnorodność dźwięków i znaków, ale wręcz wizji świata”³².

Wizja świata, wyrastająca z doświadczenia Greków, a utrwalona w tworzonych przez nich obrazach i języku, łączy boga Dionizosa z archetypicznym odczuwaniem niezniszczalności życia. Obrazowym tego symbolem stają się roślinne atrybuty boga, przede wszystkim winorośl, następnie wiecznie zielony bluszcz oraz mirt. Związek tych roślin z bogiem zostaje odnotowany między innymi w *Scholia in Aristophanem*, *Scholia in Ranas* v. 330 (*scholia vetera*). Scholiasta, komentujący *Żaby* Arystofanesa, podaje, że trzy rośliny są przydawane bogu Dionizosowi: κισσός, ἄμπελος, μυρσίνη, a więc bluszcz, winorośl i mirt. Ten ostatni miał zostać podarowany przez Dionizosa Hadesowi w zamian za uwolnienie z podziemi jego matki, Semele³³. Mirt, odzwierciedlający naturę samego boga, staje się więc symbolicznym wyrażeniem niezniszczalnego życia, reprezentowanego przez dar Dionizosa. Natomiast pod postacią wiecznie zielonego bluszczu (κιττός/κισσός) czcili go Acharnejczycy, mieszkańcy demu Acharnaj, co odnotowuje Pausaniasz, pisząc, że nazywają oni „Dionizosa Melpomennos [tj. Śpiewającym], oraz tegoż samego boga zwą jeszcze Kissos [tj. Bluszczowym], twierdząc, że tu po raz pierwszy ukazała się ta roślina” (XXXI 6)³⁴. Jak zaświadcza *Scholia vetera in Euripidem*, innym przydomkiem Dionizosa, który miał związek z bluszczem, był Περικτιόνος, a więc „oplatający się wokół kolumny”³⁵. U Klemensa Aleksandryjskiego zaś

³² Kerényi, *Dionizos*, s. 15.

³³ *Scholia in Aristophanem*, *Scholia in Ranas* v. 330 (*scholia vetera*): „στέφανον μύρτων: Μυρσίνῳ στεφάνῳ ἐστεφανοῦντο οἱ μεμυημένοι, οὐχ, ὡς τινες νομίζουσι, κισσίνῳ. ὁ δὲ Ἀπολλόδωρος καὶ τοὺς θεσμοθέτας φησὶ διὰ τοῦτο μυρσίνη στέφεσθαι, ὅτι οἰκείως ἔχει πρὸς τὸ φυτὸν ἢ θεὸς καὶ ὅτι τοῖς χθονίοις ἀφιέρωτο. – ἡ μυρσίνη ὑκείωται τοῖς χθονίοις θεοῖς, Διονύσου δεδοκότος, ὅτε ἀνήγαγε τὴν Σεμέλην. τρία γὰρ αὐτῷ ὑκείωται, κισσός, ἄμπελος, μυρσίνη. μυθολογοῦσι δ’ ἐν Σάμῳ μόνῃ θεῶν μὴ προσφέρεσθαι τῇ Ἥρᾳ. ἐπεὶ γὰρ, ὡς φασιν, ἐξητεῖτο τὴν ψυχὴν τῆς Σεμέλης τοὺς κάτω θεοὺς, καθάπερ ἦν ἐπηγγελμένον, ὑποσχέσθαι λέγουσιν αὐτῇ τὸν Ἄδην τοῦτο δρᾶσειν, τοῦ Διονύσου τῶν μάλιστα τερπόντων αὐτῷ ἀντίψυχον ἀντ’ ἐκείνης πέμπαντος· τὸν δὲ Δίονυσον πυθόμενον τὰ παρὰ τῶν κάτω θεῶν ἐπεσταλμένα σοφίσασθαι πρὸς ταῦτα καὶ τριῶν ὄντων αὐτῷ μάλιστα ἡγαπημένων, τοῦ τε κισσοῦ καὶ τῆς ἀμπέλου καὶ τῆς μυρσίνης, ἀποστεῖλαι τοῖς κάτω θεοῖς αὐτήν”.

³⁴ Pausaniasz, *W świątyni i w micie. Z Pausaniasza Wędrowki po Helladzie*, księgi I, II, III i VII, przeł. z j. greckiego i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa: Ossolineum 2005.

³⁵ Por. *Scholia In Euripidem*, *Scholia vetera*; *Phoenissae* v. 651: „κισσός ὄν περιστεφής: ὁ πανταχόθεν αὐτὸν στέπας. τοῦ γὰρ οἴκου κεραυνοθέντος ἐξήμβλωσεν αὐτὸν ἢ μήτηρ φοβηθεῖσα, κισσός δὲ περιέλιξεν; ἄλλως: ὄντινα, Δίονυσον, κισσός ἐξῶθεν περιπλακεῖς ἔτι βρέφος ὄντα κατὰ τοῦ νότου ἐκάλυπεν. ἱστορεῖ γὰρ Μνασέας ὅτι τῶν Καδμείων βασιλείων κεραυνο-

czytamy: „στῦλος Θηβαίοισι Διώνυσος πολυγηθής” („Kolumna Teb, Dionizos przynoszący radość”, przeł. J.Cz.). Wyjaśniając następnie znaczenie kolumny, Klemens Aleksandryjski dodaje: „kolumna poza znaczeniem niewyobrażalności bóstwa symbolizuje nieustającą i wytrwałą jego obecność oraz niezmienną i żadnym kształtem niewyraźne jego światło” (I, 24, 163, 6)³⁶.

