

Anna Chlewicka

**Teologia mitologiczna, polityczna
i filozoficzna Eurypidesa**

Poznań 2016

RECENZENT

prof. dr hab. Jadwiga Czerwińska

KOMITET REDAKCYJNY

*dr hab. Bogdan Hojdis, prof. UAM dr hab. Izabela Lis-Wielgosz,
prof. dr hab. Elżbieta Nowicka (przewodnicząca), dr hab. Marek Osiewicz*

ADIUSTACJA:

Zespół

PRZYGOTOWANIE EDYCJI CYFROWEJ:

*Roch Burandt, Paweł Kaczmarczyk,
Mateusz Prętki*

© Copyright by Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2016

WYDANIE PIERWSZE CYFROWE

ISBN 978-83-65666-14-7



Spis treści

Wykaz skrótów	5
Wstęp	7
I. Pojęcie teologii w starożytności	12
1. Teologia w pismach Platona i Arystotelesa	12
2. Spór o teologię w okresie przedsokratejskim	19
3. Starożytna koncepcja trzech teologii	26
II. Teologia mitologiczna Eurypidesa	37
1. Eurypides i tradycja teologii mitologicznej Homera	37
2. <i>Trojanki</i> czyli bogowie i ludzki los	45
3. <i>Hippolytos</i> czyli teologia mitologiczna w świetle alegorii	55
III. Teologia polityczna Eurypidesa	70
1. Rola bogów w powstaniu i rozwoju państwa i cywilizacji	70
2. Bogowie i νόμος (prawo)	80
3. Bogini sprawiedliwości – Dike	94
IV. Teologia filozoficzna Eurypidesa	102
1. Eurypides i teologia filozoficzna Ksenofanesa	102
2. Αιθήρ, ἄήρ i νοῦς jako bóstwa	119
V. Trzy teologie <i>Bachantek</i>	131
1. Teologia mitologiczna <i>Bachantek</i>	131
2. Teologia polityczna <i>Bachantek</i>	141
3. Teologia filozoficzna <i>Bachantek</i>	149
Zakończenie	157
Bibliografia	160

Wykaz skrótów

CJ	Classical Journal
ColbyQ	Colby Quarterly
CPh	Classical Philology
CR	Classical Review
CQ	Classical Quarterly
D-K	<i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , gesammelt von H. Diels, hrgs. von. W. Kranz, Bd. I, 1951, Bd. II, 1952, Bd. III, 1952, Berlin.
LSJ	Liddel H.G., Scott R., Jones H.S. (eds.), <i>Greek-English Lexicon</i> , Oxford 1951
Nauck ²	<i>Tragicorum Graecorum Fragmenta</i> , recensuit A. Nauck. Supplementum continens nova fragmenta Euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta adiecit B. Snell, Hildesheim 1964
PhilosQ	Philosophical Quarterly
PHist	Przegląd Historyczny
REAug	Revue des Etudes Augustiniennes
REG	Revue des Etudes Greques
Snell-Maehl.	<i>Pindari carmina cum fragmentis</i> , pars I, post B. Snell ed. H. Maehler, 1987; pars II: <i>Fragmenta, Indices</i> , 1989, Leipzig
SIFC	Studi Italiani di Filologia Classica
SPhP	Symbolae Philologorum Posnaniensium
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , coll. H. von Armin, vol. I, 1921, vol. II, 1923, vol. III, 1923, vol. IV, 1924, Lipsiae
TAPhA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association
YCS	Yale Classical Studies

Wstęp

W bogatej literaturze na temat Eurypidesa znajdziemy opracowania poświęcone religii w twórczości tego autora, których przedmiotem jest jego religijny (lub antyreligijny) światopogląd. Niewiele jest jednak prac, które poruszałyby zagadnienie Eurypidejskiej teologii, a jeśli nawet pojęcie teologii pojawia się w kontekście twórczości tragika, używane jest przez badaczy niejako „bezrefleksyjnie”, bez odniesienia kulturowego – szczególnie do tradycji filozoficznej Greków, z której to pojęcie przecież się wywodzi. Najczęściej w literaturze przedmiotu mowa jest o stosunku Eurypidesa do religii, o jego poglądach na istotę bóstwa, a także o funkcji dramatycznej bogów.

Na przełomie XIX i XX wieku wśród badaczy dominowało przekonanie, iż Eurypides był burzycielem tradycyjnych wierzeń. Eurypidesa jako racjonalistę i krytyka religii przedstawia w poświęconej mu monografii Verrall¹. Nieco inną opinię w tej kwestii wyraża Zieliński², który podkreśla, iż wprawdzie na początkowym etapie twórczości Eurypidesa dominuje krytycyzm wobec religii, jednakże to stanowisko poety w późniejszych sztukach ewoluje ku postawie bardziej pobożnej. Kierunek interpretacji wyznaczony przez Verralla reprezentują w pewnym stopniu późniejsi badacze: Zunzt³ oraz Conacher⁴. Ostatni z wymienionych uczonych zwraca szczególną uwagę na elementy satyryczne, które dominują, jak przekonuje badacz, w wykreowanym przez Eurypidesa obrazie bogów. Ponadto, co świadczy o oryginalności interpretacji Conachera wobec propozycji Verralla, w swojej monografii odwołuje się on także do symboliki bóstw w twórczości tragika. Conacher wysuwa hipotezę, iż w Eurypidejskiej tragedii bogowie uosabiają potężne siły kierujące ludzkim życiem. Do tej koncepcji nawiązuje Kitto⁵ w swojej pracy poświęconej tragedii greckiej. Z tą tematyką wiążą się również prace Grube'go⁶ i Snella⁷, które stanowią próbę odczytania znaczenia boskich postaci w *Hippolycie* oraz w *Bachantkach* w świetle alegorycznej interpretacji mitu, zgodnie z którą bogowie symbolizują ludzkie uczucia i dyspozycje psychiczne. Na uwagę zasługuje także monografia Czerwińskiej⁸,

¹ A. W. Verrall, *Euripides and Rationalist. A Study in the History of Art and Religion*, Cambridge 1895.

² T. Zieliński, *L'évolution religieuse d'Euripide*, REG 6 (1923), s. 459–479.

³ G. Zunzt, *The Political Plays of Euripides*, Manchester 1955.

⁴ D. J. Conacher, *Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure*, London 1967.

⁵ H. D. F. Kitto, *Greek Tragedy. A Literary Study*, London 1966. W dalszej części pracy powołuję się na wydanie polskie: H. D. F. Kitto, *Tragedia grecka. Studium literackie*, przeł. J. Margański, Bydgoszcz 1997.

⁶ G. M. Grube, *The Drama of Euripides*, London 1941.

⁷ B. Snell, *Scenen aus griechischen Drama*, Berlin 1971.

⁸ J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa wobec zagrożenia życia, namiętnej miłości i ekstazy religijnej*, Łódź 1999.

w której badaczka analizuje postać Dionizosa i jego kult odnosząc się do warstwy symbolicznej *Bachantek*.

Nowe spostrzeżenia na temat stosunku Eurypidesa do bogów i ich kultu wnoszą prace poświęcone religii i tragedii greckiej autorstwa Yunis⁹, Sourvinou-Inwood¹⁰ oraz Mikalsona¹¹. Polemizują oni z opiniami wspomnianych już przez mnie uczonych, według których Eurypides wykazywał krytyczny stosunek wobec religii, oraz wskazują na te motywy w twórczości poety (np. powoływanie się przez bohaterów jego sztuk na prawa religijne, przypisywanie kultowi bogów pozytywnej roli w życiu społecznym), które świadczą o tym, iż tragik postrzega religię jako zjawisko niezwykle istotne dla funkcjonowania *polis*. Szczególne znaczenie należy przypisać pracy Mikalsona, w której badacz podkreśla odrębność tradycji literackiej i tradycji religijnej Greków i właśnie w tej odrębności dostrzega źródło dwóch koncepcji bogów w twórczości Eurypidesa oraz odmiennych wobec nich postaw tego autora. Zgodnie z opinią Mikalsona, gdy tragik krytykuje niemoralne zachowanie bogów, jego krytyka odnosi się do bogów tradycji literackiej, natomiast bogowie będący obiektem kultu w *polis* ukazani zostali w jego sztukach w pozytywnym świetle.

Kolejną grupę opracowań stanowią prace, które analizują twórczość Eurypidesa nie tylko w kontekście jego poglądów religijnych, lecz także poruszają zagadnienie funkcji dramatycznej bogów w jego tragediach oraz wskazują literackie źródła Eurypidejskiej koncepcji bóstw. Ważnymi publikacjami są artykuły Turasiewicza¹² oraz Lefkowitz¹³, w których podejmuje się próbę sumarycznego przedstawienia stanu badań nad wskazaną powyżej tematyką. Tutaj należy także wymienić pracę Kullmanna¹⁴. Niemiecki badacz wysuwa tezę, iż w tragediach Eurypidesa współistnieją dwie odmiennie koncepcje bogów, której źródłem są poematy Homera – *Iliada*, gdzie bogowie przedstawieni zostali jako sprawcy ludzkiego nieszczęścia, oraz *Odyseja*, gdzie jawią się oni jako te siły, które gwarantują sprawiedliwość w świecie.

Moja rozprawa nawiązuje do publikacji wymienionych powyżej badaczy, jednakże przynosi odmienne ujęcie tematu, gdyż w swoich badaniach uwzględniam koncepcję trzech teologii: mitologicznej, politycznej i filozoficznej, której autorstwo przypisuje się stoikom. Moja praca, w której korzystam z aparatury pojęciowej stworzonej przez antycznych, jest zatem próbą spojrzenia na grecką teologię w taki sposób, w jaki postrzegali ją sami Grecy. W badaniach nad kulturą antyczną zagadnienie teologii nie pojawia się często, co, jak sądzę, wynika z uwarunkowań kulturowych, które niejako narzucają wizję teologii stworzonej przez chrześcijaństwo. W takim kontekście pod pojęciem teologii rozumie się naukę o Bogu opartą na dogmatach religii chrześcijańskiej, w której najistotniejszą rolę odgrywa objawienie. Tymczasem to starożytni Grecy są twórcami tego pojęcia, które wywodzi się z tradycji filozoficznej Platona i Arystotelesa i oznacza rozważania nad bóstwem

⁹ H. Yunis, *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama*, Göttingen 1988.

¹⁰ Ch. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham 2003.

¹¹ J. D. Mikalson, *Honor Thy Gods: Popular Religion in Greek Tragedy*, North Carolina 1991.

¹² R. Turasiewicz, *Między pobożnością a bezbożnością. Studium religii w dramacie Eurypidesa*. Prace Komisji Filologii Klasycznej, Nr 23, Kraków 1995, s. 23–62.

¹³ M. R. Lefkowitz, „Impiety” and „Atheism” in Euripides Drama, CQ 39, nr 1 (1989); *Was Euripides an Atheist?*, SIFC 5 (1987), s. 149–166.

¹⁴ W. Kullmann, *Deutung und Bedeutung der Götter bei Euripides*, s. 7–22 [w:] *Mythos. Deutung und Bedeutung*, Innsbruck 1987.

zawarte zarówno w poezji jak i filozofii. Pracą, która otworzyła nowe perspektywy przed badaczami kultury antycznej, jest monografia Jaegera¹⁵ poświęcona teologii wczesnych filozofów greckich. Uczony wychodząc od etymologii słowa „teologia” i jego znaczenia w pismach Platona i Arystotelesa, przedstawia nam obraz greckiej teologii naturalnej presokratyków, która, w odróżnieniu od teologii chrześcijańskiej, polega na badaniu istoty bóstwa siłami ludzkiego rozumu. W tym miejscu należy zaznaczyć, iż to właśnie praca Jaegera dostarczyła autorce inspiracji do podjęcia tematu w formie niniejszej rozprawy.

Moim celem jest wykazanie, iż Eurypides jest *sensu stricto* teologiem oraz, że w jego twórczości możemy odnaleźć wszystkie trzy modele teologiczne, o których była mowa powyżej. Albowiem, zgodnie z koncepcją trzech teologii, teologiem dla Greków był poeta, który tworzył literacki obraz bóstw, prawodawca (pod tym pojęciem rozumiano zarówno odpowiedniego urzędnika, jak i cały lud), który ustanawiał kult bogów w państwie i związane z nim prawa religijne i polityczne, a także filozof, który głosił ideę Boga jako najwyższej zasady kierującej całym światem. Oczywiście, Eurypides był przede wszystkim poetą i dlatego teologia mitologiczna wywodząca się z tradycji poetyckiej Greków wysuwała się w jego tragediach na pierwszy plan. Jednakże nie należy zapominać, iż Eurypides tworzył tragedie polityczne, które stanowiły głos poety w publicznej u Greków dyskusji nad rolą religii w państwie i nad boskim pochodzeniem praw. W kontekście tych rozważań poety będziemy mówić o teologii politycznej. Jednocześnie Eurypides był twórcą, który inspiracji dla swych sztuk poszukiwał nie tylko w literaturze, lecz również w filozofii. Z tego względu również myśl teologiczna filozofów znajduje swe odbicie w jego dramatach. Zastosowanie koncepcji trzech teologii jako klucza interpretacyjnego do tragedii Eurypidesa pozwala, w moim przekonaniu, na przedstawienie pełnego obrazu twórczości poety w jej teologicznym aspekcie, co dotąd okazywało się zadaniem niezwykle trudnym. Różnorodność postaw i wypowiedzi Eurypidejskich bohaterów na temat bogów czy bóstwa sprawia, iż uczeni podejmujący próbę przedstawienia teologii tragika (czy częściej – światopoglądu religijnego) stają wobec niemożliwości pogodzenia wielu, często sprzecznych ze sobą, poglądów. Trudność ta prowadzi niejednokrotnie do tego, iż badacze koncentrują się tylko na wybranym aspekcie jego teologii umniejszając znaczenie pozostałych aspektów – np. sedno teologicznych rozważań tragika widzą w krytyce niemoralnego zachowania bogów, a pozostałe elementy występujące w jego twórczości, które wskazywałyby, iż według niego religia odgrywała pozytywną rolę szczególnie w życiu społecznym, interpretowane są jako wyraz Eurypidejskiej ironii. Tymczasem, jeśli weźmiemy pod uwagę rozległość zainteresowań poety, wśród których są także filozofia i polityka wraz z proponowanymi przez nie różnymi wzorcami teologicznymi, łatwiej dostrzeżemy, iż w przypadku Eurypidesa nie możemy mówić o jednej teologii, ale o trzech. Dopiero odwołanie się do koncepcji trzech teologii pozwala na uporządkowanie wszystkich teologicznych aspektów jego twórczości.

W tym miejscu wypada wspomnieć monografię Nestlego¹⁶ *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*, w której badacz poświęca wiele uwagi zagadnieniu teologii Eurypidesa. Niemiecki uczony wnikliwie analizuje fragmenty sztuk, w których Eurypidejscy bohaterowie wypowiadają swoje przekonania na temat natury bogów i ich roli w ludzkim

¹⁵ W. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947. W dalszej części pracy powołuję się na wydanie polskie: W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, wstęp J. Domański, Kraków 2007.

¹⁶ W. Nestle, *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart 1901.

życiu, a także krytykują niemoralne zachowania bogów i podważają prawdziwość mitycznych opowieści o bogach. Jednakże w swojej pracy Nestle nie uwzględniła tradycji alegorycznej interpretacji bogów oraz teologii naturalnej filozofów, które, jak będę starała się wykazać, miały istotny wpływ na ukształtowanie się Eurypidejskich teologii. Brak tych elementów u Nestlego niewątpliwie wynika z faktu, iż badacz interpretuje nauki presokratyków w duchu dziewiętnastowiecznego scjentyzmu, a ich samych uważa za badaczy przyrody, którym obce są jakiegokolwiek spekulacje teologiczne. Z tego względu uczyony analizuje w świetle filozofii presokratyków, fragmenty sztuk, w których Eurypides pisze o Zeusie-eterze, w rozdziale poświęconym fizyce tragika, a nie jego teologii. W świetle najnowszych badań nad myślą wczesnych filozofów greckich taka interpretacja musi zostać uznana za anachroniczną. Moja rozprawa ma więc także na celu uzupełnienie tej luki w badaniach nad wpływem teologii presokratyków na Eurypidejską koncepcję bóstwa.

Ze względu na złożoność problemu rozprawa ma charakter interdyscyplinarny. Teologia stoi na pograniczu religioznawstwa, literaturoznawstwa i filozofii. Z tego względu za niezbędne uważam odwołanie się w tej pracy do wszystkich wspomnianych nauk humanistycznych. Również metoda badań, jaką stosuję, musi być interdyscyplinarna i łączyć ze sobą warsztat filologa klasycznego i historyka filozofii starożytnej.

Praca dzieli się na pięć rozdziałów. W pierwszej części pierwszego rozdziału przedstawiam etymologię słowa *θεολογία* w oparciu o świadectwa Platona (*Państwo*, *Prawa*) i Arystotelesa (*Metafizyka*, *Meteorologika*). Filozofowie ci rozumieją teologię jako badanie natury tego, co boskie, podejmowane zarówno przez poetów jak i filozofów. Drugi podrozdział poświęcony jest filozofii przedsokratejskiej i koncentruje się wokół następującego zagadnienia: czy koncepcje odnoszące się do prasubstancji (*ἀρχή*) pierwszych filozofów greckich, znanych w literaturze przedmiotu jako „filozofowie natury” lub „fizycy”, możemy określić mianem teologii? W trzeciej części przedstawiam koncepcję trzech rodzajów teologii (*tria genera theologiae*) autorstwa rzymskiego pisarza Warrona (II/I wiek p.n.e.) na podstawie świadectwa św. Augustyna w *Państwie Bożym*. Wśród autorów, na których świadectwa się powołuję, a którzy pisali o koncepcji trzech teologii lub odpowiadającej jej koncepcji trzech wyobrażeń o bogach (wyobrażeń tworzonych przez poetów, prawodawców i filozofów), znajdują się zarówno autorzy antyczni (Plutarch, Ps.-Plutarch, Dion z Prusy), jak i chrześcijańscy (Euzebiusz z Cezarei, Tertulian). W pierwszej części drugiego rozdziału staram się odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu Eurypides nawiązywał do tradycji literackiej Homera i Hezjoda, czyli poetów uważanych za twórców teologii mitologicznej Greków. Przedmiotem rozważań w dalszych częściach tego rozdziału jest analiza dwóch tragedii Eurypidesa: *Trojanek* i *Hippolyta*. Podejmuję tu próbę udowodnienia, iż postacie Posejdon i Ateny, pojawiające się w prologu pierwszej z wymienionych sztuk, tragik wykorzystał jako mitologiczne figury, które uosabiają zmienny los. Natomiast mit o miłości Fedry do swego pasierba, który stanowi materiał literacki dla Eurypidesowego *Hippolyta*, poeta traktuje jako metaforyczną opowieść o destrukcyjnej mocy uczuć symbolizowanych przez Afrodytę i Artemidę. Trzeci rozdział poświęcony jest interpretacji sztuk politycznych Eurypidesa: *Dzieci Heraklesa* i *Blągalnic*, na podstawie których przedstawiam obraz Eurypidejskiej teologii politycznej. Za szczególnie istotne dla podejmowanych przeze mnie w tym rozdziale rozważań uznaję następujące kwestie: rola bogów w powstaniu i rozwoju państwa i cywilizacji oraz zagadnienie *νόμος* w odniesieniu do bogów. Kolejny aspekt teologii politycznej, który znajdujemy w twórczości Eurypidesa, dotyczy personifikacji wartości niezbędnej dla dobrego funkcjonowania społeczności i państwa – sprawiedliwości jako bogini Dike. W rozdziale czwartym,

którego tematem jest teologia filozoficzna Eurypidesa, koncentruję się analizie tych partii sztuk tragika, w których widoczne są wyraźne analogie do teologii naturalnej filozofów. Celem pierwszej części tego rozdziału jest ukazanie wpływu filozofii Ksenofanesa na Eurypidejską koncepcję bóstwa. Odwołuję się tutaj do trzech aspektów myśli teologicznej wymienionego filozofa, które odnaleźć możemy również w twórczości dramaturga: krytyki bogów mitologicznych, filozoficznej koncepcji doskonałego bóstwa oraz możliwości zdobycia wiedzy o Bogu. W drugim podrozdziale przedmiotem analizy są te fragmenty pochodzące z Eurypidejskich dramatów, które przedstawiają obraz najwyższego boga Zeusa jako eteru, powietrza lub rozumu. W literaturze przedmiotu taką koncepcję bóstwa w twórczości tragika uznaje się za odbicie teologii filozoficznej Diogenesa z Apollonii, który powietrze (ἀήρ) – prasuubstancję świata uznawał za boską, oraz Anaksagorasa, dla którego Umysł (νοῦς) był najwyższym bóstwem. Piąty rozdział stanowi próbę interpretacji *Bachantek* w świetle koncepcji trzech teologii. W tej partii mojej rozprawy dowodzę, iż ostatnia sztuka Eurypidesa jest kontynuacją rozważań podejmowanych przez poetę we wcześniejszych sztukach, które zostały poddane przeze mnie analizie w poprzednich rozdziałach. Przedstawiając symbolikę Dionizosa nawiązuję do alegorycznej interpretacji bogów, z kolei analiza ukazanego w *Bachantkach* procesu asymilacji religii dionizyjskiej przez Teby posłuży mi za podstawę do badań nad teologią polityczną Eurypidesa. Natomiast filozoficzną koncepcją bóstwa we wspomnianej sztuce przedstawiam w kontekście teologii Heraklita i orfizmu.

Cytowane fragmenty sztuk Eurypidesa pochodzą z następujących wydań: Euripides, *Bacchae*, ed. with introduction and commentary by E. R. Dodds, Oxford 1960; Euripides, *Heraclidae*, ed. with introduction and commentary by J. Wilkins, Oxford 1993; Euripides, *Hippolytos*, ed. with introduction and commentary by W. S. Barret, Oxford 1964; Euripides, *Suppliant Women*, with introduction, translation and commentary by J. Morwood, Oxford 2007; Euripides, *Troades*, ed. with introduction and commentary by K. H. Lee, London 1997. Pozostałe cytaty greckie z tragedii Eurypidesa podaję według wydania Kovacs¹⁷. Natomiast polskie tłumaczenie przytaczam w przekładzie Łanowskiego¹⁸. Niektóre przekłady fragmentów niezachowanych w całości sztuk Eurypidesa pochodzą od autorki pracy. Należy zaznaczyć, iż trudno jest o pełną konsekwencję w pisowni greckich imion własnych. W mojej pracy stosuję się do pisowni proponowanej w: *Literatura Grecji starożytnej. Epika – liryka – dramaty*, red. H. Podbielski, Lublin 2005.

Do sfinalizowania niniejszej rozprawy w niemałym stopniu przyczyniło się stypendium Fundacji z Brzezia Lanckorońskich przyznane przez Polską Akademię Umiejętności w Krakowie, które umożliwiło mi odbycie kwerendy w bibliotekach w Londynie w styczniu 2012 roku.

¹⁷ Euripides, vol. I: *Cyclops, Alcestis, Medea*, 1994, vol. II: *Children of Heracles, Hippolytus, Andromache, Hecuba*, 1995, vol. III: *Suppliant Women, Electra, Heracles*, 1998, vol. IV: *Trojan Women, Iphigenia Among the Taurians, Ion*, 1999, vol. V: *Helen, Phenician Women, Orestes*, 2002, with an English trans. by D. Kovacs, London.

¹⁸ Eurypides, *Tragedie*, przeł. J. Łanowski, t. I, 2005, t. II, 2006, t. III, 2007, t. IV, 2007, Warszawa oraz wybór fragmentów [w:] Eurypides, *Tragedie*, przeł. J. Łanowski, t. I, Warszawa 1967.

I. Pojęcie teologii w starożytności

1. TEOLOGIA W PISMACH PLATONA I ARYSTOTELESA

Ze względu na znikomość świadectw, jakie pozostały po twórcach epoki archaicznej, nie jest możliwe jednoznaczne stwierdzenie, który z autorów jako pierwszy wprowadził słowo θεολογία do języka greckiego. W literaturze przedmiotu dominuje opinia, iż θεολογία i różnorodność znaczeń, jakie niosło to pojęcie dla starożytnych, pochodzi z tradycji filozoficznej Platona i Arystotelesa. Pierwszym autorem, u którego pojawia się to pojęcie i który powszechnie uchodzi za jego twórcę, jest Platon. Termin ten jednak być może funkcjonował we wcześniejszej literaturze greckiej i oznaczał rozważania mitologiczne dotyczące pochodzenia bogów, zawarte np. w pismach Ferekydesa z Samos¹. Jednakże Platona z pewnością można uznać za twórcę pojęcia teologii w szerszym rozumieniu, zawierającego nie tylko aspekt mitologiczny, lecz także filozoficzny². Wieloaspektowość słowa θεολογία ujawnia się również w pismach Arystotelesa, który na stałe wprowadza je do słownika filozoficznego. Dlatego historię tego pojęcia przedstawimy w oparciu o świadectwa tych dwóch najważniejszych filozofów greckich.

Terminu θεολογία Platon użył w *Państwie* przedstawiając wzory teologii, czyli normy, jakich muszą przestrzegać poeci w swych opowieściach o bogach. W księdze II *Państwa* Sokrates w rozmowie z Adejmantosem omawia model kształcenia strażników w idealnym państwie. Za istotne elementy wychowania Sokrates uznaje gimnastykę i służbę Muzom. W tej ostatniej dziedzinie szczególną rolę wychowawców pełnią poeci, gdyż są twórcami mitów, które kształtują postawy młodych ludzi³. Dlatego Sokrates postuluje wprowadzenie kontroli nad twórczością poetów i akceptację jedynie tych wersji mitów, które zostały ułożone pięknie i budująco. Zadanie to należałoby do założycieli państwa, którzy powinni

¹ Suidas s. v. Ferekydes z Syros podaje, iż ten twórca prozaicznych pism orfickich z VI w. p.n.e. napisał dzieło Ἠπτάμυθος ἤτοι θεολογία ἐστὶ δὲ θεολογία ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδοχάς.

² Jakkolwiek Arystoteles pisze o Ferekydesie, iż nie tłumaczył wszystkiego za pomocą mitów (Arystoteles, *Metaph.* N 1091b), forma opisu rzeczywistości, jaką znajdujemy w zachowanych fragmentarycznie pismach Ferekydesa, nadal pozostaje w kręgu myślenia przedfilozoficznego. Na temat Ferekydesa z Syros: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999, s. 80–83.

³ Na wychowawczą rolę poetów zwraca uwagę Sokrates również w Platońskim *Fajdrosie* 245a: Τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχὴ τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἀπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχὴν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατὰ τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγυνομένους παιδεύει („Trzecim rodzajem jest nawiedzenie przez Muzy i szal ogarniający duszę wrażliwą i czystą, podniecający i porywający w natchnienie bachiczne, które wyraża się w pieśniach i innych rodzajach twórczości, wysławiających niezliczone czyny starodawnych ku nauce potomnych” – tłumaczenie według: Platon, *Faidros*, przeł. L. Regner, Warszawa 1993).

znać wzory, według których poeci tworzą mity. Wówczas Adejmantos zadaje pytanie: ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας, τίνες ἂν εἶεν; („Ale właśnie to, wzory w dziedzinie teologii, jakie by powinny być?”⁴). Z dalszej części dialogu dowiadujemy się, iż w państwie Platona poeci muszą unikać błędów Homera, Hezjoda i tragiczków. Nie wolno im przedstawiać boga ani jako czyniącego zło ani jako zsyłającego zło na człowieka, gdyż bóg, skoro sam jest dobry, nie może być przyczyną zła:

οὗτος μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, εἷς ἂν εἴη τῶν περὶ θεοῦ νόμων τε καὶ τύπων, ἐν ᾧ δεήσει τούς τε λέγοντας λέγειν καὶ τοὺς ποιῶντας ποιεῖν, μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν⁵.

– Więc to by było – powiedziałem – jedno prawo dotyczące bogów i jeden wzór, który wymaga, żeby ci co mówią i piszą wiersze, mówili i pisali, że bóg nie jest przyczyną wszystkiego, tylko że jest przyczyną rzeczy dobrych.

Jedyny wyjątek od tej zasady stanowią te wersje mitów, które przedstawiają bogów karzących złych ludzi. Sokrates takie postępowanie bogów uznaje za wyraz ich sprawiedliwości a samą karę za sposób prowadzący do zmiany postawy niegodziwego człowieka.

Druga zasada, na której opiera się przedstawiony w *Państwie* wzór teologii, odnosi się do mitów opisujących metamorfozy bogów. Niedozwolone jest opowiadanie o przemianie bogów w ludzi lub zwierzęta, gdyż niemożliwe jest, aby to, co lepsze, chciało zamienić się w to, co gorsze. Bóg jest prosty i niezmienny, nigdy nie przybierze cudzych kształtów, aby oszukać człowieka:

συγχωρεῖς ἄρα, ἔφην, τοῦτον δεῦτερον τύπον εἶναι ἐν ᾧ δεῖ περὶ θεῶν καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν, ὡς μήτε αὐτοὺς γόητας ὄντας τῷ μεταβάλλειν ἑαυτοὺς μήτε ἡμᾶς ψεύδεσι παράγειν ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ⁶;

– Więc zgadzasz się – mówię – że to jest ten drugi wzór, według którego należy o bogach mówić i prozą, i wierszem,; że ani bogowie nie są czarownikami i nie przemieniają się sami, ani też nas nie nabierają ani słowem, ani czynem?

Na podstawie analizy powyższych fragmentów możemy sądzić, iż pojęcie *θεολογία* u Platona nie miało jeszcze tak ściśle filozoficznego znaczenia, jakiego nabrało w *Metafizyce* Arystotelesa. Lengauer⁷ stwierdza, iż *θεολογία* u Platona nie oznacza *ἐπιστήμη*, lecz „wszystko to, co się o bogach opowiada, mogą to być treści fałszywe i prawdziwe”, literaturę teologiczną kształtującą wyobrażenie przeciętnego Greka o bogach. Jednocześnie Lengauer zaznacza, że opowieściami tymi nie były „barwne opowiastki o boskich miłostkach i kłótniach”, lecz takie, które zawierały również „bardziej subtelne dociekania na temat świata bogów”⁸. Wydaje się jednak bardziej prawdopodobną tezę, że użyte przez Platona pojęcie *θεολογία* nie oznacza po prostu mitologicznych opowieści o bogach, lecz

⁴ Platon, *Res publ.* 379a. Tłumaczenie polskie wszystkich fragmentów *Państwa* według: Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

⁵ Platon, *Res publ.* 380c.

⁶ Platon, *Res publ.* 383a.

⁷ W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 45.

⁸ W. Lengauer, *Religijność*, s. 46.

że są to opowieści zrationalizowane. Wyraźnie ma rację Bielawski⁹, gdy odnosząc się do kwestii, kim dla Platona jest teolog, stwierdza, że teologowi, czyli temu, który spisuje mit, musi towarzyszyć namysł, „wgląd w naturę boga, który powinien być czymś więcej niż tylko literacką konfabulacją, powinien w taki czy w inny sposób odnosić się do prawdy o Bogu jako rzeczywistym i poważnym punkcie odniesienia dla ludzkich działań”. Jeszcze dalej w swojej interpretacji idzie Gigon¹⁰, który uznaje podane przez Platona „teologiczne wytyczne” dla poetów za element pełniący istotną rolę w kształtowaniu się teologii samego Platona¹¹. Druga z wymienionych zasad podważa istotę boskich objawień, jakie przedstawiane są w mitach. Natomiast pierwsza zasada zbliża bóstwo ku „Dobru”, centralnemu pojęciu platońskiej ontologii.

Termin *θεολογία* oraz jego derywaty (*οἱ θεολόγοι*, *θεολογική*, *θεολογεῖν*) występują szczególnie często w pismach Arystotelesa. Formy *θεολογική* używa Stagiryta w *Metafizyce* jako przydawki do *ἡ ἐπιστήμη*. Ukute przez Arystotelesa pojęcie *ἡ ἐπιστήμη θεολογική* oznacza podstawową dziedzinę nauki filozoficznej, zajmującą najwyższą pozycję w systemie nauk zbudowanym przez filozofa. Na podstawie księgi E (V) i K (XI) *Metafizyki* oraz księgi Z (XI) *Topik*¹² możemy zrekonstruować następujący podział nauk u Arystotelesa¹³ oparty na ontologicznej wartości ich przedmiotu¹⁴.

ἐπιστήμη:

I *ποιητική* (nauka wytwórcza) – nauka, która poszukuje wiedzy w celu wytworzenia określonych przedmiotów

II *πρακτική* (nauka praktyczna) – nauka poszukująca wiedzy, aby za jej pomocą osiągnąć doskonałość moralną

III *θεωρητική* (nauka teoretyczna) – nauka poszukująca wiedzy dla niej samej, dzieli się na:

1) *φυσική* – bada przedmioty materialne podlegające ruchowi

2) *μαθηματική* – zajmuje się rzeczami niezmiennymi, ale jej przedmiot nie może istnieć oddzielnie od materii

3) *θεολογική* – filozofia pierwsza (*ἡ πρώτη φιλοσοφία*) przeciwstawiona fizyce i matematyce, zajmująca się badaniem bytu oddzielnego (*τὸ χωριστόν*) i nieruchomego (*ἀκίνητον*), który Stagiryta nazywa czymś boskim (*τὸ θεῖον*) i najwyższą zasadą (*πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή*). Z tego względu Arystoteles uznawał ją za najcenniejszą wśród nauk teoretycznych (*αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώταται, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν*) i najbardziej wśród nich czcigodną (*τιμιωτάτην*)¹⁵.

⁹ K. Bielawski, *Pojęcia theologia i theologos w greckiej tradycji literackiej*, „Terminus” 1(2003), s. 90–91.

¹⁰ O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, Warszawa 1996, s.157.

¹¹ Oprócz Państwa zagadnienia teologiczne porusza *Timajos*. W dialogu tym Platon za pomocą mitu przedstawia powstanie świata. Występuje tutaj motyw dobrego demiurga (*δemiουργός ἀγαθός*) – boskiego rzemieślnika, który inspirowany wiecznym duchowym wzorem stwarza również wieczny, dobry kosmos.

¹² Arystoteles, *Metaph.* E i K, *Top.* VI 145a.

¹³ Na temat podziału nauk u Arystotelesa: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 395; F. Copleston, *Historia Filozofii. Grecja i Rzym*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 316.

¹⁴ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984, przypis 2 do księgi E, s. 417.

¹⁵ Arystoteles, *Metaph.* 1026a.

Teologia¹⁶ jest według Arystotelesa wiedzą „boską” w dwóch aspektach. Dokładne przedstawienie obu aspektów znajdujemy w księdze A *Metafizyki*:

οὐτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρῆ νομίζειν τιμιωτέραν· ἢ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη· τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη· ἦν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία¹⁷.

Nie należy też sądzić, żeby jakaś inna nauka przewyższała tę wiedzę godnością. Dlatego, że wiedza boska w najpełniejszym tego słowa znaczeniu jest też najcenniejsza. A ta jedna wiedza jest boska z dwojakiego tytułu. Albowiem wiedza boska jest taka, którą może posiadać Bóg przede wszystkim, jak również wiedza boska jest o rzeczach boskich. I właśnie ta jedna wiedza jest boska w tym podwójnym znaczeniu, gdyż w ogólnym przekonaniu Bóg jest przyczyną i jakąś zasadą i po drugie taką wiedzę może posiadać Bóg, jeśli nie wyłącznie, to w najwyższym stopniu. Tak więc chociaż bardziej konieczne są wszystkie inne nauki, to jednak nie ma takiej, która byłaby od niej godniejsza.

Ze względu na niejednoznaczność słowa *θεολογία* Arystotelowski termin *ἡ ἐπιστήμη θεολογική* często tłumaczony jest w literaturze filozoficznej słowem „metafizyka” jako terminem bogatszym w treść i usankcjonowanym przez potomnych¹⁸. Reale badając „filozofię pierwszą” Arystotelesa, podaje jej cztery definicje: a) metafizyka zajmuje się przyczynami i pierwszymi lub najwyższymi zasadami, b) metafizyka zajmuje się bytem jako bytem, c) metafizyka zajmuje się substancją, d) metafizyka zajmuje się Bogiem i substancją ponadzmysłową¹⁹. Według włoskiego badacza wszystkie te definicje doskonale współgrają ze sobą, a pierwsze trzy określenia strukturalnie prowadzą do wymiaru teologicznego²⁰. Ponadto Stagiryta używając wyrażenia *ἡ ἐπιστήμη θεολογική* wpisuje się w tradycję spekulatywną sięgającą od filozofów przyrody, którzy pierwsze zasady uznawali za boskie, do Platona utożsamiającego to, co boskie z ideami.

W kontekście historycznym Arystoteles stosuje termin *θεολογία* jako określenie twórczości Homera i Hezjoda oraz poezji orfickiej, które to wyjaśniały powstanie świata w formie mitów. W rozdziale II *Meteorologiki*²¹ poświęconym powstawaniu morza Arystote-

¹⁶ W omawianym wyżej fragmencie nie ma wprawdzie słowa *θεολογία*, ale powszechnie tak się je tłumaczy i nazywa ten dział nauki Arystotelesa.

¹⁷ Arystoteles, *Metaph.* A 2, 983a 4–10. Tłumaczenie wszystkich fragmentów *Metafizyki* na podstawie: Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984. Analogiczne sformułowania znajdujemy w piśmie Arystotelesa *O świecie* 391a-b. W rozdziale pierwszym Stagiryta wygłasza pochwałę filozofii, którą określa mianem *θειῶν τι καὶ δαμόνιον ὄντως χρῆμα*. Dlatego, według filozofa, jeśli chcemy poznać wszechświat, powinniśmy rozważać go jako teolodzy – *θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων*.

¹⁸ Termin „metafizyka” prawdopodobnie powstał w szkole perypatetyków, utworzony przez żyjącego w I wieku p.n.e. Andronikosa z Rodos, wydawcę i komentatora pism Arystotelesa. Na ten temat: G. Reale, op. cit., s. 395–396.

¹⁹ G. Reale, op. cit., s. 396.

²⁰ Wymienione wyżej definicje metafizyki wiążą się z następującymi zagadnieniami: Co jest ostateczną przyczyną i zasadą? Czym jest byt? Czy istnieje jedynie byt zmysłowy, czy także byt ponadzmysłowy i boski? Czym jest substancja? Czy istnieją jedynie substancje zmysłowe, czy także ponadzmysłowe i boskie? Pytania te zawsze implikują problem teologiczny – G. Reale, op. cit., t. II, s. 397).

²¹ Arystoteles, *Meteor.* II 353a35.

les określa poetów jako οἱ ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας („starożytnych autorów zajmujących się teologią”). Natomiast w *Metafizyce* wymienieni poeci zostali nazwani οἱ θεολόγοι lub θεολογήσαντες. Określenie οἱ θεολόγοι pojawia się w księdze Λ²², gdy Arystoteles pisze o poetach, którzy tworzą świat z Nocy (οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες), i prawdopodobnie odnosi się do kosmogonii powstałych już po Hezjodzie, takich jak Orfeusza, Muzajosa i Epimenidesa²³. Natomiast w księdze Β²⁴ mowa jest o οἱ... περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι („uczniach Hezjoda i wszystkich teologach”), którzy uczynili początkiem wszystkiego bogów. O poetach jako teologach pisze Arystoteles również w księdze Ν *Metafizyki*, gdy rozważa stosunek zasad do Dobra²⁵. Stagiryta przypisuje poetom pogląd, iż Dobra i Doskonałość objawiają w toku rozwoju bytów, gdyż według nich rządzą nie pierwsze byty w czasie, jak Noc i Niebo (według kosmogonii orfikiej), Chaos (według Hezjoda) czy Ocean (według Homera), ale Zeus. Drugie określenie – θεολογήσαντες znajdujemy w księdze Α²⁶. Omawiając twierdzenie Talesa, iż woda jest zasadą, Arystoteles zestawia pogląd filozofa z mitami starożytnych, których określił jako: τοὺς παμπάλαιους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντες („którzy żyli na długo przed generacją i pierwsi układali opowieści o bogach”). Stagiryta przekazuje opinię²⁷, iż poeci ci czyniąc Okeanosa i Tetydę rodzicami powstania, a rzekę Styks świadkiem przysięgi bogów, głosili poglądy na temat przyrody bliskie koncepcji Talesa.

W słowniku Platona i Arystotelesa słowo θεολογία i terminy pochodne funkcjonują na dwóch poziomach: poetyckim i filozoficznym. Niektórzy badacze dostrzegają sprzeczność w takim podwójnym ujęciu teologii²⁸. Rozwiązanie tej pozornej, jak sądzę, sprzeczności znajduje się w analizie poetyckiego i filozoficznego znaczenia tego terminu. Według Arystotelesa teologia w sensie filozoficznym to wiedza, której przedmiotem jest Bóg i którą Bóg posiada. W kulturze greckiej już od czasów archaicznych podobne cechy przypisywano twórczości poetyckiej. Po pierwsze poeci w swych poematach przedstawiają opowieści o bogach, po drugie ich twórczość jest wynikiem boskiego natchnienia. Motyw poety jako medium pochodzącego od Muz natchnienia pojawia się już w poezji epickiej. Możemy tu wymienić przedstawioną przez Hezjoda w *Teogonii*²⁹ opowieść o tym, jak ukazały mu się Muzy, gdy paśł owce u stóp Helikonu czy charakterystykę poety dokonaną przez Homera w *Odyssei*³⁰. Ten sam motyw został podjęty przez filozofów: Demokryta i Platona³¹. Poglądy pierwszego z wymienionych filozofów znamy jedynie z zachowanych fragmentów, w których Demokryt wskazuje na istotną rolę boskiego natchnienia (ἐνθουσιασμός) w twórczości tych poetów, którzy chcą przedstawiać rzeczy piękne³². Natomiast opinia Platona znana jest nam bezpośrednio z jego dialogów. W *Ionie* poeta został przedstawiony

²² Arystoteles, *Metaph.* Α 1071b.

²³ Por. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, op. cit., s. 34–37.

²⁴ Arystoteles, *Metaph.* Β 1000a10.

²⁵ Arystoteles, *Metaph.* Ν 1091a 4.

²⁶ Arystoteles, *Metaph.* Α 983 b.

²⁷ Miałyby to być opinia Platona. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, wyd. cyt., przyp. 22 do księgi Α, s. 392.

²⁸ Na ten temat: W. D. Ross, *Aristotelis Metaphysica. A revised Text with Introduction and Commentary*, vol. I, Oxford 1924, s. 355.

²⁹ Hezjod, *Theog.* 1–115.

³⁰ Homer, *Od.* XVII 518.

³¹ O poglądach Platona i Demokryta na temat poetyckiego natchnienia por. świadectwo Cycerona: *De orat.* II 46, 164 oraz *De divin.* I 38, 80.

³² D-K Demokryt B18, B21, B112.

przez filozofa jako ten, w którego wstępuje bóg (ἔνθεός τε γένηται) i który może tworzyć dzięki boskiemu darowi (θεῖα μούρη)³³. W *Fajdrosie*³⁴ szaleństwo poetyckie inspirowane przez Muzy Platon opisuje jako jedno z boskich szaleństw. Jednakże według Doddsa³⁵ pierwotnie relacja między Muzami a poetą wyglądała inaczej niż to przedstawił Platon. Angielski badacz wskazuje, iż „w epickiej tradycji poeta czerpał swą nadludzką wiedzę od Muz, nie wpadając jednak w ekstazę”. Pierwotnej relacji doszukuje się Dodds w analogii między poezją a wieszczaniem. Dzięki boskiej interwencji poezja miałaby więc pełnić analogiczną rolę jak wieszczanie, gdzie Muza odpowiadała Pytii a poeta kapłanowi wyroczni³⁶. W takim rozumieniu poeci byłiby tymi, którzy interpretują przekazane przez Muzy dawne historie, zaś kapłani danej wyroczni tłumaczami jej przepowiedni. Zarówno jedni jak i drudzy mieli przez to dostęp do sfery boskiej³⁷.

Wracając do zagadnienia teologii w ujęciu Arystotelesa stwierdzamy, iż filozof ten nigdzie w swoich pismach nie zestawia ze sobą teologii filozoficznej z poetycką, dlatego możemy przyjąć, że traktuje je jako odrębne obszary kultury. Jednakże niektórzy badacze, np. Jaeger³⁸, dostrzegają w pismach Arystotelesa pewne analogie między teologią dawnych poetów, takich jak: Homer, Hezjod, Orfeusz, a ideami filozofów presokratejskich. Sam Arystoteles, co podkreśla Jaeger, porzuca wszelkie rozważania nad zagadnieniami mitologicznymi, co było spowodowane tym, że dostrzega sprzeczności np. w mitologicznym pojęciu wieczności bogów (jeśli bogowie zażywają nektaru i ambrozji dla podtrzymania swojego istnienia, to jak mogą być wieczni potrzebując pożywienia?) i zwraca się do tych, którzy rozumują za pomocą dowodzenia. Stagiryta także odnosił się z rezerwą do twierdzenia, iż Homer antycypował teorię Talesa, że woda jest podstawą wszechrzeczy. Jednakże według badacza filozof w problemach metafizycznych uważał poetów za zwiaśtunów filozofii. W księdze B *Metafizyki* Arystoteles przeciwstawiając filozofów teologom takim jak Hezjod stwierdza, że filozofowie różnią się tym od teologów, iż postępują oni według ścisłych metod dowodzenia: σοφίζόμενοι („rozumują za pomocą dowodzenia”), natomiast teolodzy są μυθικῶς σοφίζόμενοι³⁹. Sformułowanie to uwydatnia z jednej strony różnicę, a z drugiej strony czynnik wspólny: teolodzy podobnie do filozofów ogłaszają pewne doktryny (σοφίζοντες), lecz w odróżnieniu od filozofów czynią to w formie mitu (μυθικῶς). Równie istotnym elementem wspólnym jest określenie zarówno filozofów jak i teologów jako οἱ πρῶτοι. W księdze A Arystoteles nazywa Homera i Hezjoda οἱ πρῶτοι θεολογήσαντες⁴⁰ („pierwszymi teologami”), natomiast Talesa i pozostałych filozofów przyrody οἱ πρῶτοι φιλοσοφήσαντες⁴¹ („pierwszymi filozofami”). Zarówno wcześnie filozofowie, jak i dawni poeci zostali nazwani przez Stagirytę οἱ πρῶτοι i przeciwstawieni

³³ Platon, *Ion* 533d–534b.

³⁴ Platon, *Phaedr.* 245a, 265a–b.

³⁵ E. R. Dodds. *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 84. Idee „szalonego poety” uważa Dodds za produkt uboczny ruchu dionizyjskiego.

³⁶ Por. motyw poety proszącego Muzę o wyrocznię, by mógł się stać jej rzecznikiem (Pindar, fr. 150 Snell–Maehl.). Zestawienie poetów i wieszczków możemy znaleźć i u Platona *Apolog.* 22c, jednakże, według Doddsa, u Platona Muza znajduje się zawsze wewnątrz poety. E. R. Dodds, *Grecy...*, s. 84.

³⁷ Powyższa analogia jest istotna dla zrozumienia rozszerzenia znaczenia pojęcia θεολόγος, które nastąpiło w prozie greckiej II w. n. e. O teologach jako kapłanach wyroczni piszą Plutarch i Lukian: Plutarch, *De def.* 417f (οἱ Δελφῶν θεολόγοι), Lukian, *Alex.* 19 (ὑπὸ κήρυκι καὶ θεολόγῳ).

³⁸ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 36.

³⁹ Arystoteles, *Metaph.* B 4, 1000a 4.

⁴⁰ Arystoteles, *Metaph.* A 3, 983b28.

⁴¹ Arystoteles, *Metaph.* A 2, 982b11 i A 3, 983b6.

jego własnej nauce⁴². Użycie słowa *οἱ πρῶτοι* według Jaegera niesie za sobą znaczenie czegoś nierozwiniętego, co można przeciwstawić filozofii współczesnej Arystotelesowi. Inaczej to zagadnienie postrzega Paciorek w komentarzu do polskiego wydania Arystoteleskiej *Meteorologii*. Badacz twierdzi, iż Arystoteles wyróżniał nie dwa, lecz trzy okresy w dziejach myśli greckiej do jego czasów: pierwszy reprezentują teolodzy (poeci epiccy), drugi filozofowie świeccy (pierwsi filozofowie), trzeci to nauka samego Arystotelesa⁴³. Zestawienie teolodzy-filozofowie świeccy jednoznacznie wyklucza element teologiczny w filozofii presokratejskiej i stawia ją w opozycji do teologii poetów. Jako „filozofowie świeccy” tłumaczy Paciorek wyrażenie *σοφώτεροι τὴν ἀνθρώπινην σοφίαν*, którym określa Arystoteles pierwszych filozofów w *Meteorologicie*⁴⁴. Przymiotnik *ἀνθρώπινος*, jak sugeruje Paciorek, w słowniku filozoficznym Arystotelesa wyraża wielką godność, ale jednocześnie ograniczoność (jako drugie jego znaczenie Paciorek podaje „ludzki, choć tylko ludzki”). Jest to uwaga słuszna, jakkolwiek w żaden sposób nie wyjaśnia tłumaczenia *ἀνθρώπινος* jako „świecki”. Określenie *σοφώτεροι τὴν ἀνθρώπινην σοφίαν* możemy, jak sądzę, przetłumaczyć dosłownie („mądrzejsi pod względem mądrości ludzkiej”). Różnica polegałaby więc na tym, iż poeci są teologami w podwójnym sensie (mówią o bogach dzięki boskiemu natchnieniu), natomiast filozofowie posługują się wiedzą ludzkiego rozumu, co nie eliminuje rozważań teologicznych w ich badaniach.

Interpretacja pojęcia *θεολογία* w pismach Arystotelesa, jaką przedstawił Jaeger, pozwoliła mu rozwiązać wspomnianą już przeze mnie wcześniej sprzeczność w użyciu przez filozofa tego pojęcia. Wyjaśnienie tej sprzeczności Jaeger znajduje w dwunastej księdze *Metafizyki*⁴⁵. Według uczonego w przekazanej przez przodków w formie mitu koncepcji bogów w niebie (głoszącej, iż gwiazdy są bogami i że boski pierwiastek ogarnia całą naturę) Arystoteles widzi oznakę prawdy. Prawda ta została rozwinięta przez mitologię dla przekonania tłumu oraz w celu służenia prawom i wspólnemu dobru. Dlatego, jak sądzi Arystoteles, wymyślono antropomorficznych bogów. Według Jaegera u Arystotelesa teolodzy tacy jak Homer czy Hezjod reprezentują myśl ludzką w jej mitologicznym stadium. W późniejszym okresie filozofia wraca do tych samych zagadnień, które poruszyli teolodzy, choć podejmie je już na płaszczyźnie racjonalnej. Koncepcję teologii u Platona i Arystotelesa uznaje więc Jaeger jako na tyle wszechstronną, by była ona w stanie objąć dwa stadia teologii: mitologiczne i filozoficzne⁴⁶.

