

# „DIONIZOS AGATHOS DAIMON”



JOANNA RYBOWSKA

„DIONIZOS –  
AGATHOS DAIMON”



JOANNA RYBOWSKA

„DIONIZOS –  
AGATHOS DAIMON”

 WYDAWNICTWO  
UNIwersYTETU  
ŁÓDZKIEGO

hominini

Łódź–Kraków 2014

*Recenzenci:*  
prof. dr hab. Kazimierz Korus  
dr hab. Krzysztof Bielawski

*Redakcja i korekta:*  
Elżbieta Wiater

*Indeks:*  
Joanna Rybowska

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Łódzki

Wydanie pierwsze: Łódź–Kraków 2014

Marka Homini jest częścią  
Wydawnictwa Benedyktynów Tyniec

© Copyright by Uniwersytet Łódzki – Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014  
© Copyright for this edition by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2014

**ISBN 978-83-7354-548-9**

**homini**

Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów  
ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków  
tel.: +48 (12) 688-52-90  
tel./fax: +48 (12) 688-52-91  
e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl  
www.tyniec.com.pl

**ISBN 978-83-7969-394-8**

ISBN (ebook) 978-83-7969-854-7

 WYDAWNICTWO  
UNIwersytetu  
ŁÓDZKIEGO

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
ul. Lindleya 8, 90-131 Łódź  
tel.: +48 (42) 66 55 863  
fax: +48 (42) 66 55 862  
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl  
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

τὸν δαίμον' οὖν τόνδ', ὅστις ἔστ', ὦ δέσποτα,  
δέχου πόλει τῆιδ'· ὡς τὰ τ' ἄλλ' ἐστὶν μέγας

EURIPIDES, *Bacchae*, w. 769–770.



## SPIS TREŚCI

Przedmowa.....	9
----------------	---

### Część I

#### O bogu, który przynosił ludziom radość

1. Dionizos jako bóg wina w najstarszych zabytkach literackich i ikonograficznych.....	15
2. Problem pochodzenia kultu boga .....	24
3. Dawcy dóbr wszelakich, czyli o indoeuropejskich wyobrażeniach bóstwa związanego z vegetacją .....	26
4. Od tłoczni do orchestry, czyli od Dionizjów Wiejskich do Dionizjów Miejskich.....	72
4. a. Lenaje (Λήναια) .....	81
4. b. Zamaskowany Dionizos .....	85
5. Anthesteria (Ἀνθεστήρια) – „Święto Dionizosa Limnaios” .....	90
5. a. Pitchoigia (Πιθοίγια) – „Dzień Otwierania Beczek” (11 Anthesterion).....	93
5. b. Choes (Χόες) – „Dzień Dzbanów” (12 Antesterion).....	97
5. c. Chytroi (Χύτροι) – „Dzień Garnków” (13 Anthesterion) .....	107
6. Oschoforia (ᾠσχοφόρια) – „Święto Przynoszenia Winnych Gron” (7. Pyanepsion).....	119
7. Właściwości wina ofiarowanego ludziom.....	125
7. a. Wino i bóg Dionizos jako dawcy radości (χάρμα; γάνος; τέρψις βίου).....	125
7. b. Wino najlepszym lekarstwem (οἶνος οὖν ἄριστον φάρμακον; φάρμακον ἀντίδοτον) .....	127
7. c. Radość i utrapienie (χάρμα καὶ ἄχθος), czyli dwoista natura wina, jako prawda o korzystających z daru boga, a nie o bogu.....	133
7. d. Wino przyczyną szaleństwa i nieszczęść (μαϊνόμενος ὁ οἶνος, οἶνος μάργος).....	137
7. e. Wino i bóg Dionizos synonimami pokoju.....	141
8. Sympozjon – jako radość „wspólnego picia” pod opieką Dobrego Bóstwa.....	142



9. Dionizos Bakchos i misteria bakchiczne . . . . .	147
9 a. „Orficy i bakchoi?” . . . . .	158
9. b. Orfeusz jako założyciel misteriów i twórca <i>Hieroi Logoi</i> . . . . .	163
9. c. „Ci wokół Orfeusza” . . . . .	171
9. d. Problem „mitu orfickiego” i jego związek z misteriami . . . . .	173