Świadectwa te dowodzą, że poza winną latoroślą i pochodzącym z niej winem, dającym radość i stan słodkiego upojenia, Dionizosa utożsamiano także z mirtem oraz z bluszczem. „Bluszcz roślina wiecznie zielona, był najprawdopodobniej pojmowany jako symbol życia wiecznego, a Dionizos-Bakchos, pan bluszczu, swym wyznawcom-bakchantom i mistom, a więc wtajemniczonym w swoje misteria, zapewniał nadzieję na życie po śmierci³⁷. W powszechnej świadomości Greków bluszcz przetrwał jednak przede wszystkim jako towarzysz winnej latorośli i wina, zajmujący wobec tej najważniejszej epifanii dionizyjskiej miejsce drugoplanowe. Świadczyć o tym może zachowany w *Antologii Palatyńskiej* (11, 33) epigram Filipa z Tesaloniki³⁸:

Bluszczu, skrycie pełznący pokrętnymi stopami,
Dusisz mnie, matkę gron, Bakchosa błogi dar.
Nie tyle mnie spętujesz, ile sam siebie krzywdzisz:
któż głowę zwieńczy bluszczem, gdy w czaszy nie ma nic?”³⁹

Klarownym nawiązaniem do postaci i kultu Dionizosa są *Bachantki* Eurypidesa. Ukazują one błogosławioną moc tego boga wobec ludzi⁴⁰. Piewą wielkości Dionizosa staje się w tej sztuce Tejrezjasz. „By uzasadnić stanowisko Tejrezjasza, Eurypides wykorzystuje nauki Prodikosa. Sofista, przedstawiając swoje poglądy na temat genezy religii⁴¹, stwierdza, że w pierwszym

θέντων κισσὸς περὶ τοὺς κίονας φρεῖς ἐκάλυπεν αὐτὸν, ὅπως μὴ αὐθημερὸν καὶ ἐν μηδενὶ τὸ βρέφος διαφθαρῆ [καλυφθέν κισσῶ]· διὸ καὶ περικτιόνιος ὁ θεὸς ἐκλήθη παρὰ Θηβαίοις”.

³⁶ Przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, w: K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. I, z j. greckiego przeł., wstępem, komentarzem i indeksami opatrzyła J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa: IW „Pax” i ATK 1994.

³⁷ Obszerne omówienie zabytków archeologicznych związanych z tą funkcją Dionizosa zob. S.G. Cole, *Voices from beyond the Grave: Dionysos and the Dead, Mask of Dionysus*, ed. Th.H. Carpenter and Ch.A. Faraone, Ithaca–New York: Cornell University Press 1993, s. 277-295.

³⁸ Przeł. Z. Kubiak, w: *Antologia Palatyńska*, Warszawa: PIW 1978, s. 233.

³⁹ J. Rybowski, *Διώνυσος Κισσός (Dionysos Master of Ivy)*, „Collectanea Philologica” 11 (2008), s. 34.

⁴⁰ Eurypides, *Bachantki*, w. 273-274. Tego działania boga nie uznaje Pentheus. Por. W. Schmid, O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, München: Beck 1940, s. 661.

⁴¹ Prodikos wysunął koncepcję historycznego rozwoju wierzeń, uznając tym samym, że również religia podlega prawom ewolucji. Wyróżnił dwa zasadnicze stadia religii: fetyszizm i antropomorfizm (por. W. Nestle, *Die Vorsokratiker*, Jena: E. Diederichs 1922, s. 82; A. No-

etapie rozwoju cywilizacji ludzie czcili to wszystko, co uznali za korzystne dla siebie⁴². Dlatego boską cześć oddawali takim siłom natury jak słońce, księżyc czy rzeki⁴³, które miały wpływ na urodzajność ich pól. W dalszym stadium rozwoju społeczno-religijnego człowiek doceniał dobroczynne działanie przyrody, a w poczet bóstw zaliczył ‘wynalazców żywności’. W ten sposób, w myśl nauki Prodikosa, chleb stał się boginią Demeter, wino – Dionizosem, a ogień – Hefajstosem⁴⁴. Wykorzystując nauki Prodikeyskie⁴⁵, Eurypides wyraża ustami Tejrezjasza wdzięczność, jaką ludzie powinni okazywać Dionizosowi za dar, który im ofiarował. Wylicza równocześnie wszystkie dobrodziejstwa wina. Ono to bowiem – jak zauważa starzec – odpędza smutek, sprowadza sen i przynosi zapomnienie codziennych nieszczęść⁴⁶.