Z tezami Jaegera polemizuje Vlastos w artykule *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*. Vlastos zgadza się z twierdzeniem, iż słowo *θεολογία* nie oznacza jedynie „opowieści o bogach”, lecz sugeruje jakąś doktrynę dotyczącą istoty bóstwa⁴⁷. Jednakże podważa opinię, iż twórcą tego pojęcia był Platon. Uznając Platona za skrupulatnego lingwistę wskazuje na brak jakiegokolwiek wzmianki na temat innowacji terminologicznych dokonanych przez niego we fragmencie 379a *Państwa*. Pewna wręcz swoboda w użyciu przez Platona słowa *θεολογία* sugeruje, według Vlastosa, iż termin ten był w powszechnym użyciu już przed Platonem i odnosił się jedynie do twórczości poetyckiej⁴⁸. Zdaniem

⁴² Arystoteles, *Metaph.* A 3, 983b28; A 2, 982b11; A 3, 983b6.

⁴³ Zob. Paciorek [w:] Arystoteles, *Meteorologika, O Świecie*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył A. Paciorek, Warszawa 1982, s. 197.

⁴⁴ Arystoteles, *Meteor.* II 353b.

⁴⁵ Arystoteles, *Metaph.* Λ 8, 1074b.

⁴⁶ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 34

⁴⁷ G. Vlastos, *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, *PhilosQ* 1955, vol. 2, nr 7, s. 102.

⁴⁸ G. Vlastos, op. cit., s. 102 przyp. 2.

badacza słowo *θεολογία* u Platona nie niesie ze sobą filozoficznego znaczenia, lecz jest odpowiednikiem wyrażenia *οἱ λέγοντες περὶ θεῶν*⁴⁹, użytego w *Prawach* na określenie twórców teogonii. Również Arystoteles pisząc o *ἡ ἐπιστήμη θεολογική* nigdzie nie odnosi się do presokratyków. W aspekcie historycznym u Arystotelesa teologia ma jasno określone znaczenie wykluczające spekulacje pierwszych filozofów. Wiąże się to z różnicą, jaka istnieje między pierwszymi filozofami a poetami. Jej istotą według Vlastosa nie jest sposób przedstawiania rzeczywistości (mitologiczny lub racjonalny), lecz stosunek do kultu. Filozoficzne koncepcje istoty bóstwa nie mają żadnego związku z kultem bogów, gdy tymczasem poetyckie przedstawienia bóstw są podstawą publicznego kultu. Trudno jest jednak zgodzić się z opiniami Vlastosa. Wprawdzie Arystoteles w żadnym ze swoich pism nie określa presokratyków mianem teologów, lecz przedstawiając koncepcje *ἀρχαί* głoszone przez tych filozofów, przypisuje im opinie, iż pierwsza zasada jest bóstwem (*τὸ θεῖον*) i posiada liczne predykaty charakterystyczne dla bóstwa⁵⁰. Widać więc wyraźnie, iż Stagiryta dostrzegał ważność aspektu teologicznego w myśli pierwszych filozofów.

Przedstawiona powyżej charakterystyka pojęcia *θεολογία* w pismach Arystotelesa wskazuje, iż nieuzasadnione jest dopatrywanie się sprzeczności w określeniu przez Arystotelesa zarówno poezji jak i filozofii mianem *θεολογία*. Jednakże na podstawie przytoczonych świadectw poetyckich Homera i Hezjoda oraz filozoficznych Demokryta i Platona, możemy wnioskować, iż teologia w ujęciu starożytnych Greków jest wiedzą dotyczącą boskiej rzeczywistości i jednocześnie wiedzą, którą bogowie posiadają, dlatego zarówno „filozofia pierwsza” Stagiryty jak i epickie teogonie mogły nosić jej miano.

2. SPÓR O TEOLOGIĘ W OKRESIE PRZEDSOKRATEJSKIM

Historia pojęcia teologii wywodzi się z Platona i Arystotelesa. Nie działali oni jednak w próżni, dlatego konieczne jest uwzględnienie kontekstu filozoficznego i kulturowego, zwłaszcza epoki przedsokratejskiej. Należy jednak pamiętać, iż tu możliwa jest jedynie interpretacja. Jedną z najważniejszych jest niewątpliwie interpretacja wczesnej filozofii greckiej zaproponowana przez Jaegera w wymienionej przeze mnie wcześniej pracy zatytułowanej *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Za punkt wyjścia swojej koncepcji teologii presokratyków badacz uznaje stwierdzenie, iż teologia jest „specyficznie grecką postawą umysłową i wiąże się z wielkim znaczeniem, jakie greccy myśliciele przypisują *logos*, ponieważ słowo *theologia* oznacza podejście do Boga lub bogów (*theoi*) za pomocą *logos*”⁵¹. Co ważniejsze i warte podkreślenia, słowo „teologia” i znaczenie, jakie ze sobą niesie, nie jest więc wytworem myśli chrześcijańskiej. Dlatego istotne wydaje się rozróżnienie między dwoma sposobami myślenia o Bogu, jakie wprowadza Jaeger. Teologię chrześcijańską uznaje za teologię opartą na objawieniu (*theologia supernaturalis*), pojęciu obcemu kulturze greckiej. Takiemu rozumieniu teologii przeciwstawia Jaeger teologię naturalną filozofii starożytnej (*theologia naturalis*), opartą na rozumie i będącą istotnym elementem greckiej filozofii już od presokratyków⁵². Za pierwszego autora, któ-

⁴⁹ Platon, *Leg.* 886c.

⁵⁰ Por. np. Arystoteles, *Phys.* 203b13–15. Szerzej na ten temat: T. M. Robinson, *Presocratic Theology*, s. 486, [w:] P. L. Curd, D. D. Grahams (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008.

⁵¹ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 31. Podobnie w pracy *Humanizm i teologia*, wstęp M. Plezia, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1957, s. 17, Jaeger określa teologię jako „każdą formę rozumowego podchodzenia do problemu Boga”.

⁵² W. Jaeger, *Humanizm...*, s. 17–18; W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 25–27.

ry *explicite* użył słowa *θεολογία* i który „w sposób oczywisty był (...) twórcą tej idei”⁵³, uznaje Jaeger Platona. Według badacza pojęcie to narodziło się z kryzysu greckiego ideału kulturowego w epoce sofistów jako Platońska próba przewyciężenia relatywizmu i sceptycyzmu sofistów. Twierdzenie Protagorasa, iż „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”⁵⁴, zostało zastąpione przez Platońskie „Bóg jest miarą wszystkich rzeczy”⁵⁵, a teologia stała się ośrodkiem wszelkiej myśli filozoficznej⁵⁶. Platon, a potem Arystoteles, który swoją *ἡ πρώτη φιλοσοφία* określił jako *ἡ ἐπιστήμη θεολογική*, chcieli powrócić do Boga jako najwyższej zasady, porzucając jednakże rozważania mitologiczne. Wprowadzone w Platońskim państwie wzory teologii przedstawiały pewne filozoficzne normy dla poezji. Idea bogów, którym przypisywano wszelkie ludzkie słabości, stanowiąca podstawę mitologicznych opowieści, była nie do pogodzenia z Platońskim i Sokratejskim racjonalnym pojęciem bóstwa⁵⁷. Dlatego Platon stworzył termin *θεολογία* w odpowiedzi na konflikt między tradycją mityczną a naturalnym (racjonalnym) podejściem do problemu Boga. Potwierdzeniem takiej interpretacji jest dla Jaegera wypowiedź Sokratesa: *οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὧν, αἰεὶ δὴπου ἀποδοτέον*⁵⁸ („Jaki bóg naprawdę jest, to zawsze przecież trzeba oddać”). Zdanie to uczony uznaje za definicję, którą posłużył się ustami swego nauczyciela Platon, aby wyjaśnić nowe słowo – *θεολογία*⁵⁹. Ukute przez Platona pojęcie było, jak sądzi Jaeger, próbą dotarcia drogą rozumową (*λόγος*) do rzeczywistości, którą religia symbolizowała w formie mitu i którą określała słowem *θεός*⁶⁰.

Wprowadzonej przez Platona koncepcji teologii nie uważa jednak Jaeger za odizolowane zjawisko w historii filozofii greckiej, lecz za wynik rozwoju myśli greckiej. Platońska teologia ma dwa źródła – poetyckie (mitologiczne) i filozoficzne. Pierwsze z nich to najwcześniejsi poeci greccy – Homer i Hezjod, nazwani przez badacza „ojcami greckiej teologii”⁶¹. Na teologiczny aspekt homeryckich eposów, według Jaegera, wskazuje dwuznaczność świata u Homera. Świat ten jest antropocentryczny, gdyż dla Homera to człowiek i jego los stanowią centrum zainteresowania. Jednakże jest to jednocześnie świat teocentryczny, nad którym bogowie nie tylko panują, lecz także są w nim stale obecni

⁵³ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 32.

⁵⁴ D-K Protagoras B1.

⁵⁵ Por. Platon, *Leg.* 716c.

⁵⁶ W. Jaeger, *Humanizm...*, s. 43.

⁵⁷ Krytyczna postawa Platona wobec mitów, na których opierało się wychowanie religijne Greków, widoczna jest również w dialogu *Eutyfron*. Opowieści o walkach bogów, ich podstępach i innych niecznych czynkach mogły być dla Greka pewnym wzorcem zachowań, które, skoro mają miejsce w świecie bogów, powinny być dozwolone w świecie ludzi. Przykładem takiej postawy w dialogu Platona jest kapłan Eutyfron, który wytoczył swemu ojcu proces o zabójstwo niewolnika. Przekonując Sokratesa o słuszności swej decyzji Eutyfron przywołuje przykłady okrutnego postępowania bogów wobec swych ojców: Kronosa, który wykastrował swego ojca Uranosa, oraz Zeusa, który z kolei wtrącił do więzienia Kronosa.

⁵⁸ Platon, *Res publ.* 379a.

⁵⁹ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 32.

⁶⁰ W. Jaeger, *Humanizm...*, s. 42–43. Na racjonalny element teologii wskazuje również E. Caird w pracy *The Evolution of Theology in the Greek Philosophy*, vol. I, Glasgow 1904, s. 31. Według Cairda teologia wyrosła z prostej wiary, która zaczęła odczuwać potrzebę zrozumienia tego, w co wierzy: „Theology is religion brought to self-consciousness. It is the reflective analysis of the consciousness of God in its distinctive form and in its connexion with all our other consciousness of reality”.

⁶¹ Już u Herodota (II 53) znajdujemy opinię, iż Homer i Hezjod dali Grekom bogów oraz byli twórcami poglądów o pochodzeniu i kulcie bogów.

i kierują losem ludzi⁶². Natomiast *Teogonię* uznaje Jaeger nie tylko za pierwszą grecką systematyzację bogów, lecz także za dzieło, w którym „trzy najistotniejsze pojęcia wszelkiej racjonalnej nauki o powstaniu świata (chaos – bezdenna próżnia, ziemia i niebo – podstawa i pokrycie świata, Eros – kosmiczny twórca życia – A. Ch.) tkwią w sposób zupełnie widoczny w mitycznych wyobrażeniach *Teogonii*”⁶³. Niemiecki badacz dostrzega również w poemacie Hezjoda początek poszukiwań jednej zasady, która pojawi się u późniejszych filozofów. Szczególnie widoczny wpływ, według Jaegera, miała Hezjodowa koncepcja Erosa na koncepcje Parmenidesa i Empedoklesa. W *Teogonii* współistnieją więc elementy mitologiczne – powiązanie ze sobą uznanych i powszechnie znanych bogów, oraz racjonalne – refleksja nad powstaniem świata i życia ludzkiego oraz wprowadzone przez poetę pojęcia, które przejęła potem tradycja filozoficzna. Choć Jaeger przyznaje, iż poetyckie teogonie ze względu na ich mitologiczne źródło są tylko teologią w ograniczonym sensie, jednakże ze względu na wyżej wymienione cechy uznaje mitologiczną teologię Homera i Hezjoda za istotny etap w drodze ku teologii racjonalnej filozofów⁶⁴.

Drugie źródło starożytnej teologii to wcześnie filozofowie greccy. Sięgając do tradycji zapoczątkowanej przez Arystotelesa, który nazywał pierwszych filozofów οἱ φυσικοί⁶⁵, doszukiwano się w nich pierwszych uczonych przyrodników. Takie spojrzenie na presokratyków możemy znaleźć m.in. w pracy Burneta *Early Greek Philosophy*. Burnet stwierdza, iż w poglądach wczesnych filozofów greckich nie ma śladu spekulacji teologicznej. Za szczególnie mylące uznaje on użycie w zachowanych fragmentach pism Jończyków słowa θεός, którym pierwsi filozofowie określali ἀρχή. Według opinii Burneta przeciw teologicznej interpretacji filozofii jońskiej świadczy fakt, iż bóg w tym ujęciu nie jest obiektem kultu i dlatego nie ma sensu religijnego. Tymczasem istotę filozofii jońskiej stanowi wiedza o charakterze świeckim, odcinająca się od politeistycznego świata greckich bogów i ich kultu. Zgodnie z koncepcją angielskiego badacza powstanie pierwszych nurtów filozoficznych w Azji Mniejszej było radykalnym przewrotem w greckim myśleniu, gdyż pierwsi filozofowie odrzucili mityczne spojrzenie na świat na rzecz myślenia naukowego. Postrzegając mit i logos jako wykluczające się sfery myślenia Burnet uznaje za błąd wyprowadzanie nauki z mitologii⁶⁶. Zwolennikiem tezy Burneta był niemiecki filolog Nestle, a tytuł jego pracy *Vom Mythos zum Logos* stał się niejako „hasłem” tego nurtu interpretacyjnego myśli presokratejskiej, zgodnie z którym relacja mit-logos na tym etapie rozwoju kultury greckiej jawiła się jako opozycja⁶⁷.

⁶² W. Jaeger, *Humanizm...*, s. 44; W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 110.

⁶³ W. Jaeger, *Paideia*, s. 125.

⁶⁴ W. Jaeger, *Humanizm...*, s. 44. Por. opinię W. Jaegera, *Paideia*, s. 110, iż „epos zawiera w załączku późniejszą filozofię grecką” oraz uwagi na temat Homera i filozofii greckiej. Również B. Snell, *Odkrycie ducha*, przeł. A. Onysimow, Warszawa 2009, s. 167, dostrzega proces racjonalizacji, który definiuje jako „prawo historii greckiego ducha” i który przebiegał następująco: „Epos prowadził do historii, poezja teogoniczna i kosmologiczna zrodziła jońską filozofię przyrody [...]; z poezji wyłoniło się pytanie o ducha i sens. [...] Dialogi Platona kontynuują w formie teoretycznej dyskusje bohaterów tragedii”.

⁶⁵ Arystoteles, *Metaph.* Γ 1005a.

⁶⁶ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1913, s. 13–14. „Niereligijne” (non-religious) użycie słowa θεός uważa Burnet za charakterystyczne dla całego okresu wczesnej myśli greckiej. Pierwszych śladów takiego spojrzenia na bogów doszukuje się w *Teogonii* Hezjoda, w której upersonifikowane zostały zjawiska natury i uczucia ludzkie.

⁶⁷ W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Stuttgart 1940, s. 1, tak we wstępie swej pracy charakteryzuje tę opozycję: „Mythisches Vorstellen und logisches Denken sind

W pierwszej połowie XX wieku pojawiła się książka Hacka *God in Greek Philosophy*, rzucająca nowe światło na filozofię presokratejską⁶⁸. Hack krytykuje obowiązujący wówczas obraz filozofii starożytnej. Otóż dotąd według niego obowiązywał pogląd, iż historię filozofii greckiej tworzyły dwie grupy filozofów, między którymi właściwie nie istniała żadna więź. Pierwszą grupę stanowili presokratycy, którzy badali naturę i byli twórcami przyrodoznawstwa, a kulminacją tej filozofii był materializm Demokryta. Drugi nurt filozofii zapoczątkowany przez Platona i Arystotelesa podporządkował filozofię przyrody metafizyce i stworzył naukę o Bogu⁶⁹. Hack zdecydowanie przeciwstawił się takiej interpretacji filozofii greckiej, przypisując już presokratykom badania nad problemem bóstwa. W ten sposób filozofia grecka stanowiłaby nierozdzielny całość, którą zapewnia filozofii obecność elementu teologicznego⁷⁰. Źródłem błędnego, według Hacka, obrazu filozofii stworzonego przez badaczy greckiej nauki, filozofii i religii, była podjęta przez nich próba oddzielenia sztucznymi definicjami tego, co tak naprawdę jest współzależne⁷¹.

Jaeger odrzucił jednostronny sposób interpretacji wczesnej filozofii przedstawiony przez Burneta, zbliżając się w swojej interpretacji do poglądów Hacka. Według Jaegera pierwsi filozofowie byli w tym sensie „fizykami”, iż badali φύσις τῶν ὄντων – pochodzenie i rozwój rzeczy, które znajdują się wokół⁷². Taka idea φύσις nie wyklucza jednak spekulacji teologicznych w myśli filozofów przyrody, co postulował Burnet. Jednocześnie Jaeger wskazuje na trudność metodologiczną związaną z brakiem rozróżnienia w myśli pierwszych filozofów teologii od innych dziedzin, jak to ma miejsce w późniejszej filozofii greckiej⁷³. Dlatego filozofię presokratyków Jaeger proponuje interpretować jako niepodzielny organizm i rozważać składniki teologiczne razem ze składnikami należącymi do fizyki lub ontologii. Dopiero ten pełny obraz wczesnej filozofii pozwala według badacza zrozumieć wypowiedzi presokratyków na temat Boga. W *Teologii wczesnych filozofów greckich* Jaeger dokładnie przedstawia elementy teologiczne wczesnej myśli greckiej od Homera i Hezjoda do teorii sofistów, choć tych ostatnich za teologów *sensu stricto* nie uważa. Na teologiczny charakter wczesnej filozofii greckiej wskazuje zarówno treść ich nauk, jak i ich forma. Słowo τὸ θεῖον pojawia się w słowniku filozoficznym od Anaksymandra i już u filozofów jońskich Jaeger dostrzega funkcjonujące razem teologię, teogonię oraz teodyceę⁷⁴. Natomiast omawiając formę przekazu koncepcji najwyższej zasady u presokratyków wskazuje przede wszystkim na modyfikację stylu filozofów (zwłaszcza Anaksagorasa i Diogenesa z Apollonii). Wówczas język w takich ustępach zbliża się pod

Gegensätze. Jenes ist – unwillkürlich und aus dem Unbewußten schaffend und gestaltend – bildhaft, dieses – absichtlich und bewußt zergliedernd und verbindend – begrifflich”.

⁶⁸ Za prekursora tego nurtu należy uznać M. F. Cornforda, który w pracy *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, New York-London 1912, wysuwa tezę, iż grecka filozofia wywodzi się z greckiej religii. Badania w tym temacie Cornford podjął ponownie w pracy *Principium sapientiae The origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952, w której przedstawia ścisłe analogie między kosmologią w *Teogonii* Hezjoda a koncepcją postania świata z zakresu autorstwa filozofa Anaksymandra.

⁶⁹ R. H. Hack, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*, Princeton 1931, s. VII.

⁷⁰ Por. opinię Hacka: „I believe that the continuity of Greek thought about the supreme God never been really broken” (R. H. Hack, op. cit., s. VIII).

⁷¹ R. H. Hack, op. cit., s. 3.

⁷² W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 52–53.

⁷³ W późniejszej, bardziej usystematyzowanej filozofii greckiej teologia zajmuje osobne miejsce. U Arystotelesa jest najważniejszą z nauk (por. podział nauk u Arystotelesa, s. 13-14).

⁷⁴ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 79.

względem słownictwa, struktury zdań i rytmu do języka hymnu⁷⁵. Dokonana przez Jaegera analiza wczesnej myśli greckiej doprowadziła go do wniosku, iż już u Milezyjczyków problem bóstwa zajmuje ważne miejsce w spekulacjach omawianych filozofów i „ze względu na teologię wczesni filozofowie wydają się należeć w równej mierze do historii greckiej religii, co do historii filozofii”⁷⁶. Z powyższych ustaleń Jaegera można wysunąć dwa wnioski: zarówno pierwsi filozofowie greccy jak i poeci epicki zasługują na miano teologów; wczesnej poezji i filozofii greckiej nie można zrozumieć, jeśli nie rozpatruje się ich razem.

Również Gilson znajduje się w gronie przeciwników przypisywania Milezyjczykowi spekulacji teologicznych. Pogląd Gilsona na pierwszych filozofów jest wynikiem przyjęcia przez niego definicji wczesnej teologii greckiej jako mitologicznego tłumaczenia świata za pośrednictwem antropomorficznych bogów, a nie filozoficzną interpretacją przez jedną lub kilka rzeczy naturalnych. Taka teologia jest religią i stoi w opozycji do filozofii pojmowanej przez Gilsona jako nauka. Filozofia i religia mogą się istotnie zgadzać, jednak reprezentują dwa odmienne typy problemów⁷⁷. Mitologia nie jest więc, jak chciał tego Jaeger, pierwszym krokiem na drodze ku prawdziwej filozofii, lecz pierwszym krokiem ku prawdziwej religii⁷⁸. Religijny świat Greków to świat, w którym wszystko przychodzi do ludzi z zewnątrz, bogowie zaś to nieśmiertelne istoty, które decydują o tym, co spotyka człowieka. Filozofia grecka, według Gilsona, była racjonalnym sposobem zrozumienia świata rzeczy, w którym woda Talesa jest zasadą, ale nigdy nie stanie się Bogiem. Zjednoczenie pierwszej filozoficznej zasady z pojęciem Boga dokonało się dopiero za sprawą Arystotelesowskiej teologii naturalnej⁷⁹.

Stanowisku Jaegera niewątpliwie bliska jest koncepcja wczesnej filozofii greckiej reprezentowana przez Gajdę-Krynicką. Badaczka postrzega początek kształtowania się teologii filozoficznej w pierwszych ustaleniach myślicieli jońskich, szukających postaci ἀρχή. Pojęcie ἀρχή (zasada, prasubstancja, początek i tworzywo świata) polska badaczka utożsamia z τὸ θεῖον. Według Gajdy-Krynickiej taka koncepcja zasady, którą Jaeger nazywa „teologią najdawniejszych myślicieli greckich”, jest to „pierwsza filozoficzna koncepcja Boga, znosząca politeizm i antropomorfizm teologii poetów, koncepcja wyznaczająca filozofii greckiej dalszą drogę poszukiwań postaci Bytu pierwszego wobec świata fenomenalnego”⁸⁰. Dlatego w swojej pracy Gajda-Krynicka przedstawia pierwsze nurty filozoficzne zarówno jako filozofię zasad (ἀρχαί) jak i „jako pierwszą postać greckiej teologii filozoficznej”⁸¹, do której filozofia grecka świadomie zmierzała w poszukiwaniu argumentu ostatecznego uzasadnienia⁸². Również do tych samych wniosków jak Jaeger dochodzi Gajda-Krynicka, gdy wyjaśnia podwójne znaczenie terminu θεολογία

⁷⁵ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 67.

⁷⁶ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 37. Również starożytni postrzegali presokratyków jako pierwszych teologów filozoficznych. Por. Cyceon, *De nat. deor.*, ks. II, Św. Augustyn, *De civit.*, ks. VII.

⁷⁷ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1982, s. 24.

⁷⁸ E. Gilson, op. cit., s. 28. Stąd opinia Gilsona o teologii Hezjoda: „Systematycznie zorganizowana mitologia jest bardziej racjonalną teologią aniżeli mitologia nie zorganizowana. Nie staje się jednak przez to filozofią”.

⁷⁹ E. Gilson, op. cit., s. 35.

⁸⁰ J. Gajda-Krynicka, *Teologie starożytne*, w: J. Dec (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 109–110.

⁸¹ J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007, s. 11.

⁸² J. Gajda-Krynicka, *Teologie...*, s. 109. W filozofii przedplatońskiej dostrzega Gajda-Krynicka początek kształtowania się teologii filozoficznej, której kolejne postacie (poprzez pitagorejczyków, Platona, Arystotelesa, aż do najdoskonalszej jej formy w filozofii stoickiej) wyznaczają kolejne etapy rozwoju filozofii greckiej.

w pismach Arystotelesa – według niej dla Stagiryty koncepcje teologów nie różnią się w swej treści merytorycznej od teorii pierwszych fizyków. Różnica polega na sposobie przekazania swych koncepcji: poeci posługują się narzędziem, które później filozofowie stoicy określili mianem alegorii, czyli skrywaniem treści racjonalnych pod postacią mitu, natomiast filozofowie mówią językiem prostym⁸³. Według polskiej badaczki, Arystoteles przypisuje racjonalną wizję rzeczywistości uporządkowanej i postrzeganie przyczyny tego uporządkowania nie tylko filozofom, lecz także poetom. Dlatego ich sposób spojrzenia na rzeczywistość można określić jako „racjonalne myślenie przedfilozoficzne”⁸⁴. Kosmogonie poetyckie i koncepcje filozofów przyrody, mit i logos, nie stoją w myśli przedplatońskiej w opozycji, lecz wspólnie są początkiem myślenia racjonalnego, poszukującego ładu wszechświata i rządzącej nim zasady. Zasadę tę poeci identyfikowali z mitycznymi bogami, pierwsi filozofowie natomiast poprzez analizę funkcji bogów w świecie, jaką nadali im poeci, przypisali swoim zasadom boskość.

Wczesnych filozofów greckich za pierwszych teologów uznaje także Gigon, a rozważania na temat Boga za istotny element myśli filozoficznej od samego jej początku⁸⁵. Celem filozofów jońskich było skonstruowanie takiego obrazu kosmosu, z którego zostaną wykluczone wszelkie indywidualne przejawy boskości, oraz stworzenie dla niej nowej, filozoficznej przestrzeni. Dokonało się to dzięki krytycznemu rozumowi filozofów, którzy zjawiska natury takie jak piorun czy zaćmienie Słońca, uznawane za znaki boskiej ingerencji, sprowadzili do przyczyn naturalnych. Za kolejną formę teologii u presokratyków Gigon uznaje bezpośredni atak na mitologiczne, antropomorficzne wyobrażenie bóstwa u Ksenofanesa i Heraklita, który doprowadził do otwartego konfliktu filozofii z kultowymi wyobrażeniami bóstwa. Natomiast koncepcja bogów jako szczególnie trwałych i człekokształtnych atomów, aczkolwiek piękniejszych niż ludzie, stworzona przez Demokryta, była próbą kompromisu między tymi dwoma przedstawieniami boskości. Ten okres w filozofii greckiej kończy filozoficzna teleologia, w której centrum zainteresowania pozostaje kwestia wpływu bóstwa na ludzkie życie i której ślady znajdujemy w poglądach Diogenesa z Apollonii⁸⁶. Jednakże problem Boga uznaje Gigon za bardzo trudny do zbadania w historii filozofii. Jest to spowodowane faktem, iż filozof grecki, gdy mówił o Bogu, zawsze, świadomie czy nieświadomie, znajdował się pod wpływem obrazu bogów, który ukształtowała religia i poezja. W rozumieniu Gigona filozofia występuje przeciwko bogatej tradycji poetyckiej, a główną cechą greckiej filozofii aż do Platona jest walka filozofów z poetami. Lecz, co warto podkreślić, wcześnie filozofowie toczyli walkę nie tylko z Homerem i Hezjodem, lecz przede wszystkim z Muzajosem i Orfeuszem. Zgodnie z przekonaniem Gigona miałyby o tym świadczyć szczątkowy stan zachowania tekstów tych poetów będący wynikiem działań podejmowanych przez greckich filozofów w celu usunięcia z literatury powszechnej wszelkich fantastycznych przedstawień bogów, jakich

⁸³ J. Gajda-Krynicka, *Filozofia...*, s. 28, przyp. 37.

⁸⁴ J. Gajda-Krynicka, *Filozofia...*, s. 28. Podobną opinię w polskiej literaturze wyraża W. Dłubacz (*Źródło koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Lublin 2003, s. 37): „... poezja jest więc pierwszą próbą racjonalizacji religii i zarazem jej teologią. [...] Przygotowuje tym samym materiał dla refleksji filozoficznej”.

⁸⁵ „Wo das philosophische Denken der Griechen sich auf das Wesen und den Ursprung des Ganzen richtet, das den Menschen umgibt, da stößt es unvermeidlich auf das Problem der Gottheit” (O. Gigon, *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin-New York 1972, s. 41).

⁸⁶ Szersza charakterystyka teologii presokratyków dokonana przez Gigona znajduje się w: O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 153–157.

pełno było w poezji⁸⁷. Natomiast *Teogonię* Hezjoda uznaje Gigon za początek racjonalnej drogi do Boga. Świadczyć ma o tym postawa poety, który prosi Muzy o natchnienie, gdyż chce głosić prawdę. Prośba ta nie jest, jak sądzi Gigon, jedynie poetycką formułą. Dlatego historie o bogach przedstawione przez boeckiego poetę nie mogą być jedynie barwnymi mitami. Również przedstawienie świata jako uporządkowanej całości jest dowodem na racjonalny charakter eposu. I choć u Hezjoda całość rozumiana jest personalnie, a jej rozwój dokonuje się przez prokreację i narodziny kolejnych bogów, to ten teogoniczny postęp genealogii bogów oznacza zdecydowane zwycięstwo porządku nad pierwotnym chaosem⁸⁸.

Zagadnieniu teologii naturalnej greckich filozofów poświęcona jest także praca Gersona *God and Greek Philosophy*. Podobnie jak Jaeger i Gigon także ten uczony rozpoczyna historię teologii filozoficznej właśnie od presokratyków. Jednocześnie w odróżnieniu od wspomnianych badaczy wskazuje na naukowe, nie zaś mitologiczne źródło tej teologii. Píše on następująco: „[...] it is sufficiently clear to the earliest philosophers, the Milesians, that satisfactory explanation cannot in principle exclude non-evident entities. By non-evident I mean in general both that which is *de facto* and that in principle unavailable to the senses. I believe it is reasonable to hypothesize that natural theology arose because science, at least as many of the Pre-Socratics conceived of it, needed god or gods”⁸⁹. Gerson dostrzega także dwie istotne cechy greckiej teologii naturalnej. Po pierwsze, teologia filozoficzna była według niego „szczególnym zastosowaniem teorii przyczynowości” i obie te dyscypliny razem były sednem filozofii⁹⁰. Z rozważań Gersona można wysunąć wniosek, iż każda teologia filozoficzna była teorią przyczynowości, ale nie każda teoria przyczynowości była teologią filozoficzną. Sam Gerson wskazuje, iż w historii filozofii, choć sporadycznie, pojawiały się takie systemy, w których Bóg nie był przyczyną. W filozofii przedplatońskiej taką postawę znajdujemy niewątpliwie w poglądach Demokryta, który za przyczyny uznawał atomy i próżnię, a bogów jedynie za wyobrażenia ludzkie. Po drugie, istotną rolę w myśli pierwszych filozofów pełni ἀρχή (pierwsza zasada), często utożsamiana przez nich z Bogiem. Według Gersona filozoficzny monoteizm nie był więc wynikiem upodobania filozofów do prostoty naukowej czy buntowniczym protestem przeciw teologii mitologicznej, lecz miał swe źródło właśnie w koncepcji ἀρχή.

Z najnowszych badań nad teologią naturalną na omówienie zasługuje praca Drozdka *Greccy filozofowie jako teolodzy*⁹¹. Tematem tej monografii jest historia myśli teologicznej filozofów greckich od presokratyków do wczesnego okresu hellenistycznego. W swych badaniach nad teologią naturalną filozofów Drozdek koncentruje się, jak sam pisze we wstępie, na poglądach dotyczących boskich atrybutów i na wpływie myślenia teologicznego na etykę, eschatologię i kwestie życia społecznego. Badacz zwraca również uwagę na silnie monoteistyczny akcent w poglądach teologicznych większości filozofów greckich począwszy od presokratyków.

Pojęcie teologii oraz związek filozofii i religii na przestrzeni wieków były przedmiotem badań Schmidta. Opisując relację filozofia – religia – teologia stwierdza on, iż „filozofia postrzega samą siebie według swego stosunku do religii, ta zaś od filozofii wzięła

⁸⁷ O. Gigon, *Studien...*, s. 42–43.

⁸⁸ O. Gigon, *Studien...*, s. 44–45.

⁸⁹ L.P. Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*, London and New York 1990, s. 3.

⁹⁰ L.P. Gerson, op. cit., s. 13.

⁹¹ A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011.

swą postać ujętą w ramy refleksji – teologii⁹². Niemiecki uczyony podkreśla również, iż słowo *θεολογία* wywodzi się właśnie z filozofii. Pojęcie to powstałe w wyniku Platónskiej krytyki potocznych wyobrażeń o bogach przeszło przez wieki drogę ku dzisiejszemu znaczeniu teologii jako naukowego ujęcia wierzeń chrześcijańskich. Jednakże Schmidt przyjmuje także szerszą definicję teologii jako „postać (załączkową lub w formie rozwiniętej) refleksyjną, rozumową jakiegokolwiek religii⁹³. W tym rozumieniu teologii także mitologia zawiera pewne jej elementy, dlatego według Schmidta mówi się o teologii Homera i Hezjoda.

Z przytoczonych opinii Jaegera, z którymi korespondują koncepcje innych uczonych (Gersona, Cairda, Gigona, Gajdy-Krynickiej, Drozdka), wynika, że teologia grecka okresu przedsokratejskiego charakteryzowała się jednością filozoficzno-mitologiczną, której nie należy sztucznie rozdzielać. Na wczesnym etapie kultury greckiej istniała jedna teologia, z której wyłoniły się jej typy. Dlatego istotne jest, aby nie narzucać późniejszych podziałów z innych tradycji, np. podziału nauka (filozofia) – mitologia (religia), gdyż nie oddają one specyfiki ducha greckiej teologii.

3. STAROŻYTNA KONCEPCJA TRZECH TEOLOGII

Wśród starożytnych podziałów teologii najbardziej znany jest trójpodział, jaki przedstawił Marek Terencjusz Warron w piśmie *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*. Dzieło to było rodzajem encyklopedii, która obejmowała ogromną ilość informacji na temat życia prywatnego, publicznego i religijnego starożytnych Rzymian przełomu I i II wieku p.n.e. W drugiej części pisma zatytułowanej *Antiquitates rerum divinarum* Warron rozwinął z wielką erudycją teorię bogów. Dzieło rzymskiego pisarza nie zachowało się do naszych czasów, jednakże jego treść jest możliwa częściowo do zrekonstruowania na podstawie *Państwa Bożego* św. Augustyna. W księdze VI św. Augustyn cytuje i analizuje *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* w duchu polemiki teologii chrześcijańskiej, rozumianej przez niego jako teologia *supernaturalis*, z teologią pogańską. W rozdziale III księgi VI św. Augustyn omawia treść i układ dzieła Warrona. Chrześcijański filozof podaje, iż Warron napisał czterdzieści jeden ksiąg o starożytności, które zostały podzielone na dwie tematyczne grupy: dwadzieścia pięć ksiąg Warron poświęcił rzeczom ludzkim, szesnaście rzeczom boskim. Sam Warron, jak informuje św. Augustyn, tłumaczy, iż dlatego najpierw pisał o rzeczach ludzkich, a dopiero później o boskich, ponieważ najpierw istniały państwa, a dopiero potem rzeczy boskie ustanowione przez te państwa⁹⁴, uznając w ten sposób istnienie bogów i ich kult za rezultat ludzkiego dążenia do tworzenia społeczności opartej na wspólnej religii.

Według św. Augustyna rzymski pisarz i encyklopedysta wyróżniał trzy rodzaje teologii: mityczną, której dziedziną jest świat bogów w postaci przedstawionej przez poetów, polityczną, która obejmowała religię państwową oraz jej instytucje i kultury, oraz naturalną, która, jako teoria natury bóstwa, stanowiła przedmiot badań filozofów. Koncepcja trójpo-

⁹² J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Kęty 2006, s. 7.

⁹³ J. Schmidt, op. cit., s. 8.

⁹⁴ Na potwierdzenie tej tezy św. Augustyn cytuje wypowiedź Warrona: *Sicut prior est pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium, ita priores sunt civitates quam ea quae a civitatibus instituta sunt.* („Jak pierwsi istnieją malarz od obrazu malowanego, pierwej budowniczy niż budowla, tak samo wcześniej są państwa od rzeczy przez państwa ustanowionych”). Św. Augustyn, *De civit.* VI 6. Tłumaczenie na język polski *Państwa Bożego* według: św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 1998.

działu teologii, jakiego miał dokonać Warron, została scharakteryzowana przez św. Augustyna następująco:

Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile? Latine si usus admitteret, genus, quod primum posuit, fabulare appellaremus; sed fabulosum dicamus; a fabulis enim mythicon dictum est, quoniam μῦθος Graece fabula dicitur. Secundum autem ut naturale dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit. Tertium etiam ipse Latine enuntiavit, quod civile appellatur.

Zastanówmy się dalej, jak wygląda to, co Warro mówi: że są trzy rodzaje teologii, to jest nauki traktującej o bogach: pierwszy rodzaj nazywa się mityczny, drugi fizyczny i trzeci państwowy. Po łacinie pierwszy ten rodzaj nazwalibyśmy, gdyby ten wyraz był w powszechnym użyciu, – bajkowy, ale nazwijmy go bajecznym, bo nazwa mythicon od bajek pochodzi, ponieważ μῦθος po grecku znaczy bajka. Dla drugiego rodzaju nazwa „naturalny” jest już w powszechnym użyciu. Trzeci rodzaj sam autor łacińską obdarzył nazwą ‘państwowy’ (urzędowy).⁹⁵

Św. Augustyn wskazuje również trzy obszary, jakich dotyczył dany rodzaj teologii: „Mythicon appellat, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi, civile, quo populi” („A potem tak mówi: Mitycznym rodzajem nazywają ten, którego najwięcej używają poeci; naturalnym – filozofowie; państwowym – ludy”⁹⁶). Zgodnie z relacją św. Augustyna, do pierwszego rodzaju teologii Warron odnosił się krytycznie. Wskazywał, iż w mitologicznych opowieściach jest wiele rzeczy zmyślonych. Poeci przedstawiają bogów, którzy cudzołożą, kradną, czy pełnią służbę u ludzi, a więc posiadają najpodlejsze ludzkie cechy. W ten sposób poeci stworzyli obraz bogów niezgodny z wielkością i naturą nieśmiertelnych bogów. Drugi rodzaj teologii rzymski autor scharakteryzował jako dziedzinę filozofii. W pismach poświęconych temu zagadnieniu filozofowie podejmują następujące kwestie: jacy bogowie istnieją, gdzie przebywają, czym się odznaczają, czy są od pewnego czasu czy od wieków, skąd pochodzą. Warron wymienił jako teologów następujących filozofów: Heraklita, Pitagorasa, Epikura. Rzymski uczyony postawił teologii filozofów dwa zarzuty. Po pierwsze, filozofia nie wypracowała jednej wspólnej koncepcji teologicznej, ale poszczególne szkoły filozoficzne głosiły, często sprzeczne ze sobą, poglądy na istotę bóstwa. Ponadto, według Warrona, ten rodzaj teologii przeznaczony jest jedynie dla filozofów i dlatego, jako niezrozumiały dla ludu, w jej czystej postaci powinien być usunięty z życia publicznego. Natomiast teologię państwową uznawał za najistotniejszą dla życia publicznego, gdyż wskazywała, które bóstwa należy czcić przez obrzędy sakralne i ofiary, oraz stała na straży tradycyjnego kultu bogów uchodzących za opiekunów państwa. Teologia państwowa powstała w wyniku połączenia niektórych elementów teologii poetów i teologii filozofów. Według Warrona teologia państwowa była elementem pośrednim między pozostałymi rodzajami teologii⁹⁷. Zarazem Warron zaznacza, że w teologii państwowej przeważającym elementem powinna być teologia filozoficzna.

⁹⁵ Św. Augustyn, *De civit.* VI 6.

⁹⁶ Św. Augustyn, *De civit.* VI 6.

⁹⁷ Wskazuje na to następująca opinia Warrona przytoczona przez św. Augustyna: Ait enim ea, quae scribunt poetae, minus esse quam ut populi sequi debeant; quae autem philosophi, plus quam ut ea, vulgum scrutari expedit („Bo mówi, że tego, co poeci piszą, jest mniej, niż tego, w co ludy wierzyć powinny, a to, o czym piszą filozofowie, stanowi więcej, niż to, co tłum wyrozumieć zdoła”). Św. Augustyn, *De civit.* VI 6.

Św. Augustyn krytykuje Warroński trójpodział, szczególnie wprowadzenie przez rzymskiego autora rozróżnienia między teologią mityczną a państwową. Dla św. Augustyna te dwie teologie są za sobą zgodne i całkowicie zharmonizowane, gdyż teologia mitologiczna pochodzi od państwowej i „jest jej odbiciem w utworach poetów, niby w zwierciadle”⁹⁸, a bogowie państwowi nie są ani prawdziwsi ani lepsi od bogów przedstawianych przez poetów. Dowodzi tego również fakt, iż ci sami bogowie, którzy są wyśmiewani w teatrze, są obiektem czci w świątyniach. Św. Augustyn odnosi się krytycznie do wypowiedzi rzymskiego pisarza, iż „pierwsza teologia jest przeważnie zastosowana do teatru, druga do świata, trzecia do miasta”⁹⁹. Św. Augustyn w polemice z Warronem stwierdza, iż tak jak świat jest dziełem Bożym a miasta i teatry są dziełami ludzi, tak teologie mitu i państwa są jedynie wytworem ludzkim. Według Jaegera¹⁰⁰ św. Augustyn nie mógł sobie wyobrazić, by jakakolwiek prawdziwa religia była ograniczona do pojedynczego narodu¹⁰¹. Jedynie teologia filozoficzna, która opierała się na uniwersalizmie i na racjonalnym wglądzie w naturę rzeczywistości, będąca teorią natury bóstwa, mogła mieć znaczenie i wartość dodatkową dla teologii chrześcijańskiej. Teologia mitologiczna i polityczna były dla św. Augustyna jedynie wynikiem konwencji. Dlatego w miejsce Warrońskiego trójpodziału wprowadza dychotomię: podział na *dei naturales* i *dei ab hominibus instituti*. Podział ten uznaje Jaeger za świadome nawiązanie św. Augustyna do tradycji greckiej, mianowicie do opozycji φύσει θεός – θέσει θεός przypisywanej uczniowi Sokratesa – Antystenesowi¹⁰². Przy pomocy koncepcji Antystenesa zwraca się św. Augustyn przeciwko Warronowi, zarzucając mu, że wprowadzone rozróżnienie między teologią mitologiczną a polityczną jest sztuczne i ma jedynie na celu ocalenie bogów państwowych przed powszechnym odrzuceniem.

Drugim autorem, u którego znajdujemy bezpośrednie odniesienie do teologii¹⁰³, był Euzebiusz z Cezarei. Ten chrześcijański pisarz z przełomu III i IV wieku n.e., w piśmie *Praeparatio evangelica* podjął między innymi próbę przedstawienia wielu mitów charakterystycznych dla religii egipskiej i greckiej. W księdze III, której celem jest ukazanie trzeciego typu błędów, jakie popełniają religie politeistyczne, Euzebiusz krótko opisuje wprowadzony przez Greków podział teologii, nie wymieniając jednak konkretnego autora czy szkoły filozoficznej jako twórców tej koncepcji. Oto jak Euzebiusz charakteryzuje teologię grecką:

⁹⁸ Św. Augustyn, *De civit.* VI 6.

⁹⁹ Św. Augustyn, *De civit.* VI 6.

¹⁰⁰ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, 28–30.

¹⁰¹ Św. Augustyn, *De civit.* VI 4: Vera autem religio non a terrena aliqua civitate instituta est, sed plane caelestem ipsa instituit civitatem. Eam vero inspirat et docet verus Deus, dator vitae aeternae, veris cultoribus suis („Toż religia prawdziwa nie przez jakieś państwa ziemskie się ustanawia, lecz ona właśnie sama ustanowiła państwo prawdziwie niebieskie. A temu państwu daje siłę ożywcza i naukę Bóg prawdziwy, dawca życia wiecznego, swoim czcicielom prawdziwym”).

¹⁰² Według Filodemosia Antystenes głosił, iż istnieje wielu bogów na mocy umowy – κατὰ νόμον, lecz jeden z natury – κατὰ φύσιν. Por. W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 30. przyp. 9. O rozróżnieniu wprowadzonym przez Antystenesa znajdujemy również identyczną informację u Cycerona, *De nat. deor.* I 13, 32: [...] populares multos deos, naturalem unum esse („[...] wielu jest bogów ludowych, ale z natury jeden”).

¹⁰³ Należy jednakże zaznaczyć, iż Euzebiusz w swoich pismach samo pojęcie teologii odnosił nie tylko do tradycji pogańskiej, lecz również chrześcijańskiej, np. pisząc o „teologii według Chrystusa” (*Hist. eccl.*, I 1, 7) czy też o „teologach hebrajskich” (*Dem. evang.* I 1, 7) w odniesieniu do żydowskich proroków. Na ten temat: K. Bielawski, *Pojęcia theologos i theologia...*, s. 101–102.

ἐπειδὴ γάρ τὸ πᾶν τῆς θεολογίας αὐτῶν εἶδος εἰς τρία γενικώτερον διαιροῦσιν, εἰς τε τὸ μυθικὸν ὑπὸ τῶν ποιητῶν τετραγωμημένον, καὶ εἰς τὸ φυσικὸν τὸ δὴ πρὸς τῶν φιλοσόφων ἐφειρημένον, εἰς τε τὸ πρὸς τῶν νόμων διεκδικούμενον ἐκάστη πόλει καὶ χώρα πεφυλαγμένον [...]

Dlatego całą ich [dom. Greków] zasadniczą postać teologii podzielili oni na trzy rodzaje, na mitologiczną rozslawioną przez poetów, na naturalną, której twórcami byli filozofowie i na tę, którą gwarantują prawa i która jest pielęgnowana w każdym mieście i kraju [...] ¹⁰⁴

Euzebiusz obok wymienionych powyżej określeń wprowadza jeszcze inne. I tak pierwszy rodzaj teologii nazywa ἱστορικόν (historyczny), rodzaj filozoficzny θεωρητικόν (teoretyczny, spekulatywny) ostatni rodzaj określa jako πολιτικόν (państwowy) ¹⁰⁵. Omawiając relacje pomiędzy poszczególnymi typami teologii stwierdza, iż teologia mitologiczna i teologia filozoficzna są ze sobą związane, gdyż filozofowie za pomocą języka racjonalnego interpretują mity. Zdecydowanie jednak oddziela je od teologii państwowej, na którą, jak sądzi Euzebiusz w przeciwieństwie do Warrona, ani teologia filozoficzna ani mitologiczna nie ma większego wpływu.

Dzięki świadectwom św. Augustyna i Euzebiusza z Cezarei otrzymujemy obraz starożytniej koncepcji trzech teologii. Jednakże obraz ten należy uzupełnić o świadectwa tych starożytnych autorów, którzy zajmowali się problemem powstania ludzkich wyobrażeń o bogach. Są wśród nich zarówno autorzy chrześcijańscy (Tertulian), jak i pogańscy (Plutarch, Ps.-Plutarch, Dion z Prusy). I choć żaden z tych autorów nie odnosił się bezpośrednio do problemu teologii jako takiej, to przedstawione przez nich koncepcje ściśle wiążą się z tym, co przekazał św. Augustyn i Euzebiusz.

Zacznijmy od kolejnego pisarza chrześcijańskiego, który powoływał się na pismo Warrona *Antiquitates rerum divinarum* – Tertuliana. W piśmie *Do pogan* Tertulian poszukiwał odpowiedzi na pytanie: Kim są i jak powstał bogowie pogańscy? Dla prześledzenia tego problemu apologeta chrześcijański wybrał pismo Warrona, uznając je za prawdziwą sumę teologii pogańskiej, a jego autora za erudytę i specjalistę godnego zaufania. Powołując się na Warrona Tertulian przedstawia następujący podział bogów świata antycznego:

Hunc si interrogem, qui insinuates deorum, aut philosophos designat aut populos aut poetas. Triplici enim genere deorum censum distinxit: unum esse physicum, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter poetas volutatur, tertium gentile, quod populi sibi quique adoptauerunt.

Jeśli zapytam się go, kto wprowadził bogów, to wskaże on na filozofów, poetów i ludy. Bogów bowiem podzielił na trzy rodzaje: pierwszy naturalny, o którym rozprawiają filozofowie; drugi mityczny, który jest natchnieniem poetów; trzeci ludowy, który obrał sobie każdy poszczególny lud. ¹⁰⁶

¹⁰⁴ Euzebiusz z Cezarei, *Praep. evang.* III 17, 2. Przekład na język polski własny.

¹⁰⁵ Euzebiusz z Cezarei, *Praep. evang.* III 17, 2.

¹⁰⁶ Tertulian, *Ad nat.* II 1, 9-10. Przekład polski według: Tertulian, *Wybór pism*, t. 2, przeł. A. C. Guryń, W. Myszor, K. Obycki, E. Stanula, Warszawa 1983, s. 71.

Ocena tych bóstw przez autora chrześcijańskiego jest surowa: pierwsi bogowie to wynik spekulacji filozoficznych, dalekich od prawdy, bogowie mitologiczni są występni, natomiast trzeci rodzaj bogów jest naiwnym wyobrażeniem ludu. W odróżnieniu od św. Augustyna Tertulian nie opisuje szczegółowo każdego elementu Warrońskiego trójpodziału, nie szuka także powiązań między nimi. Każdy rodzaj potraktowany został jako oddzielna, wykluczająca się klasa.

Do przedstawionego przez Tertuliana podziału bogów na trzy rodzaje nawiązuje również św. Augustyn w *Państwie Bożym*, jednakże autorstwo tej koncepcji przypisuje uczonemu i arcykapłanowi Kwintusowi Lucjuszowi Scewoli, działającemu wspólnie z Warronem. W księdze czwartej znajdujemy następujące świadectwo:

Relatum est litteras doctissimum pontificem Scevolam disputasse tria tradita genera deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis.