## Część II

## Na tropie „menad” podążających na Agrionia

Obraz rytu <i>sparagmosu</i> i <i>omofagii</i> oraz jego desakralizacja w przekazach literackich . . . . .	197
Menadyczna <i>orejbazja</i> i <i>thiasos</i> . . . . .	200
Σπαραγμός i ὀμοφαγία . . . . .	208
Projtydy i Melampus . . . . .	219
Minyady z Orchomenos . . . . .	233
Agrionia . . . . .	235
<i>Theomachoi</i> (Likurg, Orfeusz, Penteusz). . . . .	240
Spis ilustracji . . . . .	267
Bibliografia . . . . .	269
I. Wykaz skrótów . . . . .	269
II. Teksty źródłowe . . . . .	272
III. Przekłady . . . . .	292
IV. Słowniki i encyklopedie . . . . .	296
V. Monografie . . . . .	296
VI. Artykuły . . . . .	308
Indeks autorów nowożytnych . . . . .	343
Indeks verborum . . . . .	351
Indeks nazw własnych . . . . .	355

## PRZEDMOWA

Problem kultu boga Dionizosa zwanego także *Agathos Daimon* jest jedną z wielkich zagadek, jaką pozostawili nam po sobie starożytni. Bóstwo to jest najczęściej określane przez badaczy jako „bóg trudny do zrozumienia”<sup>1</sup>, bóg który nam się wymyka, którego istota jest nieprzenikniona. W.K.C. Guthrie wyraża nawet przekonanie, że cześć oddawana Dionizosowi należy do tej kategorii zagadnień, które nigdy nie mogą być całkowicie wyjaśnione<sup>2</sup>; chociaż bowiem znane są nam symbole mocy dionizyjskiej, to jednak w większości przypadków nie możemy określić ich pierwotnych znaczeń. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest kilka. Jedną z nich jest brak ksiąg kanonicznych w kulturze Greków. Innym bardzo ważnym zagadnieniem, któremu poświęca się wiele uwagi, jest do dziś niewyjaśniony problem pochodzenia kultu boga, a co za tym idzie – jego pierwotnych funkcji. Zarówno znaczenie imienia boga – Dionizos, jak i sens całego szeregu odnoszonych do niego epiklez, mimo wielu prób ustalenia ich etymologii pozostają dla nas zagadkowe do dziś<sup>3</sup>. Kolejny istotny problem wynika z faktu, że kult tego boga, poza świątami ateńskimi obchodzonymi ku jego czci, co do których mamy zachowanych najwięcej świadectw, miał ponadto charakter misteryjny. Tak więc, w obrazie kultu owego *Agathos Daimon* pozostaje szereg „białych plam” – niejasności, co do których możemy jedynie wysuwać przypuszczenia i stawiać hipotezy.

Materiał jakim dysponujemy, i nad którym się z uwagą pochylamy, przypomina starożytną mozaikę, gdzie wraz z upływem czasu ubyło wielu kamyków, a obraz mocy dionizyjskiej nie tyle osłabł, co został zatarty. Te puste miejsca za-

---

<sup>1</sup> J.E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903, s. 364.

<sup>2</sup> W.K.C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, London 1950, s. 145. Zob. także S.G. COLE, *Finding Dionysus*, [w:] *A Companion to Greek Religion*, ed. D. OGDEN, Oxford 2007, s. 327: „By the classical period Dionysus was to be found everywhere in the Greek word, but when we look for tangible traces of his presence or activity, he is hard to pin down”.

<sup>3</sup> Historię poszukiwań znaczenia imienia boga i ich wyniki prezentuje zwięzły artykuł J.M. MACEDO, *Breve nota sobre a etimologia de Dioniso*, „Synthesis” (La Plata) 19 (2012), s. 29–41.

pełniają hipotezy badaczy, których postawiono już niezliczoną ilość<sup>4</sup>. Badania nad istotą tego kultu trwają już ponad sto lat, a literatura naukowa poświęcona temu zagadnieniu liczy kilkaset artykułów i kilkanaście obszernych monografii, omawiających zarówno przedstawienia ikonograficzne, jak i interpretacje każdej wzmianki o bogu zachowanej w literaturze. Odnajdujemy tam tak wiele hipotez, że wyłania się z nich obraz co najmniej kilku Dionizosów – i są to jak gdyby kolejne mozaiki. Niestety jednak ciągle nie mamy pewności, która z nich jest najbardziej zbliżona do starożytnego obrazu *Agathos Daimon*. Czy istnieje więc potrzeba podejmowania kolejnej rekonstrukcji dionizyjskiej mozaiki? Odpowiedź brzmi – zdecydowanie tak. Będziemy się starali ukazać podstawowy aspekt Dionizosa – często zatracany w wielu współczesnych pracach – to znaczy: jego boskość, pojmując ją za G. van der Leeuwem jako „przyczynę jakiejś mocy, która się objawia”<sup>5</sup>. Panteon grecki obejmował wielu bogów, każdy z nich miał właściwe sobie funkcje, zastrzeżone tylko dla niego, szczególne domeny działania i specyficzne typy mocy<sup>6</sup>. W tej pracy postaramy się odpowiedzieć na pytanie, jakie miejsca działania były zarezerwowane dla boga Dionizosa i w jakich formach wyrażała się jego moc. Nakreślimy również jej specyficzne rysy, z których, jak mamy nadzieję, wyłoni się postać będąca dla starożytnych Greków *Agathos Daimon* i bogiem Dionizosem w jednej osobie.