Dla Tejrezjasza już sam fakt utożsamienia boga z winem sprawia, że w picu tego trunku nie dostrzega on (w przeciwieństwie do Penteususa) niczego zdrożnego. Przeciwnie, o wyjątkowości wina świadczy – jego zdaniem – już choćby fakt, że staje się ono również ofiarą, składaną przez ludzi innym bogom:

οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς,
ὥστε διὰ τοῦτον τὰγάθ’ ἀνθρώπους ἔχειν.⁴⁷

Najistotniejsze jednak jest to, że wino, posiadając moc uwalniania człowieka od trudów jego życia⁴⁸, zostaje nazwane przez Eurypidesa φάρμακον πόνων (w. 283), a zatem lekarstwem na troski człowieka:

wicki, *Starożytni o religii*, Warszawa: PTR 1959, s. 26). Charakterystycznym dla fetysyzmu było oddawanie czci zjawiskom przyrody. Drugim okresem, w który weszła religia, był antropomorfizm. Wtedy to czczono dotychczas zjawiska przybrały postacie ludzkie, w odróżnieniu jednak od ludzi bogowie byli nieśmiertelni i nosili pewne znamiona doskonałości.

⁴² Cicero, *De natura deorum*, I 37, 118: „Quid Prodicus Cius, qui ea, quae prodessent hominum vitae, deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit?”

⁴³ Sext., *Adv. math.* IX 18: „Π. δὲ ὁ Κεῖος ἴλιον, φησί, καὶ σελήνην καὶ ποταμούς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελούντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ’ αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον’, καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἤδη τῶν εὐχρηστοῦντων ἕκαστον”.

⁴⁴ Tamże; por też M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. II, München: Beck 1955, s. 770.

⁴⁵ Schmid, Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, s. 665.

⁴⁶ J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa wobec zagrożenia życia, namiętej miłości i ekstazy religijnej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 1999, s. 214-215. Należy tu zaznaczyć, że wino stało się tematem rozważań, jakie znajdujemy u Atenajosa w *Uczcie mędrców* (m.in. 7b-44e). Tam też znajdujemy informacje dotyczące proporcji mieszania wina z wodą oraz używania stosownych do picia naczyń (423 c nn.).

⁴⁷ Eurypides, *Bachantki*, w. 284-285:

„Jego to, boga, ofiarują bogom,
Tak że mu ludzie zawdzięczają dobra” (przeł. J. Łanowski).

... ὁ Σεμέλης γόνος
 βότρυος ὑγρὸν πῶμ' ἠῦρε κείσηνέγκατο
 θνητοῖς, ὃ παύει τοὺς ταλαιπώρους βροτοὺς
 λύπης, ὅταν πλησθῶσιν ἀμπέλου ῥοῆς,
 ὕπνον τε λήθην τῶν καθ' ἡμέραν κακῶν
 δίδωσιν, οὐδ' ἔστ' ἄλλο φάρμακον πόνων.⁴⁹

Pochodzące od boga wino, traktowane jako środek oddalający utrapienia ludzkiego losu, w innym miejscu tragedii zostaje określone także terminem *παυσίλυπον*, czyli uśmierzający ból, usuwający smutki (*παύω* – powstrzymuję; *λύπη* – smutek, udręka, cierpienie). Ta właściwość wina wiąże się z jego dobroczynnym działaniem, którego efektem staje się odczuwanie przez ludzi radości życia i miłości:

τὸν δαίμον' οὖν τόνδ' ὅστις ἔστ', ὃ δέσποτα,
 δέχου πόλει τῆδ' ὥς τὰ τ' ἄλλ' ἔστιν μέγας,
 κάκεινὸ φασιν αὐτόν, ὡς ἐγὼ κλύω,
 τὴν παυσίλυπον ἀμπελον δοῦναι βροτοῖς.
 οἴνου δὲ μηκέτ' ὄντος οὐκ ἔστιν Κύπρις
 οὐδ' ἄλλο τερπνὸν οὐδὲν ἀνθρώποις ἔτι.⁵⁰

W innej tragedii Eurypidesa, *Alkestis*, piewą dobroczynnego daru Dionizosa jest Herakles. W jego wypowiedziach pojawiają się dwa istotne, zasygnalizowane już aspekty działania wina: uśmierzanie bólu i oddalanie trudów życia oraz otwieranie przed człowiekiem drogi do rozkoszy Afrodyty. On sam staje się doskonałą ilustracją zbawiennego wpływu wina na człowieka. W wizerunku herosa zawarł bowiem Eurypides niezwykle istotny dla

⁴⁸ Szerzej na ten temat zob. Schmid, Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, s. 667, 671, 680. Uwagi, jakie czyni Eurypides na temat wina, mają – zdaniem autorów – swoje źródła nie tylko w przenikaniu mistyczo-ekstatycznych kultów ze wschodu, ale biorą się też z wrażeń, jakie wywarł na poecie dwór macedoński (s. 668).

⁴⁹ Eurypides, *Bachantki*, w. 278-285:

„[...] syn Semeli

Płyn z winorośli wynalazł, wprowadził,
 Dla ludzi, który biednych śmiertelników
 Leczy ze smutku, gdy się spiją winem.
 Sen, zapomnienie ich codziennych nieszczęść,
 Daje, on jeden lekarstwem na trudy” (przeł. J. Łanowski).