Jest o tym w księgach, że uczony arcykapłan Scewola rozróżniał trzy rodzaje bogów: pierwszy rodzaj wprowadzili poeci, drugi filozofowie, trzeci zwierzchnicy państwa.¹⁰⁷

Podobnie jak Warron, rzymski kapłan poddał szczególnie ostrej krytyce bogów mitologicznych, wskazując, iż poetyckie opowieści pełne są „bredni niegodnych bogów”. Natomiast w filozoficznych koncepcjach bóstwa dostrzegał tę wadę, iż są one nieprzydatne dla ogółu, bowiem zawierają wiele rzeczy niepotrzebnych, a czasem nawet przynoszą szkodę, gdyż uderzają one w tradycyjne wyobrażenia o istocie bóstwa. Za szkodliwą Scewola uważa np. teorię, zgodnie z którą Herkules, Eskulap, Kastor i Polluks nie są bogami, lecz śmiertelnikami, oraz głoszony przez filozofów pogląd, iż antropomorficzni bogowie religii ludowej nie są prawdziwymi bóstwami, gdyż prawdziwy Bóg nie posiada ani płci ani wieku. Choć sam Scewola, jak sugeruje św. Augustyn, uznawał wspomniane wyżej nauki filozofów za prawdziwe, jednakże, ze względu na dobro państwa, zalecał utrzymywanie ich w tajemnicy przed ludem.

Teoria o trzech wyobrażeniach na temat bóstwa odbiła się echem głównie w pismach autorów greckich z I i II wieku n.e. Przegląd greckich świadectw rozpoczniemy od zachowanego jedynie fragmentarycznie dzieła znanego pod łacińskim tytułem jako *Placita philosophorum*, którego autorstwo fałszywie przypisywano Plutarchowi¹⁰⁸. W części tego traktatu, w którym Ps.-Plutarch omawia zagadnienie dotyczące pochodzenia wyobrażeń, jakie ludzie posiadają o bogach, pojawia się charakterystyczny dla koncepcji *theologia tripartita* schemat:

Διόπερ οἱ τὸν περὶ τῶν θεῶν παραδόντες σεβασμὸν διὰ τριῶν ἐξέθηκαν ἡμῖν εἰδῶν, πρῶτον μὲν τοῦ φυσικοῦ, δεῦτερον δὲ τοῦ μυθικοῦ, τρίτον δὲ τοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐκ τῶν νόμων εἰληφότος¹⁰⁹.

Toteż ci, którzy przekazali kult bogów, przedstawili nam za pomocą trzech wyobrażeń, pierwszy – filozoficzny, drugi – mitologiczny, trzeci – nakazany świadectwem praw.

¹⁰⁷ Św. Augustyn, *De civit.* IV 27.

¹⁰⁸ Natomiast Diels przypisał autorstwo tego pisma grekiemu doksografowi żyjącemu na przełomie I i II wieku n.e. – Aecjuszowi. Interesujący nas fragment z *Placita* w którym przedstawiona została *theologia tripartita*, znajdziemy pod imieniem Aecjusza w: H. Diels, *Doxographi graeci*, Berolini 1879, s. 295.

¹⁰⁹ Ps.-Plutarch, *Plac.*, I 6, 8; przekład na język polski własny.

W kolejnym zdaniu Ps.-Plutarch przedstawia źródła tych rodzajów: o rodzaju naturalnym uczą filozofowie, o mitologicznym poeci, zaś trzeci rodzaj, oparty na prawie (νομικόν), ustanawiany jest przez państwo.

Nieco miejsca temu zagadnieniu poświęca Plutarch w *Dialogu o miłości*. Według Plutarcha, mit, prawo i rozumowanie (μῦθος, νόμος, λόγος) to źródła wyobrażeń ludzkich o tych rzeczach, których nie można poznać zmysłami. Ten trójpodział grecki autor odnosi także do nabytych przez człowieka wyobrażeń na temat bogów tworząc następujący schemat:

Τῆς δ' οὖν περὶ θεῶν δόξης καὶ πάντα πασιν ἡγεμόνες καὶ διδάσκαλοι γέγονασιν ἡμῖν οἱ τε ποιηταὶ καὶ νομοθέται καὶ τρίτον οἱ φιλοσόφοι.

A więc w przekonaniach, jakie żyjemy względem bogów, przewodnikami naszymi i nauczycielami stali się poeci, prawodawcy i na trzecim miejscu filozofowie.¹¹⁰

Poeci, prawodawcy i filozofowie są zgodni, iż bogowie istnieją, jednakże różnią się oni między sobą w poglądach co do ilości, hierarchii, istoty i mocy bogów. Nie omawiając szczegółowo tego zagadnienia Plutarch pisze jedynie, iż filozofowie nie akceptują bogów wymyślonych przez poetów oraz spierają się w tej kwestii także z prawodawcami, a poeci i prawodawcy nie potrafią zrozumieć filozoficznego pojęcia bóstwa. Jedynie Eros, jak podkreśla Plutarch, bezspornie został uznany za boga przez przedstawicieli każdej z wyżej wymienionych grup: poetę Hezjoda, filozofa Platona i prawodawcę Solona.

Na podstawie tekstu Plutarcha trudno jest jednoznacznie określić pochodzenie rozróżnienia między trzema źródłami idei bogów. Jak sądzi Pépin¹¹¹, sposób, w jaki grecki autor wprowadził ten trójpodział, sugeruje, iż to właśnie Plutarch był twórcą podanego w dialogu schematu. Otóż przedstawił go jako zastosowanie ogólnej teorii ludzkiej wiedzy, a siebie jako tego, który z tej znanej, ogólnej zasady wyciągnął nieznany dotąd wniosek, iż w ten sam sposób można podzielić twórców ludzkich wyobrażeń o bogach. Jednakże według francuskiego badacza rozróżnienie Plutarcha jest tak bliskie Warrońskiemu trójpodziałowi, iż obaj autorzy zapewne odwoływali się do tej samej tradycji.

Kolejny grecki autor, Dion z Prusy w Bitynii, znany również jako „Złotousty” (Chrysostomos), rozszerzył Warroński trójpodział teologii. W *Mowie olimpijskiej*¹¹² grecki autor rozważa, skąd się wzięło w umysłach ludzkich pierwsze wyobrażenie boga. Według Diona na temat natury bogów „istnieje pierwotna i podstawowa idea i koncepcja wspólna całemu rodzajowi ludzkiemu, zarówno Grekom jak i barbarzyńcom”¹¹³. Idea ta ponadto jest konieczna i wrodzona każdej istocie rozumnej. Jednakże człowiek, według Diona, posiada również ideę boga nabytą, która powstaje w ludzkiej duszy poprzez nauki, mity i obyczaje (λόγοις τε καὶ μύθοις καὶ ἔθεσι). Mogą to być zarówno idee oparte na autorytecie i nie spisane, jak też zapisane i pochodzące od znanych mistrzów¹¹⁴. Do nabytych wyobrażeń

¹¹⁰ Plutarch *Amat.* 753c. Tłumaczenie polskie: Plutarch, *Dialog o miłości*, przeł. Z. Abramowiczówna, wstęp i opracowanie K. Korus, Kraków 1997.

¹¹¹ J. Pépin, *La „theologie tripartite” de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, REAug 2 (1956), 279–280.

¹¹² Znane są dwa greckie tytuły tego pisma: Λόγος ὀλυμπικός oraz Περί τῆς πρώτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας.

¹¹³ Dion z Prusy, *Mowa olimpijska o religii i pięknie*, przeł. i wstępem opatrzył M. Wojciechowski, Kraków 2006, s. 43.

¹¹⁴ Dion z Prusy, *De dei cogn.* 39.

o bogu Dion zalicza idee pochodzące od poetów i nadane przez prawodawców. Zarówno jedno, jak i drugie mogą być wykładane prawidłowo, czyli zgodnie z prawdą i ideami wrodzonymi¹¹⁵. Jako kolejne źródło ludzkich przekonań na temat bóstwa Dion wymienia sztukę plastyczną, dzięki której malarze, rzeźbiarze i kamieniarze mogą naśladować boską naturę. Twórcy ci wykorzystują wzory przekazane przez poezję, stają się jej rzecznikami, a jednocześnie konkurentami, gdyż obrazy i rzeźby łatwiej niż poezja kształtują wyobrażenia bogów u niewykształconych ludzi¹¹⁶. Do grupy wyobrażeń o bogach jako ostatnie grecki pisarz zalicza te, które zostały wytworzone przez filozofów. Całą koncepcję Diona najdokładniej, jak sądzę, ilustruje następujący fragment *Mowy Olimpijskiej*:

Καὶ μὴν δίχα γε τῆς ἀπλῆς πρεσβυτάτης ἐννοίας περὶ θεῶν καὶ ξυγγενῶς πᾶσιν ἀνθρώποις ἅμα τῷ λόγῳ φουομένης πρὸς τοῖς τρισὶ τούτοις ἡρμηνεῦσι διδασκάλοις ποιητικῆς καὶ νομοθετικῆς καὶ δημιουργικῆς. Τέταρτον ἀνάγκη παραλαβεῖν, οὐδαμῆ ράθυμον οὐδὲ ἀπειῶς ἡγούμενον ἔχειν ὑπὲρ αὐτῶν, λέγω δὲ τὸν φιλόσοφον ἄνδρα λέγω ἐξηγητὴν καὶ προφήτην τῆς ἀθανάτου φύσεως ἀλεθίστατον ἴσως καὶ τελειότατον.

„Abstrahując od tego prostego i najstarszego pojęcia o bogach, rozwijającego się w sposób wrodzony we wszystkich ludziach wraz z rozumem, do trzech rodzajów interpretatorów i nauczycieli, posługujących się [formą] poetycką, prawodawczą i twórczą, powinniśmy przyjąć czwarty, bynajmniej nie mniej ważny ani niekompetentny, mający przewagę nad tamtymi. Mówię oczywiście o filozofie, który tłumaczy posługując się rozumem i jest zapewne najprawdziwszym i najdoskonalszym prorokiem nieśmiertelnej natury.”¹¹⁷

Możemy, tak jak w przypadku Plutarcha, postawić pytanie, czy podział ludzkich wyobrażeń o bogach przedstawiony w powyższym fragmencie można utożsamiać z Warrońskim trójpodziałem teologii? Według Pépin¹¹⁸ koncepcja Diona jest pokrewna koncepcji Warrona. Przede wszystkim obaj antyczni autorzy proponują podział teologii oparty na jej pochodzeniu. Teologia mitologiczna i polityczna rzymskiego autora znajduje swój odpowiednik w wyobrazeniach bóstw przedstawionych przez poetów i prawodawców greckiego pisarza. Natomiast wrodzone wyobrażenie boga w *Mowie Olimpijskiej* uznaje Pépin za odpowiednik teologii filozoficznej Warrona. Świadczy o tym, jak przekonuje badacz, fakt, iż to właśnie teologia filozofów bardziej niż pozostałe rodzaje teologii jest produktem wewnętrznej refleksji. Jedynym nowym elementem byłoby wyodrębnienie przez Diona artystów jako odrębnej grupy mającej wpływ na kształtowanie się ludzkich wyobrażeń o bogach. Trudno jednakże zgodzić się w tym punkcie z opinią francuskiego badacza, gdyż Dion wyraźnie zalicza filozoficzne wyobrażenia bogów, obok wyobrażeń stworzonych przez poetów, prawodawców i twórców-plastyków, do idei nabytych. Mamy więc u Diona pięć rodzajów wyobrażeń: jedno wyobrażenie wrodzone i cztery nabyte. Te cztery nabyte w różnym stopniu są podobne do pierwszej – wrodzonej idei bóstw. Koncepcja Diona zawiera więc dwa nowe elementy: nie tylko zaliczenie twórców-plastyków do grona tych, którzy przedstawiają w charakterystyczny dla swej profesji sposób bogów, ale również wprowadzenie podziału ludzkich idei bogów na wrodzone i nabyte.

¹¹⁵ Dion z Prusy, *De dei cogn.* 40.

¹¹⁶ Dion z Prusy, *De dei cogn.* 44–45.

¹¹⁷ Dion z Prusy, *De dei cogn.* 47.

¹¹⁸ J. Pépin, op. cit., s. 281.

Po przeprowadzeniu analizy fragmentów ilustrujących faktyczne występowanie trójpodziału bogów i teologii, należy zastanowić się nad kwestią pochodzenia tego trójpodziału. Jaeger¹¹⁹ odnosząc się do podziału Warrona przedstawionego przez św. Augustyna w *Państwie Bożym*, twierdzi, że pochodzi on z którejś ze szkół filozoficznych epoki hellenistycznej (prawdopodobnie stoickiej). O greckim pochodzeniu Warrońskiej trychotomii świadczy fakt, iż w rozdziale XII księgi VI *Państwa Bożego* św. Augustyn używa dla określenia trzech teologii greckich przymiotników: *mythice*, *physice*, *politice*, którym odpowiadają łacińskie: *fabulosa*, *naturalis*, *civilis*. Słowo „mythice” przetłumaczył na łacinę jako „fabulosa” św. Augustyn¹²⁰, forma „naturalis” została wprowadzona już przed Augustynem, gdyż ten uznaje ją za powszechną¹²¹, natomiast słowo „civilis” wprowadził sam Warron¹²². Można więc uznać za prawdopodobne, iż Warron w swoim piśmie mógł używać greckich pojęć na określenie poszczególnych rodzajów teologii. Warron, a potem św. Augustyn stworzyli jedynie łacińską terminologię dla oddania idei greckich.

Porównując jednakże relacje św. Augustyna i Tertuliana możemy zauważyć różnicę w użytej przez tych autorów terminologii. Otóż „rodzaj polityczny” (u św. Augustyna to rodzaj teologii, u Tertuliana rodzaj bogów) pierwszy autor oddaje formą „civilis”, drugi natomiast używa słowa „gentile”. Różnicę w doborze słów u dwóch chrześcijańskich autorów Pépin¹²³ tłumaczy faktem, iż zapewne napotkali u Warrona wyrażenie *θεολογία πολιτική*, które przetłumaczyli każdy zgodnie z własnymi zwyczajami językowymi.

O stoickim pochodzeniu trójpodziału teologii przekonany jest również Pépin¹²⁴. Jako jeden z głównych argumentów na poparcie tej tezy podaje, iż Scewola, od którego Warron przejął koncepcje trzech teologii, był uczniem Panajtiosa, greckiego filozofa ze szkoły stoickiej działającego w Rzymie. Właśnie dzięki stoicyzmowi Scewola miał poznać koncepcję mówiącą o trzech rodzajach bogów: bogów poetów, filozofów i polityków. Jako potwierdzenie tezy o stoickim pochodzeniu trzech teologii, francuski badacz przytacza świadectwo Cyncerona i Tertuliana. Otóż Tertulian w piśmie *Do pogan*¹²⁵ podaje, iż stoik Dionizjusz dzielił bogów na trzy rodzaje (*trifariam deos dividens*): pierwszy rodzaj to bogowie, którzy są w ciągłym ruchu, jak Słońce i Księżyc (*quae in promptu sit, ut Solem, Lunam*), drugi – to bogowie niewidoczni, jak Neptun (*aliam quae non compareat, ut Neptunum*), trzeci – to ci, którzy, jak podaje tradycja, z ludzi stali się bogami, jak Herakles (*reliquam, quae de hominibus ad divinitatem transisse dicitur, ut Herculem*). W pierwszej grupie, do której jako bogowie zostały zaliczone widzialne elementy świata, Pépin dostrzega odpowiednik teologii filozoficznej, która poszukuje boga w widzialnym świecie¹²⁶. Druga grupa, obejmująca niewidzialnych bogów, koresponduje z teologią mitologiczną. Natomiast trzeci rodzaj bogów odnosi się bezpośrednio do teologii politycznej, ustanowionej przez państwo.

Drugie świadectwo, według Pépina, znajdujemy w piśmie Cyncerona zatytułowanym *O naturze bogów*. Cynceron relacjonuje w księdze I tego dzieła dyskusję dwóch reprezen-

¹¹⁹ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, wyd. cyt., s. 31.

¹²⁰ Św. Augustyn, *De civit.* VI 6.

¹²¹ Św. Augustyn, *De civit.* VI 6.

¹²² Św. Augustyn, *De civit.* VI 6.

¹²³ J. Pépin, *op. cit.*, 287.

¹²⁴ J. Pépin, *op. cit.*, s. 287.

¹²⁵ Tertulian, *Ad nat.* II 2 14.

¹²⁶ Przekonanie, iż świat jest przeniknięty boską substancją, było charakterystyczne dla teologii stoickiej. Na temat teologii stoickiej: J. Gajda-Krynica, *Teologie...*, s. 115–127.

tantów różnych szkół filozoficznych, epikurejczyka Wellejusza i akademika Kotty. Kotta odnosząc się do wyobrażeń bogów w ludzkiej postaci, za ich twórców uznaje mędrców (*consilium quodam sapientium*), którzy dzięki wprowadzeniu kultu bogów chcieli wpłynąć na postępowanie ludzi nieoświeconych. Te wyobrażenia o bogach wzmocnili poeci, malarze i rzeźbiarze¹²⁷. Pépin uznając Kottę za rzecznika również stoików, doszukuje się w powyższych wypowiedziach elementów wspólnych z Warrońską koncepcją trzech teologii. Kult bogów, który pozwala wprowadzać pewne normy moralne i zapewnić stabilność państwa, jest echem teologii państwowej. Natomiast teologię mitologiczną, która wspomaga polityczną, reprezentują poeci i artyści. Trzeci element, czyli teologię filozoficzną, ujawnia następujący fragment¹²⁸: „Czyż tedy filozofowi przyrody (*physicum*), który bada i na podobieństwo myśliwego tropi naturę, nie wstyd zasięgać poświadczenia prawdy od umysłowości przenikniętych czysto zwyczajowymi pojęciami?”. W podobny sposób Pépin interpretuje wypowiedź Scypiona, ucznia stoika Panajtiosa¹²⁹ na temat bogów w dialogu Cyncerona *O Państwie*¹³⁰. Scypion stwierdza, iż koncepcje bóstwa mogą mieć trójakie źródło: polityczne w postaci zwierzchników państw mających na względzie praktyczną użyteczność i którzy wprowadzili wiarę, że w niebie jest jeden król, mitologiczne – poematy Homera, z których zwierzchnicy zaczerpnęli wzór władcy oraz filozoficzne, czyli „myśliciele będących jakby wspólnymi nauczycielami ludzi oświeconych” (*communes quasi doctores eruditorum hominum*).

Analizowane fragmenty pism Tertuliana i Cyncerona, które wykazują istotne podobieństwo do Warrońskiej koncepcji trzech teologii mogą stanowić istotny dowód na to, iż wspomniany trójpodział był tworem filozofii stoickiej. Niektórzy badacze, jak Ramelli¹³¹, przypuszczają, iż teoria o trzech wyobrażeniach na temat bogów narodziła się już we wczesnym stoicyzmie. Uczony przypisuje jej autorstwo stoikowi Chryzypowi. Jako potwierdzenie swojej hipotezy Ramelli przywołuje świadectwo Aecjusza¹³². Otóż grecki autor omawia szczegółowo stoicką koncepcję bóstwa i właśnie w tym kontekście wprowadza trójpodział wyobrażeń na temat bogów. Co istotne, omawiany fragment pisma Aecjusza znalazł się w wykazie świadectw na temat nauki Chryzypa o bogach. Istotny wpływ na ukształtowanie się trzech teologii w późniejszej tradycji miała, w mojej opinii, koncepcja przypisywana stoikom¹³³, która głosiła, iż istnieje siedem rodzajów wyobrażeń, jakie ludzie stworzyli o bogach. Wyobrażenia te powstały poprzez: 1) obserwację nieba, 2) ubóstwienie dóbr niezbędnych do życia (np. Demeter jako bogini pól), 3) ubóstwienie tego, co straszne (Erynie), 4) ubóstwienie namiętności (Afrodyta, Eros) 5) ubóstwienie zasad postępowania (np. Dike jako bogini sprawiedliwości), 6) twórczość poetów, 7) ubóstwienie ludzi, którzy stali się dobroczyńcami ludzkości. Powyższy schemat moglibyśmy przedstawić następująco: I. twórczość poetów i związane z nią wyobrażenia z punktów 2), 3) i 4), II. ubóstwienie zasad, które kierują życiem wspólnoty oraz ubóstwienie dobroczyńców, których kult jest ważnym elementem w państwie, III. obserwacja

¹²⁷ Cynceron, *De nat. deor.* I 27, 77.

¹²⁸ Cynceron, *De nat. deor.* I 30, 83.

¹²⁹ Sam Scypion kilkakrotnie w dialogu odwołuje się do Panajtiosa. Por. Cynceron, *De re publ.* I.

¹³⁰ Cynceron, *De re publ.* I 36, 56. Przekład polski: Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. II, przeł. W. Kornatowski, komentarzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa, 1960.

¹³¹ Ramelli [w:] I. Ramelli., G. Luchetta, *Allegoria. L'età classica*, vol. I, introduzione e cura di R. Redice, Milano 2004, s. 96–99.

¹³² Jest to fragment pisma Ps. Plutarcha omówiony przeze mnie wcześniej.

¹³³ SVF II 1009.

nieba nawiązująca do badań nad naturą prowadzonych przez samych stoików. Z takiego schematu wyłania się teologia poetów, teologia polityków i teologia filozofów.

W swych rozważaniach nad pochodzeniem Warrońskiej koncepcji trzech teologii Pépin¹³⁴ wysuwa hipotezę, iż jej źródło stanowiły dwie klasyczne opozycje: νόμος-φύσις (prawo natury-prawo stanowione) oraz ἀλήθεια-δόξα¹³⁵ (prawda-mniemanie). Za twórców antytezy νόμος-φύσις uchodzą sofisci. W swych poglądach przeciwstawiali prawu stanowionemu, rozumianemu jako prawo narzucone człowiekowi i ograniczające jego wolność, prawo naturalne. Na tę opozycję powoływali się zarówno sofisci głoszący równość wszystkich ludzi z natury, jak i zwolennicy interpretacji prawa naturalnego jako prawa silniejszego¹³⁶. Niektórzy sofisci do sfery νόμος zaliczali bóstwa i poświęcony im kult¹³⁷. Druga antyteza stała się podstawą egzegezy poematów Homera dokonywanej w już w VI wieku p.n.e. przez Teagenesa z Region, a wiek później przez Metrodora z Lampsakos. Wymienieni komentatorzy Homera interpretowali poetyckie przedstawienia bóstwa alegorycznie¹³⁸, np. Teagenes tłumaczył walki bogów jako walki żywiołów. Kontynuatorami tej tradycji byli tacy stoicy jak: Zenon z Kition, Kleantes i Chryzyp. Rozszerzyli jednakże zakres swych badań także na Hezjoda, poematy orfickie i poematy Muzajosa. Stoicy utrzymywali, że poematy epickie częściowo zostały napisane podług opinii, częściowo podług prawdy i dlatego powinny z jednej strony być rozumiane jako opowiadania, z drugiej jako określenie porządku fizycznego. Filozofowie stoicy uznali, iż można filozofię pogodzić z politeistyczną mitologią, zinterpretowaną alegorycznie, i starali się wykazać, że w postaciach bogów przedstawionych przez poetów kryją się koncepcje filozofów natury¹³⁹. Pépin opisuje powstanie trójpodziału teologii w oparciu o cztery omówione wyżej pojęcia greckie: Pépin¹⁴⁰: z pojęć δόξα i ἀλήθεια wyłoniły się odpowiednio teologia poetycka i naturalna, a gdy dodamy antytezę νόμος-φύσις, która leżała u podstaw podziału bogów świata starożytnego na bogów teologii politycznej istniejących „z umowy” i bogów teologii filozoficznej istniejących „z natury” otrzymamy schemat charakterystyczny dla koncepcji *theologia tripartita*.

Przedstawiona koncepcja trzech teologii oddająca i porządkująca w pewien sposób relacje pomiędzy takimi dziedzinami ducha jak religia, filozofia, poezja, niewątpliwie rzuca nowe światło na całą kulturę starożytną, grecką i rzymską. Jak wynika z zachowanych źródeł teoria, zgodnie z którą starożytni mieli posiadać teologię mitologiczną, polityczną i filozoficzną, popularna była wśród autorów greckich I–IV wieku n.e., a wcześniej także wśród autorów rzymskich. I choć koncepcja trzech teologii znana jest w literaturze tematu jako *theologia tripartita* rzymskiego pisarza Warrona, to w świetle naszych rozważań na

¹³⁴ J. Pépin, op. cit., s. 287.

¹³⁵ Platon, *Symp.* 218e.

¹³⁶ Por. wypowiedź sofisty Hippiasza, który mówiąc o więzach międzyludzkich, uznaje je za pochodzące z natury – φύσις, a nie ustanowione przez prawo – νόμος (Platon, *Prot.* 337c–d), oraz opinię Kalliklesa, iż prawem natury jest wyrządzenie krzywd, natomiast wedle prawa stanowionego jest to złe (Platon, *Gorg.* 483a).

¹³⁷ Platon, *Prot.* 322a; D-K Kritiasz B 25. Zarówno Protagoras, jaki i Kritiasz głosili, iż bogowie i prawa miały istotny wpływ na ukształtowanie się społeczeństwa. Jednakże sofisci ci różnili się w ocenie tego wpływu. Protagoras uznawał rolę bogów i praw za pozytywną, natomiast Kritiasz odnosi się do tej kwestii krytycznie.

¹³⁸ D-K Teagenes 2, D-K, Metrodoros z Lampsakos 4b.

¹³⁹ Dotarło do naszych czasów świadectwo na temat Zenona z Kition (SVF II 1021) potwierdzające, iż wywodził on etymologię imion bogów mitologicznych z pojęć filozofii natury. Np. tłumaczył, iż Bóg stwórca i ojciec wszechrzeczy, nazywany był: Dia, bo przez niego wszystko się dzieje (διά), Zeusem (Ζῆνα), bo jest źródłem wszelkiego życia (ζῆν), albo bo zawiera w sobie wszelkie życie.

¹⁴⁰ J. Pépin, op. cit., s. 287.

temat jej pochodzenia możemy uznać, iż jej źródłem była kultura, a szczególnie filozofia, grecka. Dlatego, jak sądzę, uzasadnione jest uznanie tej koncepcji za miarodajną dla myśli greckiej, myśli, która, co będę starała się wykazać w następnych rozdziałach tej rozprawy na przykładzie twórczości Eurypidesa, miała charakter teologiczny ujawniający się w micie, w życiu społeczno-politycznym i filozofii.

II. Teologia mitologiczna Eurypidesa

1. EURYPIDES I TRADYCJA TEOLOGII MITOLOGICZNEJ HOMERA

Zgodnie z tradycją przekazaną przez Platona i Arystotelesa, na którą powoływałam się w poprzednim rozdziale mojej pracy, za twórców teologii mitologicznej Greków uchodzą przede wszystkim Homer i Hezjod. Szczególnie poematy Homera znane były wszystkim Hellenom już od dzieciństwa, gdyż stanowiły podstawę wychowania, wyznaczały także pewien wzór osobowy Greka oraz normy moralne regulujące jego postępowanie¹. *Iliada* i *Odyseja*, wskazuje Kirk², były tak popularne, iż stały się skarbnicą tradycyjnej wiedzy i moralności. Słuchanie opowieści poetów o bogach odbywało się zawsze publicznie – w czasie oficjalnych świąt i zawodów. Było to więc wspólne doświadczenie wszystkich Greków, które Vernant³ określa jako „prawdziwe nabożeństwo społecznej pamięci, najważniejsze narzędzie utrwalania i przechowywania wiedzy”. Natomiast dla późniejszych autorów *Iliada* i *Odyseja* stały się źródłem odniesienia przez to początek bogatej tradycji literackiej całej Europy. Stworzony przez Homera obraz teologii poetyckiej stał się dla Greków obrazem kanonicznym. Autorzy antyczni przyjmowali ów kanon za punkt wyjścia do rozważań nad istotą bogów greckiej mitologii, dla jednych był wzorem, inni poddawali go krytyce. Dlatego, jeśli chcemy przedstawić pełen opis teologii mitologicznej Eurypidesa, musimy zacząć od tradycji homeryckiej, której odbicie, aczkolwiek nieco zmienione, znajdziemy w twórczości tego dramaturga.

Bogowie w tradycji teologii mitologicznej Greków zapoczątkowanej przez Homera to bogowie antropomorficzni, różniący się od ludzi jedynie siłą i nieśmiertelnością, lecz tak samo jak ludzie podlegający uczuciom i namiętnościom. Ich życie na Olimpie to pasmo nieustannych walk, intryg, romansów i oszustw. Grek spoglądając na życie bogów widział własne życie, jedynie w nieco intensywniejszych barwach i kształtach. Tacy bogowie, co podkreśla Burkert⁴, „are far from purely spiritual”. Wzajemny stosunek bogów i ludzi

¹ Homera jako wychowawcę Greków przedstawia Platon, *Res publ.* 606e: [...] ὅς τὴν Ἑλλάδα πεπαιδευκεν οὗτος ὁ ποιητής καὶ πρὸς διοίκησίν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρώπων πραγμάτων ἄξιος ἀναλαβόντι μανθάνειν τε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὐτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν... („[...] ten poeta Helladę wykształcił i wychował i, jeśli chodzi o ustrój i o kulturę we wszystkich sprawach ludzkich, to warto go wciąż czytać na nowo i wszystko sobie w życiu według tego poety urządzić...”).

² G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth 1977, s. 98.

³ J. P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. K. Środa, Warszawa 1998, s. 22.

⁴ W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, trans. J. Raffan, Basil 1985. Charakter bogów olimpijskich dobitnie ukazuje Nietzsche w następującym fragmencie: „Kto z inną religią w sercu przystąpi do tych Olimpijczyków i będzie szukał w nich moralnych wyżyn czy wręcz świętości, zaniedbującego ciała uduchowienie”.

w poematach Homera określa prawo silniejszego, które Krokiewicz⁵ uznaje za pierwsze z praw Mojry panującej zarówno nad światem ludzi, jaki i samych bogów. Stroną silniejszą są oczywiście wolni od nieszczęść i nieśmiertelni bogowie. Słabym i śmiertelnym ludziom nie wolno krytykować bogów ani ich lekceważyć. Natomiast bogowie mogą postępować z ludźmi tak, jak tylko zechce ich kapryśna natura, i mają prawo domagać się od nich czci bez względu na etyczną wartość swych postępów i swych „zgoła nie zawsze cnych obyczajów”. Bogowie przedstawieni przez Homera na podobieństwo ziemskich możnowładców stoją czujnie na straży przysługującego im prawa i wymierzają ludziom surowe kary nie tylko za wielkie bluźnierstwa i świadome obrazy, ale także za mimowolne uchybienia i przeoczenia. Natomiast człowiek, choćby składał bogom najhojniejsze ofiary i wznosił do nich najgorętsze modły, nie może liczyć na ich wdzięczność ani na niezawodną pomoc z ich strony. Homerowi bohaterowie wiedzą, że całkowicie zależą od łaski i niełaski bogów i dlatego pilnują się, by ich nie urazić żadnym słowem i czynem. Zdarza się jednak, zauważa Krokiewicz, iż ludzie ulegają „niebacznym porywom butnego serca, a wtedy padają ofiarą „obłądnej winy (ate)”. Lecz wówczas spotyka ich los równie okrutny, ten, który spotkał Ajasa chełpiącego się, iż uratował się z rozbitego statku wbrew woli bogów⁶. Przewaga bogów nad ludźmi przejawia się także w tym, iż dają ludziom szereg przykazań, którym muszą być oni posłuszni pod groźbą nieuniknionej kary⁷. W ten sposób bogowie ustanawiają prawa normujące życie ludzkie, a ich karząca potęga jest gwarantem przestrzegania tych praw. Za Krokiewiczem⁸ możemy wymienić cztery najważniejsze nakazy bogów: kochaj rodziców, szanuj gości, nie wszczynaj walki bratobójczej, nie znieważaj silniejszych od siebie bohaterów. Prawo silniejszego, podsumowuje polski badacz, stanowi podstawę religijnej czci bogów i jakby zewnętrzne uzasadnienie moralności ludzkiej.

Wróćmy jednak do zagadnienia zależności między ludzkim losem a wolą bogów. Akcja *Iliady* i *Odysei* toczy się równocześnie na dwóch poziomach: wyższym (wśród bogów) i niższym (wśród ludzi), lecz wszystko, co dzieje się na ziemi, wyznaczone zostało przez bogów. W świecie Homerowych eposów ludzkie działania nie mają samoistnego znaczenia, to plany i czyny bogów nadają im sens. Wszelkie starania, jakie podejmują ludzie, mogą w jednej chwili ulec zniweczeniu, gdy do akcji wkraczają bogowie, aby zmienić tok wydarzeń⁹. Bogiem, który decyduje o losie człowieka, jest Zeus. Z tego powodu Zeus u Homera jest utożsamiany z przeznaczeniem (Mojrą), a jego wyroki stanowią wyraz konieczności losu¹⁰. Znamiennym przykładem rozstrzygającej mocy Zeusa jest następujący obraz przedstawiony przez Achillesa:

nia, spojrzeń pełnych miłosierdzia, ten będzie musiał wnet odwrócić się od nich pełen zniechęcenia i zawodu. Tu nic nie przypomina ascezy, uduchowienia czy powinności; tu przemawia do nas tylko bujne, triumfalne nawet istnienie, w którym ubóstwione zostało wszystko, co istnieje, niezależnie od tego, czy jest dobre, czy złe”. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 43.

⁵ A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959, s. 162–163.

⁶ Homer, *Od.* IV 499–511.

⁷ Herodot, II 51, 1.

⁸ A. Krokiewicz, *Moralność Homera...*, s. 165.

⁹ Dla tego działania bogów w Homerowym eposie znaleziono określenie „boska maszyna”. Na ten temat: B. Snell, *Odkrywanie ducha...*, s. 47.

¹⁰ D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka*, Warszawa 1991, s. 8.

δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων
ᾧ μὲν κ' ἀμμίξας δῶη Ζεὺς τερπικέρανος,
ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὅ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἔσθλω
ᾧ δὲ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λωβητὸν ἔθηκε,
καὶ ἐ κακῆ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα διὰν ἐλαύνει,
φοιτᾷ δ' οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσιν.

Stoją, jak mówią u Dzeusa dwie wielkie beczki z darami:
Jedna nieszczęścia zawiera, a druga – losy szczęśliwe.
Jeśli dla kogoś je zmiesza Dzeus władający gromami,
Dolę ma ten różnoraką – dziś złą, a jutro radosną.
Ale jeśli Dzeus komuś nieszczęścia tylko przeznaczył,
Tego przytłacza zło wszelkie i ściga po całej ziemi,
Błąka się w nędzy, wzgardzony przez bogów i przez śmiertelnych¹¹.

Powyższy fragment podkreśla także nędzę ludzkiego losu. Niektórym ludziom Zeus przeznaczył same nieszczęścia, w życiu innych radość przeplata się ze smutkiem, nikomu jednak najwyższy z bogów nie pozwolił zaznać szczęśliwego, pozbawionego trosk żywota. Dlatego człowiek w eposach Homera może być pewien tylko jednego – iż przeznaczona jest mu wyrokiem Zeusa niedola, a szczęście jest rzeczą niepewną. W takim kontekście możemy zrozumieć wypowiedź Odyszeusza¹², iż: „nic słabszego od człeka na ziemi tej nie ma” (οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο), gdyż dopóki bóg daje człowiekowi dzielność i siłę, nie myśli ono nieszczęściami, lecz gdy bóg zsyła na niego karę, znosi ją, choć niechętnie. Wobec kruchości własnego istnienia człowiek w eposie Homerowym pokładał nadzieję w bogach. Dostrzegał także niedoskonałości swojej wiedzy, przeczuwał istnienie sfer niedostępnych poznaniu, na co zwraca uwagę Gajda-Krynicka¹³, lecz nie potrafił jeszcze w procesie poznania wyjść poza bezpośrednie doświadczenie. Dlatego tworzył w swej świadomości obraz bogów podobnych do niego, lecz jednocześnie przyznał im status sił wyższych kierujących zarówno życiem jednostki, jak i całą rzeczywistością. Tym samym bogowie stali się pewnym punktem oparcia w świecie, którego ludzie jeszcze dobrze nie znali, oraz w życiu, w którym czaiło się wiele niebezpieczeństw¹⁴.

Należy zwrócić uwagę na fakt, iż w bogach mają swoje źródło nie tylko wydarzenia w eposie, lecz także ludzkie uczucia, myśli i wola homeryckich bohaterów. Dzieje się tak dlatego, wyjaśnia Snell¹⁵, że u Homera człowiek nie miał świadomości, iż sam był podmiotem własnych decyzji, tak stanie się dopiero w tragedii. To, co później interpretowano jako „życie wewnętrzne”, w poematach Homera zostało ukazane jako wtargnięcie boskości. Bogowie często objawiają się ludziom, by poprzez namowę zmienić ich decyzje. Według Krokiewicza¹⁶ „aparatus bogów” służy Homerowi przede wszystkim do przedsta-

¹¹ Homer, *Il.* XXIV 527–533. Przekład na język polski według: Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, Wrocław 1986.

¹² Homer, *Od.* XVIII 130–137. Przekład na język polski według: Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siemiński, Wrocław-Kraków 1959.

¹³ J. Gajda-Krynicka, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992, s. 16.

¹⁴ D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 51.

¹⁵ B. Snell, *Odkrycie ducha...*, s. 48–49,

¹⁶ A. Krokiewicz, *Moralność...*, s. 186.

wienia ogromnej intensywności, z jaką jego bohaterowie myślą, czują, chcą i czynią, oraz do zbudowania odpowiedniego nastroju. Do interwencji bogów dochodzi między innymi wtedy, gdy obrażony przez Agamemnona Achilles wyciąga miecz z pochwy, wówczas przybywa z nieba Atena i pomaga mu opanować gwałtowny gniew¹⁷. Jednakże, zauważa Krokiewicz, interwencja nie zawsze okazuje się skuteczna – Ajgistos uwiódł Klitajmestrę i zabił jej męża, mimo iż Zeus za pośrednictwem Hermesa przestrzegał go, by tego nie czynił¹⁸. Przedstawieni w takim kontekście bogowie – Atena i Hermes – symbolizują umysł i jego rozumne rady.

Teologia mitologiczna Homera, a także Hezjoda, już w VI wieku p.n.e. spotkały się z dezaprobatą ze strony poety i filozofa Ksenofanesa, który ostrze swej krytyki skierował głównie przeciwko antropomorficznemu przedstawianiu bogów, charakterystycznemu dla poezji greckiej. W wyniku reakcji na atak Ksenofanesa narodziła się alegoryczna interpretacja mitu. Opierała się ona na założeniu, iż w *Iliadzie* i *Odysei* ukryte zostały pewne treści, do których nie można dotrzeć poprzez dosłowne odczytanie tych poematów. Dopiero alegoryczna interpretacja Homerowych eposów pozwala odsłonić ukryte w nich przez poetę prawdy o rzeczywistości¹⁹. Tradycja alegorycznego odczytywania tekstów poetyckich sięga już VI wieku p.n.e. i zapoczątkowana została przez Teagenesa z Regium, komentatora eposów homeryckich, dla którego alegoria była kluczem do interpretacji postaci bóstw w poematach Homera²⁰. Od tego czasu, jak stwierdza Szlezák²¹, alegoreza homerycka stała się wspólnym dobrem kultury greckiej i znacząco przyczyniła się do tego, iż Homer umocnił się w roli nauczyciela Greków. Celem alegorycznej interpretacji mitu było oczyszczenie mitycznego przekazu piśmiennego z tego, co ukazuje bogów w złym świetle. Miała także służyć wykazaniu, iż rozumowe objaśnianie świata jest zgodne z mitem (co starali się osiągnąć stoicy, przekonani, że wszechogarniający logos jest wszędzie ten sam) oraz podtrzymaniu autorytetu starożytnych poetów²². Należy jednak zaznaczyć, iż choć Grecy posługiwali się alegorią jako metodą interpretacyjną od VI wieku p.n.e., jednak samo pojęcie alegorii zostało dokładnie zdefiniowane dopiero w I wieku n.e. Definicję pojęcia „alegoria” znajdujemy w dziele Heraklita Allegorety, zwanego także Pseudo-Heraklitem, znanym pod łacińskimi tytułami *Quaestiones Homericae* i *Allegoriae Homericae*. Brzmi ona następująco: „słowem «alegoria» (ἀλληγορία) nazywamy taki sposób mówienia (τρόπος), w którym mówi się co innego, a ma się na myśli coś innego (ἀλλα μὲν ἀγορεύων, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων)”²³. Samemu Heraklitowi zawdzięczamy także systematyczną interpretację alegoryczną eposów Homera zawartą w jego dziele, które jest niejako podsumowaniem greckiej tradycji alegorezy.

Alegoreci w swojej interpretacji imion i funkcji bogów mitologicznych posługiwali się dwoma rodzajami kategorii: fizykalnymi, czy raczej filozoficznymi (utożsamia-

¹⁷ Homer, *Il.* I 188–221.

¹⁸ Homer, *Od.* I 28–44.

¹⁹ W takim ujęciu Homer jawił się więc jako „master of truth” who was already aware that the universe functioned according to ‘natural laws’, but laws that were hidden from the masses”. Por. G. Naddaf, *Allegory and the Origins of Philosophy*, s. 110, [w:] W. Wians (ed.), *LOGOS and MUTHOS. Philosophical Essays in Greek Literature*, New York 2009.

²⁰ Por. str. 40.

²¹ T. A. Szlezák, *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Warszawa 1997, s. 47.

²² J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007, s. 37–38.

²³ Heraklit Allegoreta, V 6, przekład na język polski: A. Nowak, *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Warszawa 1986, s. 146

no wówczas bogów mitologicznych z poszczególnymi żywiołami) i psychologicznymi (gdzie bogowie symbolizowali różne stany umysłu i uczucia człowieka). Zgodnie ze świadectwem Porfiriusza²⁴ Teagenes interpretując poematy Homera za pomocą alegorii (ἀλληγορίαί πάντα εἰρησθαι) posługiwał się obiema tymi kategoriami. Otóż według Teagenesa Apollon, Helios i Hefajstos symbolizowali ogień, Posejdon i Skamander – wodę, Artemida – księżyc, Hera – powietrze. Natomiast tacy bogowie jak Atena, Ares, Afrodyta symbolizowali u Homera pewne dyspozycje psychiczne człowieka (διάθεσεις): Homer Ateną nazywał rozum (φρόνησις²⁵), Aresem szaleństwo (ἄφροσύνη), Afrodytą pożądanie (ἐπιθυμία), Hermesem mowę (λόγος). Kontynuatorami pierwszego nurtu interpretacyjnego w następnych wiekach stali się stoicy, którzy podejmowali próbę uzgodnienia własnej nauki o boskim logosie z poetyckimi wyobrażeniami bóstw. Natomiast psychologiczna interpretacja mitologicznych bóstw, usytuowana obok interpretacji filozoficznej, znajdzie swoje odbicie w literaturze greckiej i rzymskiej I wieku n.e. Za najważniejszego alegoretę homeryckiego w tamtej epoce należy uznać wspomnianego wcześniej Pseudo-Heraklita. Otóż autor ten interpretuje bogów przedstawionych w *Iliadzie* następująco: Homer, gdy opowiada o tym, jak Atena uspokoiła rozgniewanego Achillesa, mówi nie o bogini, lecz o rozumie ludzkim (λογισμὸς ἀνθρώπινος)²⁶; podobnie, gdy opowiada o zranieniu Afrodyty przez Diomedesa, to mówi nie o bogini, lecz o bezrozumności (ἄφροσύνη)²⁷. Dionizos z kolei przedstawiony jako bóg wina symbolizuje szaleństwo, które ogarnia człowieka po wypiciu tego napoju i dlatego właśnie boga tego określa się przydomkiem μαινόμενος²⁸. Natomiast w *Odysei* Hermes, który wychodzi naprzeciw Odysowi, zaraz przed tym, jak bohater wysiadł ze statku i wyruszył do pałacu nimfy Kirke, uosabia mądrą argumentację (ἔμψρων λόγος)²⁹.

Dotychczasowe rozważania nad teologią poetycką Homera i jej alegoryczną interpretacją w wiekach późniejszych stanowią podstawę dla przedstawienia teologii mitologicznej Eurypidesa. Wynika to przede wszystkim z faktu, iż tragedia grecka jest spadkobierczynią homeryckiej epiki na polu teologii mitologicznej³⁰. Nawet jeśli, jak podkreśla Mastronarde³¹, tragedia kładła większy nacisk na ludzki charakter i odpowiedzialność człowieka za własne czyny, możemy wymienić niewiele tragedii, w których socjologiczna i psychologiczna analiza ludzkiego działania obywa się bez odniesień do „poziomu boskiego”. Bóstwo niemal zawsze jest potencjalnie obecne: jako niewidzialna siła sprawcza, nawet jeśli

²⁴ D-K Teagenes 2.

²⁵ Również Demokryt posłużył imieniem bogini Ateny jako symbolem rozumu (φρόνησις). Por. D-K Demokryt B2.

²⁶ Heraklit Allegoreta, XX. W podobnym kontekście postać Ateny została przedstawiona w *Odysei*, gdzie bogini towarzysząca Telemachowi symbolizuje wejście młodości w wiek dorosły i osiągnięcie przez niego mądrości. Por. Heraklit Allegoreta, LIX. Podobną interpretację Ateny jako symbolu rozumności znajdujemy u żyjącego w tej samej epoce rzymskiego pisarza Kornutusa. Na początku dziewiętnastego rozdziału swojego dzieła znanego jako *Theologiae Graecae compendium* pisze, iż bogini Atena „wydaje się być bystrym rozumem” (φρόνησις καὶ ἀγχίνοια).

²⁷ Heraklit Allegoreta, XXX.

²⁸ Heraklit Allegoreta, XXXIV.

²⁹ Heraklit Allegoreta, LXXII.

³⁰ Vellacott odnosząc się do tradycji homeryckiej w tragedii greckiej stwierdza: „The immortals beings, greater and lesser, who peopled the imaginative world of Homeric heroes appear again in the fifth-century Attic theatre substantially unchanged in name and nature, and in their formal relation to human society” (P. Vellacott, *Ironic Drama. A Study of Euripides' Method and Meaning*, Cambridge 1975, s. 20).

³¹ D. J. Mastronarde, *The gods*, s. 321–322 [w:] *A companion to Greek tragedy*, ed. J. Gregory, Malden 2005.

pojawia się tylko w prologu sztuki, w epilogu jako *deus ex machina*, czy też wspomniane w sprawozdaniach posłańców i pieśniach chóru. Eurypides często wprowadzał bogów na scenę, zarówno w prologach, jak i epilogach. Tylko w sześciu z dziewiętnastu zachowanych sztuk bogowie nie występują jako postacie dramatu – w *Medei*, *Dzieciach Heraklesa*, *Hekabe*, *Elektrze*, *Fenicjankach*, *Ifigenii w Aulidzie*³². Pozostaje jednak kwestią dyskusyjną, jaką rolę tragik przypisywał czynnikowi boskiemu w swoich sztukach. Czy wprowadzając bogów na scenę traktował ich jedynie jako aparat mitologiczny, jak sugeruje Grube³³, konieczny ze względów artystycznych? Czy też w swoich tragediach pragnął ukazać, iż bogowie są rzeczywistymi siłami kierującymi ludzkim życiem, zgodnie z wyobrażeniami o bogach ukształtowanymi przez tradycję mitologii poetyckiej? Twierdzącej odpowiedzi na to drugie pytanie udziela Turasiewicz³⁴ przekonany, iż „z trzech wielkich dramaturgów to właśnie Eurypides najbardziej starał się uświadomić widzom tę prawdę, że bogowie – obojętnie, jacy są, dobrzy czy źli – interesują się sprawami ludzkimi, biorą w nich udział i w jakiś sposób kierują porządkiem tego świata”. Podobne przekonanie wyraża Kullmann³⁵ który dodatkowo wskazuje na źródło teologii Eurypidesa. Otóż niemiecki badacz postrzega tego dramaturga jako spadkobiercę dwóch różnych koncepcji religijnych zawartych w poematach Homera. Zgodnie z pierwszą, charakterystyczną dla *Iliady*, bogowie uważani są za sprawców ludzkiego nieszczęścia (a także szczęścia – należałoby dodać), natomiast według drugiej funkcjonującej w *Odysei* bogowie jawią się jako te siły, które gwarantują sprawiedliwość w świecie³⁶. Jest oczywiste, według Turasiewicza³⁷, iż u Eurypidesa funkcjonują obok siebie te dwa przeciwstawne modele teologiczne.

Z przedstawionymi powyżej interpretacjami Eurypidejskiej teologii możemy zgodzić się częściowo. Eurypides musiał sięgać do tradycji homeryckiej, która przecież była podstawą wychowania każdego Greka i bogatym źródłem literackim. Jednakże koncepcja bogów sprawiedliwych, którzy ustanawiają prawa normujące życie ludzkie, nie jest u Eurypidesa jedynie odbiciem modelu teologicznego *Odysei*. Koncepcja ta, co ukazane zostanie w następnym rozdziale mojej pracy, jest istotnym elementem teologii politycznej, która, choć wykorzystywała poetyckie wyobrażenia bóstw charakterystyczne dla teologii mitologicznej, była dla Greków odmiennym rodzajem teologii. Eurypides w tej kwestii okaże się bliższy myśli sofistycznej, która odegrała istotną rolę w kształtowaniu poglądów na rolę religii w państwie, niż poetyckiej tradycji Homera. W tragediach Eurypidesa

³² M. R. Lefkowitz, „*Impiety*“ and „*Atheism*“..., s. 70. Lecz również w tych sztukach nie brak odniesień do „poziomu boskiego”. Bogowie, choć nieobecni na scenie, przywoływani są w modlitwach a ustanowione przez nich prawa stanowią normy, na które niejednokrotnie powołują się bohaterowie Eurypidejskich tragedii. Kierowanie się przez bohaterów w swym postępowaniu boskimi prawami K. Mathiessen, *Euripides und sein Jahrhundert*, München 2004, s. 81, słusznie uznaje za wyraz ich pobożności i dlatego określa taką postawę jako „gelebte Frömmigkeit”. Por. także interpretację *Medei* i *Dzieci Heraklesa* dokonaną przez Mathiessena – s. 80–81.

³³ G. M. A. Grube, *The Drama*..., s. 44.