W olbrzymiej części literatury, od Homera po późne hymny orfickie, wyraźnie jest widoczne pojmowanie Bakchosa jako nadprzyrodzonego bytu, którego egzystencjalny status nie tylko przewyższał status zwykłego śmiertelnika, ale był od niego całkowicie niezależny<sup>7</sup>. Nie był on ani postacią imaginalną, ani projekcją ludzkiej duszy, ani nieokreśloną siłą typu *maya* – był on bogiem, któ-

---

<sup>4</sup> Zob. P. MCGINTY, *Interpretation and Dionysos. Method in the Study of a God*, Paris and New York 1978; A. HENRICHs, *Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard*, HSCPh 88 (1984), s. 205–240.

<sup>5</sup> G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia religii*, przekł. J. PROKOPIUK, Warszawa 1978, s. 57–78.

<sup>6</sup> J.P. VERNANT, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przekł. K. ŚRODA, Warszawa 1998, s. 5–36. *Contra*: J.N. BREMMER, *Greek Religion*, [w:] *Greece & Rome: New Surveys in the Classics* 24, Oxford 1994, s. 23.

<sup>7</sup> Zob. A. HENRICHs, „He Has a God in Him”: *Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus*, [w:] *Masks of Dionysus*, ed. TH.H. CARPENTER, CH.A. FARAONE, New York 1993, s. 22: „it also has led the vast majority of modern interpreters of Dionysus to ignore the existential disparity between god and mortal, to lose sight of the shock of their encounter, and to treat Dionysus as if he were anything but a god”; por. także tamże, s. 15, 23, 26.

rego bardzo słusznie określono jako *deus praesentissimus*<sup>8</sup>. „Grecy postrzegali boskość Dionizosa tak, jak postrzegali boskość każdego z innych bogów, jako zwarty konglomerat trzech cech: nieśmiertelności, nadludzkiej mocy i zdolności do samoobjawiania się...”<sup>9</sup>, niekoniecznie w postaci antropomorficznej<sup>10</sup>. Jak bowiem powszechnie się przypuszcza, antropomorfizm był późną cechą bóstw greckich, jawili się oni Grekom w bardzo różnych formach, tak jak był o tym przekonany chociażby Eurypides – *πολλὰ μορφαὶ τῶν δαίμωνίων*<sup>11</sup>, (istnieje wiele form boskości). Toteż i nasz bóg obecny będzie pod różnymi postaciami, które w niczym nie ujmują nic z jego boskości. Uczucie religijne kierowane ku roślinnej czy zwierzęcej postaci boga nie różni się bowiem niczym od uczucia kierowanemu ku bóstwu w jego postaci antropomorficznej. Najistotniejszym był bowiem fakt, aby człowiek „dostrzegał potęgę”, uznał jej moc oraz oddał jej należną cześć, bez względu na jej epifanią postać<sup>12</sup>.

Nasza opowieść o *Agathos Daimon* nie będzie miała charakteru chronologicznego. Nie jest to wyrazem lekceważenia tego, co o bogach przekazały nam najstarsze źródła literackie, a więc Homer i Hezjod; jednak to, co jest możliwe przy opracowywaniu tematu innych bogów greckich – próba zrozumienia ich pierwotnych funkcji na podstawie świadectw przekazanych przez tych właśnie autorów, w przypadku Dionizosa możliwe nie jest. Ponadto nie jest naszym zamiarem ukazanie wizerunku boga czy to u poszczególnych autorów, czy też w poszczególnych epokach literackich. Sądzymy bowiem, że takie podejście mogłoby jedynie zamazać obraz, jaki staramy się nakreślić. W naszej rozprawie wykorzystujemy więc wszelkie zachowane źródła, począwszy od tabliczek z pismem linearnym B, poprzez najstarsze źródła literackie, a skończywszy na autorach z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Wychodzimy bowiem z założenia, że wszędzie tam odnajdujemy przejawy wiary w boga Dionizosa lub późniejsze o niej relacje i świadectwa. Uwzględniamy również źródła ikonogra-

<sup>8</sup> Tamże, s. 19; K. KERÉNYI, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł I. KANIA, Kraków 1997, s. 10: „Żaden grecki bóg nie jest równie wyraziście jak Dionizos obecny w zabytkach i przyrodzie Grecji oraz Italii, w zachowanej materialnej tradycji antyku”.