⁵⁰ Tamże, w. 769-774:

„Kimkolwiek jest więc owo bóstwo, panie,
 Przyjmij je w mieście twym, bo jest potężne
 We wszystkim, a zaś powiadają, słyszę,
 Że dało ludziom lek trosk, winne krzewy.
 Bez wina zasię nie ma ni Kypridy,
 Ni żadnej innej uciechy dla ludzi” (przeł. J. Łanowski).

naszych rozważań rys tego bohatera, określając go jako nieokrzesanego hulakę i opoja, któremu daleko do subtelnych zachowań i umiaru. Pokazuje to scena jego ucztowania (w. 747-834), tym bardziej wyrazista, że skontrastowana ze sceną śmierci Alkestis i szczerym żalem po jej odejściu usługującego Heraklesowi domownika. Z jego relacji poznajemy właściwą herosowi nadmierną skłonność do wina i wesołej, hałaśliwej zabawy, co w kontekście rozgrywających się wydarzeń jest odbierane jako nader niestosowne zachowanie (w. 749-755)⁵¹. Wizerunek herosa, kreślony przez Sługę Admetowego domu, daleki jest więc od enkomiastycznego tonu. Jego postać nasuwa raczej skojarzenia z bohaterami dramatów satyrowych, w których, *nota bene*, pojawia się również Herakles jako *dramatis persona*. W kreowanej przez dramaturga postaci bohatera pojawiają się cechy, którymi np. w *Cyklopie* Eurypides obdarzył Sylena i tytułowego Cyklopa. Sylen zdradza wyraźną skłonność do butelki, a raczej bukłaka z winem, Cyklopa zaś pod wpływem wina ponosi nieposkromiona chuć, której daje upust w scenie erotycznej z Sylenem. Obrazy te pochodzą wprawdzie z dramatu satyrowego i są utrzymane w jego konwencji, ale w pewnym sensie korespondują z opisem Heraklesa, dokonany przez Sługę w *Alkestis* Eurypidesa. O ile w dramacie satyrowym Sylen i satyrowie są orszakiem Dionizosa, o tyle w *Alkestis* Herakles, piewca dionizyjskiego *pharmakon*, staje się w opisie Sługi poniekąd ich odzwierciedleniem. Z Cyklopem wiąże go raczej aspekt Afrodyty-seksualności, choć ten element wyraźnie zarysowuje się również w wizerunkach Sylena i satyrów. Ten ostatni motyw można odnieść do miłości, którą w *Alkestis* opiewa Herakles, łącząc stan upojenia winem z czarami Kypridy.

Warto w tym miejscu odnotować, że dramat satyrowy, którym jest wspomniany *Cyklop*, daje szczególnie cenne świadectwo ukazujące element dionizyjski. Ten gatunek dramatu z założenia bowiem „musi odbijać żywioł, jakiego wyraz stanowią satyrowie, a więc przyrodę, a więc bujne, dynamiczne siły dionizyjskiej przyrody, siły płodności. [...] tutaj znajdujemy się

⁵¹ Eurypides, *Alkestis*, w. 747-755:

„Wielum znał gości i z przeróżnych krajów,
Co przybywali tutaj w dom Admeta.
Służyłem im przy stole – lecz gorszemu
Niż ten – ja w domu naszym nie służyłem!
Bo najpierw – widząc, że mój pan w żalobie,
Wszedł i śmiał wtargnąć tutaj, w nasze progi,
Dalej, z gościny zaofiarowanej,
Znając nasz smutek, nie korzystał skromnie,
Lecz nas popędział, byśmy podawali” (przeł. J. Łanowski).

w kręgu bliskim boga i jego mitu, triumfalnego pochodu Dionizosa przez świat”⁵². Specyfika gatunku⁵³ determinowała zatem nie tylko tematykę, związaną z Dionizosem, ale także sposób jej ujęcia. Daje się to zauważyć zarówno w częstych odwołaniach do boga, czynionych przez bohaterów, oraz w tonie ich wypowiedzi. Szczególnie znaczący jest oczywiście kontekst, w jakim padają poszczególne kwestie, bo to on decyduje zwykle o nadawanym im znaczeniu. Przykładem może być pochwała Dionizosa, wygłaszana przez Odysa w chwili, gdy podaje on wino Cyklopowi po krwawej uczcie z jego towarzyszy:

ὦ τοῦ ποντίου θεοῦ Κύκλωψ,
σκέψαι τόδ’ οἶον Ἑλλὰς ἀμπέλων ἄπο
θεῖον κομίζει πῶμα, Διονύσου γάνος.⁵⁴

Dwuznaczność wynika tu głównie z intencji podania trunku: Odys ma nadzieję spić nim Cyklopa, żeby móc się na nim zemścić za jego haniebny czyn. Kontynuacją tej sceny jest dialog, zamieszczony w dalszej części sztuki. Prowadzą go Odys i Cyklop, a tematem rozmowy jest Dionizos, utożsamiany z winem, i jego zwodnicza moc. Samo utożsamienie boga z winem prowadzi do zabawnej wymiany zdań w rodzaju *qui pro quo*:

{Od.} Κύκλωψ, ἄκουσον· ὡς ἐγὼ τοῦ Βακχίου
τούτου τρίβων εἶμ’, ὃν πιεῖν ἔδωκά σοι.
{Ku.} ὁ Βάκχιος δὲ τίς; θεὸς νομίζεται;
{Od.} μέγιστος ἀνθρώποισιν ἐς τέρψιν βίου.
{Ku.} ἐρυγγάνω γοῦν αὐτὸν ἠδέεω εἰγώ.
{Od.} τοιόσδ’ ὁ δαίμων· οὐδένα βλάπτει βροτῶν.
{Ku.} θεὸς δ’ ἐν ἀσκῶι πῶς γέγηθ’ οἴκους ἔχων;
{Od.} ὅπου τιθῆι τις, ἐνθάδ’ ἐστὶν εὐπετής.
{Ku.} οὐ τοὺς θεοὺς χρὴ σῶμ’ ἔχειν ἐν δέρμασιν.
{Od.} τί δ’, εἴ σε τέρπει γ’; ἢ τὸ δέρμα σοι πικρόν;
{Ku.} μισῶ τὸν ἀσκόν· τὸ δὲ ποτὸν φιλῶ τόδε.
{Od.} μένων νυν αὐτοῦ πῖνε κεῖθύμει, Κύκλωψ⁵⁵.

⁵² J. Łanowski, w: Eurypides, *Tragedie*, t. II, przeł. i oprac. J. Łanowski, Warszawa: PIW 1972, s. 15.

⁵³ H. Zalewska-Jura, *W rytmie sikinnis. Studium nad warstwą aluzji i podtekstów w greckim dramacie satyrowym*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2006.

⁵⁴ Eurypides, *Cyklop*, w. 413-415:

„Synu boga mórz, Cyklopie,

Spójrz, jaki Grecja z winnej latorośli

Boski płyn niesie, radość Dionizosa” (przeł. J. Łanowski, w: Eurypides, *Tragedie*, t. II.

Pozostałe cytowania *Cyklopa* w polskim przekładzie podaję według tego wydania).

⁵⁵ Tamże, w. 519-530:

Pomimo komicznego wydźwięku wypowiedzianych słów, zostały tu uchwycone istotne cechy Dionizosa–wina oraz wpływ, jaki wywiera na ludzi czczących go pod postacią trunku, przynoszącego upojenie. Nieco dalej Cyklop odczuje jeszcze seksualny wymiar boskiego Dionizosa. Stanie się to wówczas, gdy podchmielony winem zobaczy w starym Sylenie pięknego Ganimedesa, dla którego zapragnie stać się Dzeusem:

- {Ku.} παπαῖ, σοφόν γε τὸ ζύλον τῆς ἀμπέλου.
 {Od.} κἄν μὲν σπάσης γε δαιτὶ πρὸς πολλῆι πολύν,
 τέγξας ἄδιψον νηδύν, εἰς ὕπνον βαλεῖ,
 ἦν δ' ἑλλίπηις τι, ξηρανεῖ σ' ὁ Βάκχιος.
 {Ku.} ἰοῦ ἰοῦ·
 ὡς ἐξένευσα μόγις· ἄκρατος ἢ χάρις.
 ὁ δ' οὐρανός μοι συμμεμειγμένος δοκεῖ
 τῆι γῆι φέρεσθαι, τοῦ Διός τε τὸν θρόνον
 λεύσσω τὸ πᾶν τε δαιμόνων ἀγνὸν σέβας.
 οὐκ ἂν φιλήσαιμ'; αἱ Χάριτες πειρῶσί με.
 ἄλις· Γανυμήδη τόνδ' ἔχων ἀναπαύσομαι
 κάλλιον ἢ τὰς Χάριτας. ἦδομαι δέ πως
 τοῖς παιδικοῖσι μᾶλλον ἢ τοῖς θήλεσιν.
 {Σι.} ἐγὼ γὰρ ὁ Διός εἰμι Γανυμήδης, Κύκλωψ;
 {Ku.} ναὶ μὰ Δί', ὄν ἀρπάζω γ' ἐγὼ 'κ τῆς Δαρδάνου.
 {Σι.} ἀπόλωλα, παῖδες· σχέτλια πείσομαι κακά.
 {Ku.} μέμφη τὸν ἐραστὴν κἀντροφᾶις πεπωκότι;
 {Σι.} οἴμοι· πικρότατον οἶνον ὄψομαι τάχα⁵⁶.

„Odys: Cyklopie, słuchaj! Ja tego Bakchosa,
 Co ci go dałem, znam bardzo dokładnie.

Cyklop: Tego Bakchosa jakim zowią bogiem?

O.: Największym – życie umiła śmiertelnym!

C.: Rzygam nim, w każdym razie, z przyjemnością.

O.: Taki bóg – z ludzi nie szkodzi nikomu.

C.: Jak bóg się może cieszyć siedząc w worku?

O.: Gdzie go kto wleje, wszędzie mu tam dobrze.

C.: W skórach bogowie nie powinni siedzieć.

O.: A tobie to źle? Czy ci skóra przykra?