³⁴ R. Turasiewicz, *Między pobożnością a bezbożnością*..., s. 35.

³⁵ W. Kullmann, op. cit., s. 13.

³⁶ Również Leinieks postrzega Eurypidesa jako spadkobiercę tradycji epickiej Homera, lecz wskazuje na dwaodmienne niż Kullmann wzorce teologiczne funkcjonujące w jego tragediach. Pierwszy tradycyjny wzorec to koncepcja bogów kierujących wydarzeniami w świecie ludzi, jak np. Apollo w *Ionie*. Zgodnie z drugim wzorcem gniew bogów jest przyczyną upadku mitologicznych bohaterów, co ma miejsce w takich sztukach jak *Hippolytos uwięziony* i *Oszalały Herakles*. V. Leinieks, *The City of Dionysos. A Study of Euripides' Bakchai*, Stuttgart und Leipzig, s. 41–47.

³⁷ R. Turasiewicz, *Między pobożnością a bezbożnością*..., s. 43.

znajduje odzwierciedlenie pierwszy model teologiczny epiki homeryckiej, który dostrzega w bogach siły kierujące życiem ludzkim. Wyraz temu przekonaniu wielokrotnie daje Chór w eksodosie Eurypidejskich sztuk:

πολλὰ μορφαὶ τῶν δαιμονίων
πολλὰ δ' ἄελπτος κραινοῦσι θεοί
καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη,
τῶν δ' ἀδοκτῆτων πόρον εὔρε θεός.
τοιόνδ' ἀπέβη τόδε πρᾶγμα.

Wielorakie są kształty losów:
wiele wbrew nadziejom spełniają bogowie;
co spodziewane, to się nie stało,
z niespodziewanego wynalazł bóg wyjście
i tak się skończyła ta sprawa.

Tymi słowami kończą się zarówno te tragedie, których bohaterowie doznają wielu nieszczęść i których spotyka ostateczna klęska – *Medea*, *Bachantki*, *Hippolytos*, jak i te, w których opowieść znajduje swój szczęśliwy finał – *Andromacha*, *Helena* i *Alkestis*. Bogowie w tych sztukach mają wpływ na los bohaterów, zsyłając im szczęście lub nieszczęście³⁸. Wymienione tragedie różnią się jedynie zakresem działania bóstwa: od *Medei*, w której rola Heliosa ogranicza się do udzielenia pomocy tytułowej bohaterce w ucieczce, do *Bachantek*, w których Dionizos występuje jako uosobienie siły doprowadzającej do upadku Penteususa i jego rodziny³⁹. W wielu sztukach Eurypidesa interwencja bogów prowadzi często do zmiany biegu wydarzeń, a to z kolei ukazuje wyraźnie, jak bardzo nieprzewidywalny jest los człowieka. Cytowany fragment jednak nie tylko podkreśla tę nieprzewidywalność, lecz także, co zauważa Lefkowitz⁴⁰, unaocznia trudne położenie człowieka wynikające z jego niewiedzy. We fragmencie tym widoczny jest kontrast między boską wiedzą a ludzką niewiedzą, który był podstawą wielu tragedii, i miał na celu ukazanie niedoskonałości i ograniczenia człowieka⁴¹. Człowiek nie zna działań bogów ani nie potrafi ich przewidzieć. Natomiast bogowie znają przeszłość i przyszłość, potrafią przyjmować wielorakie kształty, mogą spowodować taki bieg zdarzeń, jaki tylko zechcą i znaleźć wyjście z takich sytuacji, które dla człowieka wydają się niemożliwe do rozwiązania.

Choć Eurypides dostrzegał w bogach te siły, które często decydują o ludzkim losie, nie można mówić w jego przypadku o wiernym naśladownictwie Homera. Eurypides był przecież tym, który „odnowił” mit w takim sensie, że poddał go swoistej transformacji i ze sceny przekazywał swym widzom jego wersje odmienne od tradycyjnych, które lepiej

³⁸ Tradycję homerycką odrzuca natomiast Sofokles, który ukazuje życie ludzkie jako nieprzerwane pasmo cierpień, a sprawiedliwość bóstwa w jego tragediach sprowadza się jedynie do zesłania człowiekowi dobrego kresu życia. Por. M. Maślanka-Soro, *Nauka przez cierpienie (pathei mathos) u Ajschylosa i Sofoklesa*, Kraków 1991, s. 127.

³⁹ Zagadnienie roli bogów w wymienionych sztukach omawia dokładniej M. R. Lefkowitz, „*Impiety“ and „Atheism“*... , s. 72–73.

⁴⁰ M. R. Lefkowitz, „*Impiety“ and „Atheism“*... , s. 73.

⁴¹ D. J. Mastronarde, *The art of Euripides: dramatic technique and social context*, Cambridge 2010, s. 160.

mogłyby wyrażać nowe myśli i idee⁴². Bogowie w tragediach Eurypidesa, choć nadal zgodnie z przyjętą konwencją przedstawieni zostali na scenie w sposób antropomorficzny i pozostają bogami zazdrosnymi, niestałymi w swych sympatiach do ludzi, a czasem wręcz okrutnymi dla tych, którzy buntują się przeciwko ich woli, zyskują nowy wymiar. Jak sugeruje Murray⁴³, Eurypidejscy bogowie zyskują status tajemniczych sił, które kierują ludzkim życiem lub je niszczą, a które można wyobrazić sobie tylko w pewnym sensie jako osobowe bóstwa. Możemy zgodzić się z opinią tych badaczy, którzy w Eurypidejskich bóstwach dostrzegają uosobienie sił, od których pochodzi w życiu człowieka to, co nie daje się wytłumaczyć jako konsekwencja jego postępowania⁴⁴. Symbolem sił niszczących pod wpływem kaprysu jest Afrodyta w *Hippolycie*, Hera w *Heraklesie*, Atena i Posejdon w *Trojankach* oraz Dionizos w *Bachantkach*. Działanie tak rozumianych bogów ma na celu ukazanie nędzy ludzkiego życia, skazanej na klęskę walki człowieka z potężnymi siłami reprezentowanymi przez bogów. Bogowie w tragediach Eurypidesa decydują o ludzkim losie, tak jak to czynili bogowie w poematach Homera, jednakże nie są oni bogami Homera.

Innowacje, jakie Eurypides wprowadza do tradycji teologii poetyckiej, mają swoje źródło przede wszystkim w psychologicznych zainteresowaniach tragika naturą ludzką. Ze względu na wnikliwą analizę stanów emocjonalnych swoich bohaterów Eurypides był „pierwszym psychologiem, odkrywcą duszy w nowym znaczeniu tego słowa, badaczem niespokojnego, zmiennego świata uczuć i namiętności ludzkich”⁴⁵. Badanie ludzkiej psychiki pozwoliło Eurypidesowi odkryć, iż przyczyna ludzkich nieszczęść tkwi właśnie w niej, to ona i wewnętrzne przeżycia człowieka warunkują ludzki los⁴⁶. W sztukach, które koncentrują się na psychologicznym aspekcie ludzkiej φύσις – w *Hippolycie* i *Bachantkach*, rola bogów jest na tyle istotna, iż ich działanie pozwala unaocznnić ludzkie namiętności oraz różne stany psychiczne a także ich wpływ na postępowanie bohaterów. Można by się tutaj doszukać pewnej analogii do roli bogów w eposach Homera, gdzie pojawiają się, aby ukazać ludzkie uczucia i myśli. Różnica między Homerem a Eurypidesem jest jednak zasadnicza: ten pierwszy wprowadza w tej sytuacji bogów, gdyż jest przekonany, iż rzeczywiście wpływają oni na ludzkie uczucia i myśli, Eurypides natomiast wiedział, iż ich źródła należy upatrywać w samym człowieku, wprowadzenie czynnika boskiego zaś miało na celu jedynie „upostaciowanie” psychiki bohaterów. Bogowie w *Hippolycie* i *Bachantkach* podniesieni zostali do rangi symboli reprezentujących różne sfery ludzkiej psychiki⁴⁷. To, jaką postawę bohaterowie w tych tragediach przyjmują wobec bogów – Hippolytos czci jedynie Artemidę a pogardza Afrodytą, Penteus usiłuje wypędzić

⁴² R. Turasiewicz, *Między pobożnością a bezbożnością...*, s. 32.

⁴³ G. Murray, *Euripides and his Age*, with a new Introduction by H. D. F. Kitto, London 1965, s. 97.

⁴⁴ J. Mańkowski, *Mity i świat Eurypidesa*, Wrocław 1975, s. 83.

⁴⁵ W. Jaeger, *Paideia*, s. 442. Tak J. de Romilly, *Tragedia grecka*, przeł. I. Ślawińska, Warszawa 1994, s. 117, opisuje innowacje Eurypidesa na tym polu: „Już sam obraz namiętności jako takiej był innowacją. Mało interesował się tym Ajschylos; problemy winy i kary dominowały u niego nad psychologią. Sofokles – już nieco więcej, lecz jego postaci tak całkowicie oblekają się w cnoty, że określa je raczej ideał niż złożone życie wewnętrzne. Eurypides pierwszy ukazał człowieka we władzach namiętności, pierwszy też starał się odtworzyć skutki tych namiętności”.

⁴⁶ J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa...*, s. 106.

⁴⁷ Opinię J. Czerwińskiej, Hercules Furens – an Euripidean allegory of human madness, „EOS” XCII (2005), s. 182, wyrażoną w odniesieniu do sztuki *Oszalały Herakles*, możemy zastosować także do wyżej wymienionych sztuk: „To Euripides the language of old myth acquires an allegorical and symbolical meaning. It becomes a figurative and visible instrument used to describe the human soul”.

Dionizosa z Teb a jednocześnie fascynuje go orgiastyczny kult tego boga – mówi nam, kim dany bohater jest i co kryje się w jego duszy⁴⁸. Możemy więc wysunąć hipotezę, iż w przypadku *Hippolyta* i *Bachantek* mamy do czynienia z alegoryczną interpretacją bóstw mitologicznych, zgodnie z którą pod postacią teologii została ukryta psychologia. Zjawisko to w stosunku do poematów Homera, jak zauważyliśmy wcześniej, miało bogatą tradycję literacką. Również u Eurypidesa znajdujemy próby alegorycznej interpretacji bogów, na przykład w *Trojankach* (ww. 989-990), kiedy Hekabe stwierdza, iż wszelki szal jest dla ludzi Afrodytą (τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἀφροδίτῃ βροτοῖς) i dlatego imię tej bogini pochodzi od słowa ἀφροσύνη (szaleństwo). Nie oznacza to jednak, iż Eurypides dokonał alegorezy, czyli odkrył on pewne ukryte znaczenie bóstw homerowych i przedstawił je w swoich dramatach w formie spójnego systemu⁴⁹. Poeta sięga po alegorię jedynie w tym celu, aby dać wyraz swym zainteresowaniom psychologicznym i pod postacią bóstw wprowadzić na scenę ludzką psychikę.

Teologia poetycka miała swój fundament w micie, który dla Greków pozostawał w związku z „najgłębszą warstwą natury człowieka, z jego postawą wobec świata zewnętrznego, z jego wyobraźnią uczuciami, instynktami, z jego świadomością i podświadomości”⁵⁰. Prawdę tę znał już Homer i dlatego w swych eposach ściśle łączył świat bogów i świat ludzi, czyniąc los a nawet wolę i uczucia ludzkie zależnymi od czynnika boskiego. Te dwa światy łączy w swej twórczości także Eurypides, który odchodząc od wyłącznie antropomorficznej koncepcji poszukuje w teologii warstwy symbolicznej i utożsamia bogów mitologicznych z potężnymi siłami kierującymi ludzkim życiem. W następnej części tego rozdziału dokonam analizy dwóch tragedii Eurypidesa, w których mamy do czynienia z takim ujęciem bóstw: *Trojankę*, gdzie bogowie reprezentują los oraz, *Hippolyta uwięzionego*, gdzie boginie symbolizują różne sfery ludzkiej psychiki.

2. TROJANKI CZYLI BOGOWIE I LUDZKI LOS

W *Trojankach* Eurypides sięga po mit trojański znany z Homerowej *Iliady*. W swojej sztuce jednak skupia się na nieszczęsnym losie trojańskich kobiet wziętych w niewolę po zniszczeniu miasta przez zwycięskich Greków. Centralną postacią sztuki jest Hekabe, trojańska królowa, która „niemal cały czas obecna na scenie niejako bierze na siebie wszystkie ukazane cierpienia, grecka matka boleściwa”⁵¹. Jej córkę Polyksenę złożono w ofierze na grobie Achillesa, jej druga córka Kasandra, wieszczka Apollona, została branką Agamemnona. Podobny los spotyka jej synową Andromachę, wdowę po Hektorze – wylosował ją Neoptolemos, syn zabójcy jej męża Hektora – Achillesa. Natomiast wnuka królowej Astyanaksa Grecy planują zrzucić z murów miasta w obawie, iż syn Hektora w przyszłości mógłby zemścić się na nich za zniszczenie Troi. Niewątpliwie *Trojanki*, w których na plan pierwszy wysuwa się cierpienie niewinnych ofiar, możemy interpretować jako protest Eurypidesa wobec zaborczej wojny, której symbolem w twórczości

⁴⁸ C. P. Segal, *Euripides and the Poetics of Sorrow*, Durham and London 1993, s. 216.

⁴⁹ Jak pisze R. Redice, we wstępie do: I. Ramelli, G. Luchetta, op. cit., s. 7, rozróżnienie między alegorią (un'interpretazione casuale e rapsodica dei simpoli) a alegorezą (e una interpretazione sistematica oltre che filosoficamente motivata dei medesimi) zostało wprowadzone przez stoików.

⁵⁰ H. Podbielski, *Nowe teorie mitu*, s. 7, [w:] *Z zagadnień literatury greckiej*, pod red. J. Pliszczyńskiej, Lublin 1978.

⁵¹ J. Łanowski, wstęp do: *Trojanki*, [w:] Eurypides. *Tragedie*, t. II, przeł. J. Łanowski, s. 143.

tragika była walka o Troję⁵². Wprowadzając jednakże do swej sztuki bogów: Atenę i Posejdona oraz wkładając w usta bohaterów wypowiedzi wyrażające wątpliwość w istnienie boskiej opieki nad ludźmi, Eurypides stawia przed nami problem teologiczny: czy bogowie teologii mitologicznej, których obraz ukształtowała tradycja literacka Greków, mogą decydować o losie człowieka?

Prolog *Trojanek* otwiera mowa Posejdona ukazanego jako sprzymierzeniec Troi, wbrew tradycji homeryckiej, zgodnie z którą bóg morza był wrogo usposobiony wobec mieszkańców tego miasta. Eurypides zrezygnował w swej sztuce ze znanego z *Iliady* motywu gniewu tego boga skierowanego przeciwko Trojanom, który miał swój początek w pradawnych czasach, gdy trojański król Laomedont odmówił Posejdonowi i Apollonowi obiecanej zapłaty za wybudowanie murów miasta⁵³. Posejdon w sztuce Eurypidesa wspomina wprawdzie historię powstania Troi (ww. 4–6), lecz pomija przy tym, motyw oszustwa. W ten sposób podkreślona została więź między Troją a bogiem – założycielem tego miasta. Jednakże, chociaż Posejdon na początku swej wypowiedzi zapewnia, iż „nigdy z mego serca/troska nie znikła o mych Frygów miasto” (οὐποτ’ ἐκ φρενῶν/εὔνοι’ ἀπέστη τῶν ἐμῶν Φρυγῶν πόλει – ww. 6–7), ostatecznie zwyciężony przez Herę i Atenę, „gnębielki Frygów” (αἱ συνεξέϊλον Φρύγας – w. 24), postanawia opuścić Troję. Swoją decyzję tłumaczy tym, iż miasto zostało doszczętnie zniszczone, jego mieszkańcy zabici lub wzięci w niewolę przez Greków, a w takiej sytuacji „słabnie kult bogów, nikt im czci nie świadczy” (νοσεῖ τὰ τῶν θεῶν οὐδὲ τιμᾶσθαι θέλει – w. 27)⁵⁴. Posejdon ukazany został przez Eurypidesa jako bóg bezradny wobec mocy innych bogów: Hery i Ateny, sam bowiem w żaden sposób nie może wpłynąć na dalsze losy Troi. Pod tym względem, jak zauważa Goward⁵⁵, bardzo przypomina innego boga z Eurypidejskiej tragedii – Apollona w *Alkestis*, który nie jest w stanie pokonać boga Thanatosa.

Monolog Posejdona przerywa pojawienie się bogini Ateny, która w czasie wojny trojańskiej wspierała Greków. Bogini proponuje zażegnanie sporu między nią a Posejdonem oraz współpracę, by oboje mogli „zgotować gorzki powrót Grekom” (στρατῶ δ’ Αχαιῶν νόστον ἐμβαλεῖν πικρόν – w. 66). Zaskoczony Posejdon komentuje propozycję Ateny (ww. 67–68):

τί δ’ ὄδε πηδᾶς ἄλλοτ’ εἰς ἄλλους τρόπους
μισεῖς τε λῖαν καὶ φιλεῖς ὄν ἄν τύχης;

Czemu tak skaczesz z jednej myśli w drugą:
taka nienawiść, a tu znowu miłość.

W dalszej części dialogu bogini wyjaśnia, iż Grecy wzbudzili jej gniew, ponieważ nie ukarali Ajasa za porwanie Kasandry ze świątyni poświęconej właśnie Atenie. W wy-

⁵² M. Borowska, *Mit o wojnie trojańskiej w „Trojankach” Eurypidesa i Seneki*, „Meander” 6 (1987), s. 2. W tej sztuce Eurypidesa, według badaczki, zawarta została negatywna ocena „mocarstwowej polityki radykalnej demokracji forsowanej przez Alkibiadesa”.

⁵³ Homer, *Il.* XXI 441–457.

⁵⁴ Eurypides ustami Posejdona odwołuje się do powszechnego wśród Greków przekonania, iż gdy miasto ginie doszczętnie, bogowie muszą je opuścić, ponieważ nie ma już tych, którzy mogliby dbać o ich kult. Por. także Ajschylos, *Sept.* ww. 217–218.

⁵⁵ B. Goward, *Telling Tragedy. Narrative Technique in Aeschylus, Sophocle and Euripides*, London 2004, s. 149–150.

mierzeniu kary winowajcom ma pomoc bogini Zeus, który, gdy Grecy wypłyną z Troi do domu, ześle grad i wichry. Atena ciśnie pioruny w achajskie okręty i spali je, natomiast zadaniem Posejdona ma być wzburzenie morza. Kara ta, jak twierdzi Atena, ma być dla Greków nauką, jak powinni czcić jej świątynie oraz „jak czcić bogów!” (θεοὺς σεβεῖν – w. 85). Postawa Posejdona i Ateny wobec Trojan i Greków pokazuje, iż są to bogowie samolubni w swych decyzjach i niestali jako sprzymierzeńcy ludzi⁵⁶. Posejdon dba jedynie o kult, jakim jest otaczany, ale nie o tych, którzy oddają mu cześć. Choć widzi cierpienia trojańskich kobiet, nie przychodzi im z pomocą. Atena zsyłając kary na Greków nie kieruje się poczuciem moralnego oburzenia z powodu okrucieństwa Greków wobec pokonanych Trojan. W swym postępowaniu bogini, podobnie jak Afrodyta w *Hippolycie*, kieruje się chęcią zemsty za urażenie jej dumy (ὄβρισθεῖσάν με – mówi bogini o Grekach w wersji 69), a więc najgorsze z przewinień, jakiego człowiek może dopuścić się wobec bóstwa.

Posejdon zgadza się na propozycję Ateny, gdyż jest przekonany, iż ludzkie występki muszą zostać ukarane. Świadczą o tym następujące słowa Posejdona (ww. 95–97):

μῶρος δὲ θνητῶν ὅστις ἐκπορθεῖ πόλεις,
ναοὺς τε τύμβους θ', ἱερὰ τῶν κεκηκότων,
ἐρημιά δὸς αὐτὸς ὄλεθ' ὕστερον.

Bo nierozumny człek, co niszczy miasta,
świątynie, groby, święte miejsca zmarłych
pustoszy – za to musi później ginąć.

Powyższa wypowiedź Posejdona rzuca nowe światło na postawę zarówno jego samego jak i Ateny, wobec Trojan i Greków. Bogowie ci jawią się nam jako obrońcy sprawiedliwości, która nakazuje karać sprawców haniebnych czynów. Sprawiedliwość tę jednakże bogowie odnoszą jedynie do win ludzkich popełnionych wobec nich samych. Grecy, według Posejdona, powinni zostać ukarani, ponieważ niszczą te miejsca, które ściśle wiążą się z kultem bogów. W żaden sposób, ani Posejdon teraz ani Atena wcześniej, nie reagują na nieszczęsny los trojańskich branków zgotowany im przez Greków. Pogrążone w nieszczęściach Trojanki bezskutecznie wnoszą modły do bogów, którzy opuścili Troję i nie interesują się losem jej dawnych mieszkańców. Fakt osamotnienia Troi w nieszczęściach zostaje podkreślony niejednokrotnie w monologu Posejdona. Goff⁵⁷, analizując tę część sztuki, wskazuje na często pojawiające się w wypowiedzi tego boga „słownictwo oddalenia”: „pustka” (w. ἔρημα – w. 15, 26), „ten, który odszedł” (φροῦδος – w. 41), „opuszczam” (λείπω – w. 25). Jak wynika z planów ukarania Greków, bogowie w Trojankach są siłami, które rzeczywiście mają moc wpływania na ludzki los, przy czym są to jednocześnie siły zdolne do okazywania pozytywnych uczuć wobec ludzi, mieli przecież swoich ulubieńców: Posejdon wspierał Trojan, Atena Greków. Jednakże, co szczególnie widać na przykładzie Ateny, nawet te uczucia nie potrafiły przezwyciężyć ich wrogości

⁵⁶ Przedstawiając w *Trojankach* tak okrutnych bogów Eurypides, jak zauważa D. J. Conacher, *Euripidean Drama...*, s. 137, „[...] is simply outdoing Homer in ‘Homeric’ gods”.

⁵⁷ B. Goff, *Euripides: Trojan Women*, London 2009, s. 41.

wobec tych, którzy urazili ich dumę⁵⁸. Tylko wrogość sprawia, iż bogowie jeszcze interesują się losem Greków, o Troi i jej mieszkańcach szybko zapomnieli.

W drugiej części prologu akcja sztuki z poziomu boskiego zostaje przeniesiona na poziom ludzki. Widzimy udręczoną cierpieniem Hekabe, która żali się na swój nieszczęsny los (ww. 98–104):

ἄνα, δύσδαιμον· πεδόθεν κεφαλῆν.
ἐπάειρε, δέρην· οὐκέτι Τροία
τάδε καὶ βασιλῆς ἔσμεν Τροίας.
ματαβαλλομένου δαίμονος ἀνέχου.
πλεῖ κατὰ πορθμόν, πλεῖ κατὰ δαίμονα,
μηδὲ προσίστη πρῶραν βίτου
πρὸς κῦμα πλέουσα τύχεισιν.

Nieszczęsna, unieś z ziemi głowę,
Wyprostuj kark! Już tutaj Troi
nie ma – królową Troi byłaś!
Zmienił się los, wytrzymaj,
płyń razem z falą, płyń z losu zrządzeniem
i dziobu życia pod prąd nie ustawiaj,
płyń zawsze z falą przeznaczeń!

W wypowiedzi trojańskiej królowej pojawia się dwukrotnie słowo δαίμων, które Łanowski tłumaczy jako „los” (w. 101) i „przeznaczenie” (w. 104). Termin ten, na co zwraca uwagę Conacher⁵⁹, był jednym z ulubionych pojęć, których Eurypides używał w odniesieniu do nieokreślonych mocy. Należy jednak zaznaczyć, iż dla Greków δαίμων nie było pojęciem jednoznacznym i jego znaczenie często zależało od kontekstu, w jakim zostało użyte. Zgodnie z opinią Mikalson⁶⁰ δαίμων, w liczbie pojedynczej i mnogiej, mógł oznaczać, tak jak słowo θεός lub θεοί, „the abstract, undifferentiated collective of the gods”. Jak zauważa Budzowska⁶¹ „idea demona (δαίμων) znajdowała uzasadnienie, gdy napotymano trudności w identyfikacji boga działającego w danym momencie”. Dzięki idei demona, kontynuuje badaczka, niwelono strach przed niewyjaśnionymi przyczynami postępowania, jednocześnie taka koncepcja bóstwa pozwalała na bezpieczne uogólnienie, bez wskazywania na kogoś z członków greckiego panteonu. Należy jednakże zaznaczyć, że biekiedy jednak terminem δαίμων określano konkretnego, przedstawionego w ludzkiej postaci boga. Jak wskazują liczne przykłady podane przez Mikalsona⁶² dwa wyżej wymienione znaczenia tego terminu występują także w tragedii greckiej. Jednocześnie badacz zwraca uwagę na dodatkowy aspekt pojęcia δαίμων – w wielu sztukach δαίμων reprezentuje los, który może być szczęśliwy, choć częściej bywa nieszczęśliwy, albo bezosobową moc rzą-

⁵⁸ E. A. Havelock, *Watching the Trojan Women*, s. 116, [w:] E. Segal (ed.), *Euripides. A collection of critical essays*, New Jersey 1968.

⁵⁹ D. J. Conacher, *Euripides Drama...*, s. 140.

⁶⁰ J. D. Mikalson, *Honor Thy Gods...*, s. 22.

⁶¹ M. Budzowska *Fedra czyli o etyce uczyć w tragediach Eurypidesa, Seneki i Racine'a*, Warszawa 2010, s. 107–108.

⁶² Liczne przykłady podaje J. D. Mikalson, *Honor Thy Gods...*, s. 22.

dzącą przeznaczeniem jednostek⁶³. Grecki **δαίμων**, według Mikalsona, wykazywał więc podobieństwo do **τύχη**, która choć niekiedy personifikowana, nie była bóstwem kultowym dającym się przebłagać modlitwami i ofiarami⁶⁴. Tak rozumiany **δαίμων** był potężną siłą, wobec której człowiek okazywał się bezsilny⁶⁵. Za taką potężną moc kierującą ludzkim losem *daimona* uważa Hekabe, wie bowiem, iż nie można go pokonać i dlatego upomina samą siebie, aby poddać się jego wyrokowi (κατὰ δαίμονα – w. 104).

Podwójny prolog w *Trojankach* „tworzy kosmiczną ramę dla historii, która w przeciwnym razie byłaby co prawda poruszającą, ale pozbawioną szczególnej doniosłości opowieścią”⁶⁶. Lecz jaka uniwersalna prawda o bogach i ludzkim życiu mogłaby wynikać z tego prologu? Iż bogowie karzą złe czyny, jakich dopuszczają się ludzie? Trojańskie kobiety, niewinne ofiary wojny, cierpią, natomiast winna ich cierpień Helena zostaje uwolniona i przyjęta przez swego męża Menelaosa. Iż bogowie zawsze przychodzą z pomocą tym, którzy ich czczą i dbają o ich kult? Modlitwy nieszczęsnych Trojanek nie zostały wysłuchane. Wprawdzie widz dowiadyuje się z prologu sztuki, że Grecy zapłacą za swoje występki, lecz akcja sztuki dotyczy tych wydarzeń, które mają miejsce przed wypłynięciem Greków w drogę powrotną, Trojanki nie znają boskich planów. Jedynie Kasandra w wieszczym szale przepowiada śmierć Agamemnona z rąk Ajgista, która rozpocznie łańcuch zbrodni w domu Atrydów, oraz wymienia nieszczęścia, jakie spotkają Odysuseusza podczas jego drogi powrotnej do Itaki a także na jego ziemi ojczystej. Lecz nawet gdyby trojańskie branki знаły wszystkie przyszłe nieszczęścia Greków, to cierpienie Greków nie odwróciłoby nieszczęść, jakie spotkały Troję i jej mieszkańców, być może jedynie uśmierzłyby ból po stracie bliskich i ojczyzny. Cała sztuka naznaczona jest piętnem cierpienia, rozpacz i osamotnienia pokonanych. Głombiowska tak opisuje atmosferę, jaka dominuje w *Trojankach*: „Troja ginie bez winy, sprawiedliwość nie istnieje, pobożność nie ma znaczenia, bogowie przez swoją obojętność nieobecni są właściwie w losach człowieka, sami ludzie kształtują świat, w którym zwycięża siła i przemoc”⁶⁷. Należy jednak w tym miejscu postawić pytanie, czy fakt, iż bogowie opuścili ludzi, implikuje stwierdzenie, iż to ludzie kształtują swój los? Otóż nie. Jak wynika ze słów Hekabe, które wcześniej cytowaliśmy, człowiek zdany jest jedynie na ślepe działanie losu, nie jest więc w stanie sam sterować swym życiem, może tylko poddać się lub walczyć z przeznaczeniem – to jedyny obszar ludzkiej wolności. Trafnie więc Susanetti⁶⁸ oddaje atmosferę *Trojanek* pisząc w odniesieniu do tej tragedii o „il teatro dell’impotenza”.

W świetle dotychczasowych rozważań należy obecnie podjąć kwestię celu, jaki przyświecał poecie przy wprowadzaniu w prologu *Trojanek* boskich postaci. Czy ich jedyną funkcją jest przybliżenie widzom przeszłych wydarzeń, których wynikiem jest obecna sytuacja Greków i Trojan, oraz zapowiedź przyszłych wydarzeń nie będących jednak tematem

⁶³ W. Burkert, op. cit., s. 180, definiuje pojęcie **δαίμων** jako „occult power, a force that drives man forward where no agent can be named”.

⁶⁴ Taki sam charakter mają także dwa inne bóstwa, które przywołane zostały w sztuce Eurypidesa zatytułowanej *Alkestis*: Thanatos i Ananke.

⁶⁵ E. R. Dodds, *Grecy...*, s. 46, zauważa, iż już Grecy archaiczni rozumieli pod pojęciem **δαίμων** taką siłę, dlatego jego mianem określali np. głód i zarazę.

⁶⁶ H. D. F. Kitto, op. cit., s. 261.

⁶⁷ Z. Głombiowska, *Człowiek i świat w poezji starożytnych Greków i Rzymian*, Gdańsk 1994, s. 71.

⁶⁸ D. Susanetti, *Euripide: Fra tragedia, mito e filosofia*, Roma 2007, s. 151. Według badacza (s. 151–152) jedynie Kasandra, która wie, iż stanie się przyczyną upadku domu Atrydów, nie czuje się bierna wobec losu, lecz postrzega siebie jako aktywnego uczestnika wydarzeń.

tej sztuki? Jeśli weźmiemy po uwagę wydarzenia związane z mitem trojańskim, stanowiące temat dwóch pozostałych części trylogii, dzięki Atenie i Posejdonowi może zostać spełnione to, co zostało zapowiedziane w dwóch pierwszych tragediach. Atena i Posejdon spełnią wolę Zeusa, który, jak wiemy z zachowanych fragmentów *Aleksandra*, pierwszej sztuki z trylogii trojańskiej, postanowił zesłać nieszczęście i na Greków i na Trojan. Z sprawą tych bogów spełniło się również pragnienie Naupliusa żądnego zemsty na Grekach za śmierć jego syna Ajasa, o czym opowiada sztuka *Palamedes*⁶⁹. Słusznie jednak sądzi Scodel⁷⁰, iż nie powinniśmy przypisywać bogom, ani Atenie i Posejdonowi pojawiającym się na scenie, ani Zeusowi, którego imię często pojawia się na ustach bohaterów trylogii, jakiegokolwiek rodzaju sprawiedliwości. Współczucie, jakie Posejdon okazuje Troi, przypomina współczucie Artemidy wobec losu Hippolyta, stosunek Ateny do Greków jest podobny do postawy Afrodyty wobec Hippolyta. Nawet jeśli uznalibyśmy, iż zniszczenie floty greckiej jest zemstą za cierpienie Trojan, nie ma ona znaczenia dla Trojanek, gdyż bogowie rozmawiają ze sobą gdzieś na innym, dalekim planie, a kobiety ich nie słyszą. Jedyne publiczność wie, co planują bogowie, lecz jej uwaga bardziej jest skierowana na cierpienie trojańskich kobiet niż bogów, którzy i tak w połowie prologu znikają ze sceny. Dalej badaczka pisze: „If it helps provide some justice for *Palamedes*, that was no intention of the gods who bring it about. The reminiscence is achieved; but the gods are not therefore just”⁷¹. Wręcz przeciwnie – jak wskazywaliśmy wcześniej, przedstawieni w prologu *Trojanek* bogowie kierują się w swym postępowaniu wobec ludzi urażoną dumą, zapominając o tych, którzy składali im ofiary. Na tle bogów znanych z pozostałych sztuk Eurypidesa wyróżniają się nieślalnością w swych sympatiach wobec ludzi⁷². Bogowie ci, podkreśla McDonald⁷³, wydają się być tak nieślali, jak nieślalą jest los. Lecz my w naszych rozważaniach posuniemy się krok dalej i powiemy: bogowie w *Trojankach* są nieślali, ponieważ są uosobieniem losu tak jak oni zmiennego, który nie kieruje się żadnymi zasadami sprawiedliwości i którego człowiek nie może zjednać modlitwą i ofiarami. Wskazówką do takiej interpretacji postaci bóstw w tej tragedii jest jej podwójny prolog. W pierwszej jego części widzimy Atenę, która, nienawidzi i kocha „kogo jej się przydarzy” w dosłownym tłumaczeniu (ὄν ἂν τύχηις – w. 68). Ten obraz bóstw dopełnia wypowiedź Hekabe z drugiej części prologu, gdy mówi ona o zmienności losu. Co charakterystyczne, na określenie losu trojańska królowa używa terminu δαίμων. Niejednoznaczność tego terminu sprawia, iż możemy interpretować go dwojako: jako synonim pojęcia θεός (bóstwo) lub τύχη (los). W przypadku Trojanek δαίμων, o którym mówi Hekabe, jest losem (τύχη) symbolizowanym przez Posejdoną i Atenę (θεοί). Podobnie rolę bóstw w interesującej nas sztuce przedstawia Romilly⁷⁴, która pisze, iż „Eurypides mówi «bogowie», gdy chce nazwać nieślalą, niepojętość ludzkiego losu. Czasem jednak dochodzi do interwencji na scenie konkretnego bóstwa, ulegającego tym samym pasjom, które

⁶⁹ Trylogię trojańską Eurypidesa wnikliwie analizuje R. Scodel, *The Trojan Trilogy of Euripides*, Göttingen 1980. Por. także: J. Czerwińska, *Trylogia trojańska jako dramat poetycki*, „Collectanea Philologica” VIII (2004), s. 83–99.

⁷⁰ R. Scodel, op. cit., s. 67.

⁷¹ Do przeciwnego wniosku w swej analizie trojańskiej trylogii Eurypidesa dochodzi D. Kovacs, *Gods and Men in Euripides' Trojan Trilogy*, ColbyQ, vol. XXXIII nr 2 (1997), s. 164: w tych trzech tragediach ukryty jest „the dim sense that there may be justice of some sort in the inscrutable workings of Zeus”.

⁷² B. Goff, op. cit., s. 37: „Such terrifying capriciousness, the logical consequence of untrammelled power, is characteristic of Euripidean gods, but perhaps nowhere else so strikingly dramatised”.

⁷³ M. McDonald, *Terms of happiness in Euripides*, Göttingen 1978, s. 113.

⁷⁴ J. de Romilly, *Tragedia...*, s. 136.

kierują ludźmi. Są to zazwyczaj bogowie ze «starych bajek», ich niegodziwość ma tu uwypuklić ludzkie nieszczęście”.

W dalszej części sztuki znajdujemy potwierdzenia takiego obrazu bogów, jaki wyłania się z prologu *Trojanek*. Przede wszystkim zachwiana została, lecz jeszcze nie zburzona, wiara głównej bohaterki, iż bogowie wspierają Troję. Gdy dowiaduje się o przydziale drogą losowania branek trojańskich, wśród których jest także Andromacha i Kasandra, udręczona cierpieniem pada na ziemię i wzywa bogów (ww. 469–471):

ὦ θεοί ... κακοὺς μὲν ἀνακαλῶ τοὺς συμμάχους,
ὄμως δ' ἔχει τι σχῆμα κικλήσκειν θεοῦς,
ὅταν τις ἡμῶν δυστυχῆ λάβῃ τύχην.

Bogowie!...Złych tu wołam sprzymierzeńców,
lecz jednak godzi się przyzywać bogów,
gdy ktoś z nas znosi nieszczęśliwe losy.

Hekabe zwraca się do bogów, ponieważ wobec ogromu nieszczęść, jakie właśnie na nią spadły, nie znajduje żadnej innej wyższej instancji, do której mogłaby wznosić modły. Fakt, iż Hekabe wzywa w nieszczęściach bogów, wynika z jej wiary, że bogowie jeszcze mogą zmienić zły los Trojanek, która z biegiem wydarzeń w sztuce będzie słabła. Trojańska królowa ma jednak świadomość, iż jej wołanie do bogów nie przyniesie żadnego skutku. Ludzie mogą zanosić modły do bogów, składać im ofiary, przez pokolenia pielęgnować ich kult, lecz nigdy nie mogą być pewni, że dzięki temu zdobędą ich przychylność. Człowiek zatem nie może wpłynąć na wolę bogów, nie może również skutecznie przeciwstawiać się siłom wyższym nawet wtedy, gdy zsyłają na niego niezawinione cierpienie⁷⁵, jak to miało miejsce w przypadku trojańskich kobiet⁷⁶.

W pierwszej pieśni (ww. 511–567) Chór wspomina upadek Troi, podkreślając, iż mieli w nim udział bogowie: Ares i Atena, i przypomina w ten sposób o wpływie bogów na wydarzenia w świecie ludzi. Jednakże Andromacha, która w drugim epejsodionie żali się nad losem swej teściowej i całej Troi, przypisuje odpowiedzialność za upadek miasta jednemu człowiekowi – Parysowi: „dla obrzydliwego łoża dał upaść/ twierdzom Pergamonu” (ζυγὰ δ' ἤρθθη δουλία Τροία – w. 599). Natomiast obecne wydarzenia interpretuje jako skutek gniewu bogów, spowodowanego tym, iż Parys uniknął kary (δυσφοροσύναισι θεῶν, ὅτε σὸς γόνος ἔκφυγεν Ἄϊδαν – w. 597). Również Hekabe dostrzega ingerencję bóstw, gdyż tak oto komentuje smutny los swych bliskich i ojczyzny (612–613):

ὄρῶ τὰ τῶν θεῶν, ὡς τὰ μὲν πυργοῦσ' ἄνω
τὸ μηδὲν ὄντα, τὰ δὲ δοκοῦντ' ἀπόλεσαν.

Patrzę na sprawy bogów: wywyższają,
co poniżone, a co świetne niszczą.

⁷⁵ J. Sieroń, *Problem cierpienia w literaturze i filozofii starożytnej Grecji. Zagadnienia wybrane*, Katowice 2007, s. 45.

⁷⁶ Na temat odpowiedzialności Trojan za nieszczęścia, jakie ich spotkały, por. dyskusję w: B. Goff, op. cit., s. 39–41.

Owe „sprawy bogów” (τὰ τῶν θεῶν), o których mówi stara królowa, to właśnie los⁷⁷, który zgodnie z wierzeniami Greków bogowie wyznaczają człowiekowi. Należy jednak pamiętać, że Hekabe straciła wiarę w boską opatrność, więc możemy przypuszczać, iż uznaje ona, że bogowie decydujący o ludzkim losie nie kierują się sprawiedliwością. Trojanie, którzy jeszcze niedawno cieszyli się sławą i bogactwem, zginęli w walce, ich matki, żony i córki stały się nałożnicami lub służkami Greków. Więc choć Hekabe mówi o bogach, w rzeczywistości, co słusznie stwierdza Nilsson⁷⁸, „die alten Formeln werden gebraucht, wo, wie so oft, von dem Irrationalen im Verlauf das Ereignisse die Rede ist”. To, co irracjonalne w przypadku *Trojanek*, to właśnie los, nie kierujący się żadnymi racjonalnymi prawami, którego biegu nie zmieni żadna ludzka modlitwa. Dlatego bogowie, którzy w tej sztuce reprezentują sprawczą moc przeznaczenia, muszą pozostawać głusi na ludzkie błagania. Hekabe, zmożona ogromem cierpień, widzi, iż zwycięża ją „straszna topiel bogów” (νικᾷ γὰρ οὐκ θεῶν με δύστηνος κλύδων – w. 697). Wyrażenie κλύδες θεῶν należy rozumieć tutaj jako synonim τὰ τῶν θεῶν oraz użytego przez bohaterkę w prologu słowa δαίμων. Podobnie jak w przypadku prologu użycie metafory fal morskich ma uwypuklić zmienność losu, jaki spotyka człowieka. Również tutaj, jak w prologu, odzwierciedlone zostało przekonanie trojańskiej królowej o bezradności człowieka wobec wyroków przeznaczenia. Dlatego Hekabe nie podejmuje z nim walki, lecz stoi niema, poddając się losowi (ἄφθογγός εἰμι καὶ παρεῖσ’ ἔδ’ στόμα – w. 696).

Hekabe całkowicie straciła nadzieję na pomoc ze strony bogów, jednakże podejmuje ostatnią próbę zjednania sobie łaski Zeusa. W swym niezwykłym hymnie (ww. 884–888) nasyconym myślą teologiczną filozofów presokratejskich⁷⁹ stara królowa nazywa najwyższego z bogów oparciem ziemi (γῆς ὄχημα), zagadkowym bytem (δυστόπαστος εἰδέειν), ładem przyrody (ἀνάγκη φύσεος), umysłem ludzkim (νοῦς βροτῶν). Zeus, do którego modli się Trojanka, nie jest więc bogiem mitologicznym, tak jak Atena i Posejdon. Przypomina on raczej kosmiczną siłę, która kieruje ludzkimi sprawami wedle sprawiedliwości. Taki bóg niewiele może mieć wspólnego z kapryśnymi i zmiennymi bogami przedstawionymi w prologu sztuki⁸⁰. Dlaczego Eurypides włożył w usta Hekabe taki hymn? Na to pytanie, trafnie, jak sądzę, odpowiada Lesky⁸¹ – „poeta nie mógł pozwolić trojańskiej królowej na modlitwę do mitologicznego Zeusa – przecież dawno straciła ona zaufanie do tego rodzaju bogów”. Hekabe nie tylko nie wierzy w ingerencję bogów w to, co obecnie rozgrywa w świecie ludzi i to, co będzie się rozgrywać się w przyszłości, lecz również w to, co już się dokonało. Świadczy o tym racjonalizująca postawa wobec mitu, jaką trojańska królowa ujawnia w czasie debaty z Heleną. Spartańska królowa, a niedawno jeszcze synowa Hekabe, obawiając się śmierci z rąk swego męża przekonuje, iż nie jest ona odpowiedzialna za wojnę trojańską. Wszystkie wydarzenia, które doprowadziły do upadku Troi, łącznie

⁷⁷ Wyrażenie τὰ τῶν θεῶν jako synonim τύχη i τύχαι możemy jednoznacznie zinterpretować w jednym z fragmentów dramatu *Ifigenia w Kraju Taurów* (ww. 475–478). Również M. P. Nilsson, *Die Religion der Griechen*, Tübingen 1927, s. 774 tłumaczy τὰ τῶν θεῶν jako los (die Geschnicke) i dodaje, iż bogowie i los nie mogą obok siebie egzystować: „wenn es das Schicksal gibt, sind die Götter unnötig; wenn die Götter walten, ist das Schicksal nicht”.

⁷⁸ M. P. Nilsson, op. cit., s. 755.

⁷⁹ Ze względu na występujące w tym hymnie nawiązania Eurypidesa do koncepcji bóstwa ukształtowanej przez filozofów fragment ten zostanie poddany głębszej analizie w rozdziale czwartym mojej pracy poświęconym teologii filozoficznej poety.

⁸⁰ Zaproponowana przeze mnie interpretacja przeciwstawia się opinii M. R. Lefkowitz, „*Impiety*” and „*Atheism*”..., s. 74, iż Zeus sprawuje władzę nad wszechświatem poprzez działanie Ateny i Posejdona.

⁸¹ A. Lesky, *Tragedia grecka*, przeł. M. Weiner, Kraków 2006, s. 446.

z jej ucieczką z Parysem, miały miejsce zgodnie z wolą bogów – swój związek z Trojańczykiem określa jako „przez bogów narzucony” (ήνίκ’ οὐκ ἦν θεοπόνητά μου λέχη – w. 953). Jeśli Menelaos, przekonuje Helena, ukarze ją, w rzeczywistości przeciwstawi się boskiej woli (τῶν θεῶν κρατεῖν – w. 965). Hekabe odrzuca opowieść o sądzie Parysa, w którym zwyciężyła Afrodyta obiecując młodzieńcowi Helenę. Odpowiedzialność za to, co spotkało Troję, ponosi Helena, a powoływanie się na Afrodytę jest ze strony spartańskiej królowej jedynie próbą przerzucenia tej odpowiedzialności na boginię. „Twoją myśl o nim zrobiłaś Kypriidą” (ὁ σὸς δ’ ἰδὼν νῦν νοῦς ἐποιήσθη Κύπρις – w. 988) – mówi do Heleny Hekabe. Trojańska królowa „nie wierzy już w dawnych bogów” – pisze Jaeger⁸² – „Ale jej znękanе serce, które właśnie w otchłani bólu nie chce porzucić ludzkiego pragnienia, aby poza chaosem zdarzeń istniał jakiś sens, szuka ratunku w tym, co filozoficzne mędrkowanie nad przyczyną bytu postawiło na miejsce tych bogów – jak gdyby gdzieś w nieskończoności świata istniało ucho, zdolne usłyszeć jej prośbę”. Lecz również ta nadzieja okazała się iluzoryczna – ten nieosobowy Zeus, kosmiczna siła, jest tak samo głuchy na ludzkie prośby jak i mitologiczne bóstwo⁸³.

O utraconej wierze w boską opiekę śpiewa Chór branek trojańskich w drugim stasimonie (ww. 799–859). Jest to pieśń pełna smutku, lecz także złości z powodu niesprawiedliwości, jaka spotkała Trojan ze strony bogów. Chór przywołuje mityczne opowieści, według których bogowie mieli wśród swoich ulubieńców Trojan: Zeus zabrał Ganimedesa na Olimp, gdzie młodzieniec został podczaszym, natomiast Eos wzięła Titonosa za męża. Skoro bogowie umiłowali sobie trojańskich młodzieńców i mogą cieszyć się ich urodą, powinni mieć Troję w szczególnej opiece⁸⁴. Tymczasem oni patrzą spokojnie na upadek Troi, opuścili ją, ponieważ „bogów/nic już w Troi nie pociąga” (τὰ θεῶν δὲ φίλτρα φροθῦδα Τροίᾳ – ww. 857–858). Kontynuację tych rozważań trojańskich branek znajdujemy w kolejnej pieśni (ww. 1060–1080). Słysząc tu znów pełne żalu słowa wobec bogów: Zeus opuścił Troję, pozwolił, by Grecy ją zdobyli, mimo tego, iż Trojanie oddawali mu cześć. Kobiety w pieśni wymieniają wiele aspektów kultu tego boga: stawianie świątyń, ołtarzy, składanie ofiar, palenie kadzideł, powołanie świętego okręgu na górze Ida, obchodzenie nocnych świąt na cześć bogów, stawianie posągów i składanie „frygijskich boskich księżyców”, czyli ciastek kultowych. Wszystko to okazało się daremne, gdyż Zeus odwrócił się od Trojan. Yunis⁸⁵ w swojej interpretacji omawianej przez nas pieśni sugeruje, iż być może najwyższy z bogów nigdy nie wiedział, że był przez nich czczony. Był zbyt oddalony od ludzi, na co wskazuje przedstawienie przez Chór Zeusa siedzącego na tronie gdzieś daleko, w wysokiej sferze niebios (w. 1078). Taki bóg nie tylko nie mógł nic zrobić, aby ocalić Troję, on nawet nie mógł wiedzieć, iż Troja została zniszczona.

Eksodos sztuki rozpoczyna wejście na scenę Thaltybiosia, greckiego herolda, z żołnierzami niosącymi zwłoki Astyanaksa, który wcześniej został zrzucony z murów miasta. Andromacha wyruszyła z Neoptolesem do Grecji, Hekabe przypadł obowiązek

⁸² W. Jaeger, *Peideia*, s. 439.

⁸³ K. Reinhardt, *Die Sinneskreise bei Euripides*, s. 516 [w:] *Euripides*, (Hrsg.) E. R. Schwinge, Darmstadt 1968: „Das traditionelle und das aufgeklärte Göttliche, eins auf das andere gestülpt, als ob sie vereinbar wären, enden gleichermaßen in Absurden”.

⁸⁴ Jednakże słusznie twierdzi Ch. Sourvinou-Inwood, op. cit., s. 357, iż żądanie to jest nieuzasadnione. Nie było prawie żadnego miejsca na obszarze greckim, wyjaśnia badaczka, które nie posiadałoby historii związanej z mityczną postacią darzoną względami przez jakieś bóstwo. Bycie ulubieńcem bogów nie oznaczało, iż bóstwo będzie okazywać szczególną łaskę społeczności, z której on się wywodził.

⁸⁵ H. Yunis, op. cit., s. 85.

pochowania niedoszęłego dziedzica trojańskiego. Stara królowa rozmyśla nad świetlaną przyszłością, która mogłaby spotkać chłopca, gdyby nie wojna trojańska. Swe rozważania nad ulotnością ludzkiego szczęścia wyraża w następujących słowach (ww. 1203–1206):

θητῶν δὲ μῶρος ὅστις εὖ πράσσειν δοκῶν
βέβαια χαίρει· τοῖς τρόποις γὰρ αἱ τύχαι,
ἔμπληκτος ὡς ἄνθρωπος, ἄλλοτ' ἄλλοσε
πηδῶσι, κούδεις αὐτὸς εὐτυχεῖ ποτε.

Głupi to człowiek, co wierzy w swe szczęście,
ma je za stałe, cieszy się, bo losy
są jak szalenię, co raz tu, a raz tam
skacze! Nikt stale szczęścia nie utrzyma!