<sup>9</sup> A. HENRICHs, „He Has a God in Him”... , s. 18.

<sup>10</sup> *Contra*: A. HENRICHs, *What is a Greek God*, [w:] *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, ed. J.N. BREMMER, A. ERSKINE, Edinburgh 2010, s. 33: „Epiphany is the physical manifestation of a divinity to a mortal, either in a dream or in waking vision. Without the anthropomorphic gods, the Greek epiphanic experience would be very different; indeed, it might not exist at all”.

<sup>11</sup> EURIPIDES, *Bacchae*, w. 1388. Zob. także R. BUXTON, *Metamorphoses of Gods into Animals and Humans*, [w:] *The Gods of Ancient...*, s. 81–91; J. GOULD, *Myth, Ritual, Memory, and Exchange: Essays in Greek Literature and Culture*, Oxford 2001, s. 203–34.

<sup>12</sup> Por. A. HENRICHs, *What is a Greek...*, s. 34.

ficzne, ponieważ bez ich pomocy właściwa interpretacja przekazów literackich związanych z kultem Dionizosa jest czasami całkowicie niemożliwa – wizualne symbole kultu dionizyjskiego niekiedy tak dalece przewyższają pod względem liczebności i znaczenia związane z nim źródła literackie, że skłoniło to nawet W. Burkerta do określenia kultu dionizyjskiego mianem „religii bez języka”<sup>13</sup>.

Pojęcie „religii dionizyjskiej” jest jedynie współcześnie utworzonym konwencjonalnym abstraktem, pod którym skrywa się, najogólniej rzecz biorąc, polimorficzny wizerunek bóstwa czczonego w różny sposób; boga, który chociaż doznawał u Greków wielkiej czci, to jednak nie posiadał ani stanu kapłańskiego, ani ksiąg kanonicznych, ani własnej panhelleńskiej świątyni. Był natomiast z pewnością *Agathos Daimon*, a więc bóstwem, które możemy nazwać „dawcą dóbr wszelakich”, w tym między innymi napoju, który przynosił radość i zapomnienie. Pozostaje nam jedynie zaprosić czytelników do przyjrzenia się kolejnej mozaice poświęconej *Agathos Daimon*, w której, jak mamy nadzieję, objawi się jego Moc, która darzy nas wieloma dobrodziejstwami od czasów niepamiętnych aż po dzień dzisiejszy. Naszym pragnieniem jest, aby z niniejszej opowieści o *Agathos Daimon* czytelnikowi wyłonił się obraz Dionizosa choć w części tak wyraźny, jak ten, który miał przed oczami Horacy, gdy pisał:

Bacchum in remotis carmina rupibus vidi docentem, credite posteris, Nymphasque discentis et auris capripedum Satyrorum acutas. euhoē, recenti mens trepidat metu plenoque Bacchi pectore turbidum laetatur, euhoē, parce Liber, parce gravi metuende thyroso. fas pervicacis est mihi Thyiadas vinique fontem lactis et uberes cantare rivos atque truncis lapsa cavis iterare mella, fas et beatae coniugis additum stellis honorem tectaque Penthei disiecta non leni ruina Thracis et exitium Lycurgi. tu flectis amnis, tu mare barbarum,	Bakcha widziałem na skałach ustronnych, Jak wierszy uczył (wierzcie mi potomni!) Jak je chwytały Nimfy czujnym słuchem I Kozłonogów plemię ostrouche. Evoe! Znowu lęk słodki mnie przejął I pełne ciebie myśli mi szaleją! Zmiłuj się nad tym duchem niespokojnym, Ojcze swobody, winoroślą zbrojny! Wolna mi wola opiewać twe Panny, Krnąbrne Bakchantki, i wina fontanny, I rzeki, miodem wezbrane, i miody W lesie ciekące z wyżłobionej kłody. Wolno mi żony twej błogosławionej Śród gwiazd błyszcząca opiewać koronę, Dworu Penteja straszliwy upadek i tracyjskiego Likurga zagładę. Ty rzeki skręcasz, co żywią Indiany,
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<sup>13</sup> Określenia tego użył W. Burkert na jednej z konferencji poświęconych zagadnieniom kultu dionizyjskiego, przytoczył zaś A. HENRICHS (TENŻE, *Changing Dionysiac Identities*, [w:] *Jewish and Christian Self-Definition III. Self-Definition in Graeco-Roman World*, ed. B.F. MEYER, E.P. SANDERS, London 1982, Philadelphia 1983, s. 155).