C.: Worka nie cierpię, lecz ten napój lubię.

O.: Więc zostań, pij go, i ciesz się, Cyklopie”.

⁵⁶ Tamże, w. 572-589:

Cyklop: Papąj! Jak mądre są te winne krzaki. [...]

Niezmaczona rozkosz.

Niebo mi zdaje się zmieszane z ziemią,

Wznosi się, i tron Dzeusowy oglądam

I całe święte boskie zgromadzenie –

do Satyrów

Was nie pokocham – kuszą mnie Charaty –

Przedstawiony tu sposób opisu boga i jego natury został, co oczywiste, uwarunkowany cechami gatunkowymi dramatu satyrowego. Otrzymujemy bowiem rubaszny obraz „dionizyjskich” zachowań „czcicieli” Bakcha, co w pełni odzwierciedla klimat dramatu satyrowego.

W zupełnie innym tonie utrzymane są wzmianki na temat Dionizosa i jego daru we wspomnianej już tragedii *Alkestis*. Klimat tej sztuki daleki jest od tego rodzaju dionizyjskiej swobody i rubaszności, jaka charakteryzuje *Cyklopa*, choć tragikomiczny wydźwięk *Alkestis* sprzyja przerysowaniom i ironii. Dotyczą one m.in. sposobu naświetlenia postaci głównego chwalcę dionizyjskiego, Heraklesa, który z wdziękiem prostego osiłka wznosi puchary na cześć dobroczynnego Dionizosa:

ποτήρα δ' ἴέν χειρεσσι† κίσσινον λαβὼν
 πίνει μελαίνης μητρὸς εὐζωρον μέθυ,
 ἕως ἐθέρμην' αὐτὸν ἀμφιβᾶσα φλόξ
 οἴνου. στέφει δὲ κρᾶτα μυσίνης κλάδοις,
 ἄμους' ὑλακτῶν· δισσά δ' ἦν μέλη κλύειν.⁵⁷

Opis zachowań herosa doskonale wydobywa „dionizyjski” aspekt jego postaci. W przekazie Eurypidesa pojawiają się elementy, stanowiące klarowne nawiązanie do symboli i kultu Dionizosa. Są nimi: bluszcz, wino, wieniec mirtowy i pieśni intonowane przez herosa fałszywym, dodajmy, głosem.

Uczujący Herakles staje się doskonałą ilustracją zbawiennego działania wina na człowieka, zwłaszcza w kontekście φάρμακον πόνων, a więc wina jako remedium na bóle i trudy życia. W powiązaniu z tradycją mitologiczną uczynienie Heraklesa piewą potęgi Dionizosa jako dawcy lekarstwa na troski człowieka zyskuje szczególne znaczenie. Któż bowiem bar-

do Sylena

Mam Ganimeda – i z nim najrozkoszniej
 Spocznię, na boskie Charyty. Bo bardziej
 Ciągną mnie chłopcy, niżeli dziewczęta.

Sylen: Cyklopie, mam być Dzeusa Ganimedem?

C.: Tak jest, porywam cię Dardanosowi.

S.: Już po mnie, dzieci. Straszny los mnie czeka.

C.: Lżysz? Ze spitego kochanka drwisz sobie?

S.: Oimoi – zobaczę zaraz gorzkie wino.

⁵⁷ Eurypides, *Alkestis*, w. 756-760:

„Wziął w ręce puchar z bluszczu wyrzeźbiony,

Pije płyn czysty czarnej winorośli,

Aż go rozegrzał i ogarnął płomień

Wina. Skroń wieńczy gałązkami mirtu,

Ryczy fałszywie i słyhać dwie pieśni” (przeł. J. Łanowski)

dziej niż ów heros jest uprawniony do poszukiwania odpoczynku i chwil zapomnienia? On przecież zaznał największej trudów ludzkiego żywota, zajmując się „potworów ziemi wytepieniem” (*Oszalały Herakles*, w. 20), ciągłym stawaniem twarzą w twarz ze śmiercią. O tym jednak już w zupełnie innej tonacji będzie pisał Eurypides w *Oszalałym Heraklesie*. W kontekście niekończących się niebezpieczeństw, zmagania i walk z niosącymi śmierć bestiami zawołanie Heraklesa, zachęcające do szukania w winie zapomnienia o trudach ludzkiego żywota, nabiera zupełnie innego znaczenia niż wówczas, gdybyśmy pominęli ten aspekt postaci herosa:

οἶμαι μὲν. οὐκ οὖν τὴν ἄγαν λύπην ἀφείξ
πίηι μεθ' ἡμῶν [τάσδ' ὑπερβαλὼν τύχας,
στεφάνοις πυκασθεῖς];⁵⁸

Nieokrzesany grubianin staje się nagle człowiekiem, który nie tylko doświadczył więcej niż inni ludzie, ale i ze swojego doświadczenia wyniósł tę naukę, że „życie nie życiem, lecz smutnym przypadkiem” (w. 802) bez chwil zapomnienia, gdy wino uderza do głowy. Pozwala ono odsunąć od siebie wszystkie złe wspomnienia, dając w zamian radość i choćby krótkie rozkosze Afrodyty. Dlatego z pełnym przekonaniem i... podchmieloną głową Herakles głosi swoją „filozofię” życia:

εὐφραίνει σαυτόν, πῖνε, τὸν καθ' ἡμέραν
βίον λογίζου σόν, τὰ δ' ἄλλα τῆς τύχης.
τίμα δὲ καὶ τὴν πλεῖστον ἡδίστην θεῶν
Κύπριν βροτοῖσιν· εὐμενῆς γὰρ ἡ θεός.⁵⁹

W kontekście Heraklesowej „filozofii życia” i wypowiedzi *dramtis personae* z *Bachantek* (Tejrezjasz, Posłaniec – w. 770–774) na temat zbawiennej mocy wina, interesujący wydaje się komentarz E.R. Doddsa. Zauważa on, że człowiek pijący wino staje się ἔνθεος – przepojony boskością⁶⁰. Wino

⁵⁸ Tamże, w. 794-796:

„Porzuć troski

Zbytnie, pij ze mną, przepędzaj złe losy
Z wieńcem na głowie”.

⁵⁹ Tamże, w. 788-791:

„Ciesz się, popijaj, za swoje uważaj
Życie z dnia na dzień, resztę zdaj losowi.
Uczcij najśodsza spośród wszystkich bogów
Dla ludzi, Kypriś – ona nam życzliwa!”

⁶⁰ W: Euripides, *Bacchae*, Introduction and Commentary E.R. Dodds, Oxford: Clarendon Press 1960, s. 13.

spełnia zatem nie tylko funkcję φάρμακον πόνων, jako rodzaj radosnego upojenia, dającego zapomnienie, ale niesie ze sobą wartości o charakterze religijnym. Staje się bowiem formą religijnego doświadczenia (βακχεύειν), które prowadzi człowieka do jedności z bóstwem, przekształcając go w czciela (βάκχος), lub czciicielkę boga (βάκχη). Wino okazuje się zatem bardzo ważnym środkiem mistycznego zjednoczenia z bogiem (*communio*)⁶¹. Otwiera bowiem przed człowiekiem dostęp do poznania i zrozumienia spraw boskich⁶². Wino jako φάρμακον πόνων staje się więc symbolem zwycięstwa człowieka nad ograniczonością ludzkiego bytu⁶³, co znajduje również swoje odzwierciedlenie w toposie γραῦς μεθύση [*graus methyse*] – *anus ebria*⁶⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Borowicz S., Czerwińska J.: O eschatologii siły i upojenia w sztuce i literaturze V w. p.n.e., w: Egzystencjalne doświadczenie starości w literaturze [The existential experience of Old Age in the literature], pod red. I. Jokiel, M. Szladowski, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2008, s. 281-307.
- Cole S.G., Voices from beyond the Grave: Dionysos and the Dead, w: Mask of Dionysus, ed. Th.H. Carpenter and Ch.A. Faraone, Ithaca–New York: Cornell University Press 1993, s. 277-295.
- Czerwińska J.: GRAVS METHYSE – ANVS EBRIA, w: Colloques, Congrès et Conférences sur la Renaissance Européenne 78, Le cabinet du curieux. Culture, savoirs, religion de l'Antiquité à l'Ancien Régime. Études et essais en l'honneur de Jean-Paul Pittion, éd. M. Koźluk, W.K. Pietrzak, Paris: Éditions Classiques Garnier 2013, s. 33-47.
- Czerwińska J.: Hercules furens – A Euripidean Allegory of Human Madness, „EOS” 92 (2005), fasc. 2, s. 161-182.
- Czerwińska J.: Człowiek Eurypidesa wobec zagrożenia życia, namiętnej miłości i ekstazy religijnej, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 1999.
- Czerwińska J.: Fantastyka i baśniowość w „Alkestis” Eurypidesa [Le fantastique et le surnaturel dans l'Alceste d'Euripide], w: Thaleia. Humor w antyku, red. G. Malinowski, Classica Wratislaviensia XXIV, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2004, s. 18-33.

⁶¹ Tamże. Na temat innych form mistycznej *communio* zob. W. Lengauer, *Dionizos w świecie zwierząt*, „Przegląd Historyczny” 87 (1996), z. 2, s. 309 i 315.

⁶² Do takiego wniosku dochodzą także W. Schmid i O. Stählin (*Geschichte der griechischen Literatur*, s. 665).

⁶³ H. Diller, *Die Bacchen und ihre Stellung in Spätwerk des Euripides*, Meinz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1955, s. 456

⁶⁴ Na temat tego toposu piszę w artykule *GRAVS METHYSE – ANVS EBRIA*, w: *Colloques, Congrès et Conférences sur la Renaissance Européenne 78, Le cabinet du curieux. Culture, savoirs, religion de l'Antiquité à l'Ancien Régime. Études et essais en l'honneur de Jean-Paul Pittion*, red. M. Koźluk, W.K. Pietrzak, Paris: Éditions Classiques Garnier 2013, s. 33-47.