Wypowiedź Hekabe niewątpliwie przypomina opinię Andromachy, którą wyraża ona w sztuce zatytułowanej jej imieniem. Otóż wdowa po Hektorze podkreśla, iż „nigdy nie trzeba zwać kogoś szczęśliwym, /zanim nie ujrzysz jak umarł” (χρή δ' οὐποτ' εἰπεῖν οὐδέν' ὄλβιον βροτῶν./ πρὶν ἂν θανόντας τὴν τελευταίαν ἰδῆς – ww. 100–101). Hekabe nie wymienia tutaj bogów, to losy (αἱ τύχαι), które porównane zostały do szaleńca, kierują przeznaczeniem człowieka prowadząc go raz ku szczęściu, innym razem sprowadzając na niego nieszczęścia. Bogowie istnieją, lecz nie wysłuchują modlitw ludzkich: „Do bogów doszły tylko moje męki” (οὐκ ἦν ἄρ' ἐν θεοῖσι πλὴν οὐμοὶ πόνοι – w. 1240). Troja jest im nienawistna (μισουμένη – w. 1242), dlatego próżne są wszelkie ofiary. Hekabe patrząc, jak Troja płonie, wzywa bogów (...ἰὸ θεοί – w. 1280). Lecz jest to jedynie jej krzyk rozpaczy, beznadziei, wyraz ludzkiego cierpienia w samotności wobec braku jakiegokolwiek pomocy ze strony bóstw. Hekabe nie wierzy już w skuteczność swych modlitw, nie przebłaga nimi ani Ateny i Posejdona, którzy pojawili się w prologu, ani przywoływanego często Zeusa.

Wątpliwości co do boskiej troski o człowieka wyrażone zostały także w tragedii *Hekabe*, w której Eurypides również sięga po mit trojański. Nieszczęścia, jakie spotkały tytułową bohaterkę, niegdyś królową potężnej Troi, teraz niewolnicę Greków, stanowią przyczynek do rozważań Talthybiosa nad tym, kto lub co w rzeczywistości kieruje wydarzeniami w ludzkim świecie (ww. 448-491⁸⁶):

ὦ Ζεῦ, τί λέξω; πότερά σ' ἀνθρώπους ὀρᾶν;
ἢ δόξαν ἄλλως τήνδε κεκτηῖσθαι μάτην,
ψευδῆ, δοκοῦντας δαιμόνων εἶναι γένος
τύχην δὲ πάντα τὰν βροτοῖς ἐπισκοπεῖν;

Dzeusie, co myśleć? Czy patrzysz na ludzi,
czy tylko próżno tak o tobie mówią

[kłamstwa i myślą: „Bogowie istnieją”,]
bo los nad każdą ludzką sprawą czuwa?

⁸⁶ Podobnie przemyślenia zawiera modlitwa Odysa do Hefajstosa – *Cycl.* 599–607.

Te rozmyślenia Herolda nie mają istotnego znaczenia dla przebiegu akcji wydarzeń w *Hekabe*, lecz mają jedynie, według Yunis⁸⁷, uwypuklić nieszczęścia trojańskiej królowej. Jednakże w świetle naszych rozważań w tej części pracy możemy uznać słowa Talthybiosa za pewnego rodzaju motto, w którym zawiera się istota relacji bogowie – ludzie przedstawionej w *Trojankach*. Bogowie istnieją, udziela nam odpowiedzi poeta w sztuce, lecz tylko jako symbol nieubłaganych sił kierujących ludzkim przeznaczeniem, są mitologicznymi figurami, pod postacią których przedstawiony został los. Za podsumowanie naszych rozważań niech posłuży następująca opinia, którą wyraża Scodel⁸⁸: „What has emerged from this study is a depiction of the world where shifts of fortune – the basic material of tragedy – no longer occur by clear law or by great actions of individuals [...]. The emphasis is not on the uncertainty of tomorrow, but the uncertainty of present: there is no means by which truth can be discovered, no principles of logical probability or of ethics by which to live. The universe cannot be proven to have any rational basis, and within it human life can be rationally ordered”.

3. *HIPPOLYTOS* CZYLI TEOLOGIA MITOLOGICZNA W ŚWIETLE ALEGORII

Hippolytos jest sztuką, której główny temat stanowi niespełnione uczucie Fedry do jej pasierba Hippolyta, które prowadzi do zguby oboje bohaterów. W tragedii tej, jak stwierdza Hammer⁸⁹, Eurypides „pragnął przedstawić trawiącą namiętność owych illici amores, bo te nastęrczały mu sposobność do zamieszczenia psychologicznych obserwacji, do badania duszy ludzkiej stojącej na rozdrożu między obowiązkiem, czy prawem natury, a wszechwładną namiętnością, która, łamiąc wreszcie wszystkie szranki uczciwości i przyzwoitości, sprowadza nieuchronną katastrofę”. Eurypides sięgnął więc po stary mit, aby poddać go nowej interpretacji w świetle własnych zainteresowań psychologicznym aspektem natury ludzkiej i w ten sposób stworzyć tragedię, która stanowi wnikliwe studium ludzkiej psychiki. Temu celowi podporządkowana została także teologiczna warstwa dramatu. Boginie Afrodyty i Artemida, których wola i działania miały istotny wpływ na losy głównych bohaterów, zostały przedstawione jako tkwiące w ludzkiej duszy niszczące siły. Dalsza analiza sztuki pokaże, jakie dokładnie stany psychiczne reprezentują alegorycznie przedstawione boginie.

Pojawienie się w *Hippolycie* bogiń tworzy klamrę łączącą wszystkie wydarzenia w tej sztuce w konsekwentną całość. Prolog tragedii rozpoczyna się monologiem Afrodyty, która zapowiada klęskę Hippolyta. Młodzieniec musi ponieść surową karę, ponieważ pogardza Afrodytą a czci jedynie Artemidę. Narzędziem zemsty w rękach bogini stanie się Fedra. Otóż królowa za sprawą Afrodyty pokochała młodzieńca namiętną miłością, której konsekwencją będzie zgodnie z wolą bogini nie tylko śmierć Hippolyta, lecz także samobójstwo Fedry. Natomiast pojawienie się Artemidy zamyka sztukę. Bogini nie przybywa jednakże po to, by ocalić Hippolyta. Swoją bierną postawę wobec nieszczęścia, jakie spotyka jej wiernego czciciela, tłumaczy prawem Zeusa, zakazującym ingerencji jednego boga w sprawę drugiego (ww. 1328–1330). Obiecuje jednak, iż zemści się za śmierć Hippolyta gubiąc jednego z ulubieńców Afrodyty (ww. 1420–1422). Już ta krótka charaktery-

⁸⁷ H. Yunis, op. cit., s. 96.

⁸⁸ R. Scodel, op. cit., s. 140–141.

⁸⁹ S. Hammer, *O wpływie tragedii „Hippolytos” na poezję hellenistyczną*, Poznań 1921, s. 5.

styka Afrodyty i Artemidy pokazuje, iż Eurypides ukazał obie boginie w niezbyt pochlebnym świetle. Obydwie cechuje mściwość i nieczułość wobec nieszczęść drogich im ludzi. Szczególnie widoczne są te cechy w przypadku Afrodyty, która przedstawiona została jako bezwzględna bogini wywyższająca tych, którzy ją pokornie czczą, a niszcząca tych, którzy się pyszną (ww. 5–6). Nie obchodzi jej los niewinnej Fedry, chętnie ją poświęci, aby tylko zrealizować swój plan i ukarać HIPPOLYTĄ⁹⁰. Natomiast Artemidzie, jak wskazuje Norwood⁹¹, możemy postawić jeszcze poważniejszy zarzut – brak podstawowej wiedzy. Cóż to za bogini, która nawet nie wie, że Tezeusz jest synem Posejdona, a nie Atreusa (w. 1282)? Jednakże Artemidę w nieco lepszym świetle stawia fakt, iż doprowadza ostatecznie do pojednania Tezeusza z synem i składa obietnicę, iż w Trojdenie zostanie ustanowiony kult Hippolyta (ww. 1423–1430). Także wrogość Afrodyty wobec młodzieńca staje się bardziej zrozumiała i w pewnym sensie uzasadniona, jeśli uświadomimy sobie przyczyny takiej postawy bogini. Afrodyta nie jest zazdrosną boginią, którą gniewa fakt, iż Hippolytos czci inną boginię. Źródło winy młodzieńca przekonanego o swojej moralnej wyższości tkwi w jego *hybris*, która każe mu gardzić boginią miłości. Należy jednak podkreślić, iż życzliwy gest Artemidy oraz usprawiedliwienie postępku Afrodyty nie oczyszczają tych bogiń od wcześniej postawionych im zarzutów. Są to boginie niesprawiedliwe, o czym świadczy zgotowany przez nie okrutny los bohaterów (jeśli uznamy, iż bierność Artemidy również przyczyniła się do jego śmierci). W tym świetle wypowiedź Artemidy, która przekonuje o istnieniu boskiej sprawiedliwości niszczącej tylko złych ludzi (ww. 1339–1341), nie zyskuje w oczach widzów wiarygodności.

Cechy, jakimi Eurypides obdarzył Afrodytę i Artemidę w *Hippolycie*, jednoznacznie wskazują, iż są one bliższe modelowi stworzonej przez tradycję teologii mitologicznej Homera niż inni bogowie tragedii greckiej⁹². Boginie przedstawione w tej sztuce Eurypidesa bardzo przypominają bogów z eposów Homera, którzy w swym działaniu kierują się afektami, często w poczuciu urażonej próżności⁹³. Jak homerycy bogowie, zauważa Taplin, również Afrodyta i Artemida przedstawione w Eurypidejskiej tragedii to istoty błogosławione, nieśmiertelne i przez to nietragiczne, a „ich kondycja uwydatnia nie tylko marność, lecz również szlachetność człowieczej rasy⁹⁴”. Niektórzy badacze, choć także uznają Homerowe poematy za źródło, z którego Eurypides czerpał pisząc swą sztukę, nie dostrzegają w tragiku wiernego kontynuatora Homera, lecz krytyka obrazu bóstw przedstawionego w jego eposach. Pochodzące ze świata Homerowego charaktery owych bogiń tragik kształtuje nie z pobożną rezerwą tradycji epickiej, lecz przyjmuje wobec nich kry-

⁹⁰ Tę cechę charakteru bogini doskonale przedstawiają jej własne słowa (ww. 48–50):

[...] τὸ γὰρ τῆσδ' οὐ προτιμήσω κακὸν
τὸ μὴ οὐ παρασχεῖν τοὺς ἐμοὺς ἐχθροὺς ἐμοὶ
δίκην τοσαύτην ὅστ' ἐμοὶ καλῶς ἔχειν.

[...] a ja jej nieszczęść nie przełożę
nad to, ażebym mych wrogów nie mogła
tak ciężko skarać, jak mi się podoba.

⁹¹ Szczegółowa charakterystyka Artemidy dokonana przez Norwooda w duchu krytycznym w: *Essays on Euripidean Drama*, Berkeley 1954, s. 96–100.

⁹² D. J. Conacher, *Euripidean Drama...*, s. 28. Badacz pisze o wręcz „neo-Homeric primitivism”. Por. także A. N. Michelini, *Euripides and the Tragic Tradition*, Wisconsin 1987, s. 317: „[...] these gods also continue to represent with remarkably fidelity the motivation and behavior of Homeric divinities”.

⁹³ W. Kullmann, op. cit., s. 13. Ta obserwacja doprowadziła niemieckiego badacza do wniosku, iż *Hippolytos* jest wiernym odbiciem teologii *Iliady*

⁹⁴ O. Taplin, *Tragedia grecka w działaniu*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2004, s. 88.

tyczny punkt widzenia⁹⁵. Dlatego *Hippolyta*, co proponuje Conacher⁹⁶, należy odczytywać jako satyrę, której ostrze, podobnie jak w wielu innych sztukach Eurypidesa, skierowane jest przeciwko bogom przedstawionym zgodnie z tradycją mitologiczną. Tak ukazane boginie Afrodyta i Artemida, dodaje Norwood⁹⁷, nie mogą mieć żadnego wpływu na losy Fedry i Hippolyta, są jedynie komentarzem do wydarzeń, które dzieją się na poziomie ludzkim.

Na podstawie przedstawionej powyżej interpretacji postaci bogiń w *Hippolycie* można by wyciągnąć wniosek, iż Eurypides był twórcą, który odczytywał mity pochodzące z tradycji Homerowej na poziomie linearnym, w tym celu, aby albo wiernie naśladować Homera, albo poddać krytyce jego wyobrażenia o bogach. Jednakże w oparciu o nasze rozważania w pierwszej części tego rozdziału możemy stwierdzić, wbrew wcześniej przytoczonym opiniom niektórych badaczy, iż Eurypides odczytywał mit za pomocą alegorii. W przypadku omawianej przez nas sztuki mit o Fedrze i Hippolycie jest metaforyczną opowieścią o destrukcyjnej mocy uczuć symbolizowanych przez Afrodytę i Artemidę⁹⁸. Słusznie Knox⁹⁹ wskazuje na dwa aspekty postaci bogiń przedstawionych w *Hippolycie*. Zgodnie z opinią badacza, Afrodyta i Artemida to antropologiczne boginie, postacie dramatu knujące złowrogie plany i jednocześnie bezosobowie, pozostające w ciągłym konflikcie siły natury. Należy jednakże podkreślić, iż owe moce, o których pisze badacz, nie pochodzą, jak w przypadku *Trojanek*, ze „świata zewnętrznego”, nie są siłami, które jedynie ukazują działanie ślepego losu. Pamiętajmy, iż w przypadku *Hippolyta* doszło do połączenia tradycji alegorycznej interpretacji teologii z innowacjami wprowadzonymi do dramatu, które wynikały z zainteresowań poety zagadnieniami psychologicznymi. Dlatego postacie bogiń występujących w tej sztuce należy uznać za symbole mocy tkwiących w ludzkiej duszy. Na potwierdzenie naszej hipotezy możemy przytoczyć opinie innych badaczy, który również odczytywali postacie Afrodyty i Artemidy alegorycznie. Grube¹⁰⁰ charakteryzuje Afrodytę następująco: „However much anthropomorphized, and however awkward the details of such anthropomorphic presentation may seem to us, she clearly and obviously represents, or rather *is*, the power of sexual love, the sexual instinct in man and woman, as indeed in nature as a whole”. Fakt, iż Eurypides w swojej sztuce nie ograniczył się jedynie do ukazania namiętności targających poszczególnymi postaciami, lecz wprowadził także Afrodytę jako symbol miłosnego pożądania, według badacza sprawia, iż *Hippolytos* jest sztuką o uniwersalnym znaczeniu. Większą trudność stanowi odczytanie

⁹⁵ A. Lesky, *Tragedia...*, s. 370.

⁹⁶ D. J. Conacher, *Euripidean Drama...*, s. 53.

⁹⁷ G. Norwood, *Essays...*, s. 103 porównuje Artemidę do marionetki, która widzowie oglądają na scenie tylko przez chwilę, gdyż zaraz zostanie odłożona spowrotem do pudełka i tam będzie leżeć w zapomnieniu.

⁹⁸ D. J. Conacher, *Euripidean Drama...*, s. 22. choć głosi pogląd, iż Eurypidesowi przyświecał cel satyryczny w kreowaniu postaci Afrodyty i Artemidy, dostrzega również symboliczną rolę bogiń w tej sztuce. Podobnie: R. E. Dodds, *Euripides the Irrationalist*, CR 43 (1929), s. 102: „[...] from behind this transparent satire on the Olympians there emerge a deeper conception of Cypris and Artemis as eternal cosmic powers: the very point of this satire is that they must be interpreted as principles not as persons”.

⁹⁹ B. M. W. Knox, *The Hippolytus of Euripides*, YCS 13 (1952), s. 27–28. O podwójnej roli Afrodyty i Artemidy pisze również Winnington-Ingram wskazując, iż boginie te przedstawione zostały „not only as a major instinctive forces operating in the tragedy, but as proper and artistically satisfying representative of the realities which condition human life”. R. P. Winnington-Ingram, *Hippolytus: A Study in Causation*, s. 172 [w:] *Euripide, sept exposés et discussions* par J. C. Kamerbeek, A. Rivier, H. Diller, A. Lesky, R. P. Winnington-Ingram, G. Zuntz, V. Martin, Vandoeuvres-Genève 1958.

¹⁰⁰ G. M. A. Grube, *The Drama...*, s. 196–197.

symboliki bogini Artemidy, gdyż nie jest ona tak jednoznaczna jak w przypadku Afrodyty. Lecz z pewnością, konkluduje Grube, jest to bogini tych wszystkich, którzy podobnie jak Hippolytos czczą dziewictwo, ascetyzm i odrzucają wpisaną w ludzką naturę seksualność. Podobną interpretację bogiń występujących w *Hippolycie* proponuje Snell¹⁰¹, który dostrzega w obu boginiach symbole różnych form życia („Symbole verschiedener Lebensformen, verschiedener Bioi”), które egzystują obok siebie. Niemiecki badacz nie uznaje jednakże bogiń za silne osobowości, które mogłyby motywować akcję sztuki. Wszelkie wydarzenia są wynikiem psychologicznego faktu, iż Fedra kocha Hippolyta i nie ma tu według Snella znaczenia nawet to, iż miłość do młodzieńca narodziła się w Fedrze z woli Afrodyty. W takim ujęciu Afrodyta i Artemida stają się „niemal symbolami mającymi uwydatnić cechy psychologiczne”¹⁰². W ten nurt interpretacyjny wpisuje się częściowo Lucas¹⁰³, który określa Afrodytę i Artemidę jako abstrakcyjne siły, symbole stanów ludzkiego umysłu. Podkreśla jednakże, iż obie boginie to również istoty obdarzone silnymi uczuciami i które cały czas kontrolują przebieg akcji. Natomiast Budzowska¹⁰⁴ dostrzega w metaforyce konfliktu dwóch sprzecznych sił w *Hippolycie* odzwierciedlenie antynomii natury i kultury, „rozpatrywanych w dwóch skrajnościach, szaleństwa namiętności i ascezy”. Jednocześnie badaczka wskazuje, iż dla przedstawienia abstrakcyjnych idei w dramacie niezbędna było wprowadzenie planu boskiego, albowiem wyobraźnia ogółu wymagała spersonifikowania tych idei, motywujących działania bohaterów¹⁰⁵.

Dla dokładnego zrozumienia symbolicznej funkcji bóstw występujących w *Hippolycie* jako symboli musimy scharakteryzować główne postacie sztuki – Fedrę i Hippolyta, a w szczególności ich stosunek do obu bogiń. Pierwszych informacji o Fedrze udziela w prologu sztuki Afrodyta ukazując młodą kobietę jako swoją wierną czcielkę, która wzniosła dla Kypridy świątynię i tam wyznała swą miłość do Hippolyta (ww. 29–32). Jednakże w dalszych wersach bogini zauważa, iż miłość, którą zesłała na bohaterkę, przynosi jej jedynie cierpienie. W pierwszym epejsodionie, którzy tworzy obszerny monolog Fedry z Piastunką, szczegółowo poznajemy stan psychiczny zakochanej kobiety. Zachowanie udręczonej cierpieniem Fedry – majaczenie o gonitwach po górach i lesie, o głębokim wstydzie, jaki czuje oraz o pragnieniu własnej śmierci – wskazuje, iż królowa popadła w szaleństwo. Sama Fedra podejrzewa, iż to jakieś bóstwo zesłało na nią te cierpienia (w. 241 – ἐμάνην, ἔπεσον δαίμονος ἄτη)¹⁰⁶. Jak wiemy z prologu sztuki, ich przyczyną jest zesłana przez Afrodytę miłość do Hippolyta. Fedra jednak nie chce poddać się temu uczuciu, dlatego postanawia umrzeć, gdyż tylko śmierć może być dla niej honorowym wyjściem

¹⁰¹ B. Snell, *Szenen...*, s. 75.

¹⁰² B. Snell, *Odkrycie ducha...*, s. 164.

¹⁰³ D. W. Lucas, *The Greek Tragic Poets*, Boston 1952, s. 162–163. Podobnie interpretuje rolę Afrodyty i Artemidy w sztuce Eurypidesa Lesky: „Diese Göttinnen erscheinen als einfache und eindringliche Symbole der psychischen Mächte, die in Wahrheit in der Brust dieser Menschen wohnen und wirken. Sie sind aber andererseits durchaus nicht bloße Allegorie. Dieser Meister bunter dramatischer Spiele holt die alten Götter in all ihren farbigen Glanze aus der Tradition und belebt seine Bühne mit ihnen in so unvergesslichen Szenen wie jeder des Abschiedes, den Artemis von ihrem Jäger nimmt” (A. Lesky, *Psychologie bei Euripides*, s. 89 [w:] *Euripides*, (Hrsg.) E. R. Schwinge, Darmstadt 1968).

¹⁰⁴ M. Budzowska, op. cit., s. 112.

¹⁰⁵ M. Budzowska, op. cit., 112–113.

¹⁰⁶ M. Budzowska, op. cit., s. 113–114 dostrzega w tej oraz wypowiedzi Piastunki (w. 236–238) odzwierciedlenie powszechnie uznawanego mniemania, iż kara zesłana przez bogów jest podstępem, który prowadził do moralnego lub intelektualnego błędu, zgodnie z doktryną, iż *quem deus vult perdere, prius dementat*. Na temat tej nauki – E. R. Dodds, *Grecy...*, s. 44

z sytuacji (w. 331 – ἐκ τῶν γὰρ αἰσχυρῶν ἐσθλὰ μηχανώμεθα). Dalsze życie byłoby, tak jak i jest w obecnej sytuacji Fedry, udręką. Udrękę te spowodowało jednak nie samo uczucie bohaterki, lecz konflikt wewnętrzny, jaki narodził się w duszy Fedry w wyniku przeciwstawienia namiętnego uczucia rozsądkowi. Miłość do swego pasierba bohaterka uważa za zło, któremu jednak nie może się oprzeć. Swoje rozmyślenia na temat ludzkiej zdolności odróżniania dobra od zła oraz mimo to popełnianych przez ludzi złych uczynkach Fedra przedstawia następująco (ww. 377–381):

καί μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ γνώμης φύσιν
 πρᾶσσειν κακίον· ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν
 πολλοῖσιν· ἀλλὰ τῆδ' ἀθρητέον τόδε·
 τὰ χρήστ' ἐπιστάμεθα καὶ γινώμεν,
 οὐκ ἐκπονοῦμεν δ'...

I zdaje mi się, że to nie z namysłu
 ludzie źle czynią, bo roztropnie myśli wielu z nich.
 Ale – na to trzeba zważyć –
 co dobre, wiemy i rozpoznajemy,
 lecz nie czynimy...

W dalszej części wypowiedzi Fedra odnosi się do własnej sytuacji. Opowiada Piastunce o zakończonej klęską walce z zakazaną miłością. Swoje uczucie do Hippolyta królowa określa jako: ἔρωσ (miłość – w. 392), νόσος (choroba – w. 394 i 405) oraz ἄννοια (szaleństwo – w. 398)¹⁰⁷. Wszystkie te określenia są synonimami Afrodyty, o której Fedra mówi w wersie 401. Imieniem Kypridy określa targającą jej duszą namiętność, której nie zdołała w sobie stłumić (Κύπριν κρατῆσαι). Miłości królowa przeciwstawia roztropność, za pomocą której usiłowała pokonać uczucie (τῷ σωφρονεῖν νικῶσα προυνοησάμην – w. 399). Wewnętrzny konflikt w duszy bohaterki, w którym Afrodyta symbolizuje namiętność Fedry, charakteryzują także słowa Artemidy (ww. 1304–1305):

γνώμη δὲ νικᾷν τὴν Κύπριν πειρωένη
 τροφοῦ διώλατ' οὐχ ἐκοῦσα μηχαναῖς...

Gdy chce Kypridę pokonać rozsądkiem,
 ginie, bo chytra piastunka...

Powyższy fragment, jak sugeruje Czerwińska¹⁰⁸, wyraża tę samą myśl, z którą spotkaliśmy się w wypowiedzi tytułowej bohaterki *Medei* (ww. 1078–1080), mianowicie taką, iż rozum ulega sile namiętności. W ostatniej z wymienionych sztuk to θυμός opanował rozum i doprowadził do powstania zbrodniczych βουλεύματα, natomiast w *Hippolycie* opozycja namiętność-rozum została wyrażona słowami: Κύπρις-γνώμη. W swojej wypowiedzi Artemida odnosi się niewątpliwie do Afrodyty, której charakter i działanie zostało przedstawione w równie antropomorficzny sposób, jak charakter i działanie samej Artemidy. Jednakże w świetle wcześniej omawianego fragmentu, w którym Fedra przedstawiła

¹⁰⁷ Podobnie Piastunka (w. 283): νόσος i πλάναιον φρενῶν (pomieszanie zmysłów).

¹⁰⁸ J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa...*, s. 143.

toczącą się w jej duszy walkę rozumu z namiętnością, również w przypadku wypowiedzi Artemidy Κύπρις należy rozumieć nie w sensie mitologicznym, lecz psychologicznym. Afrodyta jest symbolem miłości, uczucia, które rodzi się i opanowuje ludzką duszę. Gdy miłość, jak w przypadku Fedry, przynosi jedynie cierpienie, przeradza się w nienawiść do ukochanego, wówczas Afrodytę należy interpretować, jak proponuje Melchinger¹⁰⁹ jako jako uosobienie zarówno namiętności jaki i cierpienia. Gdy natomiast miłość, tak jak w przypadku Fedry, w końcu doprowadza kochającego do samozagłady, wówczas Afrodyta symbolizuje „zawarty w naszej naturze pierwiastek katastrofy”¹¹⁰.

Podstawę do alegorycznej interpretacji postaci Afrodyty w *Hippolycie* znajdujemy także w wypowiedzi Piastunki, która poznawszy sekret Fedry tak komentuje sytuację (ww. 358–361):

Οἱ σώφρονες γάρ, οὐχ ἐκόντες ἀλλ' ὄμως,
κακῶν ἐρῶσι. Κύπρις οὐκ ἄρ' ἦν θεός,
ἀλλ' εἴ τι μείζον ἄλλο γίγνεται θεοῦ,
ἢ τήνδε κάμῃ καὶ δόμους ἀπώλεσεν.

Już po mnie, kiedy ci, co są cnotliwi,
wbrew woli grzeszą. Kypris to nie bóstwo,
lecz – gdy być może – coś więcej niż bóstwo;
tak nas zniszczyła: ją i mnie, i dom ten.

Według Turasiewicza¹¹¹ wypowiedź Piastunki ma uwydatnić okrucieństwo bogini, która, podobnie jak Hera w *Heraklesie* i Dionizos w *Bachantkach*, w najmniejszym stopniu nie przestrzega ludzkich norm postępowania. Słowa „lecz – gdy być może – coś więcej niż bóstwo” (ἀλλ' εἴ τι μείζον ἄλλο γίγνεται θεοῦ), badacz interpretuje następująco: „bogini w swym okrucieństwie przekroczyła miarę boską”. Zaproponowana interpretacja dałaby się utrzymać jedynie przy założeniu, iż Piastunka mówi o tej samej okrutnej i mściwej bogini, która pojawia się w prologu sztuki. Jednak Piastunka nie ma tutaj na myśli antropomorficznej bogini, lecz, jak słusznie twierdzi Bittrich¹¹², niszczącą siłę, potężniejszą od z mitologicznych opowieści Afrodyty. W wypowiedzi Piastunki imię bogini należy więc odczytywać alegorycznie jako symbol niszczycielskiej siły uczuć. W tym samym kontekście o Afrodycie mówi Fedra zaraz po tym, gdy bohaterka postanowiła popełnić samobójstwo (w. 725): „(Kyprida – A. Ch.), która mnie dziś gubi” (ἦπαρ ἐξόλλυσί με). Również tutaj Afrodyta symbolizuje siłę siejącą zniszczenie – namiętne uczucie Fedry do Hippolyta, które całkowicie zawładnęło sercem i rozumem królowej.

Myśl ta znajduje rozwinięcie w słowach Piastunki odnoszących się do Afrodyty i jej panowania nad wszystkimi stworzeniami (ww. 443–450):

Κύπρις γὰρ οὐ φορητὸν ἦν πολλὴ ῥύη,
ἢ τὸν μὲν εἶκονθ' ἠσυχῆ μετέρχεται,
ὄν δ' ἂν περισσὸν καὶ φρονοῦνθ' εὖρη μέγα,

¹⁰⁹ S. Melchinger, *Euripides*, trans. S. R. Rosenbaum, New York 1973, s. 61.

¹¹⁰ H. D. Kitto, op. cit., s. 194.

¹¹¹ R. Turasiewicz, *Między pobożnością a bezbożnością ...*, s. 41.

¹¹² U. Bittrich, *Aphrodite und Eros in der antiken Tragödie*, Berlin-New York 2005, s. 58.

τοῦτον λαβοῦσα πῶς δοκεῖς καθύβρισεν.
φοιτᾷ δ' ἀν' αἰθέρ', ἔστι δ' ἐν θαλασσίῳ
κλύδωνι Κύπρις, πάντα δ' ἐκ ταύτης ἔρου·
ἤδ' ἐστὶν ἡ σπείρουσα καὶ διδοῦσ' ἔρον,
οὗ πάντες ἐσμέν οἱ κατὰ χθόν' ἔκγονοι.

Nie zwalczysz Kypriś: gdy na kogoś spada,
słodko traktuje tego, co ulega,
lecz kogo znajdzie hardym i upartym,
o, tego bierze, miazdząc bezlitośnie.
Wzłata w przestworza i w morskiej otchłani
nurza się Kypriś, wszystko się w niej rodzi,
ona to daje i zasiewa miłość,
z której rodzimy się wszyscy na ziemi.

Boginię miłości przedstawiono tutaj jako potęgę kierującą całą naturą, dzięki której wszystko się rodzi¹¹³. W takim ujęciu Afrodyta traci swoją antropomorficzną postać i staje się, jak słusznie zauważa Bittrich¹¹⁴, „beinahe schon abstraktes Lebenspartizip”, którą można porównać, jak czyni to Dodds¹¹⁵, z Venus Genetrix Lukrecjusza, „woli życia” Schopenhauera i élan vital Bergsona. Co istotne, w dalszej części wypowiedzi (ww. 451–458) Piastunka opisując wielkość tej potęgi odwołuje się do przykładów odnoszących się do samych bogów: Zeusa owładniętego namiętnością do Semele czy Jutrzenki, która z miłości porwała Kefalosa na Olimp. Afrodyta, a właściwie miłość, którą tak przedstawiona bogini symbolizuje, kieruje nie tylko całą przyrodą ożywioną¹¹⁶, lecz jej władaniu podlegają także bogowie. Nawet oni, choć przecież o wiele potężniejsi od ludzi, nie mogą oprzeć się jej mocy¹¹⁷. Tworząc obraz Afrodyty jako wszechwładnej siły twórczej Eurypides czerpie ze wzorców ukształtowanych przez tradycję poetycką Hezjoda, który nadał taką rangę miłości w postaci Erosa. W cytowanym powyżej fragmencie *Hippolyta* możemy doszukiwać się również inspiracji koncepcją filozofa Empedoklesa, według której Afrodyta-miłość była potężną siłą kierującą całym światem¹¹⁸. Działania tak rozumianej

¹¹³ W epoce hellenistycznej stoicy z funkcji Afrodyty jako bogini miłości i płodności wywodzili etymologię jej imienia. Zachowało się następujące świadectwo Chryzypa o Afrodydzie: „Była nazywana nie Dione, ale Dydone, ponieważ przynosi (ἐπιδίδουσι) radość pokoleniom; Potem nazwano ją Κύπρις, ponieważ nosi w sobie zarodki (κύειν), i Κυθερείη, ponieważ nosi w sobie zarodki (κύειν) nie tylko ludzkie, ale także zwierzęce (θηρία)” – SFV II 1098, przekład na język polski własny.

¹¹⁴ U. Bittrich, op. cit., s. 61.

¹¹⁵ E. R. Dodds, *Euripides...*, s. 102.

¹¹⁶ Por. także fragment 898 Nauck² z nieznannej sztuki Eurypidesa, w którym poeta opisuje potęgę bogini sprawiającej, iż wszelkie żywioły (np. deszcz i ziemia) łączą się ze sobą. Dzięki jednoczącemu te elementy działaniu Afrodyty człowiek może uprawiać rośliny i hodować zwierzęta. Życiodajna moc bogini sprawia więc, iż ludzie są w stanie zapewnić sobie byt. Nasuwa się tu wyraźna analogia do obrazu Afrodyty, jaki przedstawia Ajschylos w *Danaidach* (fr. 44 Nauck²).

¹¹⁷ Podobną myśl, lecz w odniesieniu do Erosa, Eurypides zawarł w sztuce *Hippolytos zaślaniający oblicze*, której tematem była również nieszczęśliwa miłość Fedry do Hippolytosa. W zachowanym fragmencie dramatu (fr. 431 Nauck²) Eros przedstawiony został jako bóg, któremu nawet sam Zeus chętnie się poddaje. Natomiast we fragmencie sztuki *Andromeda* (fr. 132 Nauck²) Eros nazwany został „władcą bogów i ludzi” (οὐ δ' ὄ τῶν τύραννε θεῶν τε κ' ἀνθρώπων Ἔρωε).

¹¹⁸ Tak W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 213–214, charakteryzuje koncepcję Afrodyty u Empedoklesa: „Mówi on również o Miłości jako Afrodydzie, której naturę rozszerzył i tym samym i uogólnił na boską moc ży-

Afrodyty nie można oceniać w kategoriach moralnych, gdyż stoi ona ponad wszelkimi normami obyczajowymi czy moralnymi: dla bogini istotnym jest jedynie posłuszeństwo wobec jej woli, nawet jeśli poddanie się uczuciu zesłanemu przez Afrodytę prowadziłoby, jak w przypadku Fedry, do przekroczenia wspomnianych norm. Napomnienie sługi skierowane do obrażonej przez Hippolyta Afrodyty, iż „bogowie powinni być mądrzejsi od ludzi” (σοφωτέρους γὰρ χρῆ βροτῶν εἶναι θεούς – w. 120) nie może zostać wysłuchane. Mądrość czy sprawiedliwość nie odnoszą się w żaden sposób do Afrodyty rozumianej jako życiodajna moc tkwiąca w przyrodzie. „Afrodyta” – pisze Kitto¹¹⁹ – „jest naturalną siłą, zupełnie obojętną względem ludzkiej moralności, tej, z którą musimy się godzić”.

Uzupełnienie opisu potęgi Afrodyty przedstawionego przez Piastunkę stanowi pochwalna wobec bogini pieśń Chóru, w którego skład wchodzi kobiety z Trojdeny (Stasimon IV). Zostaje tutaj powtórzona myśl, iż Kyprida ma władzę zarówno nad ludźmi, jak i nad bogami: σὺ τὰν θεῶν ἄκαμπτον φρένα καὶ βροτῶν/ἄγεις... (ww. 1268–1269). Nowym elementem, jaki zostaje wprowadzony w pieśni, jest przedstawienie Erosa jako towarzysza bogini miłości. Pieśń kończy się bezpośrednim zwrotem do Afrodyty (ww. 1280–1281):

[...] συμπάντων βασιληίδα τι-
μάν, Κύπρι, τῶνδε μόνα κρατύνεις.

[...] Nad wszelkim stworzeniem,
Kypris, ty rządzisz – jedyna władczyni!

Wszechwładzę Afrodyty podkreślają występujące w pieśni wyrażenia: συμπάντων oraz μόνα. W użyciu pierwszego z nich możemy doszukać się pewnego nawiązania do powszechnego wśród Greków przekonania, iż Afrodyta jest boginią uniwersalną w tym sensie, iż jej działanie jako bogini miłości ma wpływ na wszystkich ludzi. To przekonanie Greków znalazło odzwierciedlenie w tytule kultowym, jaki został nadany tej bogini – Afrodyta Pandemos. Jak podkreśla Gregory¹²⁰, tytuł ten był związany zarówno z rolą polityczną bogini, jak i z jej znaczeniem jako bogini kojarzonej z ludzką seksualnością. Wszystkich ludzi łączy udział w cyklu reprodukcyjnym narodzin, dojrzewania i śmierci, ten zaś, kto odmawia udziału w nim, tak jak to uczynił Hippolytos, w konsekwencji zostaje wykluczony ze wspólnoty ludzkiej. Natomiast poprzez użycie wobec Afrodyty epitetu μόνα, wskazuje Barrett¹²¹, Eurypides korzysta z tradycyjnego elementu greckiej modlitwy służącego do uwydatniania czci wobec bóstwa poprzez twierdzenie, iż żaden inny bóg nie posiada tej mocy ani nie pełni tej funkcji.

Po scharakteryzowaniu Afrodyty, przejdziemy obecnie do Artemidy i podejmiemy próbę interpretacji symboliki tej bogini w *Hippolycie*. Zadanie to jednak okazuje się tym trudniejsze, iż sama Artemida pojawia się jedynie w epilogu sztuki, jej wola w żaden

ciodajną, która wszystko sprowadza do jedności. Empedokles nie tylko obdarza ją wieloma spośród właściwości kosmogonicznego Erosa, lecz czyni ją przyczyną wszelkiego łączenia się w pary, zarówno w dziedzinie, w której zwykliśmy rozróżniać osobniki męskie i żeńskie, jak i daleko poza nią w całej strukturze przyrody, która, wedle Empedoklesa, w całości jest uporządkowana w jednakowy sposób. Pod jej wpływem rzeczy będące w chaosie stają się jednością i w ten sposób powoduje ona powstanie ładu opartego całkowicie na Miłości”.

¹¹⁹ H. D. Kitto, op. cit., s. 194.

¹²⁰ J. Gregory, *Euripides and the Instruction of the Athenians*, Michigan 1997, s. 56–57.

¹²¹ W. S. Barrett, *Hippolytos*, s. 395.

sposób nie wpływa na przebieg wydarzeń w sztuce. Dlatego, aby zrozumieć jej symbolikę musimy skoncentrować się na charakterystyce jej wiernego czciiciela Hippolyta. Wskazanie, kim jest młodzieniec i jakimi zasadami kieruje się w swym postępowaniu, pozwoli nam dokładniej określić, jaką część ludzkiej duszy symbolizuje Artemida.

Hippolyta poznajemy już w prologu sztuki, w którym młodzieniec ukazany został jako czciiciel Artemidy z pogardą odnoszący się do Afrodyty. Jego negatywny stosunek do bogini miłości wynika z jego niechęci wobec seksualności, którą Grecy uważali za sferę działania Afrodyty. Bogini, charakteryzując młodzieńca, którego pragnie doprowadzić do zguby, podkreśla, iż on jako jedyny mieszkaniec Trojdzenny twierdzi, że jest ona „z bóstw najniegodziwsza/ pogardza łożem, stroni od małżeństwa” (λέγει κακίστην δαιμόνων πεφυκέναι/ἀναίνεται δὲ λέκτρα κού ψαύει γάμων – ww. 13–14). Natomiast Artemidę Hippolytos traktuje z czcią, gdyż uważa ją za „największą pośród bóstw” (μεγίστην δαιμόνων – w. 16). Pełen wyraz jego postawy znajdujemy w drugiej części prologu, gdy znika Afrodyta a na scenie pojawia się Hippolytos wraz z Chórem złożonym z jego towarzyszy w polowaniach. Krótka partia liryczna, w której Chór na polecenie młodzieńca opiewa Artemidę jako „czcigodną panią” (πότνια σεμνοτάτα – w. 61) i „najpiękniejszą wśród dziewic” (καλλίστα πολὺ παρθένων – w. 65), wprowadza atmosferę nabożnej powagi. Następnie Hippolytos modli się do bogini tymi słowami (ww. 73–87):

σοὶ τόνδε πλεκτὸν στέφανον ἐξ ἀκηράτου
λειμῶνος, ὃ δέσποινα, κοσμήσας φέρω,
ἔνθ' οὔτε ποιμὴν ἀξιοὶ φέρβειν βοτὰ
οὔτ' ἤλθέ πω σίδηρος, ἀλλ' ἀκήρατον
μέλισσα λειμῶν' ἠρνή διέρχεται,
Αἰδῶς δὲ ποταμίαισι κηπεύει δρόσοις,
ὄσοις διδακτὸν μηδὲν ἀλλ' ἐν τῇ φύσει
τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν ἐς τὰ πάντ' αἰί,
τούτοις δρέπεσθαι, τοῖς κακοῖσι δ' οὐ θέμις.

Tobie to wieniec z nietykalnej łąki
niosę, o Pani, aby cię ustroić.
Tam nie śmie pasterz pasać swojej trzody,
nie tknie traw ostrze, a tylko nietkniętą
łąką na wiosnę przelatuje pszczoła.
Wstyd ją uprawia rosą rzecznych zdrojów
dla takich, którym bez nauk, z natury
przypadło poznać każdej rzeczy cnotę.
Tym pozwolono żąć ją – złym nie wolno.

Powyższy fragment, choć odnosi się bezpośrednio do świętego kręgu bogini Artemidy, w sposób pośredni wiele mówi nam o osobowości samego Hippolyta. Młodzieniec przedstawia siebie jako osobę niezwykle moralną, która zalicza się do wąskiego grona osób posiadających cnotę z natury¹²². On jeden może być blisko bogini i z nią rozmawiać

¹²² Jak słusznie zauważa Lesky, *Tragedia...*, s. 161, w wypowiedzi Hippolyta łatwo możemy rozpoznać klasyczny motyw znany z poezji Pindara (N. 3, 41) związany z tzw. „arystokratyczną teorią krwi”. Na temat tej teorii: M. Stuligrosz, *Gnoma w twórczości Pindara*, Poznań 2002, s. 99.

(μόνω γάρ ἐστι τοῦτ' ἐμοὶ γέρας βροτῶν· σοὶ καὶ ξύνειμι καὶ λόγοις ἀμείβομαι – ww. 84–85). Przekonanie Hippolyta o swej wyjątkowości sprawa, iż sam młodzieniec określa siebie jako σεμνός (w. 1365), stawiając się tym samym ponad innymi ludźmi¹²³. Ze względu na swą nadzwyczaj cnotliwą naturę, która oddala go od ludzi a przybliża do czczonej przez niego bogini¹²⁴, Hippolytos czuje się, jak pisze Segal¹²⁵, wręcz jako uczestnik mistycznego zjednoczenia z bóstwem. W takim świetle „nietykalna łąka” jawi nam się nie tylko jako miejsce czci Artemidy, lecz staje się symbolem modelu życia, w którym najważniejszą rolę odgrywają dwie cnoty: umiar (τὸ σωφρονεῖν) i poczucie wstydu (αἰδώς) i które cechują właśnie Hippolyta¹²⁶. Pod pojęciem τὸ σωφρονεῖν, będącym synonimem σωφροσύνη, Grecy epoki klasycznej rozumieli przede wszystkim panowanie nad namiętnościami¹²⁷, natomiast αἰδώς oznaczało poczucie wstydu zarówno wobec innych ludzi jak i wobec samego siebie, które powstrzymuje człowieka od wyrządzania innym zła czy haniebnego postępowania¹²⁸. Obie te cnoty Hippolytos łączy z czystością moralną i fizyczną – ἀγνεΐα¹²⁹. Eurypides przywołuje tutaj *locus amoenus*, lecz wbrew tradycji literackiej, zgodnie z którą łąkę przedstawiano w kontekście erotycznym jako miejsce zbliżeń kochanków czy aktów uwodzenia¹³⁰. Dla Hippolyta jest to miejsce niedostępne dla ludzi złych (τοῖς κακοῖσι), którzy nie wiedzą jak on życia w czystości i w pogardzie do „najgorszej z bogiń”, jak określił młodzieniec boginię miłości.

Dziewiczność, która cechuje Artemidę, została wyniesiona przez Hippolyta do rangi ideału, który tylko jemu spośród wszystkich ludzi udało się osiągnąć (ὁ σωφροσύνη πάντας ὑπερσχόν – w. 1365), co stanowiło dla młodzieńca powód do dumy. W rozmowie z Tezeuszem, który oskarżył swego syna o uwiedzenie Fedry, Hippolytos broni się (ww. 994–1006):

¹²³ D. J. Conacher, *Euripides and the Sophists. Some Dramatic Treatments of Philosophical Ideas*, London 1998, s. 33, zwraca uwagę, iż wcześniej (w. 93) to bogini Afrodyta została nazwana σεμνή, co wskazuje, iż ten epitet powinien być używany tylko w odniesieniu do bogów, a nie do nieśmiertelników. Zdaniem Łanowskiego (wstęp do: *Hippolytos uwiecznony*, [w:] Eurypides. *Tragedie*, t. II, przeł. J. Łanowski, s. 255) o takiej postawie Hippolyta decyduje fakt, iż Hippolytos jako syn Amazonki jest naznaczony piętnem bastarda νόθος (w. 309), co miało wpływ na jego postępowanie, gdyż musiał to poniżenie rekompensować poczuciem wyższości i potrzebą wyróżnienia się z otoczenia.

¹²⁴ W swojej interpretacji postaci Hippolyta Budzowska, op. cit. s. 118, posuwa się do wręcz do stwierdzenia, iż z Eupidejskiej sztuki wyłania się obraz młodzieńca „który z własnej cnotliwości uczynił religię i sam siebie postrzegał w kategoriach nieskalanego bóstwa, choć nie uświadamiając sobie tego, przenoślił kult bogini czystości, Artemidy, na kult własnej osoby”.

¹²⁵ C. P. Segal, *La musique du sphinx*, trad. C. Malamoud, M.-P. Gruenais, Paris 1987, s. 160. B. M. W. Knox, op. cit., s. 21, określa Hippolyta wręcz jako „an intellectual and a religious mystic”.

¹²⁶ Tezeusz z ironią nazywa syna: σώφρων, ἀκήρατος (w. 949).

¹²⁷ Por. definicję σωφροσύνη w *Fajdosie* Platona (237e): τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν.

¹²⁸ Koncepcję αἰδώς jako wstydu, który odczuwamy wobec siebie, wprowadził do etyki greckiej dopiero Demokryt (por. D-K Demokryt B264), natomiast o wstydzie wobec innych ludzi pisał już Homer (Por. np. *Il.* VI 441–443).

¹²⁹ Hippolytos mówi o sobie (w. 102): πρόσωθεν αὐτὴν ἀγνός ὢν ἀσπάζομαι („z dala się skłaniał przed nią (Afrodytą – A. Ch.), jestem czysty”).

¹³⁰ Omówienie symboliki łąki w *Hippolycie* i we wcześniejszej tradycji poetyckiej [w:] L. A. Swift, *The symbolism of space in Euripidean choral fantasy*, CQ 59 (2009), s. 365–371. Odnosząc się do cytowanego przez nas powyżej fragmentu Swift pisze (s. 370): „Hippolytus attempt to appropriate the *locus amoenus* for his own ends thus symbolizes his dangerous misunderstanding of Aphrodite”. W innym kierunku idzie natomiast interpretacja zaproponowana przez H. M. Roisman, *Nothing Is As It Seems. The Tragedy of the Implicit in Euripides' Hippolytus*, Oxford 1999, s. 29, która w „nietykalnej łące” dostrzega symbol ukrytej seksualności Hippolyta.

[...] ἐν τοῖσδ' οὐκ ἔνεστ' ἀνὴρ ἐμοῦ,
οὐδ' ἦν σὺ μὴ φῆς, σωφρονέστερος γεγώς.
ἐπίσταμαι γὰρ πρῶτα μὲν θεοὺς σέβειν
φίλοις τε χρῆσθαι μὴ ἀδικεῖν πειρωμένους
ἀλλ' οἷσιν αἰδῶς μήτ' ἐπαγγέλλειν κακὰ
μήτ' ἀνθυπουργεῖν αἰσχρὰ τοῖσι χρωμένοι,
οὐκ ἐγγελαστίης τῶν ὀμιλούντων, πάτερ,
ἀλλ' αὐτὸς οὐ παροῦσι κάγγυς ὦν φίλοις.
ἐνὸς δ' ἄθικτος, ᾧ με νῦν ἔχειν δοκεῖς·
λέχους γὰρ ἐς τόδ' ἡμέρας ἀγνὸν δέμας·
οὐκ οἶδα πρᾶξιν τήνδε πλὴν λόγῳ κλύων
γραφή τε λεύσσω· οὐδὲ ταῦτα γὰρ σκοπεῖν
πρόθυμός εἰμι, παρθένον ψυχὴν ἔχων.

[...] Nie ma tu człowieka
– choćbyś – czystsze ode mnie.
Bo najpierw umiem oddawać cześć bogom,
i mieć przyjaciół, którzy nie próbują
i wręcz się wstydzą, choćby zła domagać;
czy choćby nawet hańbę płacić hańbą;
nie szydę z moich towarzyszy, ojczyste,
bliscy, dalecy, zawsze mi są drodzy.
Jednego nie znam, o co mnie dziś winisz.
Ciało me dotąd czyste, nie zna łoża,
o sprawach jego wiem tylko ze słuchu
lub z malowideł a i nazbyt patrzeć
nie jestem skłonny – duszę mam dziewiczą.

Powyższa autocharakterystyka Hippolyta stanowi potwierdzenie, iż młodzieniec postrzega siebie jako czciciela dziewiczej Artemidy, który zdobył pełnię cnoty – dlatego nazywa siebie σωφρονέστερος. Osiągnął „czystość moralną” (παρθένον ψυχὴν), o czym świadczy jego postawa wobec bogów (θεοὺς σέβειν) i ludzi (κάγγυς ὦν φίλοις). Ponadto jego szlachetna natura nakazuje mu łączyć się więzami przyjaźni z tymi, którzy tak jak on czują wstyd moralny (αἰδῶς) chroniący ich przed popełnianiem haniebnych uczynków¹³¹. Jednak cnota Hippolyta nie byłaby doskonała, gdyby nie obejmowała czystości fizycznej (ἀγνὸν δέμας), możliwej do osiągnięcia jedynie poprzez odrzucenie wszelkich aspektów ludzkiej seksualności¹³². Hippolytos mówi o sobie (w. 102): πρόσωθεν αὐτὴν ἀγνὸς ὦν

¹³¹ Hippolytos posiadał więc cnoty uważane przez Greków za kanoniczne: δικαιοσύνη (sprawiedliwość), σωφροσύνη (rozsądek), ὁσιότης (pobożność). Por. Platon, *Prot.* 329c.

¹³² W. Sale, *Existentialism and Euripides. Sickness, Tragedy and Divinity in the Medea, the Hippolytus and the Bacchae*, Berwick 1977, s. 86–87, analizuje wymienione przeze mnie cechy osobowości Hippolyta jako różne przejawy σωφροσύνη następująco: „It (σωφροσύνη – A. Ch.) is quality of three different worlds: the world of himself and the gods; the world of himself and other men, to which the existentialists give the convenient term *Mitwelt*; and the world of his self alone, his body and his soul, the *Eigenwelt*. To be sophron in the religious world is to revere the gods. In the *Mitwelt* it is select one's friends fastidiously, on careful moral grounds, and treat them with loyal seriousness. In the *Eigenwelt*, is to be rightly chaste, to have no experience of sex and little knowledge of it; more strikingly, it is to have a virgin soul, which can only be a soul untouched even by sexual *desire*”.