tu separatis uvidus in iugis  
 nodo coerces viperino  
 Bistonidum sine fraude crinis.  
 tu, cum parentis regna per arduum  
 cohors gigantum scanderet inopia,  
 Rhoetum retorsisti leonis  
 unguibus horribilique mala;  
 quamquam choreis aptior et iocis  
 ludoque dictus non sat idoneus  
 pugnae ferebaris; sed idem  
 pacis eras mediusque belli.  
 te vidit insons Cerberus aureo  
 cornu decorum leniter atterens  
 caudam et recedentis trilingui  
 ore pedes tetigitque crura.

I ty na górskich przełęczach, pijany,  
 Spinasz Bakchantkom wężowym zaplotem,  
 A bez uszczerbku, kędziory ich złote.  
 Kiedy bezecna Gigantów gromada  
 Włość twego ojca – niebiosa – napada,  
 Ty lwią paszczęką, pazurami lwiami,  
 Rheta z gór stromych strącasz w otchłań ziemi.  
 Choć powiadają, żeś raczej do żartów,  
 Do płasów skłonny, niż bitewnych harców,  
 Ty i w pokoju, i w utarczce krwawej  
 Również zdolny do obojej sprawy.  
 Gdy – złotorogi – zstąpiłeś w podziemia,  
 Cerber od blasku twojego oniemiał...  
 Machał ogonem, łasił się stróż czujny,  
 Nogi twe liżąc jęzorem potrójnym<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> KWINTUS HORACJUSZ FLAKKUS, *Oda*, II, XIX, przekł. J. TUWIM, [w:] TENŻE, *Dzieła wszystkie*, t. 1, red. O. JUREWICZ, Wrocław 1986, s. 206–208.



## CZĘŚĆ I

### O BOGU, KTÓRY PRZYNOSIŁ LUDZIOM RADOŚĆ

Zroś nas, dzbanie attycki, kroplami Bakchosa,  
zroś – niech deszczem twym spłyną biesiadne toasty<sup>1</sup>.

#### 1. DIONIZOS JAKO BÓG WINA W NAJSTARSZYCH ZABYTEKACH LITERACKICH I IKONOGRAFICZNYCH

Bardzo pięknie i trafnie ujął istotę wiary Greków T. Zieliński<sup>2</sup>, pisząc, że dla mieszkańców Hellady „martwa natura nie istniała; natura cała była życiem, cała – duchem, cała – bóstwem”. Współczesny badacz wyraził jedyne w innym języku to, co Grekom było rzeczywiście bardzo bliskie<sup>3</sup>. Odnajdywali oni swe bóstwa – *daimones* – w źródłach, rzekach, strumieniach, morzu, górach, lasach, i na niebie. Opiekę nad wszystkim, co uprawiali i wszystkim, czym się żywili, również powierzali swoim bogom. Z tego punktu widzenia Dionizos, obok bogini Demeter i Ateny, był spośród Olimpijczyków bóstwem najbliższym Grekom. Jemu to bowiem powierzano opiekę nad drzewami owocowymi (zwłaszcza figowcem), winną latoroślą, którą również uznawali za drzewo<sup>4</sup> oraz wszelkimi produktami od niej pochodzącymi. Z czterech podstawowych składników, jakie

---

<sup>1</sup> AP, V,134 (Posejdiippos), [w:] POSEJDIPPOS, *Epigramy*, przekł., wstęp i kom. J. DANIELEWICZ, Warszawa 2004, s. 169.

<sup>2</sup> T. ZIELIŃSKI, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 42.

<sup>3</sup> Zob. THALES, DK11 A22(b)=ARISTOTELES, *De anima*, I,5,411a7: „φήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (sądzę, że wszystko jest pełne bogów”).