- Czerwińska J.: Motywy prodijskie w koncepcji śmierci u Eurypidesa [Die Motive von Prodikos in der Konzeption des Todes bei Euripides], „Collectanea Philologica” 2 (1995), s. 65-79.
- Diller H.: Die Bacchen und ihre Stellung in Spätwerk des Euripides, Meinz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1955.
- Dodds E.R. (ed.): Euripides, Bacchae, Introduction and Commentary, Oxford 1960.
- Eurypides: Tragedie, przeł. J. Łanowski, t. 1-3, Warszawa: PIW 1967-1980.
- Euripides: Tragoediae. Perditarum tragoediarum fragmenta, recensuit A. Nauck, Lipsiae: Teubner 1908.
- Hezjod: Prace i dni, w: Hezjod, Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza, przeł. J. Łanowski, Warszawa: Prószyński i S-ka 1999.
- Humboldt W. von: Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung, 1820 (Gesammelte Schriften IV, Berlin 1905).
- Kerényi K.: Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego, przeł. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński 1997 (wznowienie Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2008).
- Klemens Aleksandryjski: Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy, t. I, z języka greckiego przeł., wstępem, komentarzem i indeksami opatrzyła J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1994.
- Kubiak Z.: Antologia Palatyńska, Warszawa: PIW 1978.
- Lakoff G., Johnson M.: Metafory w naszym życiu, przeł. T.R. Krzeszowski, Warszawa: PIW 1988.
- Lengauer W.: Dionizos w świecie zwierząt, „Przegląd Historyczny” 87 (1996), z. 2, s. 305-317.
- Liryka starożytnej Grecji, oprac. J. Danielewicz, Warszawa-Poznań: PWN 1996.
- Nestle W.: Die Vorsokratiker, Jena: E. Diederichs 1922.
- Nowicki A.: Starożytni o religii, Warszawa: PTR 1959.
- Owidiusz: Metamorfozy, przeł. A. Kamińska (ks. I – ks. IX, w. 175) i S. Stabryła (ks. IX, w. 176 – ks. XV), opr. S. Stabryła, BN, wydanie drugie zmienione, Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum 1995.
- Pauzaniasz: W świątyni i w micie. Z Pauzaniasa Wędrowki po Helladzie księgi I, II, III i VII, przeł. z języka greckiego i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa: DeAgostini 2005.
- Rybowska J.: Δίονυσος Κισσός (Dionysos Master of Ivy), „Collectanea Philologica” 11 (2008), s. 21-34.
- Schmid W., Stählin O., Geschichte der griechischen Literatur, München 1940.
- Zalewska-Jura H.: W rytmie sikinnis. Studium nad warstwą aluzji i podtekstów w greckim dramacie satyrowym, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2006.

METAFORYKA ŚMIERCI I ARCHETYP NIEZNISZCZALNEGO ŻYCIA

Streszczenie

Przedmiotem artykułu są rozważania dotyczące dającej się odnotować w literaturze greckiej metaforyki śmierci i funkcjonującego w kulturze greckiej archetypu niezniszczalnego życia. Ich ścisłą korelację najlepiej wyraża topos γρᾶϋς μεθυσῆ [graus methyse] – *anus ebria*. Dla właściwego zrozumienia bogactwa jego znaczeń i symboli zostaje nakreślony kontekst kulturowy, w którym topos ten został wykreowany. W artykule analizowany jest fenomen starości w literaturze greckiej w dwu podstawowych aspektach. Pierwszym jest postrzeganie starości skontrastowanej z wypracowanym przez antyk kultem piękna i młodości; drugim jest jej ukazywanie w kontekście śmierci, zwłaszcza w zestawieniu z symbolicznym wizerunkiem Hadesa. Temu ostat-

niemu towarzyszą funkcjonujące w kulturze greckiej, a utrwalone w literaturze wizje przezwyciężania śmierci. Jedną z nich ujęta została w symboliczny obraz γραῦς μεθύση [*graus methysē*] – *anus ebria*, który wiąże się ze stanem upojenia winem i jego dobroczynnym dawcą, Dionizosem.

Streściła Jadwiga Czerwińska

Słowa kluczowe: topos γραῦς μεθύση [*graus methysē*] – *anus ebria*, starość, śmierć, kultura grecka, literatura grecka.

THE METAPHOR OF DEATH AND THE ARCHETYPE OF INDESTRUCTIBLE LIFE

S u m m a r y

Deliberations concerning the Greek metaphor of death and the archetype of indestructible life functioning in the Greek literature are the subject of the article. Their close correlation is most completely expressed by the *graus methysē—anus ebria* topos. For a proper understanding of the wealth of its meanings and symbols the cultural context is shown, in which the topos was created. In the article the phenomenon of the old age in Greek literature is analyzed in two basic aspects. The first one is perceiving the old age as contrasted with the worship of beauty and youth worked out by the antiquity; and the other one is showing it in the context of death, especially as compared with the symbolic image of Hades. The latter is accompanied by visions of overcoming the death that function in the Greek culture and are recorded in literature. One of them is presented in the symbolic image of *graus methysē—anus ebria* that is connected with the state of intoxication with wine and its benevolent giver, Dionysus.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Key words: γραῦς μεθύση [*graus methysē*] – *anus ebria* topos, old age, death, Greek culture, Greek literature.