ἀσπάζομαι („z dała się skłaniam przed nią (Afrodytą – A. Ch.), jestem czysty”). Charakter i sposób życia młodzieńca trafnie przedstawił Dimock¹³³: „He is the embodiment not just sexual chastity but of chastity towards all things alike, and he leads a life of perfect beauty”.

Z przedstawionej powyżej charakterystyki najgorliwszego czciciela Artemidy wyłania się obraz samej bogini jako symbolu pewnych wartości moralnych. Uczestnictwo w kulcie tej bogini wymagało czystości (ἀγνεία), ale, na co zwraca uwagę Barrett¹³⁴, nie była to jednak czystość rytualna, którą Grecy rozumieli jako unikanie skalania się np. poprzez kontakt ze zwłokami, a której niedopełnienie uniemożliwiało wejście do świętego okręgu czy wzięcie udziału w świętych obrządkach. Od czciciela Artemidy Hippolytos także wymaga czystości fizycznej, lecz rozumie pod jej pojęciem dziewiczość. Ponadto bycie czcicielem Artemidy oznacza dla niego życie w zgodzie z cnotami moralnymi: pobożnością, sprawiedliwością, umiarkowaniem. W takim świetle postać dziewiczej bogini w sztuce możemy odczytywać jako uosobienie tych cnót czy też, posługując się słowami Hippolyta, „w każdej rzeczy cnotę” (τὸ σωφροεῖν [...] ἐξ τὰ πάντα – w. 80)¹³⁵.

Hippolytos kończy się śmiercią tytułowego bohatera. Dziewicza bogini Artemida i jej ulubieniec zostali pokonani przez boginię miłości. Wcześniej Fedra popełniła samobójstwo. Niszczycielska moc Afrodyty triumfuje. Nasuwa się tutaj pytanie: jak rozumieć zwycięstwo Afrodyty w kategoriach psychologicznych, do których odnosiliśmy się przy interpretacji postaci obu bogiń? I w przypadku Fedry, i Hippolyta, przyczyną śmierci jest miłość – królową przywiodło do zguby poddanie się namiętnemu uczuciu do własnego pasierba, natomiast młodzieńca gubi jego własna natura, która sprawia, iż odrzuca on miłość i seksualność uznając je za zło. „*Hippolytus*” – pisze Swift¹³⁶ – „presents us with two opposed yet equally inappropriate forms of sexual behaviour: Hippolytus’ excessive chastity and Phedra’s excessive lust”. Gdy Eurypides ukazuje w swej sztuce upadek Fedry i Hippolyta spowodowany mściwością Afrodyty, próbuje w formie mitu przekazać prawdę o ludzkiej duszy. Prawdę tę w najdoskonalszy sposób oddaje następujący fragment z zaginionej sztuki poety *Hippolytos zasłaniający oblicze* (fr. 428 Nauck²):

οἱ γὰρ Κύπρις φεύγοντες ἀνθρώπων ἄγαν
νοσοῦσ’ ὁμοίως τοῖς ἄγαν θηρωμένοις.

Ci, co nazbyt unikają Kypris,
ci także, co zbyt za nią gonią – chorzy.

Eurypides wielokrotnie w swoich tragediach mówi o miłości jako o uczuciu, które przynosi człowiekowi radość, a nawet pozwala mu zdobyć cnotę¹³⁷, lecz tylko wówczas, gdy „Kypris z umiarem przybywa” (εἰ δ’ ἄλις ἔλθοι /Κύπρις)¹³⁸. Umiar, który Grecy określali mianem σωφροσύνη, nie oznaczał „pryncypialnej podejrzliwości wobec popędów

¹³³ G. E., Dimock, *Euripides’ Hippolytus, or virtue rewarded*, s. 244 [w:] T. Gould, C. J. Harington (eds.), *Greek Tragedy*, Cambridge, 1977.

¹³⁴ W. S. Barrett, *Hippolytos*, s. 172.

¹³⁵ G. E. Dimock, op. cit., s. 242.

¹³⁶ L. A. Swift, op. cit., s. 371.

¹³⁷ Por. opis Afrodyty (*Med.* ww. 835–845), która nad nurtem Kefisosu „przy mądrości usadza Erosy,/ pomocników wszelkiej dzielności” (τὰ Σοφία παρέδρους πέμπειν Ἐρωτας,/παντοίας ἀρετᾶς ξυνεργούς).

¹³⁸ *Med.* ww. 631–633.

i namiętności jako irracjonalnych, czy zgoła grzesznych”¹³⁹, lecz „rodzaj moralnego wyuczucia służącego zapewnieniu harmonii zdrowego życia, które «słuchając natury», jak można by powiedzieć za Heraklitem, tworzy miarę i kompromis”¹⁴⁰. Hippolytos w tym zbłądził, iż z roztropnością (σωφροσύνη) łączył także czystość (ἀγνεία), odrzucenie wszelkich aspektów ludzkiej seksualności¹⁴¹. A przecież nawet Artemida, która była młodzieńcowi tak bliska, była związana z seksualnością, jako patronka macierzyństwa. Hippolytos uważał się za cnotliwego, nietkniętego przez żadne zło moralne, co z kolei wzbudziło w nim pychę (ὑβρις), która dla Greków stanowiła przeciwieństwo σωφροσύνη¹⁴². Również z innego powodu Hippolytos nie zdołał osiągnąć cnoty roztropności – nie pokonał żadnych namiętności, nie stoczył w swym sercu żadnej walki z pragnieniem popełnienia występku. A przecież już starożytni Grecy wiedzieli, iż: „Kto nigdy nie zapragnął rzeczy sromotnych lub złych ani się nimi nie parał, ten rozsądny (σώφρων) nie jest, bo jeśli nie odniósł żadnego zwycięstwa nad sobą, to nie daje dostatecznej poręki sam za siebie, iż jest zdyscyplinowany”¹⁴³.

Na koniec moich rozważań nad warstwą symboliczną bóstw w *Hippolycie* poruszę kwestię znaczenia postaci Posejdona w tej sztuce. Jak wielokrotnie pisałam, głównymi siłami boskimi, determinującymi postawy i działania głównych bohaterów *Hippolyta*, są Afrodyta i Artemida. Posejdon, w odróżnieniu od wspomnianych bogiń, nie pojawia się na scenie, jego rola w sztuce ogranicza się jedynie do sprowadzenia śmierci na Hippolyta zgodnie z wolą jego syna Tezeusza. Z tego powodu wielu badaczy, którzy opowiadali się za alegoryczną interpretacją Afrodyty i Artemidy, nie podejmowało próby takiej interpretacji w przypadku Posejdona¹⁴⁴. Właśnie ze względu na trudności przy wyjaśnianiu symboliki Posejdona w *Hippolycie*, niektórzy uczeni¹⁴⁵ podważają słuszność alegorycznej interpretacji także w stosunku do bogiń pojawiających się w tej sztuce. Pewne wskazówki dotyczące interpretacji postaci boga morza znajdujemy jednakże u Segala¹⁴⁶, który analizuje rolę Posejdona i Afrodyty w sztuce i przedstawia ich jako bogów uosabiających siły destrukcyjne wobec człowieka. Ich działanie symbolizuje morze, z którym ci bogowie są związani¹⁴⁷. Śmierć Hippolyta była wynikiem działania tych właśnie bogów. Sposób, w jaki Posejdon doprowadza do zgonu młodzieńca, również możemy odczytywać symbolicznie. Otóż bóg morza zsyła na rydwan Hippolyta byka, na którego widok konie ciągnące rydwan wpadają w popłoch, przez co młodzieniec traci nad nimi kontrolę i spada.

¹³⁹ B. Snell, *Odkrycie...*, s. 212.

¹⁴⁰ B. Snell, *Odkrycie...*, s. 231.

¹⁴¹ Por. C. P. Segal, *Shame and Purity in Euripides' Hippolytus*, „Hermes” 98 (1970), s. 280: „Hippolytos repeats his claim of ‘purity’ in the context which reveals that it is dangerously one-sided and far from the *sōphrosynē* with which he associates it”.

¹⁴² J. Gregory, op. cit., s. 53: „Moderation is considered as a sign of good character because it represents the opposite pole from the rashness and excess of *hybris*”.

¹⁴³ D-K Antyfont B15, przeł. A. Krokiewicz, *Zarys...*, s. 245.

¹⁴⁴ Przytoczymy charakterystyczną w tej kwestii opinię, którą wyraża A. M. G Grube, *The Drama...*, s. 196: „We need no concern ourselves with Poseidon, for, though his gift of prayers to Theseus is an element in the story, he does not enter it. His nature and character are even less relevant than those of Amazon. He is merely a part of the story, piece of mythological apparatus which Euripides thought would add something to the pathos of the drama, and thus made use of, awkwardly and perhaps unfortunately”.

¹⁴⁵ L. H. G. Greenwood, *Aspects of Euripidean Tragedy*, New York 1953, s. 42–44, R. Hathorn, *Rationalism and Irrationalism in Euripides' Hippolytus*, CJ 52 (1957), s. 217, przyp. 18.

¹⁴⁶ Por. C. P. Segal, *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text*, Ithaca and London, 1986, s. 165–221.

¹⁴⁷ Fedra wzywa Afrodytę δέσποινα ποτνία Κύπρι – w. 415.

Koń w tradycji literackiej Greków przedstawiany był jak zwierzę symbolizujące ludzkie namiętności i seksualność. Jako przykład możemy podać słynną metaforę ludzkiej duszy przedstawioną w *Fajdrosie* Platona, w której dwa konie symbolizują dwie części duszy – pożądlivą i popędliwą¹⁴⁸. Natomiast byk, będący epifanią boga Dionizosa, jako symbol nieujarzmionej namiętności pojawia się w *Bachantkach* Eurypidesa. Należy jednak podkreślić, iż byka, podobnie jak i konia, starożytni wiązali z kultem Posejdona¹⁴⁹, któremu często składano te zwierzęta w ofierze. Również w sferze symbolicznej łatwo dostrzeżemy powiązanie między tymi zwierzętami kojarzonymi z seksualnością a Posejdonem będącym dla Greków nie tylko bogiem morza, lecz także bogiem męskiej płodności. Z tego względu możemy postawić hipotezę, iż w *Hippolycie* Posejdon, tak jak Afrodyta, zostaje podniesiony do rangi symbolu seksualności, jednakże tylko seksualności męskiej. Ujarzmioną seksualność Hippolyta uosabiają konie¹⁵⁰, zaś byk, drugie zwierzę związane z Posejdonem, zgodnie z opinią Segala¹⁵¹, symbolizuje te cechy, którymi charakteryzuje się Tezeusz: zwierzęcy pierwiastek w męskiej naturze, jego niezaspokojone pożądanie oraz niepohamowany gniew. Ojciec Hippolyta ukazany został przez Eurypidesa jako przeciwieństwo syna, jako, zgodnie z opinią Segala¹⁵², „a man of passion and a strong sexual temperament” a jego podboje miłosne są tematem wielu mitów. Tezeusz zdaje sobie sprawę, jak silny wpływ ma Afrodyta na młodych mężczyzn i jak sama natura sprawia, iż stają się oni wrażliwi na moc seksualnego pożądania (τὸ δ' ἄρσεν αὐτοῦς ὠφέλει προσκείμενον – w. 970). Dlatego właśnie nie potrafił zrozumieć niechętny wobec kobiet postawy Hippolyta i nie uwierzył w niewinność syna, którego Fedra oskarżyła o uwiędzenie jej. Natomiast porywczy charakter Tezeusza sprawił, iż bez zastanowienia, pod wpływem gniewu, skazał syna na śmierć.

Dokonana w tym podrozdziale charakterologiczna analiza Fedry i Hippolyta potwierdza hipotezy, które wysuwali Grube, Snell oraz Lucas, iż pod postacią Afrodyty i Artemidy Eurypides przedstawił dyspozycje psychiczne głównych bohaterów *Hippolyta*. Jeśli uzupełnimy zaproponowaną przez tych badaczy alegoryczną interpretację bogiń o dokonane przeze mnie ustalenia dotyczące symboliki postaci Posejdona, otrzymamy następujący schemat: Afrodyta jako symbol miłości, Artemida – doskonałości moralnej i wstrzeźliwości, Posejdon – męskiej seksualności. Do symboliki bóstw Eurypides odwoła się jeszcze tylko jeden raz – w sztuce *Bachantki*, w której pod postacią Dionizosa ukazana została irracjonalna warstwa ludzkiej natury. Niektórzy badacze¹⁵³ uznają za nieuzasadnione odczytywanie postaci bóstw w *Hippolycie* w świetle alegorii, ponieważ większość z dramatów Eurypidesa nie daje podstaw do takiej interpretacji. Mając na uwadze moje rozważania na temat wieloaspektowości zagadnienia stosunku Eurypidesa do teologii mitologicznej zawarte we wstępie pracy, nie mogę zgodzić się z taką opinią. Przypomnijmy, iż dramaturg traktował mit jako cenny materiał literacki, który posłużył mu do ukazania prawdy o człowieku, jego losie oraz jego namiętnościach. Natomiast w tragediach politycznych – *Błagalnicach* i *Dzieciach Heraklesa*, bogowie mitologiczni zostali przedstawieni jako bogowie oficjalnego kultu *polis*. Niekiedy jednak, co będzie tematem rozważań

¹⁴⁸ Platon, *Phaedr.* 254a.

¹⁴⁹ Stąd Posejdon otrzymał przydomki *Taureos* i *Hippios*, szerzej na ten temat: W. Burkert, op. cit., s. 138.

¹⁵⁰ D. J. Conacher, *Euripidean Drama...*, s. 44. E. R. Dodds, *The Aidōs of Phedra and the Meaning of the Hippolytus*, CR XXXIX (1925), s. 103 mówi o „submerged desires” w duszy Hippolyta.

¹⁵¹ C. P. Segal, *Interpreting...*, s. 201

¹⁵² C. P. Segal, *Interpreting...*, s. 202.

¹⁵³ R. Turasiewicz, *Między pobożnością a bezbożnością...*, s. 42.

w czwartym rozdziale tej rozprawy, Eurypides poddawał krytyce mit, a w szczególności niegodziwość bogów mitologicznych, aby przeciwstawić mu własną koncepcję bóstwa. Sądzę więc, iż w przypadku twórczości Eurypidesa nieuzasadnionym jest posługiwanie się jednym kluczem interpretacyjnym. W niektórych jego dramatach teologia łączy się z zagadnieniami politycznymi, w innych bogowie mitologiczni zostają poddani krytyce. W tych przypadkach stosowanie alegorycznej interpretacji jest bezpodstawne. Jednakże w *Hippolycie*, a także w *Bachantkach*, w których warstwa teologiczna została podporządkowana warstwie psychologicznej, taka interpretacja teologii niewątpliwie znajduje swe uzasadnienie.

III. Teologia polityczna Eurypidesa

1. ROLA BOGÓW W POWSTANIU I ROZWOJU CYWILIZACJI I PAŃSTWA

Teologię polityczną Greków, której podstawowe cechy wymieniliśmy w rozdziale pierwszym, możemy uznać za ściśle połączenie religii i polityki, które, jak wskazują niektórzy badacze¹, wynikało z faktu, iż starożytnym obcy był podział w sferze publicznej na to, co religijne i na to, co świeckie. W świecie starożytnych Greków *homo politicus* utożsamiał się z *homo religiosus*². Rolę, jaką teologia polityczna odgrywała w życiu starożytnych Greków, Krokiewicz³ scharakteryzował następująco: „(teologia polityczna – A.Ch.) stała na straży tradycyjnego kultu bogów, których uważano za potężnych opiekunów państwa i których kult uchodził powszechnie za konieczny warunek jego rozwoju”. Teologia ta obejmowała dwie sfery życia greckiej *polis*: rytualno-kultową oraz społeczno-obyczajową. Z tego powodu możemy mówić o dwóch głównych zadaniach teologii politycznej: precyzowanie, jacy bogowie i w jakiej formie mogą się stać przedmiotem kultu państwowego, oraz określanie norm regulujących życie obywateli danej *polis*. Ważność owych norm (poszanowanie ojczyzny, rodziców, gości, błagalników) dla Greka wynikała z przekonania, iż zostały one dane ludziom przez bogów w formie praw. W świetle powyższej charakterystyki teologii politycznej możemy wskazać trzy zagadnienia, które odnajdujemy w twórczości Eurypidesa, i które zostaną poddane analizie w tym rozdziale pracy: rola bogów w powstaniu i rozwoju cywilizacji i państwa, boskie pochodzenie praw regulujących życie społeczno-polityczne Greków oraz koncepcja sprawiedliwości, której uosobieniem w kulturze greckiej była bogini Dike.

Na wstępie moich rozważań nad teologią polityczną Eurypidesa chciałabym wyjaśnić pewne kwestie związane z sofistami działającymi w V wieku p.n.e., na poglądy których powołuję się w tym rozdziale pracy. Aż do drugiej połowy XIX wieku wśród badaczy historii filozofii antycznej dominowało przekonanie, zgodne z tradycją platońską i arystoteleską⁴, iż sofistyka nie jest filozofią, gdyż jej domeną jest mniemanie (*δόξα*), a nie wiedza

¹ Podkreślają to m. in. L. B. Zaidman, P. S. Schmitt w pracy *Religion in the ancient Greek city*, trans. P. Cartledge, Cambridge 1992, s. 92: „Religion, however, did more than put a divine gloss on civic life. [...] one of the Greek city's distinguishing marks was that it recognized no separation between the sacred and the profane, the religious and the secular, of the with which we are familiar. Such a dichotomy would have been meaningless to the Greeks, since in their view most human actions has a religious dimension”.

² W. Lengauer, *Religijność...*, s. 93.

³ A. Krokiewicz, *Zarys...*, s. 115.

⁴ Platon określał sofistę jako: νέων και πλουσίων ἐμισθοῦς θηρευτῆς („płatnego łowcę młodych i bogatych ludzi”), ἔμπορος τις περὶ τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα („kurca handlującego naukami dla duszy”), τῆς γὰρ

(ἀλήθεια)⁵. W dwudziestowiecznej literaturze przedmiotu sofistyka odzyskuje zasłużone miejsce w dziejach filozofii greckiej. Pojawienie się ruchu sofistycznego uważane jest za początek okresu humanistycznej filozofii starożytnej⁶. Pozostaje więc do rozstrzygnięcia następująca kwestia: dlaczego w przypadku sofistów nie możemy mówić o teologii filozoficznej, ale o politycznej? Na podstawie zachowanych świadectw o sofistach można jednoznacznie stwierdzić, iż żaden z sofistów nie stworzył filozoficznej koncepcji boga i fakt ten niewątpliwie wyklucza sofistykę z historii teologii filozoficznej. Dlatego za bardzo trafną należy uznać ocenę sofistyki dokonaną przez Jaegera, który charakteryzuje okres działalności sofistów jako „kryzys filozoficznej idei boga”⁷. Jednocześnie wśród wielu nieprzychylnych sofistom badaczy powstało niesłuszne, jak sadzę, przekonanie, iż sofistyka jest ruchem na wskroś antyreligijnym⁸. Dowodem świadczącym o tym, iż sofisci porzucili spekulacje teologiczne, miała być słynna wypowiedź Protagorasa z Abdery pochodząca z traktatu *O bogach*, w której sofista zaprzecza, jakoby mógł stwierdzić, czy bogowie istnieją, oraz neguje możliwość poznania natury bogów⁹. Według świadectwa starożytnych autorów¹⁰ pismo to miało zostać spalone na agorze, a jego autor wygnany z Aten. Świadectwa te stały się podstawą dla późniejszych badaczy do postrzegania Protagorasa jako ateisty¹¹. Taka interpretacja, nie tylko poglądów Abderyty, lecz całego ruchu sofistycznego, pomija wielopostaciowość greckiej teologii. Nie możemy jednoznacznie stwierdzić, do jakich bogów (teologii mitologii, politycznej czy filozoficznej?) odnosi się wypowiedź Protagorasa¹². Protagoras nie był teologiem, ale jednak wypowiadał się na temat teologii. Brał udział w dyskursie „teologicznym”, tak ważnym dla Greków w tym czasie, nie można zatem wykluczyć go z kręgu tego zagadnienia. Należy również pamiętać o działalności politycznej sofistów, zarówno teoretycznej jak i praktycznej¹³. Właśnie

ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους („zapaśnika w dziedzinie walki na słowa”). Jako pozytywną cechę sofistyki wymienia jedynie zdolność oczyszczania duszy od mniemań stojących na przeszkodzie naukom. (Platon, *Soph.* 231d-e). Natomiast Arystoteles (*Metaph.* Δ 1064 a 29–30) powołuje się na opinię Platona: διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἰρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὄν διατίθειν („dlatego trafnie powiedział Platon, iż sofistyka błąka się w mrokach niebytu”).

⁵ Na temat historii interpretacji sofistyki: G. B. Kerferd, *The sophistic movement*, Cambridge 1981, s. 4–14. J. Krynicka-Gajda, *Sofisci*, Warszawa 1989, s. 7–14.

⁶ G. Reale, op. cit., s. 239.

⁷ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 282.

⁸ Tak Kerferd przedstawia w swojej monografii poświęconej sofistom opinię wcześniejszych uczonych: „The sophistic movement as a whole has sometimes been regarded as characterized revolt against religion, a profound movement of the human spirit away from a belief in the divine towards a rationalist and humanist outlook on the work” – G. B. Kerferd, op. cit., s. 163.

⁹ Περί μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ’ ὅς εἰσὶν οὐθ’ ὅς οὐκ εἰσὶν οὐθ’ ὅποιοι τινας ἰδέαν. Πολλὰ γὰρ τὰ κολύοντα εἰδέναι ἢ τ’ ἀδηλόγηται καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. („O bogach nie mogę twierdzić ani że istnieją, ani że nie istnieją, ani jaka jest ich istota i jak się przejawiają; wiele bowiem okoliczności stoi na przeszkodzie ich poznaniu, a między innymi ich niewiedzialność i krótkość życia ludzkiego”). D-K *Protagoras* B4, przekład polski L. Staff, w: J. Gajda-Krynicka, *Sofisci*, s. 229. Jest to jedyny zachowany fragment tego pisma. Prawdopodobnie traktat ten Protagoras odczytał w domu Eurypidesa (Diogenes Laertios, IX 54).

¹⁰ Diogenes Laertios, IX 8, 51; Cyseron, *De nat. deor.* 23.

¹¹ Niektórzy badacze kwestionują jednak te świadectwa. Por. R. Turasiewicz, *Demokracja ateńska a kwestia tolerancji światopoglądowej w V wieku p.n.e.*, „Meander” 7–8/91, s. 283–284.

¹² Por. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia...*, s. 226. Krynicka-Gajda uznaje za możliwe, że sceptycyzm Protagorasa odnosi się do presokratejskich koncepcji bóstw, które polska badaczka utożsamia z ἀρχή.

¹³ Według Diogenesa Laertiosa, IX 50, Perykles miał powierzyć Protagorasowi opracowanie ustaw prawnych dla kolonii Thurioi. Gorgiasz przybył do Aten na czele poselstwa z sycylijskiego miasta Leontinoi. Prowadził działalność polityczną i retoryczną (Diodor Sycylijski, XII 53). Również Hippiasz z Elidy wielokrotnie

działalność sofistów na polu politycznym sprawiła, iż religia, czyli teologia grecka (mitologiczna i nie tylko) stała się dla nich obiektem badań jako „fakt antropologiczny, który trzeba zrozumieć w świetle jego znaczenia i funkcji w ludzkiej cywilizacji i strukturze społecznej”¹⁴. Sofiści stworzyli nowe koncepcje dotyczące pochodzenia państwa, religii i praw¹⁵, które silnie oddziaływały na społeczeństwo greckie V wieku p. n. e.¹⁶. Teorie te możemy odnaleźć we fragmentarycznie zachowanych pismach Prodikosa¹⁷ i Kritiasza¹⁸. Pierwszy z nich poszukiwał początków religii w przejawach wdzięczności i podziwu wobec natury. Kritiasz uznawał wiarę w bogów za wynalazek pewnego sprytnego człowieka mający na celu wymuszenie na ludziach respektowania praw. Natomiast poglądy Protagorasa na powstanie człowieka, kultu bogów i państwa możemy zrekonstruować na podstawie Platonskiego dialogu zatytułowanego imieniem tego sofisty¹⁹. Teorie sofistów, które dotyczyły pochodzenia religii, łączyły ze sobą elementy filozofii (racjonalizm oraz przekonanie o istnieniu ładu w świecie – Protagoras) oraz mitu (Protagoras i Kritiasz odwołują się do bogów znanych z mitologii greckiej). Niektórzy sofisci (np. Kritiasz), choć krytycznie odnosili się do religii, potrafili dostrzec, jak istotną rolę odgrywała ona w procesie rozwoju społeczeństwa. Wszystkie omówione powyżej cechy ruchu sofistycznego pozwalają stwierdzić, iż zainteresowania teologiczne tych filozofów koncentrowały się na kwestiach związanych z rolą religii w życiu społeczno-politycznym Greków, a więc dotyczyły teologii politycznej. Jak postaram się wykazać w niniejszym rozdziale, Eurypides nakreślając w swych tragediach obraz teologii oficjalnego kultu *polis*, będzie czerpał inspiracje z koncepcji głoszonych przez sofistów.

Elementy teologii politycznej najwyraźniej ukazane zostały w dwóch sztukach Eurypidesa – w *Dzieciach Heraklesa* i *Błagalnicach*. Sztuki te mają podobną tematykę: szacunek dla błagalników, przestrzeganie panhelleńskich praw, rola Aten jako obrońcy tych praw, wojna z silnym i pewnym siebie przeciwnikiem. Wśród wielu problemów, które podejmuje Eurypides w obu dramatach, najszerzej omawiane i interpretowane przez badaczy jest zagadnienie stosunku tragika do bogów²⁰. Czy Tezeusz, bohater *Błagalnic*,

pełnił funkcje dyplomatyczne (Platon, *Hipp. maior* 281a). Z kolei Kritiasz, wróg demokracji, w 404 roku p.n.e. został członkiem Kolegium Trzydziestu, które miało opracować nowe prawa dla zwyciężonych przez Spartę Aten. Szybko jednak kolegium zdobyło nieograniczoną władzę, a sam Kritiasz wprowadził w Atenach rządzą terroru. (Ksenofont, *Hell.* II 3, 56). Sami sofisci podkreślali swoje zaangażowanie w życie polityczne: Prodikos (Platon, *Eutyd.* 305c) zdefiniował sofistę właśnie jako skrzyżowanie polityka i filozofa, natomiast Protagoras tak określa swoją naukę: [...] τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶι, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν. („[...] jak sobie radzić w domu, aby jak najlepiej we własnym domu gospodarował i w sprawach publicznych znowu, aby jak najlepiej umiał w rzeczach dotyczących państwa i działać, i mówić”) – Platon, *Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958). Rolę sofistów jako polityków szczegółowo przedstawia praca: J. de Romilly, *Les Grand Sophists dans l'Athènes de Périclès*, Paris 1988.

¹⁴ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 264.

¹⁵ J. S. Morrison, *The place of Protagoras in Athenian public life*, CQ 35 (1941), s. 8–11, uznaje jednakże, iż teoria Protagorasa prawdopodobnie została zaczerpnięta z pism historyografów jońskich i w tym świetle dokonuje analizy Protagorejskiego mitu.

¹⁶ O wpływie sofistów na kulturę i politykę: G. L. Seidler, *Myśl polityczna starożytności*, Kraków 1961, s. 160–169.

¹⁷ D-K Prodikos B5.

¹⁸ D-K Kritiasz B25.

¹⁹ Platon, *Prot.* 320c–322d.

²⁰ Zestawienie stanowisk w tej kwestii: D. J. Conacher, *Euripidean Drama...*, s. 94–96; A. Lesky, *Tragedia...*, s. 422.

jest wzorem pobożności? Czy Eurypides przedstawił w *Blagalnicach* ortodoksyjny obraz bogów jako obrońców sprawiedliwości oraz twórców ładu w świecie? Czy może należy doszukiwać się w nich ironii i ukrytej krytyki religii? Dla wielu uczonych wydaje się trudne wyjaśnienie współlistnienia w twórczości jednego autora dwóch przeciwstawnych obrazów bogów: bogów opatrzonych wszelkimi ludzkimi wadami, wielokrotnie krytykowanych przez Eurypidesa oraz bogów-dobroczyńców ludzkości i opiekunów *polis*²¹. Trudność ta znika, jeśli uświadomimy sobie, iż dla Greka te dwa obrazy przynależą do dwóch różnych sfer: pierwszy obraz stworzyła teologia mitologiczna, drugi znajdziemy w teologii politycznej, która wprawdzie „przejęła” od pierwszej bogów mitologicznych, ale tylko po to, by nadać im nowe znaczenie²². Bogowie w sztukach politycznych Eurypidesa są, co będę się starała w tym rozdziale udowodnić, bogami teologii politycznej. Dlatego nie można całkowicie zgodzić się z opinią tych badaczy, którzy uważają, iż tragedia i teologia państwowa tworzą dwa różne obrazy bogów: pierwsza przedstawia bogów okrutnych, druga sprawiedliwych²³. Również tragedia, gdy porusza kwestie polityczno-religijne, tak jak w przypadku wymienionych sztuk Eurypidesa, odwołuje się do wyobrażeń o bogach, które stanowią podstawę teologii oficjalnego kultu państwowego: bogów – opiekunów *polis*, strażników sprawiedliwości i praw.

Boga jako dobroczyńcę ludzkości Eurypides przedstawił w *Blagalnicach*, w słynnym passusie o rozwoju cywilizacji. Epejsodion I rozpoczyna scena, w której Adrastos, władca Argos, błaga ateńskiego władcę Tezeusza o pomoc w odzyskaniu zwłok wodzów poległych pod Tebami. Tezeusza wzburzyła nieroztropność Adrastosa, który wbrew wyroczni wieszczka Amfiarajosa wyruszył zbrojnie na Teby. Według ateńskiego władcy postępek Adrastosa był karygodny nie tylko dlatego, że doprowadził do klęski Argos, ale także ponieważ dokonany został wbrew bogom. „Łatwoś od sprawy boskiej się odwrócił.” (Οὐτὼ τὸ θεῖον ῥαδίως ἀπεστράφη; – w. 159) – komentuje Tezeusz postępek Adrastosa. A przecież człowiek, który otrzymał od boga wiele darów umożliwiających mu wyjście z ze stanu pierwotnego, wśród nich rozum i umiejętność odczytywania boskich znaków, nigdy nie powinien korzystać z nich, aby sprzeciwić się woli bogów. Pełną listę boskich darów Tezeusz przedstawia w swej pochwalie nieznanego boga – dobroczyńcy ludzkości (ww. 201–213):

αἰνῶ δ' ὅς ἡμῖν βίον ἐκ πεφυμένον
καὶ θηριώδους θεῶν διεσταθμῆσατο,
πρῶτον μὲν ἐνθεῖς σύνεσιν, εἶτα δ' ἄγγελον
γλῶσσαν λόγων δούς, ὥστε γινώσκειν ὅπα,

²¹ Dlatego niektórzy badacze usiłują dowieść jedności poglądów Eurypidesa w kwestii religii przypisując wszystkim jego tragediom kontekst satyryczny, niekiedy głęboko ukryty. Według L. H. G. Greenwooda, op. cit., s. 113, Eurypides w *Blagalnicach* traktuje bogów i religię z ironią, podobnie jak to czyni w wielu innych sztukach. W przypadku tej tragedii, zgodnie z opinią Greenwooda, mamy do czynienia z satyrą na ortodoksyjną pobożność grecką, której symbolem poeta uczynił Tezeusza. Ironicznych akcentów w kwestii religii w *Blagalnicach* doszukuje się także D. J. Conacher, *Euripidean Drama...*, s. 91–108 oraz *Religious and Ethical Attitudes in Euripides' Suppliants*, TAPhA LXXXVII (1956), s. 8–26.

²² To właśnie, iż bogowie mitologiczni stali się obiektem kultu w państwie, było największym zarzutem, który św. Augustyn postawił teologii politycznej. Por. s. 31.

²³ Tezę taką wysuwa R. Parker, *Gods Cruel and Kind: Tragic and Civic Theology* [w:] C. B. R. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford 1997, s. 143–160, który w swojej pracy koncentruje się na analizie dwóch przeciwstawnych, jego zdaniem, wyobrażeń o bogach. Pierwsze możemy odnaleźć u tragików, drugie stworzone zostało przez mówców greckich, którzy reprezentują teologię polityczną.

τροφήν τε καρποῦ τῆ τροφῆ τ' ἀπ' οὐρανοῦ
σταγόνας ὑδρηλάς, ὡς τὰ γ' ἐκ γαίας τρέφει
ἄρδη τε νηδύν· πρὸς δὲ τοῖσι χεῖματος
προβλήματ', αἶθρον <τ'> ἐξαμύνασθαι θεοῦ,
πόντου τε ναυστολήμαθ', ὡς διαλλαγὰς
ἔχοιμεν ἀλλήλοισιν ὧν πένοιτο γῆ.
ἃ δ' ἔστ' ἄσημα κοῦ σαφῶς γινώσκομεν,
ἐς πῦρ βλέποντες καὶ κατὰ σπλάγχων πτυχὰς
μάντιες προσημαίνουσιν οἰωνῶν τ' ἄπο.

I chwałę tego z bogów, co nasz żywot
wywiódł z dzikości, stanu zwierzęcego,
wpierw dając rozum; potem słów posłańca –
język, by można było głos zrozumieć:
zboże na żywność, a dla tej żywności
z nieb krople wody, żeby płody ziemi
rosły, jej wnętrze odświeżały; odzież
dał nam na chłody i boskie upały:
statki na morze, by można wymieniać
dobra krajowe na te, których brak nam;
co tajne, czego zrozumieć nie można-
wywróżyć z ognia, a także z wnętrzości
zwierząt ofiarnych oraz z lotu ptaków.

W wypowiedzi Tezeusza możemy dostrzec aspekt silnie religijny. Wynika on z przekonania bohatera *Blagalnic*, iż bóg opiekuje się ludźmi, o czym świadczą wszystkie wymienione w omawianym fragmencie dobra. Z boską opieką²⁴ powiązane jest także przeświadczenie o wielkości rozumu ludzkiego, który był pierwszym darem ofiarowanym ludziom przez bogów. Fakt, iż dar ten otrzymali ludzie na samym początku rozwoju, świadczy o tym, iż był on niezbędny to tego, aby człowiek mógł właściwie wykorzystać kolejne dobra otrzymane od boga. Jednakże rozum nie tylko był podstawą rozwoju w okresie, gdy ludzie dopiero tworzyli cywilizację, lecz stał się jej stałym elementem na dalszym etapie rozwoju. Tezeusz jest przekonany, iż ład w świecie zawsze zapewniało kierowanie się przez człowieka rozumem zgodnie z boską wolą. Winą Adrastosu było to, iż nie potrafił docenić boskich darów, a swoje decyzje podejmował wbrew woli bogów. Dlatego Tezeusz krytykuje władcę Argos (ww. 214–218):

ἄρ' οὐ τρυφῶμεν θεοῦ κατασκευῆν βίῳ
δόντος τοιαύτην, οἷσιν οὐκ ἀρκεῖ τάδε;

²⁴ Πρόνοια θεοῦ (troska bogów o los człowieka) jest motywem częstym w literaturze V wieku. Sokrates u Ksenofonta, *Memorab.* I 4 i IV 3, 12, wyraża silne przekonanie o wpływie bogów na życie ludzi. Sokrates wymienia dobrodziejstwa, jakich ludzkość doznała od nich i za które wdzięczni ludzie powinni oddawać cześć bogom: harmonijnie zbudowane ciało ludzkie oraz dusza obdarzona rozumem. Dzięki tej ostatniej człowiek zdolny był zapewnić sobie wszelkie dobra niezbędne do przetrwania oraz stworzyć język, za pomocą którego ludzie mogą przekazywać sobie nawzajem przez naukę wartości i dobra, ustanawiać prawa i brać udział w życiu politycznym. Za sprawą rozumu człowiek jako jedyna z istot żyjących mógł pojąć, iż bogowie istnieją i opiekują się ludźmi.

ἀλλ' ἡ φρόνησις τοῦ θεοῦ μείζον σθένειν
ζητεῖ, τὸ γαῦρον δ' ἐν φρεσὶν κεκτημένοι
δοκοῦμεν εἶναι δαιμόνων σοφώτεροι.

Czyż nie za wiele, gdy bóg taki żywot
dał nam, urządził, a nam tego nie dość?
Nasz rozum jednak chce większą od bóstwa
mieć moc i z sercem zatwardziałym pychę
pragniemy mieć się za mądrzejszych od bogów.

Gdy zestawimy ze sobą oba fragmenty wypowiedzi Tezeusza, spostrzeżemy pewną analogię. W wersie 203 mowa jest o rozumie ludzkim (σύνεσις), który pojawia się także w wersie 219 (φρόνησις). Jednakże rozum ludzki, jak wynika z omawianych fragmentów, może być różnie przez człowieka wykorzystany: człowiek zgodnie z zamierzeniami swego darczyńcy nadaje swemu życiu ład albo nieposłuszny bogom ów ład niszczy, chcąc być mądrzejszym od bogów. Możemy więc uznać, że wersy 201–218 tworzą myślową całość, a Tezeusz poucza: dzięki rozumowi bóg wprowadził ład do ludzkiego życia – kto tego nie dostrzega i źle kieruje swoim rozumem, tak jak Adrastos, sprzeciwia się bogu i burzy ów ład. Taka osoba nie może oczekiwać zrozumienia ani pomocy od tych, którzy boski porządek szanują.

W kolejnych wersach Tezeusz wraca do zagadnienia poruszonego także w wersach 131–154 – wydania przez Adrastosa córek za dwóch przybyszów, zgodnie z wróżbą Apollona. Tymi przybyszami okazali się Tydeus i Polinejkes, którzy potem skłonili swego teścia do zaatakowania Teb. Tezeusz kolejny raz poddaje krytyce postępowanie Adrastosa (ww. 219–221). Zarzuca władcy Argos, iż postąpił niemądrze „za obcych myśląc: Bogowie istnieją” ξένοισιν ὄδ' ἔδωκας ὡς ζώντων θεῶν – w. 221). Interpretacja tego fragmentu była tematem wielu dyskusji wśród badaczy, dostrzegają oni bowiem wyraźną sprzeczność między tą wypowiedzią Tezeusza a wcześniejszymi wersami sztuki, w których ateński władca krytykował nieposłuszeństwo Adrastosa wobec wyroczni oraz chwalił boga jako dobroczyńcę ludzkości. Tą wypowiedzią ateński władca poddaje w wątpliwość istnienie bogów i obala w ten sposób własny argument, za pomocą którego udowydniał niesłuszność postępowania Adrastosa. Sprzeczności tej pozwalają uniknąć interpretacje, które proponują Grube²⁵ i Lesky²⁶. Pierwszy z nich tłumaczy wyrażenie ὡς ζώντων θεῶν następująco „jak gdybyś wierzył, że bogowie istnieją”. W ten sposób, wyjaśnia Grube, Tezeusz podkreśla obłudę Adrastosa, który powołuje się na wolę bogów jedynie w sytuacjach, gdy wymaga tego jego własny interes. Natomiast Lesky za Marklandem²⁷, który postuluje zastąpienie w wersie 221 ζώντων formą δώντων. Jednakże Lesky odrzuca w tym przekład Marklanda sugerujący, iż według Tezeusza wyrocznia delficka nie przemawia w imieniu boga i proponuje własne tłumaczenie: „w swojej omyłce oddałeś córki mężczyznom, jak gdyby bogowie to zrobili”. Ateński władca nie podważa więc autorytetu Delf, lecz winą za nieszczęścia Argos obarcza Adrastosa, który źle zinterpretował głos wyroczni – Apollo rozkazał Adrastosowi wydać swoje córki za lwa i za dzika, gdy ten zobaczył walczących

²⁵ G. M. A. Grube, *The Drama...*, s. 231.

²⁶ A. Lesky, *Tragedia...*, s. 412–413.

²⁷ „Tu putabas oraculi Apollonis iussum, idem esse quod deorum iussum” (J. Markland, ed. *Euripides, Supplices mulieres*, London 1763).

ze sobą „jak dwie dzikie bestie” dwóch przybyszy, uznał, że to o nich mówiła wyrocznia (ww. 139–146). Potwierdzeniem tej interpretacji, według badacza, jest pytanie Tezeusza: σὺ δ’ ἐξελίσσεις πῶς θεοῦ θεσπίσματα; („A tyś jak boga proroctwa rozplątał?” – w. 141). Drugi zarzut Tezeusza wobec Adrastososa jest więc podobny do pierwszego: Adrastos źle postąpił – najpierw świadomie sprzeciwiając się bogu, a następnie błędnie interpretując głos wyroczni.

Eurypidejski *passus* o rozwoju ludzkości być może stanowił odpowiedź tragika na koncepcję zaproponowaną przez Ajschylosa i Sofoklesa. Podobnie jak u Eurypidesa, również w ich twórczości odbija się echo współczesnych im debat nad powstaniem i rozwojem ludzkości. Swoją wizję postępu cywilizacji i rozwoju kultury Ajschylos przedstawił w *Prometeuszu w okowach* (ww. 440–506). Główną rolę w tym procesie odegrał tytan Prometeusz, który wywiódł ludzi z mroków i nauczył ich mądrości (ὡς σφας νηπίους ὄντας τὸ πρῖν/ ἔννοους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπιβόλους – ww. 447–448). Wśród wymienionych przez tytana umiejętności przekazanych im znajdują się: budownictwo, umiejętność odróżniania pór roku i obserwacji zjawisk na niebie, umiejętność liczenia i pisania, uprawa roli, jeździectwo, żeglarstwo, sztuka lecznicza, interpretacja boskich znaków, składanie ofiar oraz wydobycie kruszców. W przedstawionej przez Ajschylosa historii postępu na plan pierwszy wysuwa się rozwój intelektualny człowieka, a rozwój ekonomiczny ukazany został jedynie jako jego konsekwencja. Dlatego, podkreśla Dodds²⁸, od Ajschylosa postać Prometeusza funkcjonowała w literaturze greckiej jako symbol „man’s restless intelligence”. Przedstawiona przez Ajschylosa opowieść o powstaniu i rozwoju cywilizacji w istotny sposób różni się od wersji, którą znajdujemy w *Pracach i dniach* Hezjoda. Przede wszystkim dramaturg uszlachetnił postać Prometeusza rezygnując z motywu oszustwa, jakiego dopuścił się on wobec Zeusa przy podziale ofiar. W konsekwencji Ajschylos zrezygnował także z ukazania motywu kary, jaką Zeus wymierzył Prometeuszowi odbierając ludziom ogień podarowany im wcześniej przez bogów ogień. W *Prometeuszu skowanym* to tytułowy bohater był tym, który przyniósł ludziom ogień i poprowadził ich drogą kultury. Drugą innowacją tragika, świadczącą o jego odejściu od tradycji Hezjodowej, było przedstawienie dziejów ludzkości nie jako jej upadku, lecz postępu. Optymistyczna koncepcja Ajschylosa, głosząca postęp i podkreślająca główną rolę, jaką odegrał w nim Prometeusz, wywarła silny wpływ na filozofię kultury drugiej połowy V wieku²⁹.

Sofokles zaprezentował swój pogląd na rozwój ludzkości w pierwszym epejsodionie *Antygony*. Wkłada on w usta Chóru piękną pieśń będącą „gloryfikacją państwa jako najwyższego i ostatecznego ukoronowania ludzkiej twórczości cywilizacyjnej³⁰”. Chór rozpoczyna pieśń od wyrażenia podziwu wobec człowieka (πολλὰ τὰ δεινὰ/ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει – ww. 332–333). W dalszej części pieśni Chór chwali potęgę rozumu ludzkiego poprzez wymienienie wszystkich zdobyczy cywilizacji, które człowiek mógł osiągnąć tylko dzięki rozumowi³¹. Jako pierwsze człowiek wykształcił te umiejętności, które zapewniły mu przetrwanie i dalszy rozwój: żeglarstwo, rolnictwo, łowiectwo. Kolejne zdobycze mają już charakter społeczny. Człowiek stworzył mowę, która

²⁸ E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford 1973, s. 5–7.

²⁹ S. Srebrny, wstęp do *Prometeusza w okowach* [w:] Ajschylos, *Tragedie*, przeł. i opr. S. Srebrny, Kraków 2005, s. 164–165.

³⁰ S. Srebrny, Wstęp [w:] Sofokles, *Antygona*, przeł. K. Morawski, opr. S. Srebrny, Wrocław 1999, s. LXV.

³¹ W tekście oryginalnym nie pojawia się słowo „rozum”, mowa jest jedynie o σοφόν τι τὸ μηχανόεν (jakieś przemysłnej mądrości – w. 365), a człowiek określony jest jako περίρραδης (przemysłny – w. 347). Z kontekstu jednak możemy wywnioskować, iż chodzi tutaj właśnie o ludzki rozum.

umożliwiła mu wyrażanie swoich myśli, oraz nauczył się żyć we wspólnocie (ἀστυνόμους ὀργὰς ἐδιδάξατο – nauczył się nastawienia społecznego). Listę zdobyczy cywilizacyjnych u Sofoklesa zamyka umiejętność budowania domów. Chór nie mówi *explicite*, iż rozum, za pomocą którego człowiek potrafił wyjść ze stanu pierwotnego, jest darem boskim, jak podkreślał Eurypides w *Blagalnicach*. Jednakże dalsze wersy stasimonu wskazują, iż również u Sofoklesa koncepcja rozwoju ludzkości ma odcień teologiczny. Tak Chór przedstawia życie człowieka w społeczeństwie (ww. 365–375):

σοφόν τι τὸ μηχανόεν
 τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ'
 ἔχων
 τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει.
 νόμους γεραίρων χθονὸς
 θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν
 ὑψίπολις· ἄπολις ὄτῳ τὸ μὴ καλὸν
 ζῦνεστι τόλμας χάριν.
 μήτ' ἐμοὶ παρέστιος
 γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν
 ὅς τάδ' ἔρδοι.

A sił potęgę, które w duszy tleją,
 Popchnie on zbrodni lub cnoty kolejną;
 Jeżeli prawa i bogów cześć wyzna,
 To hołd mu odda ojczyzna;
 A będzie jej wrogiem ten, który nie z bogiem
 Na cześć i prawo się ciska;
 Niechajby on sromu mi nie wniósł do domu,
 Nie skalał mego ogniska!³²

Podobnie jak u Eurypidesa człowiek może wykorzystać swój rozum (dosł. σοφόν – mądrość) w dwojaki sposób. U Sofoklesa człowiek dokonuje wyboru między występkiem (κακόν) lub cnotą (ἐσθλόν), między wzgardzeniem prawami boskimi i sprawiedliwością a ich poszanowaniem³³. W zależności od swego wyboru człowiek staje się „wysoki w państwie” (ὑψίπολις) lub „bezpiestwowy” (ἄπολις)³⁴. W pieśni tej odzwierciedla się przekonanie tragika o tym, jak duże znaczenie w państwie ma kult bogów i przestrzeganie ich praw. Trudno nie zgodzić się z opinią Ehrenberga³⁵, który tak określa ideę, jaka przyświecała Sofoklesowi: wskazanie, jak bardzo istotne w życiu zarówno jednostki, jak i społec-

³² Tłumaczenie fragmentu *Antyfony* K. Morawskiego.

³³ Przekład Morawskiego nie jest tutaj wierny oryginałowi, tłumacz oddaje wyrażenie νόμους γεραίρων χθονὸς θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν jako „Jeżeli prawa i bogów cześć wyzna”. Nie jest także jednoznaczne, jak rozumieć wyrażenie νόμοι χθονός. Nie rozwijam tego zagadnienia obecnie, gdyż prawom boskim poświęcona będzie druga część tego rozdziału.

³⁴ Por. S. Srebrny, op. cit., s. LXV. *LSJ* tłumaczy te określenia jako: „the citizen of a proud city” oraz „no true citizen”. Bardziej uzasadnione wydaje się jednak tłumaczenie, jakie proponuje Loyd-Jones (H. Loyd-Jones, op. cit., s. 37): „high in the city” i „outcast of the city”.

³⁵ V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford 1954, s. 64.

zeństwa, są prawo, tradycja i religia oraz, jak tragiczne skutki powoduje wzgardzenie nimi.

Omówione powyżej poetyckie koncepcje powstania i rozwoju cywilizacji nasuwają na myśl Protagorejski mit przedstawiony przez Platona³⁶ we wspomnianym już dialogu. Proces tworzenia cywilizacji Protagoras podzielił na trzy etapy. Pierwszy etap to powstanie ludzi i zwierząt (θνητὰ γένη), którzy zostali wyrzeźbieni przez bogów z mieszaniny ziemi i ognia. Zadanie wyposażenia powstałych istot w zdolności niezbędne do przeżycia (κοσμησαι τε καὶ νεῖμαι δυνάμεις) bogowie wyznaczyli dwóm braciom: Prometeuszowi i Epimeteuszowi. Nieroztropny Epimeteusz przydzielił wszystkie umiejętności zwierzętom zapominając o człowieku. Drugi etap to zdobycie przez człowieka mądrości potrzebnej do życia (ἢ περὶ τὸν βίον σοφία). Stało się to możliwe tylko dzięki dokonanej przez Prometeusza kradzieży mądrości – rodzicielki sztuk (ἢ ἔντεχνος σοφία) wraz z ogniem, gdyż bez ognia mądrość ta jest bezużyteczna. Wykradziona Atenie i Hefajstosowi umiejętność pozwoliła ludziom ukształtować mowę, zdobywać pożywienie, wynaleźć mieszkania i ubrania (stąd w micie pojawia się jej drugie określenie – δημιουργική τέχνη). Lecz przede wszystkim skradziona mądrość sprawiła, iż człowiek posiadał „częstkę losu boskiego” (ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας) i ze względu na to pokrewieństwo z bogami ustanowił ich kult. Na tym etapie ludzie nie potrafili jednak stworzyć wspólnoty, gdyż krzywdzili się nawzajem (ἡδίκουν ἀλλήλους). Często też ginęli, gdyż nie potrafili walczyć ze zwierzętami. Ludzie żyjący w stanie pierwotnym nie mogli, według sofisty, zbudować państwa, gdyż nie posiadali mądrości politycznej (τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν), która była u Zeusa. Trzeci etap w rozwoju ludzkości rozpoczyna interwencja strapionego nędznym losem śmiertelników Zeusa. Najwyższy z bogów wysłał do ludzi Hermesa, by ten rozdzielił pomiędzy nich Αἰδώς i Δίκη (Wstyd i Sprawiedliwość). Hermesowi pytającemu, jak należy je podzielić, Zeus opowiada: „Wszystkim i niechaj każdy ma w sobie. Bo nie powstałoby państwo, gdyby tylko nieliczni z nich tego dostapili”³⁷. Kto zaś nie potrafi mieć w sobie Αἰδώς i Δίκη, tego powinno się zabić.