<sup>4</sup> Zob. THEOPHRASTUS, *De causis plantarum*, I,3,1.



najczęściej pojawiały się na stole Greka, aż nad dwoma z nich – właśnie figą i winem, pieczę sprawował syn Zeusa i Semele. Wino, bez którego trudno sobie wyobrazić Grecję starożytną, znane było na jej obszarze na długo przed Homerem; kosztowali go już z pewnością Minojczycy, choć trudno powiedzieć, czy było u nich w powszechnym użyciu; w okresie mykeńskim natomiast, sądząc chociażby po ilości zachowanych pitchosów do przechowywania wina, było trunkiem dość rozpowszechnionym. Pytanie o to, czy było ono już w tak wczesnym okresie utożsamiane z samym bogiem, to jedna z najbardziej kontrowersyjnych kwestii, jakie napotykamy w związku z kultem Dionizosa. Pośród odpowiedzi na tak sformułowane pytanie wyraźnie zarysowują się trzy skrajne stanowiska.

Zwolennicy pierwszego z nich uważają, że wynalezienie winnej latorośli, jej uprawa i przetwarzanie łącznie z konsekracją wina zostały późno przypisane Dionizosowi. Koronnym argumentem, na którym opierano tę tezę, były poematy Homera, w których, jak podkreślano, chociaż często jesteśmy świadkami ofiar, składanych między innymi z wina, i uczt, na których pojawia się ten napój, to jednak poeta nigdy nie wymienia przy tej okazji Dionizosa. W postaci skrajnej stanowisko to doprowadziło niektórych uczonych do postawienia tezy, iż o Dionizosie – bogu wina możemy mówić dopiero w okresie późno archaicznym i klasycznym<sup>5</sup>.

Zwolennicy drugiego stanowiska twierdzą z kolei, że wino występowało w kulcie boga nawet w bardzo wczesnych wiekach, ale było używane tylko i wyłącznie w celu wzmożenia ekstazy bakchicznej<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Zob. K.O. MÜLLER, *Kleine deutsche Schriften über Religion, Kunst, Sprache und Literatur, Leben und Geschichte des Alterthums*, t. II, Breslau 1847–1848, s. 28nn; U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931–32, s. 60; E. RHODE, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among Ancient Greeks*, przekł. W.B. HILLIS, London 2000, s. 285: „The primitive character of Dionysos the Lord of Spirits and of the Souls of the dead – a very different figure indeed from the tender and delicate Wine-God of later times”; (wyd. pol.: E. RHODE, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, przekł. J. KORPANTY, Kęty 2006, s. 194; zob. także s. 256, 260); M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion I–II*, München 1955–1961, s. 585: „Der Weinbau ist aber in Griechenland viel älter als Dionysos, und so ist Dionysos nachträglich in die mit dem Weinbau verbundenen Bräuche hineingekommen”; J.E. HARRISON, *Prolegomena*, ... s. 428: „He is god of all growing things, (...) and only later exclusively of the vine”; W.K.C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*..., s. 164: „there are no direct references in Homer to Dionysos as god of wine, and the inference has been made that this was not a part of his original nature. Certainly Dionysos was very much more than the god of wine”; H. JEANMAIRE, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, przekł. G. GLAESSER, Torino 1972, s. 20nn; D. OBBINK, *Dionysus Poured Out: Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation*, [w:] *Masks of Dionysus*..., s. 78: „Hand in hand with this process went the identification of Dionysus himself with wine, an identification attested as early as the fifth century B. C.”

<sup>6</sup> Zob. M.P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906, s. 278, 292; O. KERN, *Die Religion der Griechen*, Berlin 1926, s. 227.

Zwolennicy trzeciego stanowiska stawiają natomiast hipotezę, że wino było powiązane z bogiem Dionizosem na długo przed Homerem, być może nawet w II tysiącleciu p.n.e., ale najprawdopodobniej nie było czynnikiem, który wywoływał ekstazę bakchantów<sup>7</sup>.

W *Iliadzie* (ks. XIV), na początku opisu miłego *tête-à-tête* Zeusa z Herą, Olimpijczyk wyznaje swej małżonce, że w tej chwili pożąda jej bardziej niż którejkolwiek ze swych kochanek, przy czym wymienia wszystkie, jakie do tej pory posiadał (w. 315–327). Wśród tego „katalogu kobiet”, który możemy nazwać również „katalogiem zdrań”, odnajdujemy także Semele, której związek z Olimpijczykiem zaowocował synem z nieślubnego łoża. Zeus chwali się, że śmiertelniczka zrodziła mu Dionizosa, którego określa mianem *χάρμα βροτοῖσιν* „źródłem radości dla śmiertelnych” (w. 325). Właśnie pod tym określeniem, jak sądzimy, skrywać się może boski napój, za pomocą którego Dionizos uwalniał ludzi od trosk i wlewał radość w ich serca. Homer posłużył się tu peryfrazą odwołującą się do jednej z najważniejszych właściwości przypisywanych temu trunkowi. Ów zabieg poetycki będzie częstym motywem pojawiającym się w poezji greckiej. W księdze III *Iliady* podobne określenie zostało użyte przez poetę w odniesieniu do samego wina jako „owocu ziemi, który darzy radością” (*καὶ οἶνον ἔϋφρονα καρπὸν ἀρούρης*)<sup>8</sup>.

W *Odysei* (ks. IX), gdzie poeta opisuje pobyt Odyseusza w krainie cyklopów i zmagania swego bohatera z najokrutniejszym z nich – Polifemem, wspomina także o jednym z elementów fortelu, jakim Odyseusz posłużył się, aby pokonać olbrzyma. Opowiada między innymi o winie<sup>9</sup>, za pomocą którego Odyseuszowi udało się uśpić czujność Polifema – a było to wino, które sam Homer nazywa „boskim trunkiem” (*θεῖον ποτόν* w. 205). Jego historię opowiada cyklopowi Odyseusz: otrzymał je od Marona, syna Euanthesa, w darze wdzięczności za darowanie życia jemu i całej jego rodzinie. Było to wino czerwone, słodkie jak miód, mocne – jedną czarę należało dopełnić dwudziestoma miarami wody. W domu Marona dostęp do tego napoju miał jedynie on sam, jego małżonka i zaufana klucznica. Wzmiankowane u Homera imię ojca Marona – *Εὐάνθης*, jest epitetem samego boga, dopiero w późniejszej tradycji mitologicz-

<sup>7</sup> L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin 1932, s. 122; W. OTTO, *Dionysus. Myth and Cult*, przekł. R.B. PALMER, Bloomington and Indianapolis 1965, s. 133–142; A.G. PRIVITERA, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma 1970, s. 13–35 i 93–100; K. KERÉNYI, *Dionizos...*, s. 59–70.

<sup>8</sup> HOMERUS, *Ilias*, III,246.

<sup>9</sup> POR. TENŹE, *Odyseea*, IX,196nn.

nej utożsamianym również z jego synem<sup>10</sup>. U Eurypidesa w *Cyklopie* Odyseusz zachwalając to samo wino, twierdzi, że otrzymał je od Marona, syna Dionizosa:

καὶ μὴν Μάρων μοι πᾶμ' ἔδωκε, παῖς θεοῦ.  
(...)ὁ Βακχίου παῖς,...

a podarował mi napój Maron, dziecko boga.  
(...) chłopiec Bakchosa<sup>11</sup>.

W naszym przekonaniu nie dowiedziono więc, iż Dionizos jako bóg wina pojawił się dopiero w okresie pohomeryckim, powołując się tylko na sam fakt, że Homer nie nazywa go *explicitie* wynalazcą i propagatorem uprawy winnej latorośli oraz, że nigdzie przy okazji libacji nie wymienia go jako boga wina<sup>12</sup>.

U Hezjoda w *Teogonii* znajdujemy również lakoniczną wzmiankę o Dionizosie: czytamy jedynie o romansie Semeli i Zeusa oraz narodzonym z tej przygody, sławnym „Dionizosie wielce rozweselającym”:

τέκε φαίδιμον υἱὸν (...) δῶρα Διωνύσου πολυγηθέα  
(syna znakomitego mu urodziła. Dionizosa wielce rozweselającego)<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Zob. L. DEUBNER, *Attische Feste...*, s. 121 i przyp. 9 oraz s. 122 i przyp. 1–3. W miarę jak będzie rozwijała się tradycja mitologiczna zwiększać się będzie także liczba synów samego boga i to im właśnie twórcy będą przypisywali bądź wynalezienie wina, bądź posiadanie jego najszlachetniejszych odmian i obdarowywanie nimi zwykłych śmiertelników. Pierwszym z nich miał być Oinops, ten miał mieć syna Euantesa, ten zaś syna Marona.

<sup>11</sup> EURIPIDES, *Cyclops*, w. 141, 143; przekł. aut.