Korzystając z formy mitologicznej opowieści Abderyta niewątpliwie odwołuje się do tradycyjnego, starogreckiego światopoglądu³⁸. Bogowie powołali ludzi do życia i choć potem oddali ich los w ręce Prometeusza i Epimeteusza, jednak ze względu na niedolę ludzi postanowili otoczyć ich opieką. O boskiej trosce o ludzki los świadczy również fakt, iż człowiek jako jedyny spośród istot żywych na ziemi obdarzony został przez bogów wrodzonymi predyspozycjami do życia we wspólnocie. Te predyspozycje to Αἰδώς i Δίκη. W nich Gajda-Krynicka³⁹ dostrzega załączek cnoty politycznej, będącej tematem dalszej części Platońskiego dialogu. Owe załączki człowiek posiada z natury, lecz oprócz nich do zdobycia cnoty politycznej potrzebna jest nauka. Αἰδώς i Δίκη przedstawione przez Protagorasa jako boskie dary zyskują wartość uniwersalną. Taką samą rolę według Wróblewskiego⁴⁰ odegrała forma, w jakiej sofista przekazał swą naukę. Wróblewski stwierdza,

³⁶ Platon, *Prot.* 320c–322d. Fragmenty tego dialogu uważane są za streszczenie dwóch traktatów sofisty: *O pochodzeniu życia społecznego oraz O państwie*. Por. J. Gajda-Krynicka, *Sofisci*, s. 95.

³⁷ Platon, *Prot* 322d, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

³⁸ C. Mielczarski, *Idee społeczno-polityczne sofistów*, Warszawa 2006, s. 24.

³⁹ Taką interpretację proponuje J. Gajda-Krynicka, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986, s. 198–199, opierając się na Platońskim dialogu. Polska badaczka powołuje się także na zachowany fragment pisma *Wielka Mowa* [=D-K Protagoras B3], w którym sofista mówi o dwóch elementach nauki: φύσις (wrodzona predyspozycja) i ἄσκησις (ćwiczenie).

⁴⁰ W. Wróblewski, *Pojęcie arete w II poł. V wieku p. n. e.*, Toruń 1979, s. 54.

iz Protagoras „posłużył się mitem w przedstawieniu podstawowych założeń państwa, by móc wprowadzić bogów jako źródło arete i sprawiedliwości, chcąc w ten sposób podkreślić uniwersalny, ponadludzki i ponadczasowy charakter przedstawionej przez siebie arete i sprawiedliwości”. Jednakże sofista nie ogranicza się jedynie do powoływania się na bogów jako symboli uniwersalnych zasad. Mít a także dalsze fragmenty dialogu, w których Protagoras wypowiada się o pobożności, mają znaczenie ściśle teologiczne. Ludzie świadomi, iż zostali stworzeni przez bogów, zrozumieli, że posiadają w sobie boską cząstkę. To zapoczątkowało powstanie kultu bogów na najwcześniejszym etapie rozwoju ludzkości. Religia stała się istotnym czynnikiem w życiu człowieka jeszcze przed powstaniem wspólnoty państwowej. O tym, iż Protagoras uznawał kult bogów za istotny czynnik także na tym etapie dziejów człowieka, w którym istnieje państwo, świadczy fakt, iż właśnie pobożność uznaje on za jeden z elementów cnoty obywatelskiej. Pobożność więc, obok rozsądku i sprawiedliwości, jak twierdzi sofista w dyskusji z Sokratesem, jest istotna dla trwania państwa. Protagoras nie podaje definicji pobożności. Jednakże w świetle jego opowieści możemy przypuszczać, że przede wszystkim objawiałaby się ona w oddawaniu czci bogom, czemu miało służyć stawianie im ołtarzy i posągów. Według Wróblewskiego⁴¹ nie wyczerpywało to pobożności w ujęciu Protagorasa. Bogowie obdarzyli ludzi ἀρετή, obowiązkiem człowieka było więc sumienne jej realizowanie. W wypełnianiu tej powinności człowiek ujawniał swój stosunek do bogów.

Możemy stwierdzić, iż cztery wyżej przedstawione teorie dotyczące powstania i rozwoju cywilizacji mają charakter teologiczny. W wersji przedstawionej przez Protagorasa i Eurypidesa bogowie ukazani zostali jako dobroczyńcy ludzkości, których dary umożliwiły ludziom wyjście ze stanu pierwotnego i stworzenie wspólnoty. U Eurypidesa najważniejszym darem boskim jest rozum, u Protagorasa istotna dla rozwoju ludzkości była ἡ ἔντεχνος σοφία – dar Prometeusza oraz Αἰδώς i Δίκη (predyspozycje do ἡ πολιτικῆ σοφία). Dzięki rozumowi (σύνεσις) Eurypidejski człowiek zdobył umiejętności potrzebne do przetrwania, a na dalszym etapie rozwoju, we wspólnocie, rozum poddany boskiej woli stał się strażnikiem boskiego porządku. Pojęcie σύνεσις w tym przypadku obejmowałoby zarówno Protagorejską ἡ ἔντεχνος σοφία, jak i ἡ πολιτικῆ σοφία⁴². Natomiast Sofokles, odwołując się do ludzkiej mądrości (τὸ σοφόν), nie uznaje jej wprawdzie za boski dar, jednakże w życiu *polis* łączy to pojęcie z posłuszeństwem wobec boskich praw. Z wszystkich powyżej przedstawionych koncepcji odnoszących się do rozwoju ludzkości jedynie ta zaproponowana przez Ajschylosa w żaden sposób nie odnosi się do życia społeczno-politycznego⁴³. U wszystkich pozostałych autorów dominuje przekonanie, iż z pomyślnością państwa łączy się szacunek obywateli do bogów, przejawiający się zarówno w kulcie bogów, jak i dbałości o zachowanie boskiego porządku, na którym zasadzają się podstawy tego państwa.

Passus o powstaniu i rozwoju cywilizacji, który Eurypides włożył w usta Tezeusza, ukazuje centralną rolę, jaką w tym procesie odegrał bóg-dobroczyńca ludzkości. Jednak

⁴¹ W. Wróblewski, *Pojęcie arete...*, s. 65–66. Także W. Lengauer, *Religijność...*, s. 131, 143, wskazuje na wieloaspektowość pojęcia εὐσέβεια. Wyrazem pobożności Greka była modlitwa, ofiary, a przede wszystkim budowa świątyń. Lecz ponadto „pobożność jest cnotą, łączy się z ideą dobra i sprawiedliwości, służyć ma dobru [...]. Nawet formalna, rytualna czystość jest też ideą moralną – jej utrzymanie jest utrzymaniem postawy pełnej szacunku i czci dla boskiego porządku świata”.

⁴² Nie zgadzam się więc z opinią W. K. C. Guthrieego, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge 1969, s. 65, iż ἡ ἔντεχνος σοφία w micie Protagorasa to odpowiednik σύνεσις w *Blagalnicach*.

⁴³ Por. interpretację R. R. Chodkowskiego, *Ajschylos i jego tragedie*, Lublin 1994, s. 309,

nie tylko w samej wypowiedzi ateńskiego władcy, lecz w całej sztuce dominuje optymizm oparty na wierze, iż bogowie troszczą się o ludzi⁴⁴. Natomiast obowiązkiem człowieka i całej społeczności, która doznaje boskiej opieki i korzysta z wszelkich dobrodziejstw otrzymanych od bogów, jest posłuszeństwo wobec tych bogów. W takim świetle pobożna postawa Tezeusza, przeciwstawiona nierozsądnej postawie Adrastosa i bezbożnej tebańskiego Herolda, czyni go, jak trafnie określa tego bohatera Dodds⁴⁵, „the type of Athenian conservative orthodoxy”.

2. BOGOWIE I νόμος (PRAWO)

Dla dokładnego zrozumienia relacji, jaka istniała między bogami a νόμος w świadomości Greków, istotne jest prześledzenie etymologicznej ewolucji terminu νόμος. Zagadnienie powstania i rozwoju tego pojęcia stało się tematem wielu prac naukowych⁴⁶, dlatego nie jest moim celem dokładne analizowanie tego problemu, lecz jedynie przedstawienie jego zarysu, będącego jednocześnie wstępem do moich dalszych badań nad wybranymi tragediami Eurypidesa w tym rozdziale pracy.

O pochodzeniu terminu νόμος dowiadujemy się od Platona⁴⁷, który wywodzi to słowo od czasownika νέμειν (przydziać). U Hezjoda pojęcie to miało podwójne znaczenie: jako νόμος πεδίων określało sposób uprawy roli, w kontekście etycznym νόμος, któremu wówczas często towarzyszyło pojęcie δίκη, oznaczało sposób postępowania charakterystyczny dla rodzaju ludzkiego⁴⁸. U późniejszych autorów termin ten określa zwyczaj wyróżniający daną grupę ludzi⁴⁹. Na tle znaczenia νόμος jako powszechnie przyjęta praktyka lub zwyczaj, według Turasiewicza⁵⁰, powstało znaczenie pochodne: νόμος jako opinia, pogląd powszechnie akceptowany⁵¹. W epoce klasycznej pojęcie to zyskuje kolejne znaczenie: prawo, także ustawa⁵², stając się jednocześnie symbolem społeczeństwa demokratycznego⁵³. Z wszystkich wyżej wymienionych znaczeń terminu νόμος w V wieku p. n. e.

⁴⁴ W tym duchu interpretuje *Blagalnice* także G. Zuntz, op. cit., s. 20–21. Badacz wskazuje na kontrast między wizją świata, jaką przedstawia Eurypides w większości swoich sztuk („cruel and impenetrable world” s. 5, „godless world” s. 6), a racjonalnym i optymistycznym obrazem rzeczywistości. Odnosząc się do stosunku tragika do bogów w *Blagalnicach* Zuntz pisze o „the dispensation of the traditional deities”.

⁴⁵ E. R. Dodds, *The Ancient Concept...*, s. 7.

⁴⁶ F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Anthitese in griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt 1980; M. Ostwald, *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*, Oxford 1969; F. Quaß, *Nomos und Psephisma. Untersuchung zum griechischen Staatsrecht*, München 1971; R. Turasiewicz, *W kręgu znaczeniowym pojęcia ΝΟΜΟΣ*, „Meander” 1 (1974), s. 7–22.

⁴⁷ Platon, *Leg.* 714. R. Turasiewicz, *W kręgu znaczeniowym...*, s. 9, powołując się na opinie wielu badaczy, stwierdza, iż νόμος pierwotnie oznaczał to, co zostało przydzielone lub przyznane przez podział.

⁴⁸ Hezjod, *Op.* Zwierzęta również zostały obdarzone νόμος, jednakże tylko ludzie otrzymali od Zeusa νόμος oparty na δίκη. Por. F. Quaß, op. cit., s. 15.

⁴⁹ R. Turasiewicz, *W kręgu znaczeniowym...*, s. 10. Herodot pisze o νόμοι np. w kontekście obyczajów perskich – I 136.

⁵⁰ R. Turasiewicz, *W kręgu znaczeniowym...*, s. 21.

⁵¹ U Demokryta νόμος występuje jako synonim słowa δόξα. Por. D-K Demokryt B9.

⁵² Νόμος w sensie ustawy zastąpił więc dawny termin θεσμός. R. Quaß, op. cit., s. 18–19;

⁵³ Za przeciwieństwo rządów demokratycznych uważano rządy oligarchiczne i tyrańskie, właśnie dlatego, iż te ostatnie nie respektowały praw. Na ten temat: M. Ostwald, op. cit., s. 32; H. J. Gehrke, *Der Nomosbegriff der Polis* [w:] O. Behrens, W. Sellert (eds.), *Nomos und Gesetz: Ursprünge und Wirkungen des griechischen: 6 Symposium der Kommission „Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“*, Göttingen, 1995, s. 28–29.

wykrystalizowały się dwa główne. Pierwsze z nich Guthrie⁵⁴ określa jako zwyczaj oparty na wywodzących się z tradycji przekonaniach określających, co jest słuszne lub prawdziwe. W drugim, ściśle politycznym znaczeniu, termin ten występował często w pluralis (νόμοι) i według badacza oznaczał prawa stanowione, będące skodyfikowanymi zwyczajami podniesionymi do rangi obowiązujących norm wspartych autorytetem państwa. Na ukształtowanie tych dwóch znaczeń terminu νόμος niewątpliwie wywarła wpływ filozofia sofistyczna. Sofiści w swoich badaniach nad pochodzeniem państwa, prawa, sprawiedliwości, moralności i religii odwoływali się do istniejącej już w filozofii przedsokratejskiej antytezy νόμος (umowa, zwyczaj) – φύσις (natura, rzeczywistość)⁵⁵. Koncentrując się na zagadnieniach społeczno-politycznych nadal owej antytezie następujące znaczenie: νόμος (prawo stanowione, umowa społeczna) oraz φύσις (prawo naturalne)⁵⁶. Główną kwestią, która stała się obiektem zainteresowań sofistów, była wzajemna relacja pomiędzy tymi pojęciami: czy ludzie ustanawiają prawa kierując się prawem naturalnym, czy też stoją one w sprzeczności z tym, co nakazuje natura⁵⁷. Takie spojrzenie na zjawiska społeczne było wynikiem zmian polityczno-ekonomicznych, jakie zaszły po zwycięstwie Greków nad Persami, oraz rozszerzenia horyzontów geograficznych, co doprowadziło do konfrontacji obyczajów i praw helleńskich z odmiennymi obyczajami i prawami innych ludów. Z owej różnorodności praw i obyczajów sofisci wyciągnęli wniosek, iż zjawiska społeczne mają swoją określoną formę ukształtowaną przez daną grupę ludzi, która odróżnia ją od innych grup posiadających swoje własne formy państwowości, moralności czy kultu⁵⁸. Za cechę charakterystyczną ruchu sofistycznego możemy więc uznać pogląd, iż państwa, prawa, sprawiedliwość, moralność i religia powstały w wyniku umowy. Sofisci zaprzeczali również, jakoby bogowie istnieli w rzeczywistości (φύσει), uznając, iż podobnie jak wymienione powyżej zjawiska społeczne wiara w istnienie bogów wynika jedynie z konwencji⁵⁹. Sofisci dostrzegli więc istotną cechę bogów teologii politycznej. Charakter tych bogów, ich funkcje w społeczeństwie oraz związane z ich kultem obrzędy mają jedynie znaczenie lokalne, obowiązujące w danym społeczeństwie. Sofistyczny obraz bogów był sprzeczny z obrazem, jaki proponowała teologia filozoficzna poszukująca takiego bóstwa lub bóstw, które byłyby zasadą całej rzeczywistości.

⁵⁴ W. K. C. Guthrie, op. cit., s. 56–57.

⁵⁵ Por. D-K Archelaos A1.

⁵⁶ Charakterystykę tych pojęć znajdujemy u Antyfonta (D-K Antyfont B44): „Prawa stanowione są bowiem wprowadzone przez ludzi (τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων ἐπίθετα), prawa natury są konieczne (τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα). Prawa stanowione są wynikiem umowy, nie wywodzą się z natury, prawa natury z natury się wywodzą, nie będąc wynikiem umowy” – przeł. J. Gajda-Krynicka w: *Sofiści*, s. 272).

⁵⁷ Poglądy sofistów dotyczące tego zagadnienia szczegółowo przedstawia J. Gajda-Krynicka, *Prawo natury...*, s. 187–236.

⁵⁸ Sofistyczny relatywizm przedstawia fragment wypowiedzi Protagorasa w Platonskim dialogu zatytułowanym *Teajtet* (167c). Otóż sofista, odnosząc się do spraw państwowych, głosi, że to, jest co piękne i szpetne, sprawiedliwe i niesprawiedliwe oraz zbożne i bezbożne w danym państwie ustala prawem ono samo według własnego mniemania.

⁵⁹ Tak Platon w *Prawach* (889e) charakteryzuje poglądy sofistów w tej kwestii: θεοὺς, ὧ μακάριε, εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι τέχνη, οὐ φύσει ἀλλὰ τισιν νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλη, ὅπη ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι. („Pierwszą rzeczą, jak twierdzą ci ludzie, mężu czcigodny, jest to, że bogowie zostali stworzeni przez sztukę, a nie istnieją rzeczywistości, ale że różne prawa wymyśliły bogów dla ludzi, tak więc oni jednych tu, a innych gdzie indziej, w zależności od tego, jak przy ustanawianiu praw uzgodnili to między sobą w poszczególnych krajach”). Przekład polski: Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960.

Na zakończenie moich rozważań nad sofistyczną koncepcją νόμος chciałabym omówić fragment dramatu satyrowego *Szyzjf* autorstwa Kritiasza⁶⁰. W dramacie tym sofista przedstawił powstanie religii jako zjawisko, które zaistniało na pewnym etapie rozwoju ludzkości. Podobnie jak Protagoras przedstawił życie ludzi w stanie pierwotnym jako dzikie (θηριώδης) i nieuporządkowane (ἄτακτος). Dopiero ustanowienie praw (νόμους θέσθαι) spowodowało, iż nad ludźmi panowała sprawiedliwość (δίκη τύραννος ἦ) karząca ich za złe czyny. Jednakże prawa mogły zapobiec tylko jawnym występkom, dlatego pewien przebiegły i mądry mąż (πικνός τις καὶ σοφὸς ἀνὴρ) wymyślił strach przed bogami (θεῶν δέος), aby ludzie przekonani o istnieniu istoty wszechwiedzącej nie czynili zła nawet potajemnie. Poprzez wymyślenie bogów i przypisanie im atrybutów takich jak wieczność i wszechwiedza ów mąż wprowadził „najbardziej złudną naukę ukrywając prawdę w fałszywych słowach” (διδαγμάτων ἤδιστον εἰσηγήσατο/ ψευδεὶ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ)⁶¹. Wiarę w bogów uznaje więc Kritiasz za kłamstwo, które, jak można wywnioskować z tekstu, zapobiegło bezprawiu i dzięki temu pozwoliło ludziom żyć we wspólnocie. Kritiasz, podobnie jak Protagoras, odkrył polityczno-społeczną funkcję religii, jednakże, w odróżnieniu od sofisty z Abdery, dostrzegał w religii narzędzie wykorzystywane w celu umocnienia władzy silnej jednostki⁶². Sofista nie określa dokładnie, kim był człowiek, który wymyślił bogów, jednakże Sekstus w komentarzu do omawianego tekstu stwierdza, iż według Kritiasza to starodawni prawodawcy (οἱ παλαιοὶ νομοθέται) wymyślili boga, nadzorcę złych i dobrych postępów ludzkich. W dalszych wersach znajdujemy podsumowanie całego wywodu: „Tak oto zaszczerpił ludziom strach przez to, że dał bogu piękne mieszkanie i zgasił bezprawie prawem (ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβεσεν). Tak to właśnie, jak sądzę, po raz pierwszy ktoś ze śmiertelnych ustanowił istnienie bogów (θητοῦς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος)”. W ostatnim wersie pojawia się sformułowanie ważne dla rozumienia istoty greckiej wiary w bogów teologii politycznej: νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος. Jest to niewątpliwie parafraza słynnego sformułowania θεοῦς νομίζειν (εἶναι). Heinimann⁶³ tłumaczy ten zwrot jako „an Götter glauben und sie verehren”⁶⁴. Twierdzić, iż bogowie istnieją i oddawać im kult było wyrazem pobożności każdego obywatela *polis*. Szczególnie praktyki religijne były dla Greków istotne ze względu na przekonanie, iż ich zaniedbanie powoduje narażenie *polis* na niebezpieczeństwo z powodu gniewu bogów. Każdy przejaw braku respektu wobec kultu bogów państwowych był przestępstwem wobec *polis* i istniejącego porządku społeczno-politycznego⁶⁵. Formuła θεοῦς νομίζειν pojawia się także w Protagorejskim micie, gdy sofista opowiada o tym etapie rozwoju ludzkości, w którym człowiek „...on jeden spośród zwierząt zaczął w bogów wierzyć i zaczął im ołtarze stawiać i posagi”⁶⁶ (...πρῶτον [...] ζῴων μόνον θεοῦς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχειρεῖ βωμοῦς τε ἰδρπύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν). W kontekście poglądów Protagorasa głoszących niemożność poznania prawdy o bogach – czy istnieją a jeśli tak, to jaka byłaby ich natura – możemy uznać, iż użyty w cytowanym fragmencie czasownik νομίζειν wyraża

⁶⁰ D-K Kritiasz B25. Aecjusz, I, 7, 2 autorstwo *Szyzjfa* przypisuje Eurypidesowi.

⁶¹ Tłumaczenie polskie na podstawie: J. Gajda-Krynicka, *Sofisci*, s. 289.

⁶² E. Nowicki, *Zarys...*, s. 182. Także: J. Gajda-Krynicka, *Krytyka religii w poglądach sofistów*, „*Euhemer*”, 1987, 1 (143), s. 21.

⁶³ F. Heinimann, op. cit., s. 121.

⁶⁴ Analogicznie zwrotem οὐ νομίζειν θεοῦς εἶναι Grecy określali bezbożność. Por. Hipokrates, *De morb. sacr.* 357.

⁶⁵ A. Drozdek, *Greccy filozofowie...*, s. 218.

⁶⁶ Platon, *Prot.* 322a.

jedynie ludzkie mniemania o bogach⁶⁷. Jednakże jak istotne w sferze polityczno-społecznej było dzielenie tego mniemania wraz z innymi członkami danej *polis*, pokazuje nam sprawa Sokratesa, którego oskarżono powołując się na ustawę Diopjthesa⁶⁸ o to, iż „bogów, których państwo uznaje, nie uznając (τοὺς θεοὺς οὐκ ἢ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα), inne zaś nowe duchy wprowadzając; zbrodnię też popełnia psując młodzież”⁶⁹, a następnie skazano na karę śmierci.

Sofistyczna koncepcja νόμος znalazła swoje odbicie w tragediach Eurypidesa⁷⁰. Na gruncie teologii politycznej tragik porusza następujące zagadnienia: czy bogowie istnieją dzięki νόμος (umowie), czy też νόμος (prawo) jest wynikiem boskich postanowień? Pierwszego z tych problemów dotyczy słynny fragment tragedii *Hekabe*, w którym tytułowa bohaterka tak określa wzajemny stosunek bogów i praw (ww. 798–801):

ἡμεῖς μὲν οὖν δοῦλοι τε κάσθeneῖς ἴσως·
 ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χῶ κείνων κρατῶν
 Νόμος· νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα
 καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὀρισμένοι·

Ja – niewolnica teraz i bezsilna,
 ale bogowie silni i władzące
 bogami Prawo, bo z prawa wierzymy
 w bogów i wiemy, co złe, a co dobre.

Sens tego fragmentu wyjaśnia Heinemann⁷¹ odwołując się właśnie do podwójnego znaczenia terminu νόμος, świadomie, jak sądzi niemiecki badacz, wykorzystanego przez tragika. W pierwszym znaczeniu νόμος, podobnie jak we fragmencie 169a Snell-Maehl. Pindara⁷², przedstawione zostało jako „über den Göttern stehende und alles beherrschende Macht”⁷³. Natomiast w drugim przypadku Eurypides wykorzystuje konwencjonalne rozumienie terminu νόμος. Otóż wyrażenie νόμῳ τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι należy uznać za synonim wcześniej wspomnianego wyrażenia θεοὺς νομίζειν εἶναι. W literaturze greckiej okresu klasycznego takie zamienne użycie sformułowań θεοὺς νομίζειν i θεοὺς ἡγεῖσθαι

⁶⁷ F. Heinemann, op. cit., s. 119; W. Wróblewski, *Pojęcie...*, s. 65.

⁶⁸ Treść ustawy Diopjthesa podaje Plutarch *Per.* 32: καὶ ψήφισμα Διοπέθηθς ἔγραψεν εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσιῶν διδάσκοντας („Diopjthes postawił wniosek, aby każdy, kto nie uznaje bogów albo prowadzi na temat dyskusje i wykłady na temat zjawisk niebieskich, był pozwany pod sąd”. – przekład polski według: Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. i opr. M. Brożek, Wrocław 1976).

⁶⁹ Platon, *Apolog.* 24b. Według Ksenofonta, *Apolog.* 11 i 24, Sokrates bronił się przed tym oskarżeniem twierdząc, iż brał udział w życiu religijnym *polis* poprzez składanie ofiar na publicznych ołtarzach. Słusznie więc zauważa I. F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, przeł. L. Jęczmyk, Poznań 2009, s. 230, iż w oskarżeniu Sokratesa nie chodziło o niewiarę w bogów olimpijskich czy w bogów generalnie, lecz o niewiarę w bogów miasta.

⁷⁰ Częściowo zagadnienie to omawiam w artykule: *Pojęcia νόμος i φύσις w tragediach Eurypidesa Dzieci Heraklesa i Błagalnice w świetle nauki sofistów*, SPhP XVII (2008), s. 79–94.

⁷¹ F. Heinemann, op. cit., s. 121. Por. także: W. Fahr, ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildedheim-New York 1969, s. 64–65.

⁷² Pindar nazywa prawo „władca wszystkich/ zarówno śmiertelnych, jak i nieśmiertelnych” (νόμος ὁ πάντων βασιλεύς/ θνατῶν καὶ ἀθανάτων). Szczegółowej analizie ten fragment pieśni Pindara podaje M. Gigante, *Nomos Basileus*, Napoli 1956, s. 72–108.

⁷³ W. Nestle, *Euripides, der Dichter...*, s. 419, szerzej rozumie tutaj pojęcie νόμος – prawo natury: „...das Naturgesetz, das der ganzen Welt zu Grudne liegt und darum auch die Religion, die Ethik und das Staatswesen hervorgebracht hat und beherrscht”.

w znaczeniu „wierzyć w bogów” znajdziemy w Platońskiej *Obronie Sokratesa*⁷⁴. Zauważmy jednakże, iż u cytowanym fragmencie tragedii wyrażenie to zostało sformułowane następująco: νόμος γὰρ τοὺς θεοὺς ἠγούμεθα. Jak trafnie zauważa Fahr⁷⁵, νόμος stanowi tutaj antytezę do φύσις i zgodnie z tą sugestią wypowiedź Hekabe należy odczytywać również następujący sposób: wierzymy w bogów, którzy istnieją tylko dzięki tradycji (νόμος), nie „z natury” (φύσει). Widzimy więc wyraźnie, iż druga część wypowiedzi trojańskiej królowej jest odzwierciedleniem sofistycznych poglądów na istotę bogów teologii politycznej. Przypomnijmy – sofistyczna ocena religii jako jednego ze zjawisk, które powstało w wyniku umowy (νόμος), ukazała, iż zjawisko to nie ma charakteru absolutnego i niezmiennego. O tym, jacy bogowie zaliczani są do bogów oficjalnego kultu *polis* i jaką dokładnie postać ma ów kult przyjąć, decyduje dana społeczność. Nawet wśród greckich *poleis*, które łączył kult tych samych bogów i wspólne prawa wynikające z nakazów religijnych, często istniały lokalne różnice⁷⁶. Także różni bogowie w każdej *polis* mieli szczególne znaczenie jako jej patroni i opiekunowie – θεοὶ πολιούχοι⁷⁷. W Koryncie był nim Posejdon, w Argos Hera, na wyspie Kos Zeus, w Atenach, Sparcie i Egei Atena⁷⁸. Przekonanie o szczególnej opiece jednego bóstwa nad daną *polis* znajduje wyraz w Eurypijskich *Dzieciach Heraklesa*. Przed starciem zbrojnym Ateńczyków i Argejczyków Jolaos namawia Ateńczyków, aby usiedli przy ołtarzu i razem z nim błagali o zwycięstwo dla strony ateńskiej. Dalej starzec powołuje się na specjalną opiekę Ateny, którą bogini otacza swe ukochane miasto (ww. 347–352):

[...] θεοῖσι δ' οὐ κακίσι
 χρώμεσθα συμμάχοισιν Ἀργείων, ἄναξ·
 τῶν μὲν γὰρ Ἥρα προσταεῖ, Διὸς δάμαρ,
 ἡμῶν δ' Ἀθάνα. φημί δ' εἰς εὐπραξίαν
 καὶ τοῦθ' ὑπάρχειν, θεῶν ἀμεινόνων τυχεῖν·
 νικωμένη γὰρ Παλλὰς οὐκ ἀνέξεται.

[...] Przy nas są bogowie
 od sprzymierzeńców argejskich nie gorsi,
 bo im przewodzi Hera, żona Dzeusa,
 a nam Atena. Powodzenie, myślę,
 łączy się z bogów silniejszych opieką.
 Pallas nie ścierpi, by ją pokonano.

⁷⁴ Por. np. *Apol.* 26c oraz 27b.

⁷⁵ W. Fahr, op. cit., s. 64–65.

⁷⁶ Zgodnie ze świadectwem Platona (*Leg.* 681a–c) ludzie, który żyli w dawnych czasach w rozbiciu na poszczególne rody, posiadali własne obyczaje (ἴδια ἔθη, ἴδιοι νόμοι) dotyczące czci bogów, które przekazywane były z pokolenia na pokolenie. Dopiero gdy ludzie zjednoczyli się tworząc większe wspólnoty, prawodawcy ustalili wspólne dla danej społeczności prawa także w kwestiach religijnych.

⁷⁷ Platon, *Leg.* 921c, nazywa θεὸς πολιούχος Zeusa, który razem z Ateną przynależą do społeczności państwowej (κοινωνοὺς πολιτείας), nad którą sprawują opiekę. W innym miejscu (717a) Platon określa tę kategorię bogów jako „bogowie rozciągający opiekę nad państwem” (οἱ τὴν πόλιν ἔχοντες θεοί). Na ten temat: J. D. Mikalson, *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford 2010, s. 221–222.

⁷⁸ L. B. Zaidman, P. S. Schmitt, op. cit., s. 92.

W *Dzieciach Heraklesa* Atena przywoływana jest przez Chór jako strażniczka i czci-
godna matka (σὺ μά-/τηρ δέσποινά τε καὶ φύλαξ – ww. 711–772) ateńskiej ziemi. Starcy
błagają boginię, by odsunęła niebezpieczeństwo grożące Attyce ze strony Argos. W dal-
szej części pieśni (ww. 777–783) znajduje odbicie powszechne wśród Greków przekonanie,
iż dzięki składaniu bogom ofiar i udziałowi w uroczystościach im poświęconych dana
społeczność zyskuje przychylność i pomoc ze strony bogów. Natomiast w *Blagalnicach*
Atena pojawia się osobiście w eksodosie sztuki, aby zażądać od Adrastosa złożenia przy-
sięgi, iż Argos nigdy nie zaatakuje zbrojnie Aten. Złożenie przysięgi w obecności bogini
miało być gwarantem jej dotrzymania⁷⁹. Wśród Greków panował zwyczaj, aby przywoły-
wać bogów jako świadków przysięg oraz umów zawartych między państwami. Przypisy-
wanie przez Greków takiej roli bogom wynikało z przekonania, iż bogowie interesują się
tymi sprawami a także zsyłają kary na krzywoprzysięzców⁸⁰. Kwestię roli bogów w sto-
sunkach między państwami greckimi w świetle dwóch omawianych przez nas sztuk Eu-
rypidesa Sourvinou-Inwood⁸¹ podsumowuje następująco: „one should behave piously, in
the ways in which the gods expect one to; pious behavior can bring rewards, since only the
gods can give victory in war and guarantee order. In this context the Panhellenic religious
dimension is presented as a crucial locus for relationship between different cities [...]”.

Przejdźmy teraz do drugiego interesującego nas zagadnienia – prawa boskiego i pra-
wa nadanego przez bogów. Zanim rozpocznę analizę tego problemu w twórczości Eury-
pidesa, chciałabym krótko omówić ten dość często występujący w literaturze V i IV wieku
p.n.e. motyw. Krótki wgląd w świadectwa literackie epoki klasycznej pozwoli nam okre-
ślić, jak rozumiano wówczas pojęcie „boskie prawa”. W tragedii greckiej najslawniejszym
fragmentem odnoszącym się do boskiego prawa jest pieśń Chóru w Sofoklesowym *Królu*
Edypie. Brzmi ona następująco (ww. 863–872):

εἴ μοι ξυνεΐη φέροντι μοῖρα τὰν
εὖσεπτον ἀγνεΐαν λόγων
ἔργων τε πάντων, ὧν νόμοι πρόκεινται
ὑπίποδες, οὐρανία ἔν
δι' αἰθέρι τεκνωθέντες, ὧν Ὀλυμπος
πατήρ μόνος, οὐδέ νιν
θνατὰ φύσις ἀνέρων
ἔτικτεν οὐδέ μήποτε λά-
θα κατακοιμάση·
μέγας ἐν τούτοις θεός, οὐδέ γηράσκει.

Oby to było moim przeznaczeniem
czciogodną świętość zachować we wszystkich
słowach i czynach.
Niech nimi kierują te wspaniałe prawa,

⁷⁹ H. D. F. Kitto, op. cit., s. 213–214, powołując się na przykłady innych sztuk Eurypidesa (*Iona*, *Elektry*, *Ifigenii z kraju Taurów*, *Orestesa*) zakończonych pojawieniem się na scenie bóstw „które pod względem moralnym stoją niżej od ludzi” i będących niejednokrotnie obiektem kpiny ze strony poety, doszukuje się także w wprowadzeniu Ateny do epilogu *Blagalnicy* elementów ironii. Nie sądzę jednak, aby taka interpretacja bogini w przypadku *Blagalnicy* była uzasadniona ze względu na ogólny, patriotyczno-religijny, wydźwięk tej sztuki,

⁸⁰ H. Yunis, op. cit., s. 43–44.

⁸¹ Ch. Sourvinou-Inwood, op. cit., s. 315.

Poczęte w niebieskim eterze,
Których ojcem jedynym jest Olimp.
One nie rodzą się z mężczyzn i kobiet
i zapomnienie do snu ich nie złoży;
Boskość w nich wielka, co nie zna starości⁸².

Na podstawie kontekstu możemy stwierdzić, iż powyższy fragment pieśni jest glosyfikacją praw określanych przez Greków mianem praw niepisanych (ἄγραφοι νόμοι)⁸³, wynikających z tradycji zasad, które obok praw spisanych regulowały życie społeczne⁸⁴. Do kategorii praw boskich – niepisanych i powszechnie uznawanych, jak informuje nas Ksenofont⁸⁵, Grecy zaliczali: nakaz oddawania religijnej czci bogom, nakaz szanowania rodziców, zakaz stosunków kazirodzych, prawo wdzięczności – χάρις (odplacanie dobroczyńcy dobrem). Do tej listy Sofokles, co ukażemy podczas analizy fragmentu *Antygony*, dodaje także nakaz grzebania zwłok, które obok zasady hiesjji i świątynnego prawa azylu było jednym z najstarszych i powszechnie przestrzeganych prawem sakralnym Helenów. Prawa sakralne, co należy podkreślić, ze względu na brak w greckiej religii silnej instytucji i ksiąg objawionym stanowiły główne źródło regulacji kultu *polis*. Natomiast w cytowanym fragmencie *Króla Edypa* prawa jako boskie rozumiane są w tym sensie, iż posiadają boskie cechy takie jak niezmienność i doskonałość.

Odnosząc się do kwestii prawa pochodzącego od bogów możemy przywołać dwa świadectwa: Demostenesa i Platona. Demostenes w pierwszej mowie przeciw Aristogejtonowi⁸⁶ przeciwstawia chaotyczną i zawsze odnoszącą się do tego, co jednostkowe, naturę uporządkowanemu i wspólnemu dla wszystkich prawu. Co istotne, mówca podkreśla, że prawo powinno być respektowane przez wszystkich ludzi dlatego, iż każde prawo jest wynalazkiem i darem bogów (πᾶς ἐστὶ νόμος εὐρημα μὲν καὶ δῶρον θεῶν). Jednocześnie zaznacza, iż prawo jest umową obowiązującą w każdym państwie, zgodnie z którą wszyscy obywatele powinni postępować. Natomiast Platon w dialogu *Prawa*⁸⁷ nie tylko odwołuje się do przekonania, iż ludzie otrzymali prawa od bogów, lecz jednocześnie wskazuje na fakt, iż w każdym kraju inni bogowie mogą być uznawani za prawodawców. Według Kleiniasa, jednego z uczestników tego dialogu, Kreteńczycy przypisują ustanowienie praw Zeusowi, a Spartanie Apollonowi. W podobnym kontekście moglibyśmy przywołać

⁸² Przekład na język polski: Sofokles, *Król Edyp*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył R. R. Chodkowski, Lublin 2007.

⁸³ R. Turasiewicz, *W kręgu znaczeniowym...*, s. 19–21, podkreśla, iż w literaturze V wieku νόμος mogło oznaczać zarówno prawo spisane jak i nie spisane, dlatego jedynie kontekst danego fragmentu mógł wyjaśniać, o jakim rodzaju prawa pisze autor. Dopiero w literaturze IV wieku pojęcie νόμος implikowało fakt spisania.

⁸⁴ Platon, *Leg.* 793b, tak definiuje prawa niepisane: δεσμοὶ γὰρ οὗτοι πάσης εἰσὶν πολιτείας, μεταξύ πάντων ὄντες τῶν ἐν γράμμασιν τεθέντων τε καὶ κεμένων καὶ τῶν ἐτι θησομένων, ἀτεχνῶς οἷον πάτρια καὶ παντάπασιν ἀρχαῖα νόμιμα, ἃ καλῶς μὲν τεθέντα καὶ ἐθισθέντα πάση σωτηρίᾳ περικαλύψαντα ἔχει τοὺς τότε γραφέντας νόμους [...]. („Bo to są jak gdyby wędzidła każdego państwa, pośrednie ogniwa między wszystkimi prawami, tymi, które się ustanowiło na piśmie, tymi, które się już zastało, i tymi, które się będzie stanowić w przyszłości, zupełnie tak, jak owe po przodkach przejęte i ze wszech miar czcigodne tradycje. Gdy pięknie się ukształtują i wejdą w zwyczaj, stają się bezpieczną podstawą dla nadawanych potem praw [...]).”)

⁸⁵ Ksenofont, *Memorab.* IV 4.

⁸⁶ Demostenes XXV, 15–16. Również w mowie przeciwko Aristokratesowi: οἱ ταῦτ' ἐξ ἀρχῆς τὰ νόμιμα διαθέντες, οἰτινὲς ποτ' ἦσαν, εἴθ' ἤρως εἶτε θεοί (Demostenes XXIII, 70). Należy jednak zwrócić uwagę, iż νόμιμα nie odnosi się tutaj ogólnie do prawa, lecz do zwyczaju mającego źródło w mitologii, zgodnie z którym zgromadzenie Ateńczyków obradowało na Areopagu.

⁸⁷ Platon, *Leg.* 624a–b.

wypowiedź Iona (ww. 442–443), tytułowego bohatera jednej ze sztuk Eurypidesa. Otóż młodzieniec krytykuje bogów, którzy, choć ustanawiają prawa dla ludzi (τοὺς νόμους ὑμᾶς βροτοῖς/ γράψαντας), sami często nie kierują się w swym postępowaniu żadnymi prawami i dopuszczają się haniebnych czynów. Należy zgodzić się z Guthrie⁸⁸, iż epitet, jakim młodzieniec określa bogów – γράψαντας, powinniśmy odczytywać metaforycznie. Z kontekstu sztuki jasno wynika, iż pod pojęciem νόμοι należy rozumieć określone zasady moralne a nie prawa spisane. Słusznie więc wnioskuje angielski badacz, iż Ion w swojej wypowiedzi odnosi się do prawa niepisanego, które według powszechnego przekonania pochodzi od bogów.

Koncepcja prawa boskiego, którą przedstawiliśmy na przykładzie pieśni Chóru z *Króla Edypa*, uważana jest przez badaczy za koncepcję charakterystyczną dla kultury greckiej⁸⁹. Natomiast koncepcja prawa ustanowionego przez bogów budzi wątpliwości niektórych uczonych⁹⁰. Guthrie⁹¹ proponuje interpretować prawa stanowione, zgodnie z tradycją o Likurgu i innych prawodawcach, jako dzieło człowieka, które powstało z inspiracji określonego boga. Angielski badacz podkreśla także, iż Grecy uważali, że prawo jest jednocześnie pochodzenia boskiego i ludzkiego, dlatego nie dostrzegali sprzeczności w określaniu praw jako „daru bogów” i „decyzji mądrego męża”.

Jak możemy stwierdzić na podstawie zachowanych sztuk Eurypidesa, poeta poświęca najwięcej uwagi zagadnieniu praw i ich roli w społeczeństwie w tragedii *Błagalnicy*. Jednakże *Dzieci Heraklesa* stanowią preludeum do dalszych rozważań nad koncepcją praw w *Błagalnicach* i dlatego właśnie od nich należy rozpocząć analizę interesującego nas zagadnienia. W *Dzieciach Heraklesa* prawem, na które powołują się błagalnicy, jest prawo azylu nakazujące pomoc tym, którzy szukają schronienia u ołtarza boga. W prologu sztuki Jolaos broniąc się przed atakiem Herolda, wzywa na pomoc Ateńczyków (ww. 69–72):

ὃ τὰς Ἀθήνας δαρὸν οἰκοῦντες χρόνον,
ἀμύνεθ'· ἰκέται δ' ὄντες ἀγοραίου Διὸς
βιαζόμεσθα καὶ στέφη μαιίνεται
πόλει τ' ὄνειδος καὶ θεῶν ἀτιμίαν

Wy, co tak dawno mieszkacie w Atenach,
ratujcie! Dzeusa Agor błagalnicy
to my! Gwałt tutaj, pokalanie wieńców,
hańba dla miasta, zniewaga dla bogów!

Starzec przedstawiając sytuację swoją, wdowy Alkmeny i osieroconych Heraklidów powołuje się na Zeusa Agory, u którego schronili się jako błagalnicy. Choć w wyżej cytowanej wypowiedzi nie pada termin νόμος, jednakże jasno z niej wynika, iż mowa jest tutaj

⁸⁸ W. K. C. Guthrie, op. cit., s. 77.

⁸⁹ R. Brague, *The law of God: the philosophical history of an idea*, trans. L. G. Cochrane, Chicago 2007, s. 18 dokonuje następującego porównania: „Greek divine law is divine because it expresses the profound structures of permanent natural order; Jewish Law is divine because it emanates from a God who is the master of history”.

⁹⁰ R. Burgue, op. cit, s. 26, wyraża opinię, iż Grekom obce było wyobrażenie, jakoby prawa polis były pochodzenia boskiego, a świadectwo Platona uważa za wyjątek od reguły.

⁹¹ W. K. C. Guthrie, op. cit., s. 79.

o prawie azylu. Szukanie schronienia przy ołtarzu Zeusa było dobrze znanym gestem błagalnym, który polegał na oddaniu się pod opiekę bóstwa. Podniesienie ręki na błagalnika było równoznaczne z podniesieniem ręki na własność samego boga⁹². Pogwałcenie prawa azylu uznawane jest za wyraz bezbożności, o czym przypominają słowa przewodnika Chóru (ww. 107–108):

ἄθεον ἱκεσίαν μεθεῖναι πόλει
ξένων προστροπᾶν.

Bezbożna to dla miasta sprawa -
błaganie obcych odtrącić.

Prawo chroniące błagalników w kulturze greckiej uznawane było za prawo boskie, jego złamanie uznawano za czyn świętokradczy a jego sprawców karano wygnaniem⁹³. W tym kontekście, jak słusznie zauważa Burnett⁹⁴, prawo to przeciwstawione zostało w *Dzieciach Heraklesa* prawu ludzkiemu reprezentowanemu przez uchwałę Argejczyków, zgodnie z którą Heraklidzi i ich opiekunowie powinni zginąć⁹⁵.

Prawo to nie ma mocy obowiązującej tylko w jednej *polis*. Na ten argument powołuje się Demofont podczas dysputy z argejskim Heroldem: ἅπανσι κοινὸν ῥῆμα δαιμόνων ἔδρα („Wszystkich osłoną jest siedziba bóstwa” – w. 260). Słusznie więc zauważa Baconicola-Gheorgopoulou⁹⁶, iż prawa azylu zostało przedstawione w *Dzieciach Heraklesa* jako prawo uniwersalne. Jednakże należy pamiętać, że jest to prawo uniwersalne w tym znaczeniu, iż jest ono prawem panhelleńskim, którego przestrzeganie uznawano za dowód przynależności do greckiego kręgu kulturowego⁹⁷. I właśnie jako prawo panhelleńskie zostało ono przeciwstawione w tragedii prawu ustanowionemu przez Argos, wedle którego Heraklidzi i ich opiekunowie powinni zginąć, jak i postawie moralnej Argos uznanej przez Ateńczyków za barbarzyńską. Świadczy o tym wypowiedź Demofonta, w której zarzuca on Heroldowi, iż choć nosi szaty helleńskie, zachowuje się jak barbarzyńca (ἔχει, τὰ δ' ἔργα βαρβάρου χερὸς τάδε – w. 131). Pod koniec sztuki jednak role się odwrócą i Eurysteus będzie powoływał się na prawo bogów. Władca Argos wzięty w niewolę przez zwycięskich Ateńczyków nie może zostać zabity, gdyż uchwała władców Aten zakazuje zgładzania jeńców schwytanych już po bitwie (ww. 962–966). Tak Eurysteus przedstawia swoją sytuację (ww. 1009–1014):

νῦν οὖν ἐπειδὴ μ' οὐ διώλεσαν τότε
πρόθυμον ὄντα, τοῖσιν Ἑλλήνων νόμοις

⁹² L. B. Zaidman, *Grecy i ich bogowie*, przeł. B. Spieralska, Warszawa 2008, s. 19.

⁹³ Por. np. Herodot, VI 91.

⁹⁴ A. Burnett, *Tribe and City, Custom and Decree in Children of Heracles*, CPh 71 (1976), s. 5.

⁹⁵ Herold określa zbiegów z Argos jako νόμοισι τοῖς ἐκεῖθεν ἐψηφισμένους („osądzeni wedle praw naszych” – w. 141).

⁹⁶ C. Baconicola-Gheorgopoulou, *L'absurde dans le théâtre d'Euripide*, Lille 1985, s. 347.

⁹⁷ W dialogu Odyseusza z Cyklopem (*Cycl.* ww. 285–355) Eurypides kieruje ostrze krytyki przeciwko takiemu modelowi życia, który jest całkowicie sprzeczny z przyjętymi przez Greków zasadami. Odyseusz prosząc Cyklopa o udzielenie mu schronienia powołuje się na νόμος chroniący błagalników. Apel bohatera nie odnosi skutku, gdyż Cyklop nie szanuje ani bogów, ani praw, które są jedynie wymysłem ludzi. Fragment ten A. Lesky, *Tragedia...*, s. 581, uznaje za odbicie poglądów niektórych sofistów.

οὐχ ἄγνός εἰμι τῷ κτανόντι καθανόν·
πόλις τ' ἀφῆκε σωφρονοῦσα, τὸν θεὸν
μεῖζον τίουσα τῆς ἐμῆς ἔχθρας πολὺ.

A teraz, gdy mnie jeszcze nie zabito,
choć byłem gotów, wedle praw helleńskich
śmierć moja zmazą będzie dla mordercy.
Miasto mnie szczędzi z rozwagi i boga
cześć stawia wyżej niż nienawiść do mnie.

Jak wynika z powyższego fragmentu, dla Eurysteusa uchwała Ateńczyków ma swoje uzasadnienie w powszechnym wśród Greków prawie i sankcji religijnej. O tym, że prawo zakazujące zabijania jeńców miało boską proveniencję, świadczy fakt, iż Eurysteus prosząc o łaskę odwołuje się, obok mądrości, do pobożności Ateńczyków. I mądrość, i pobożność oznacza dla argejskiego władcy posłuszeństwo wobec tego prawa. Natomiast tyran Argos mówiąc o panhelleńskim prawie nawiązywał także, jak sugeruje Burnett⁹⁸, do prawa, zgodnie z którym nie wolno było zabijać jeńca, któremu obiecano wcześniej wolność.

W *Blagalnicach*, jak zauważa Conacher⁹⁹, Eurypides przedstawił wyidealizowany obraz praw jako podstawy istnienia państwa. Prawa, na jakie powołują się bohaterowie Eurypidesa, to zarówno prawa niepisane, których źródłem był nakaz religijny, jak i prawa spisane będące fundamentem demokratycznego państwa. Pierwsze z nich to prawo boskie nakazujące grzebanie zmarłych¹⁰⁰. Zanim przejdziemy do charakterystyki owego prawa w sztuce Eurypidesa, przyjrzyjmy się dwom innym świadectwom literackim odnoszącym się do interesującego nas zagadnienia: *Antygonie*¹⁰¹ Sofoklesa i *Mowie Panathenajskiej* Izokratesa. Tytułowa bohaterka tragedii Sofoklesa, dumnie odpowiadając na zarzuty stawiane jej przez Kreona, powołuje się na antytezę prawa ludzkie – prawa boskie (ww. 449–456). Antygoną w swej wypowiedzi określa prawa ustanowione decyzją Kreona jako władcy Teb, zgodnie z którymi grzebanie zwłok Polinejsesa jest zakazane, słowem κηρύγματα (rozkazy). Rozkazy te nie budzą respektu bohaterki, gdyż nie zostały one ogłoszone przez władcę najwyższego – Zeusa. Epitet odnoszący się do Zeusa – ὁ κηρύξας („ten, który obwieścił”) należy, jak sądzę, rozumieć metaforycznie. Olimpijski władca oraz wymieniona tu bogini sprawiedliwości Dike stali się symbolem trwałości i uniwersalności praw, na które powołuje się Antygoną: ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν νόμιμα („niepisane i niezniszczalne prawa bogów”). Jednym z tych praw było prawo pochówku, któremu główna bohaterka Sofoklesowej tragedii pragnie być posłuszna. Ehrenberg¹⁰² analizując postawę bohaterki stwierdza, iż nie kierowała się ona braterską miłością ani obowiązkiem rodzinnym, lecz niepisanymi prawami bogów, które nie ograniczają się jedynie do rodzinnej tradycji czy nakazu pogrzebania zmarłych. Odnosząc się do *Antygony* oraz omawianego przeze mnie

⁹⁸ A. Burnett, *Troie and City*..., s. 12. Badaczka na poparcie swojej tezy przytacza świadectwo Tukidydesa, III 66, 2; III 67, 6.