<sup>12</sup> P. Wathelet uznaje dyskretną i subtelnie zarysowaną w obu poematach obecność Dionizosa u Homera za świadectwo tego, iż bóstwo to było niewątpliwie dobrze znane słuchaczom i czytelnikom obu eposów; por. P. WATHELET, *Dionysos chez Homère ou la folie divine*, „Kernos” 4 (1991), s. 61–82. Podobne stanowisko zajmują: M. WĘCOWSKI, *Sympozjon, czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX–VII wiek p.n.e.)*, Warszawa 2011, s. 221–223; R. SEAFORD, *Dionysos*, London and New York, 2006, s. 16, 27; A.G. PRIVITERA, *Dioniso...*, *passim*; por. także J.A. DABDAB TRABULSI, *Dionysisme. Pouvoir et société, en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique*, Paris 1990, s. 41–47; L. GRECH, „Which of the Gods is this?” *Dionysus in the Homeric Hymns*, „Iris” 20 (2007), s. 30–36; S. RUDEN, „Hymns: To Dionysus” (1, 7 and 26) [w:] *Homeric Hymns*, przekł. S. RUDEN, Indianapolis 2005, s. 1; 68; 89; M. HERRERO DE JÁURGUI, *Dionysos in the Homeric Hymns: the Olympian Portrait of the God*, [w:] *Redefining Dionysos*, ed. A. BERNABÉ, M. HERRERO DE JÁURGUI, A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, R. M. HERNÁNDEZ, Berlin 2013, s. 235–249.

<sup>13</sup> HESIODUS, *Theogonia*, w. 940–941; przekł. aut.

Zastosowanemu przez Hezjoda epitetowi πολυγηθής można przypisać takie samo znaczenie, jak Homerowemu określeniu χάρις.

W *Pracach i dniach*, gdzie Hezjod opisuje m. in. prace związane z uprawą winnej latorośli, radzi swemu bratu Persesowi, aby, gdy tylko na niebie pojawią się jednocześnie Orion i Syriusz (a więc w połowie września), rozpoczął przygotowania do winobrania, a po szesnastu dniach od zbioru winogron zgromadził w kadzi δῶρα Διωνύσου πολυγηθέος (dary Dionizosa wielce rozweselającego). Kontekst, w jakim pojawia się to określenie, nie powinien budzić żadnych wątpliwości co do tego, że autor ma tutaj na myśli wino<sup>14</sup>.

Możemy przyjąć zatem, że zarówno u Homera, jak i Hezjoda Dionizos jest już wzmiankowany jako dawca radości, chociaż jego konotacje z winem i winną latoroślą są u obu poetów, rzeczywiście jedynie śladowe.

Jak dotychczas najstarszym znanym nam autorem, u którego w bezpośredni sposób, bez odwoływania się do poetyckich omówień, wino jest kojarzone z bogiem, jest Alkajos. W zachowanym fragmencie mówi nam, że wino jest napojem „powodującym zapomnienie o troskach”, a trunek ten został przez boga podarowany ludziom: οἶνον γὰρ Σεμέλας καὶ Διὸς υἱὸς λαθικαδέα’ ἀνθρώποισιν ἔδωκ’<sup>15</sup>.

W zachowanym początku z *Hymnu do Tebańczyków* Pindar, posługując się formą wieloczłonowego pytania, zastanawia się, czy opisać historię któregoś z herosów związanych z miastem, czy raczej poświęcić utwór bogu zrodzonemu w Tebach – Dionizosowi. Z utworu zachowały się jedynie fragmenty *diaporesis*; jednak w wersie 5 rozważana jest możliwość opiewania „chwały Dionizosa, która przynosi radość” (ἦ τὰν Διωνύσου πολυγαθέα τιμὰν)<sup>16</sup>.

Ten sam poeta tym razem w *Enkomionie dla Trasybulosa z Akragantu* wyraża nadzieję, że jego słodkie pieśni, przesłane adresatowi utworu w celu ich prezentacji podczas sympozjonu, będą podniesioną dla biesiadników podobną do tej, jaką wywołuje napój Dionizosa, a więc będą w stanie wypędzić z ludzkich serc wszelkie troski. Mamy tutaj wyraźnie zastosowaną peryfrazę wina jako napoju, który pozwala zapomnieć śmiertelnikom o kłopotach<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> TENŹE, *Opera et dies*, w. 611–622, [614]; przekł. aut.

<sup>15</sup> ALCAEUS, fragm. 346,3–4, [w:] J. DANIELEWICZ, *Liryka grecka. Wybór tekstów i komentarz*, t. II. *Melika*, Warszawa–Poznań 1999, s. 233, 234. Wśród epigramów *Antologii Palatyńskiej* możemy odnaleźć epigram, gdzie określenie λαθικηδής jest już epitetem samego boga – „ten który koi troski”, „umożliwia zapomnienie o troskach i kłopotach”. Zob. *AP IX*,524,12.

<sup>16</sup> PINDARUS, fragm. 29,5.

<sup>17</sup> TENŹE, fragm. 124a–b,1–5.