⁹⁹ D. J. Conacher, *Euripides*..., s. 89.

¹⁰⁰ Jako przykład takiego prawa R. Turasiewicz, *W kręgu znaczeniowym*..., s. 13, wymienia także nakaz milczenia obowiązujący mordercę do czasu, gdy ten nie zostanie rytualnie oczyszczony. U Eurypidesa (*Ion* w. 230) νόμος określa również zakaz wchodzenia do świątyni zanim zabite zostanie zwierzę ofiarne.

¹⁰¹ Na nakaz grzebania zmarłych, rozumiany jako prawo boskie, powołują się także bohaterowie Sofoklesowego *Ajasa* (w. 1130 i w. 1343).

¹⁰² V. Ehrenberg, op. cit., s. 30.

wcześniej fragmentu *Króla Edypa*, Ehrenberg¹⁰³ następująco charakteryzuje boskie prawa w sztukach Sofoklesa: „The eternal laws are the ruler of the world, of a *kosmos*, of divine ordering and man’s pious devotion, not a human morality and the common sense”.

Natomiast Izokrates odwołuje się do tych samych wydarzeń mitycznych, które stały się tematem Eurypidejskich *Blagalnic*¹⁰⁴: Adrastos, któremu Tebańczycy odmówili wydania zwłok poległych wodzów, zwrócił się o pomoc w tej sprawie do władcy Aten Tezeusza, ponieważ „nie należało pozwolić, aby mężowie ci pozostali bez pochówku i aby znieważono przez to starodawny obyczaj i ojczyste prawo”¹⁰⁵ (ἔδειτο μὴ περιδεῖν τοιούτους ἄνδρας ἀτάφους γενομένους μηδὲ παλαιὸν ἔθος καὶ πάτριον νόμον¹⁰⁶ καταλυόμενον). Prawa tego, wyjaśnia dalej Izokrates, wszyscy ludzie wciąż przestrzegają, nie dlatego, iż „zostało ono ustanowione przez ludzką naturę, lecz dlatego, że powstało z nakazu boskiej potęgi” (ἀνθρωπίνης κειμένη φύσεως, ἀλλ’ ὡς ὑπὸ δαιμονίας προσεταγμένῳ δυνάμει). Ateński mówca wymienia trzy charakterystyczne cechy prawa pochówku: jest to zwyczaj oparty na tradycji, prawo ojczyste oraz prawo boskie¹⁰⁷.

W Eurypidejskich *Blagalnicach* nawiązanie do boskiego prawa nakazującego dokonanie pochówku zmarłych znajdziemy już w prologu sztuki. Ajtra, matka Tezeusza, ubolewa nad losem dzieci i wdów Argejczyków poległych pod Tebami (ww. 16–19):

νεκροὺς δὲ τοὺς ὀλωλότας δορὶ
θάψαι θελουσῶν τῶνδε μητέρων χθονὶ
εἴργουσιν οἱ κρατοῦντες οὐδ’ ἀναίρεσιν
δοῦναι θέλουσι,
νόμιμ’ ἀτίζοντες θεῶν.

[...] Matki

zabitych ciała chcą pogrzebać w ziemi –
nie pozwalają zwycięscy, nie dają
zwłok zabrać, gwałcąc święte prawa bogów.

W ostatnim wersie pojawia się termin νόμιμα, który został użyty przez tragika jako synonim słowa νόμοι¹⁰⁸. Wyrażenie νόμιμα θεῶν oznacza prawo boskie, które w *Blagalnicach* jest łamane przez Tebańczyków nie pozwalających pogrzebać zwłok Argejczyków w ich ojczystej ziemi. Do boskiego prawa odwołuje się także Tezeusz deklarując swoją pomoc błagalnikom (ww. 558–563):

¹⁰³ V. Ehrenberg, op. cit., s. 35.

¹⁰⁴ O Eurypidejskiej wersji tego mitu i jej wpływie na późniejszych mówców: M. Toher, *Euripides’ Supplices and the Social Function of Funeral Ritual*, „Hermes” 129 (2001), s. 341.

¹⁰⁵ Izokrates, *Panath.* 169. Tłumaczenie wszystkich cytowanych fragmentów własne.

¹⁰⁶ Πάτριος νόμος było prawem ateńskim nakazującym pochowanie poległych w wojnie żołnierzy na koszt publiczny. Por. Tukidydes, II 34 1, 5.

¹⁰⁷ Ateńczycy żyjący w IV wieku p. n. e. posiadali jeszcze inne określenia na rytuały związane m. in. z grzebaniem zmarłych: τὰ πάτρια, τὰ εἰθότατα, τὰ νομιζόμενα. Por. J. D. Mikalson, *Athenian Popular Religion*, Chanel Hill and London 1983, s. 96 oraz przyp. 22, s. 137.

¹⁰⁸ Rozróżnienie między νόμοι a νόμιμα wprowadził dopiero Platon, *Leg.* 793b. Νόμιμα filozof definiował jako obyczaje ojczyste, prawa niepisane (νόμιμα ἄγραφα), natomiast νόμοι to prawa spisane (νόμοι γραφέντες).

πῶς οὖν ἂν εἴη; τοὺς ὀλωλότας νεκροὺς
 θάψαι δὸς ἡμῖν τοῖς θέλουσιν εὐσεβεῖν.
 ἢ δῆλα τάνθένδ'· εἴμι καὶ θάψω βία.
 οὐ γάρ ποτ' εἰς Ἑλληνας ἐξοισθήσεται
 ὡς εἰς ἔμ' ἔλθων καὶ πόλιν Πανδίουος
 νόμος παλαιὸς δαιμόνων διεφθάρη.

Więc jak to będzie? Czy zwłoki poległych
 pozwolisz grzebać nam? Chcemy być zbożni!
 Gdy nie – to jasne: przyjdę grześć ich siłą
 i nie rozniesie się pośród Hellenów,
 że to przeze mnie i przez gród Pandiona
 upadło bogów starodawne prawo.

Dla Greków prawo to, choć wiązało się ściśle z przepisami religijnymi, posiadało także wymiar społeczno-polityczny. Jego pogwałcenie mogło mieć konsekwencje dla całego społeczeństwa. Istniało niebezpieczeństwo, iż bogowie rozgniewani takim aktem bezbożności odwrócą się od danej społeczności. Obrzędowe pochowanie ciała było niezbędne dla spokoju duszy zmarłego, która w przypadku niedopełnienia tego obowiązku przez bliskich nie mogła dostać się do krainy bóstw podziemnych. Odmówienie zmarłemu pogrzebu było przestępstwem religijnym; wedle prastarego prawa sakralnego grzech popełnia nawet ten, kto ujrzawszy nie pogrzebanego trupa, nie przykrył go przynajmniej cienką warstwą piasku¹⁰⁹.

Prawo grzebania zmarłych, podobnie jak prawa, na które powołują się bohaterowie *Dzieci Heraklesa*, zostało przedstawione w *Blagalnicach* także jako prawo obowiązujące w całej Helladzie. O jego panhelleńskim znaczeniu przypomina Tezeusz w debacie z Heroldem (ww. 524–527). Ateński władca zapewnia Herolda, iż jego zamiarem nie jest wyruszenie na wojnę przeciw Tebom, lecz jedynie odzyskanie ciał wodzów poległych pod bramami tego miasta. Zapewnienie im pochówku uważa Tezeusz za rzecz słuszną, którą pragnie uczynić z szacunku do prawa obowiązującego wszystkich Greków (θάψαι δικαῖῶν, τὸν Πανελλήνων νόμον/ σφῶζων – ww. 526–527). Podobny wydźwięk mają kolejne wersy wypowiedzi Tezeusza, w których władca Aten ponownie przekonuje tebańskiego Herolda o słuszności postępowania Ateńczyków wynikającej z ich posłuszeństwa wobec praw (ww. 537–541). Poprzez niedopełnienie obowiązku pochówku „całą krzywdzi się Hella-dę” (πάσης Ἑλλάδος κοινὸν τόδε – w. 538).

Do prawa nakazującego grzebanie zmarłych nawiązuje także Ajtra. Królowa w swej argumentacji mającej przekonać Tezeusza, aby spełnił prośbę blagalnic – wdów po tebańskich wodzach, najpierw upomina syna, by pamiętał o czci, jaką należy okazywać bogom (τὰ τῶν θεῶν σκοπεῖν – ww. 301–302). Drugi argument opiera się na powinności niesienia pomocy słabszym (πρὸς τοῖσδε δ', εἰ μὲν μὴ ἀδικουμένοις ἐχρῆν/ τολμηρὸν εἶναι, κάρτ' ἂν εἶχον ἡσύχως – ww. 304–305). Natomiast trzeci argument Ajtry to przypomnienie ateńskiemu władcy o powinności przestrzegania panhelleńskiego prawa i płynącej z tego chwały dla państwa¹¹⁰ (ww. 307–313):

¹⁰⁹ Wstęp do *Antygony*, s. LIII.

¹¹⁰ D. J. Conacher, *Euripides...*, s. 96–97, zestawia wypowiedź Ajtry z wypowiedzią Tezeusza skierowaną do Adrastosy (ww. 195–249). Matka Tezeusza na początku przypomina o szacunku wobec bogów, potem wyko-

[...] κάμοι παραινεῖν οὐ φόβον φέρει, τέκνον,
ἄνδρας βιαίους καὶ κατείργοντας νεκροὺς
τάφου τε μοίρας καὶ κτερισμάτων λαχεῖν
ἐς τήνδ' ἀνάγκην σῆ καταστήσαι χερί,
νόμιμά τε πάσης συγχέοντας Ἑλλάδος
παῦσαι· τὸ γάρ τοι συνέχον ἀνθρώπων πόλεις
τοῦτ' ἔσθ', ὅταν τις τοὺς νόμους σφῶζῃ καλῶς.

[...] więc radzić tego nie lękam się, synu,
byś gwałtowników, którzy chcieli zmarłym
zabrać cześć grobu, prawo pogrzebania,
przymusił ręką swoją i powściągnął,
żeby gwałcić prawo wszystkich Greków
przestali; miasta ludzkie utrzymuje
to właśnie – godne praw poszanowanie.

Powołanie się na prawo błagalników oraz nakaz grzebania zwłok poległych wynikają z początkowego założenia Ajtry, iż powinnością mądrego władcy jest okazywanie względem bogów szacunku, pod pojęciem którego należy rozumieć właśnie posłuszeństwo wobec stanowionych przez nich praw. Wszystkie przytoczone tu argumenty wzajemnie się uzupełniają i stanowią niejako zbiór reguł, jakimi w swym postępowaniu powinien się kierować mądry i pobożny władca.

W *Błagalnicach* możemy jednakże dostrzec pewną niekonsekwencję w rozumieniu prawa pochówku: w dwóch pierwszych cytowanych fragmentach zostało ono określone mianem praw boskich, natomiast w końcowych strofach I epejsodionu Chór powołujący się na obowiązek pochowania zmarłych określa je mianem praw ludzkich (νόμους βροτῶν – w. 370). Conacher¹¹¹ dostrzega także brak spójności w wypowiedziach Tezeusza, który według badacza wynika z faktu, iż w wersie 586 mówi on o starodawnym prawie bogów, natomiast w wersie 526 i 538 powołuje się na prawa panhelleńskie. W całej debacie ateńskiego władcy z Heroldem dominują argumenty racjonalne, aspekt religijny natomiast, oprócz wersu 583, nie został uwzględniony. Dlatego Conacher proponuje, aby traktować wyrażenie νόμος παλαιὸς δαιμόνων nie jako wyraz pobożności stojącego na straży boskich praw Tezeusza, ale jedynie jako odwołanie do konwencji. Lesky¹¹² słusznie, jak sądzę, sprzeciwia się takiej interpretacji. Według niego w wypowiedziach Tezeusza nie należy doszukiwać się sprzeczności, gdyż panhelleńskie prawo uznaje zagwarantowane przez bogów prawa zmarłych¹¹³. W podobny sposób możemy wyjaśnić użycie przez Eurypidesa wyrażen νόμος παλαιὸς δαιμόνων i νόμιμ' θεῶν (w. 19) oraz νόμους βροτῶν (w. 378). Prawo ludzkie nie musi być przeciwstawione prawu boskiemu, jak miało to

rzystuje w swej mowie argumenty polityczne. Natomiast ateński władca rozpoczyna swą mowę od przedstawienia wizji powstania i rozwoju cywilizacji, którą kończy krytyką Adrastos z powodu nieposłuszeństwa wobec boskiej wyroczni. Conacher dostrzega tutaj paradoks, który odzwierciedla zagadnienie poruszane przez sofistów: czy bogowie czy νόμος są początkiem i gwarantem istnienia cywilizacji oraz jaka jest zależność między nimi.

¹¹¹ D. J. Conacher, *Euripidean Drama...*, s. 98.

¹¹² A. Lesky, *Tragedia...*, s. 422.

¹¹³ J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris 1971, s. 43 uznaje prawa boskie i prawa panhelleńskie za dwie formy prawa niepisanego, które jednakże odnosiły się do tych samych kwestii.

miejsce w *Antygonie*. W *Blagalnicach* prawo pochówku przedstawione zostało jako prawo boskie, które znalazło odbicie w prawie ludzkim.

O prawach w kontekście ściśle politycznym mowa jest w debacie między Tezeuszem a Heroldem z Argos. Ateński władca wygłaszając krytykę tyranii (ww. 426–462) jednocześnie wskazuje na najważniejsze zalety własnych rządów¹¹⁴: wolność, ponieważ każdy obywatel może publicznie wypowiadać się w sprawach państwa, oraz równość, którą zapewniają wszystkim prawa spisane. Tezeusz w żaden sposób nie odnosi się tradycji, jakoby prawa państwowe pochodziły od bogów. Jednakże prawa te nie są przeciwstawione prawom religijnym jako prawa świeckie. Prawa stanowione, będące fundamentem ateńskiej *polis* tak samo jak prawa boskie są elementem boskiego ładu, którego obroną jawią się Ateny. Wprawdzie Eurypides w passusie o rozwoju cywilizacji pominął powstanie państwa i praw, ale tylko dlatego – jak przypuszcza Conacher¹¹⁵ – by powrócić do tego zagadnienia w dalszej części sztuki, gdy Ateny decydują się stanąć w obronie wspólnoty greckiej i jej praw. Ateny, które poeta ukazał w *Blagalnicach*, są wzorem takiej społeczności, która mądrze wykorzystała udzielone niegdyś człowiekowi boskie dary¹¹⁶ i która w helleńskim świecie pełni rolę strażniczki boskiego ładu¹¹⁷. Podstawą tego ładu jest przede wszystkim szacunek wobec bogów i praw, który wraz z zaleceniem poszanowania rodziców stanowiły podstawę Eurypidejskiego kanonu. Świadczy o tym następujący fragment (fr. 853 Nauck²)¹¹⁸:

τρεις εισιν ἀρεται τὰς χρεῶν σ' ἀσκεῖν, τέκνον,
θεοῦς τε τιμᾶν τοὺς τε θρέψαντας γονῆς
νόμους τε κοινούς Ἑλλάδος· καὶ ταῦτα δρῶν
κάλλιστον ἔξεις στέφανον εὐκλείας αἰεῖ.

W trzech cnotach, synu, powinienes się ćwiczyć:
czcić bogów oraz twoich rodzicieli
i prawa wspólne Grecji. Gdy posłuchasz,
zawsze mieć będziesz cudny wieniec sławy.

Podsumowując możemy stwierdzić, iż koncepcja νόμος w ujęciu Eurypidesa niewątpliwie nawiązuje do prowadzonych w kręgach sofistów dysput, których tematem była relacja między prawem a bogami. Jednocześnie w sztukach tragika znalazło odbicie

¹¹⁴ A. Lesky, *Tragedia...*, s. 416, odnosząc się do charakterystyki rządów ateńskiego władcy stwierdza, iż „Eurypides dokonał tu utopijnej syntezy mitycznego królestwa i demokracji swoich czasów”.

¹¹⁵ D. J. Conacher, *Euripides...*, s. 98.

¹¹⁶ Jak podaje Diodor Sycylijski, XIII 26. 3, to Ateńczycy jako pierwsi nauczyli innych Greków uprawy roli, umiejętności, którą sami otrzymali od bogów. Ateńczycy uznawani byli także za wynalazców praw, dzięki którym mogli wyjść ze stanu pierwotnego, i stworzyć wspólnotę opartą na sprawiedliwości.

¹¹⁷ Odbiciem boskiego ładu jest demokratyczny ustrój Aten. Klasę średnią, która odgrywa istotną rolę w życiu politycznym ateńskiej *polis*, Tezeusz określa mianem κόσμος (w. 245).

¹¹⁸ Fragment ten przypomina następującą wypowiedź sofisty Gorgiasza [=D-K Gorgiasz B6]: σμενοὶ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς τῆ δικαίῳ, ὅσοι δὲ πρὸς τοὺς τοκέας τῆ θεραπείᾳ, δίκαιοι <μὲν> πρὸς τοὺς ἀστοὺς τῆ ἴσῳ, εὐσεβεῖς δὲ πρὸς τοὺς φίλους τῆ πίστει. („pełni czci względem bogów poprzez sprawiedliwość, pełni czci wobec rodziców poprzez chęć służenia im, sprawiedliwi względem współobywateli poprzez równość, a przyjaciołom oddani poprzez zaufanie.”) Przekład polski [w:] W. Wróblewski, *Pojęcie...*, s. 130. Wróblewski doszukuje się w poglądach Gorgiasza przeświadczenia o istnieniu wspólnego, pochodzącego od bogów prawa, zawierającego ogólne przepisy dotyczące postępowania człowieka.

poparte tradycją powszechnie w kulturze greckiej przekonanie, iż prawa niepisane mają boskie źródło. Jak pokazuje przykład *Dzieci Heraklesa* i *Błagalnic*, Eurypides obrońców tych praw przedstawił jako ludzi pobożnych i roztropnych i wyniósł ich do rangi strażników boskiego ładu w świecie. Dlatego możemy zgodzić się z opinią Kelsena¹¹⁹, iż tragedie Eurypidesa manifestują głęboki szacunek wobec Dike oraz gloryfikację Nomos. Po omówieniu koncepcji praw w sztukach Eurypidesa, obecnie przejdziemy do zagadnienia sprawiedliwości (δίκη).

3. BOGINI SPRAWIEDLIWOŚCI – DIKE

Kolejny aspekt teologii politycznej, zasługujący na oddzielne omówienie, który znajdujemy w twórczości Eurypidesa, dotyczy personifikacji wartości niezbędnej dla dobrego funkcjonowania społeczności i państwa – sprawiedliwości (δίκη). Religia grecka nigdy nie miała charakteru zamkniętego, z upływem wieków zyskiwała nowych bogów, między innymi poprzez wynoszenie do rangi bóstw zjawisk istotnych w życiu każdego Greka¹²⁰. Wśród pojęć ze sfery społeczno-politycznej, które już Grecy archaiczni uznawali za bóstwa, możemy wymienić boginie: Themis (Prawo), Eunomia (Praworządność), Dike (Sprawiedliwość) i Eirene (Pokój)¹²¹. Natomiast w IV wieku p.n.e. za bóstwo ateńskie została uznana także bogini Demokracja¹²². Eurypides niejednokrotnie przedstawia w swoich dramatach Dike jako boginię sprawiedliwości, strażniczkę boskich praw. W takiej koncepcji sprawiedliwości możemy odnaleźć nawiązania do tradycji literackiej Greków, szczególnie Hezjoda, i dlatego nasze rozważania nad Eurypidejską wizją sprawiedliwości rozpoczniemy od krótkiego przedstawienia tej tradycji.

Personifikacja sprawiedliwości jako bogini czuwającej nad ludzkim losem była motywem obecnym we wczesnej epice greckiej. Analizując poematy Homera Krynicka-Gajda¹²³ dostrzega w nich dwa aspekty sprawiedliwości, przedstawione przez poetę pod postacią dwóch bogiń. Themis uosabia w świecie poetyckim *Iliady* i *Odysei* najstarsze greckie pojęcie normy najwyższej oraz jako wyrazicielka woli Zeusa reprezentuje prawo boskie w aspekcie jego nadrzędności wobec człowieka. Natomiast Dike to personifikacja sprawiedliwości wymierzanej przez sędziów¹²⁴. W twórczości Hezjoda Dike zyskuje większe znaczenie niż Themis. Według Janik¹²⁵, to właśnie Hezjod rozpoczął proces w rozwoju greckiej myśli, w wyniku którego δίκη, łącząca ze sobą aspekt religijny, etyczny i polityczny, stała się głównym określeniem sprawiedliwości w czasie rządów demo-

¹¹⁹ H. Kelsen, *Society and Nature. A Sociological Inquiry*, London 1946, s. 207.

¹²⁰ Por. s. 39.

¹²¹ Por. Hezjod, *Theog.* 901–903.

¹²² Kultowi Demokracji towarzyszył kult ludu, jak wynika z zachowanej starożytnej płaskorzeźby, która przedstawiała tę boginię wkładającą ludowi wieniec na głowę. Na ten temat: A. Nowicki, *Zarys dziejów...*, s. 122.

¹²³ J. Gajda-Krynicka, *Prawo natury...*, s. 9.

¹²⁴ Reprezentuje ona prawo stanowione przez człowieka, które jednakże winno być zgodne z prawem boskim, jako że z boskiego prawa się wywodzi: Dike jest córką Themis. Pojęcie to Gajda-Krynicka charakteryzuje następująco: „Prawo to jest w oczach ludzi tłumaczeniem prawa boskiego na język stanowień ludzkich”. J. Gajda-Krynicka, *Prawo natury...*, s. 9.

¹²⁵ J. Janik, *Terms of the Semantic Sphere of δίκη and θέμις in the Early Greek Epic*, Prace Komisji Filologii Klasycznej, Nr 30, Kraków 2003, s. 94.

kracji¹²⁶. W *Pracach i dniach* Hezjod przestrzegając swego brata Persesa powołuje się na δίκη. Pod pojęciem tym poeta rozumie sprawiedliwość jednakową dla wszystkich, daną niegdyś przez samego Zeusa. Był to ten element, który różni człowieka od zwierząt¹²⁷. Dike została przedstawiona przez boeckiego poetę jako bogini zrodzona z Zeusa, czczona i poważana przez innych bogów¹²⁸. W świecie poetyckim Hezjoda uosabia panujący porządek świata, a także wartości moralne ustanowione przez Zeusa¹²⁹. Natomiast we wczesnej filozofii greckiej, szczególnie w myśli Heraklita, Dike została ukazana jako siła kierująca całą rzeczywistością, nie tylko społeczną, ale również przyrodniczą. Zgodnie z opinią filozofa z Efezu Dike ma władzę nad ludźmi: „I na pewno, Sprawiedliwość dosięgnie rzemieślników kłamców i świadków” (καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρες)¹³⁰. Bogini sprawiedliwości jawi się tutaj jako strażniczka porządku moralnego w społeczeństwie. Natomiast we fragmencie B94¹³¹ Heraklita Dike jest wcieleniem „nienaruszalnego porządku przyrody”¹³². Porządek moralny w społeczeństwie i naturalny porządek we wszechświecie to dwa oblicza tej samej sprawiedliwości uosabianej przez Dike, która reprezentuje boskie prawo i boski ład we wszechświecie¹³³. Z powyższej charakterystyki koncepcji sprawiedliwości wyłania nam się obraz bogini Dike jako symbolu boskiego porządku¹³⁴, jako „siły kosmiczno-religijnej”¹³⁵, która jednak nie miał charakteru transcendentnego, lecz zawsze znajdowała się blisko ludzi, aby powstrzymać ich przed wzajemnym wyrządzaniem sobie krzywd.

Pojęcie sprawiedliwości było istotnym zagadnieniem w twórczości Eurypidesa. Niejednokrotnie mitologiczne opowieści dawały poecie sposobność do podzielenia się z ateńską widownią własnymi rozważaniami na ten temat w kontekście życia społecznego Aten V wieku p. n. e.¹³⁶ Ze względu na przedmiot moich badań ograniczę się do charakterystyki tego pojęcia w świetle jego teologicznej konotacji. Boginią, której znaczenie w podtrzymywaniu więzi wspólnoty ludzkiej Eurypides szczególnie podkreślał, była Dike. The-

¹²⁶ Zapropionowana przez Hezjoda koncepcja Dike zostanie później przejęta przez Solona. Na ten temat szerzej: W. Jaeger, *Paideia*, s. 213–219.

¹²⁷ Hezjod, *Op.* 276–285.

¹²⁸ Hezjod, *Op.* 255–256.

¹²⁹ D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa...*, s. 54–65. Polska badaczka wskazuje również, iż sprawiedliwości przeciwstawiona jest ὕβρις będąca wyrazem zatracenia właściwej miary, przejawem zaniku uczuć religijnych, braku szacunku do bogów oraz żądzy wzniesienia się ponad panujący ład.

¹³⁰ D-K Heraklit B28. Tłumaczenie fragmentów Heraklita na podstawie: M. Mrókwówna, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.

¹³¹ D-K Heraklit B94: “Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. („Słońce nie przekroczy granic; w przeciwnym razie odnajdą je Erynie, pomocnice Sprawiedliwości”).

¹³² W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 182

¹³³ A. Drozdek, *Greccy filozofowie...*, s. 87.

¹³⁴ H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971, s. 161, tak charakteryzuje pojęcie sprawiedliwości we wczesnej myśli greckiej: „Dike means basically the order of the universe, and in this religion the gods maintain cosmic order”.

¹³⁵ W. Wróblewski, *Rozwój idei społeczeństwa obywatelskiego w Atenach w wieku VI i V przed Chrystusem*, Toruń 2004, s. 164–165.

¹³⁶ Zagadnienie to szczegółowo omawia T. Duliński w artykule *Sprawiedliwość podstawą stosunków społecznych w państwie Eurypidesa*, „Meander” 4–5/89, s. 163–183.

mis odgrywa mniejszą rolę polityczną, w tragedii Eurypidesa staje się towarzyszką Zeusa i wraz z nim strzeże świętości przysiąg¹³⁷.

Pelen obraz bogini Dike możemy zrekonstruować na podstawie niektórych zachowanych fragmentów sztuk Eurypidesa. Informacje o pochodzeniu bogini znajdujemy w sztuce zatytułowanej *Andromeda* (fr. 151 Nauck²). Otóż w wypowiedzi jednego z bohaterów tej sztuki bogini Dike przedstawiona została jako „Zeusowa córka” (Τὴν τοι Δίκην λέγουσιν παῖδ’ εἶναι Διὸς)¹³⁸. Eurypides niewątpliwie nawiązuje tu do tradycji najstarszej epiki greckiej, która, jak wcześniej wspominaliśmy, uznawała Dike za córkę Zeusa. O tym, iż wśród Greków panowało powszechne przekonanie o boskim pochodzeniu Dike, może świadczyć użyty tu czasownik λέγουσιν. Bogini ta jest zawsze blisko ludzi, by obserwować ich poczynania a następnie karać ich przewinienia (ἐγγύς τε ναίειν τῆς βροτῶν ἀμαρτίας). Ze względu na obecność w świecie ludzi, to właśnie ona, a nie Zeus, pełni rolę sędziego ludzkiego losu. I choć trzeba długo czekać, aż Dike ukarze niegodziwego człowieka za jego czyny, jednakże zawsze ujawnia swą moc i „w końcu nagle/ spada, gdy znajdzie kogoś bezbożnego” (ὁμῶς ὑποπεσοῦσι / ἔλαθεν, ὅταν ἔχη τιν’ ἀσεβῆ βροτῶν – fr. 223 Nauck²).

Obraz Dike, która znajduje się blisko ludzi i przygląda się ich postępowaniu, by wymierzyć im sprawiedliwość, pojawia się wielokrotnie w twórczości Eurypidesa. W następujących fragmentach czytamy (fr. 506 Nauck²):

Δοκεῖτε πηδᾶν τὰδικήματ’ εἰς θεοὺς
Πτεροῖσι, κάπειτ’ ἐν Διὸς δέλτου πτυχαῖς
Γράφειν τιν’ αὐτά, Ζῆνα δ’ εἰσορῶντά νιν
Θνητοῖς δικάζειν; οὐδ’ ὁ πᾶς ἂν οὐρανὸς
Διὸς γράφοντος τὰς βροτῶν ἀμαρτίας
ἐξαρκέσειεν οὐδ’ ἐκεῖνος ἂν σκοπῶν
πέμπειν ἐκάστω ζῆμιαν ἄλλ’ ἢ Δίκη
ἐνταῦθά ποῦστιν ἐγγύς, εἰ βούλεσθ’ ὀρᾶν.

Myślicie, krzywdy na skrzydłach do bogów
leca, a potem na Dzeusa tabliczkach
ktoś je spisuje, Dzeus je odczytuje,
wymierza ludziom sprawiedliwość. Nieba,
gdyby Dzeus pisał na nim ludzkie winy,
nie wystarczyłoby, ani on widząc
nie mógł każdego ukarać! To Dike
jest tu gdzieś blisko, jeśli chcecie patrzeć.

Dike jest strażniczką boskich praw, a tych, którzy je łamią, niszczy. To ona również pilnuje, aby ludzie zbyt ufni we własny rozum, ponieśli zasłużoną karę (fr. 255 Nauck²):

¹³⁷ Gdy tytułowa bohaterka *Medei* skarży się na niewierność swego męża Jazona, wzywa, jak stwierdza Piastunka: „Themis pomocną, i Dzeusa, co przysiąg/ szafarzem uznany przez ludzi” (Θέμιν εὐκταίαν Ζηνός, ὅς ὄρκων θνητοῖς ταμίαις νενόμισται – ww. 169–170).

¹³⁸ W sztuce *Antiope* (fr. 222 Nauck²) Dike została określona także jako córka Czasu.

Δοκεῖς τὰ τῶν ξυνετὰ νικήσειν ποτὲ
Καὶ τὴν Δίκην που μάκρ' ἀπφκίσθαι βροτῶν
ἢ δ' ἐγγύς ἐστιν, οὐχ ὀρωμένη δ' ὀρᾷ
ὄν χρῆ κολάζειν τ' οἶσθα σὺ
ὀπόταν ἄφνω μολοῦσα διολέση κακοῦς.

Myślisz, że bogów pokonasz mądrością,
i że daleko gdzieś mieszka od ludzi
Prawość. A ona blisko, niewidzialna,
widzi, wie kogo ukarać. I nie wiesz,
kiedy zniemacka przyjdzie i złych zniszczy.

Jak wynika z powyższych fragmentów, Eurypides przedstawia Dike jako jedyną spośród bogów, która jest tak blisko człowieka, obserwuje jego poczynania¹³⁹ i czuwa, aby w stosunkach międzyludzkich panował określony ład, oraz wymierza karę tym, którzy ów ład burzą. Ingerencja Dike w świat ludzi u Eurypidesa, podobnie jak u Hezjoda, wynika z faktu, iż bogini ta traktowana jest jako personifikacja sprawiedliwości, zasady obecnej w polityce, religii i etyce Greków. Jak zobaczymy na przykładzie *Dzieci Heraklesa* i *Blagalnic*, Eurypides, w odróżnieniu od swych poprzedników – Ajschylosa i Sofoklesa¹⁴⁰, szczególną wagę przewiązuje do pojęcia sprawiedliwości w kontekście politycznym, uznając ją za wyznacznik rządów demokratycznych. W Eurypidejskim ujęciu sprawiedliwości, jak podkreśla Kelsen¹⁴¹, mamy więc do czynienia z odejściem od religii w stronę ideologii narodowej. Ideologia ta w sztukach Eurypidesa znajduje jednak swe poparcie w religii, a dokładniej w teologii państwowej. Eurypides przedstawiając w swych sztukach problem sprawiedliwości sięga po obraz bogini Dike stworzony przez tradycję literacką Greków, która wyniosła „sprawiedliwość” – pojęcie obecne życiu politycznym Greków – do rangi bogini Dike¹⁴².

Przejdźmy teraz do analizy *Dzieci Heraklesa*, sztuki, w której sprawiedliwość była jednym z najważniejszych motywów. Tragedia rozpoczyna się wypowiedzią udręczonego wędrownik starca Jolaosa, który wraz z dziećmi i matką zmarłego Heraklesa poszukuje schronienia przed ścigającym ich Heroldem Argos przed świątynią Zeusa w Maratonie (ww. 1–5):

Πάλαι ποτ' ἐστὶ τοῦτ' ἐμοὶ δεδομένον·
ὁ μὲν δίκαιος τοῖς πέλας πέφυκ' ἀνὴρ
ὁ δ' ἐς τὸ κέρδος λῆμ' ἔχων ἀνειμένον
πόλει τ' ἄχρηστος καὶ συναλλάσσειν βαρὺς,

¹³⁹ W *Helenie* (w. 771) Eurypides określa Dike mianem „wszechwidzącej” (ὦ θεοί, Δίκη τε πάνθ' ὀρῶσ', ἦλθές ποτε).

¹⁴⁰ Postać Dike w kontekście religijnym jako bogini zemsty związanej z Eryniami w sztukach Sofoklesa i Ajschylosa analizuje H. Kelsen, op. cit., s. 200–207.

¹⁴¹ H. Kelsen, op. cit., s. 207.

¹⁴² Pojęcie sprawiedliwości w *Dzieciach Heraklesa* i *Blagalnicach* omawia szczegółowo E. Papadodima E., *Forms and conceptions of dike in Euripides' Heracleidae, Suppliants and Phoenissae*, „Philologus” 155 (2011), s. 14–38. Autorka artykułu jednak w odmienny niż ja sposób interpretuje pojęcie diki w tych tragediach, mianowicie w kontekście ściśle politycznym odnoszącym się do konkretnych form ustrojowych i obowiązujących w nich praw i nie nawiązuje do diki jako symbolu kosmicznego ładu i boskiej sprawiedliwości.

αὐτῷ δ' ἄριστος· οἶδα δ' οὐ λόγῳ μαθῶν.

Dawno doszedłem do takiego zdania:
kto sprawiedliwy, ten dla bliskich żyje,
a kto własnego pragnie tylko zysku,
ten nieprzydatny jest państwu i ciężko
żyć z nim. Sam sobie jest najlepszy. Znam to.

Jak wskazuje Conacher¹⁴³, już w pierwszym fragmencie utworu można odnaleźć dwa główne motywy, wokół których rozgrywa się akcja: δίκη i κέρδος (korzyść). Podobnie jak w Protagorejskim micie, także w sztuce Eurypidesa dominuje przekonanie, iż posiadanie δίκη (δικαίος πέφυκε) jest niezbędne dla zachowania wspólnoty państwowej. Jednakże Eurypides wprowadza dodatkowy element, którego zbrakło u Protagorasa: sprawiedliwość jako zasadę, którą człowiek powinien kierować się w relacji ze swymi bliskimi (τοῖς πέλας). Postaciami, które kierują się w swym postępowaniu sprawiedliwością są: Jolaos, wspierający błagalników Chór starców maratońskich oraz władca Aten – Demofont. Postawa Demofonta ujawnia się, gdy ten po wysłuchaniu racji zarówno Herolda jak i Jolaosa decyduje się udzielić pomocy błagalnikom¹⁴⁴. W swej decyzji kierował się respektowaniem nakazów religijnych (błagalnicy schronili się przy ołtarzu Zeusa), więzów pokrewieństwa (między Heraklesem a jego ojcem, Tezeuszem) oraz zasady wdzięczności – χάρις (Herakles niegdyś wyprowadził Tezeusza z Hadesu). Dodatkowym czynnikiem mającym wpływ na decyzję Demofonta była obawa, iż odmowa udzielenia pomocy błagalnikom zostanie uznana za hańbę (τὸ αἰσχρόν). Sposób postępowania ateńskiego władcy wynika więc z poszanowania tych samych wartości, które w Protagorejskim micie były podstawą państwa: sprawiedliwość (δίκη), poczucie wstydu (αἰδώς)¹⁴⁵, respektowanie boskich nakazów. Postawę Jolaosa, Demofonta i Chóru Borowska¹⁴⁶ przedstawia następująco: Jolaos, lecz przede wszystkim Chór i Demofont, bronią δίκη jako cnoty politycznej, która opiera się zarówno na boskiej sankcji jak i na prawach państwowych akceptowanych przez społeczeństwo. Obraz ten określany przez Buriana¹⁴⁷ mianem „an idealized vision of personal and civic virtue”, dopełnia czyn Makarii, córki Heraklesa, która poświęciła swoje życie, aby ocalić najbliższych. W opozycji do tych postaci znajdują się: Eurysteus, władca Argos i jego Herold, których działania wynikają jedynie z chęci uzyskania korzyści. Cała argumentacja Herolda, mająca przekonać Demofonta, opiera się właśnie na przekonaniu, że ateński władca może zyskać jedynie w sytuacji, gdy poprze silnego władcę Argos, a nie słabych błagalników – τὸ κέρδανεις; pyta Herold (w. 154). Ponadto Argejczycy nie respektują prawa religijnego zabraniającego zabierania przemo-

¹⁴³ D. J. Conacher, *Euripides...*, s. 90.

¹⁴⁴ Stąd pochlebna opinia chóru o ziemi attyckiej (ww. 299–330):

ἀεὶ ποθ' ἦδε γαῖα τοῖς ἀμηχάνοις
σὺν τῷ δικαίῳ βούλεται προσοφελεῖν.
Zawsze ta ziemia tym, co są bezradni;
chciała przynosić sprawiedliwą pomoc.

¹⁴⁵ Demofont w swojej decyzji nie powołuje się bezpośrednio na αἰδώς, jednak z jego wypowiedzi jasno wynika, iż w jego postępowaniu odgrywa rolę „respect for the feeling or opinion others” (*LSJ*, s.v. αἰδώς).

¹⁴⁶ M. Borowska, *Le théâtre politique d'Euripide*, Warszawa 1989, s. 70.

¹⁴⁷ P. Burian, *Euripides' Heraclidae: an Interpretation*, CPh 72 (1977), s. 10.

ca¹⁴⁸ błagalników spod ołtarza bóstwa, które udzieliło im schronienia. Takie zachowanie, o czym przypomina Jolaos, to „zniewaga dla bogów” (θεῶν ἀτιμίαν – w. 72), Bezbożna postawa Argejczyków przejawia się nie tylko w braku poszanowania wobec błagalników – usiłują oni także oszukać boga (τοῦ θεοῦ πλείω φρονῶν – w. 258). Herold przekonuje bowiem Ateńczyków, aby wypędzili ze swego kraju Heraklidów i ich opiekunów. W ten sposób umożliwią Argejczykom schwytanie wygnańców i jednocześnie uwolnią się od odpowiedzialności za ich los. Natomiast sam władca Argos przedstawiony został jako wódz „rozpierzany pychą” (οὐ μικρὸν φρονῶν – w. 386) z powodu swych dotychczasowych zwycięstw, który uważał siebie za „ważniejszego od sprawiedliwości” (μείζω τῆς δίκης φρονῶν – w. 933). Zachowanie Eurysteusa i jego Herolda musi wzbudzić gniew bogów, gdyż, jak przestrzega Jolaos, „...Dzeus zwykł karać/tych, którzy snują zbyt zuchwałę plany” (...τοὶ φρονημάτων/ὁ Ζεὺς κολαστῆς τῶν ἄγαν ὑπερφρόνων – w. 387–388).

Jednak w *Dzieciach Heraklesa* sprawiedliwość nie jest podstawą wspólnoty i stosunków międzyludzkich, lecz staje się boginią Dike. Chór napomina zuchwałego Herolda takimi słowami (ww. 101–104):

εἰκὸς θεῶν ἰκτῆρας αἰδεῖσθαι, ξένε,
καὶ μὴ βιαίῳ χειρὶ δαι –
μόνων ἀπολιπεῖν σφ’ ἔδη·
πότνια γὰρ Δίκη τάδ’ οὐ πείσεται.

Przybyszu! Czcić nam błagalników trzeba,
siłą zaś z boskiej siedziby
do wyjścia zmuszać nie można –
Pani Dike tego nie ścierpi!

Bogini Dike ukazana została tutaj, podobnie jak w cytowanych w pierwszej części tego podrozdziału fragmentach innych sztuk Eurypidesa, jako strażniczka boskich praw wydanych przez Zeusa. Poczucie sprawiedliwości i przekonanie, iż bogowie opiekują się tymi, którzy bronią boskiego porządku nakazującego stanąć w obronie błagalników, dominuje także w trzecim stasimonie. Chór zdaje sobie sprawę z potęgi przeciwnika, lecz wie także, iż to po stronie Aten i ich sprzymierzeńców stoi sprawiedliwość i bogowie: „Dzeus walczy przy mnie” (Ζεὺς μοι σύμμαχος – w. 766), „Dzeus sprawiedliwie świadczy mi łaskę” (Ζεὺς μοι χάριν ἐνδίκως/ἔχει – ww. 767–768).

Czwarty stasimon opiewający zwycięstwo to jednocześnie pochwała Aten, sprawiedliwych i pełnych bojaźni bożej (ww. 901–910):

ἔχεις ὀδὸν τιν’, ᾧ πόλις, δίκαιον· οὐ
χρὴ ποτε τοῦδ’ ἀφέσθαι,
τιμᾶν θεοῦς· ὁ <δὲ> μὴ σε φά-
σκων ἐγγὺς μανιῶν ἔλαύ-
νει, δεικνυμένων ἐλέγχων
τῶνδ’· ἐπίσημα γάρ τοι
θεὸς παραγγέλλει, τῶν ἀδίκων παραι-

¹⁴⁸ Motyw siły (βία) jako sposobu działania argejskiego Herolda pojawia się wielokrotnie w sztuce: ww. 70–72, 111–113, 243–246.

ρῶν φρονήματος αἰεί.

Prawą drogą idziesz, o miasto
– nigdy jej rzucać nie trzeba –
czcząc bogów. Kto temu przeczy,
widać szaleństwa jest bliski.
A jasne tego dowody,
bo przecież to ci wyraźnie
zwiastuje bóg,
co zawsze zamysły niegodnych
krzyżuje.

Ateny zwyciężyły, ponieważ wybrały drogę sprawiedliwości (ὁδὸν...δίκαιον) i tym samym okazały cześć należną bogom (τιμᾶν θεούς). Bogowie skazali dumnego Eurysteusa na klęskę, ponieważ zawsze niszczył plany ludzi niesprawiedliwych (τῶν ἀδίκων...φρονήματος). Pieśń kończy druga antystrofa, w której Chór snuje przypuszczenia, iż to bogini Atena ocaliła błagalników za pośrednictwem swego ludu, czyli Ateńczyków (ww. 919–925). Również sceptyczna dotąd Alkmena przyznała, że to bogowie doprowadzili jej wrogów do klęski. W wersach 869–872 przewodnik Chóru wyraża wdzięczność Zeusowi Odwrotu (Tropajos), dzięki któremu Ateńczycy zwyciężyli Argejczyków. Gdyby sztuka zakończyła się w tym miejscu, moglibyśmy określić ją jako pochwałę sprawiedliwości oraz wszystkich tych wartości, którymi zgodnie z wolą boską ludzie powinni się kierować w swoim postępowaniu. Jednakże zakończenie rzuca cień na cały utwór. Żądna zemsty Alkmena przekonuje Ateńczyków, iż należy zabić schwytanego w niewolę Eurysteusa, a jego ciało rzucić psom. Natomiast argejski władca na koniec staje się „sprzymierzeńcem” Aten, gdyż, jak niegdyś przepowiedział Apollo, jego grób zapewni w przyszłości miastu ochronę przed atakiem Heraklidów. Niektórzy badacze, jak Burian¹⁴⁹, postrzegają końcową część tragedii jako zupełne odcięcie się od tego, co było jej istotą do wersu 910. Według Buriana obraz świata kierowanego boską sprawiedliwością przedstawiony w pierwszej części utworu nie odzwierciedla atmosfery całej sztuki. Tak badacz komentuje jej końcową partię: „The simple moral distinctions of the main action are obliterated. Violence and nobility, profit and justice, piety and gratitude, the terms on which the idealization rested, no longer have unequivocal referents and fixed meaning”¹⁵⁰. Przeciwnego zdania jest Zunzt¹⁵¹, według którego ostatnia scena nie podważa słuszności ideałów, które przyświecają bohaterom sztuki – Argejczykom i ich obrońcom Ateńczykom. Ma ona jedynie na celu ukazanie, iż nawet Atenom, które poeta ukazał w sposób wyidealizowany, nie brakuje pewnych mankamentów. Jednakże w kwestii kultu bogów i związanych z tym nakazów religijnych Ateny w *Dzieciach Heraklesa* przedstawione zostały jako wzorzec pobożności¹⁵².

Dzieci Heraklesa i *Błagalnice* dają nam pełen obraz tego, co określamy mianem teologii politycznej. W świetle wymienionych sztuk Eurypidesa na ten obraz składa się: wiara

¹⁴⁹ P. Burian, op. cit., s. 15.

¹⁵⁰ P. Burian, op. cit., s. 20.

¹⁵¹ G. Zunzt, op. cit., s. 42.

¹⁵² Podobnie M. Pohlenz: *Die griechische Tragödie*, Göttingen 1954, s. 358: „Nie wieder hat Euripides so warme religiöse Töne angeschlagen wie in diese Drama, nie so positive zur Volkreligion Stellung genommen”.

w bogów uznawanych przez państwo, oddawanie im czci, respektowanie prawa azylu i gościnności, przestrzeganie tradycji i prawa w składaniu ofiar, spełnienie obowiązku grzebania zmarłych, lojalność wobec państwa i troska wobec żyjących rodziców. Jak słusznie zauważa Mikalson¹⁵³, w *Dzieciach Heraklesa* i *Blagalnicach*, ci, którzy łamią te zasady, ponoszą karę, a ci, którzy odznaczają się wyjątkową pobożnością, jak Tezeusz i Demofont, zostają nagrodzeni. Dlatego zgadzam się z opinią badacza, iż sztuki te stanowią nie wyraz krytyki, lecz aprobaty, jakiej Eurypides udziela religii oficjalnego kultu państwowego.

¹⁵³ J. D. Mikalson, *Honor Thy Gods...*, s. 227.

IV. Teologia filozoficzna Eurypidesa

1. EURYPIDES I TEOLOGIA FILOZOFICZNA KSENOFANESA

W sztukach Eurypidesa niewątpliwie znalazły odbicie jego szerokie zainteresowania filozoficzne, co sprawiło, iż poeta ten już przez starożytnych określany był mianem „filozofa na scenie” – ὁ σκηνικὸς φιλόσοφος¹. Jako źródła, z których Eurypides miał czerpać inspiracje filozoficzne, wymienia się systemy następujących filozofów: Heraklita, Ksenofanesa, Archelaosa, Diogenesa z Apollonii, Anaksagorasa oraz Sokratesa². Należy jednak mieć zawsze na uwadze, iż Eurypides był przede wszystkim tragikiem, dlatego nigdy nie stworzył spójnego systemu filozoficznego. Nigdy też nie napisał tragedii, którą moglibyśmy określić mianem „filozoficznej”, tak jak mówimy o jego tragediach mitologicznych (np. *Hippolytos*) czy politycznych (*Dzieci Heraklesa*, *Blagalnice*). Na podstawie *Hippolyta* i *Trojanek* mogliśmy zrekonstruować teologię mitologiczną Eurypidesa, tragedie polityczne były podstawą do analizy teologii oficjalnego kultu *polis*. W przypadku teologii filozoficznej jedynym źródłem, na podstawie którego możemy odtworzyć poglądy poety w tej kwestii, są fragmenty poszczególnych sztuk. Eurypides niejednokrotnie wkłada w usta swoich bohaterów wypowiedzi niejako wychodzące poza ramy mitologicznych opowieści, które stanowią materiał poetycki dla tragedii. W wypowiedziach tych, które możemy określić mianem „manifestów filozoficznych”, zawarte zostały przemyślenia poety nad istotą bóstwa. Eurypidejskiej wizja bóstwa, która wyłania się z tych fragmentów, nie czyni wprawdzie z tragika filozofa, lecz jej podobieństwo do teologicznych koncepcji filozofów, w szczególności Ksenofanesa, Anaksagorasa i Diogenesa z Apollonii, pozwala nam umieścić jego rozważania nad istotą bóstwa w kręgu myślenia charakterystycznego dla teologii naturalnej.

Punktem wyjścia dla naszych rozważań w tej części rozdziału poświęconego teologii filozoficznej Eurypidesa będzie myśl poety-filozofa³ żyjącego dwa wieki przed tragikiem – Ksenofanesa. Pierwszą część tego rozdziału poświęcimy na ukazanie zmian, jakich dokonał Ksenofanes w sposobie postrzegania przez Greków teologii mitologicznej, oraz przedstawienie zaproponowanej przez niego filozoficznej koncepcji bóstwa. Znaczenie

¹ Atenajos, XII 561a.

² Świadczenia antycznych autorów mówiące o związkach Eurypidesa z filozofami i wpływie ich myśli na twórczość tragika zebrali i omówiła M. R. Lefkowitz w artykule *Was Euripides an Atheist?*, s. 149–166.

³ Choć zarówno Eurypidesa, jak i Ksenofanesa, określam mianem poety-filozofa, postaram się wykazać różnice dotyczące zagadnień teologicznych, jakie występują u tych dwóch autorów i sprawiają, iż pierwszego z nich zaliczamy do grona poetów zainteresowanych kwestiami filozoficznymi, a drugiego do grona filozofów, którzy przedstawiali swoje koncepcje w formie poetyckiej.

filozofa z Kolofonu wynika z faktu, iż jego myśl teologiczna znalazła szeroki oddźwięk w literaturze późniejszych wieków, między innymi w tragediach Eurypidesa. Ksenofanes, jak pisze Krokiewicz⁴, był „pierwszym poetą greckim, który przedstawiał zagadnienia filozoficzne w mowie związanej. Ksenofanes wprowadził więc filozofię do literatury pięknej, co miało doniosłe znaczenie: «wierszowana filozofia» zwracała się do wszystkich wykształconych Hellenów, a «filozofia prozaiczna» – do nielicznej grupy naukowców. Filozofię spopularyzowali poeci, przede wszystkim tragicy. Ajschylos, Sofokles i szczególnie Eurypides pozostawali pod silnym wpływem Ksenofanesa”. Filozof ten w swych poematach poruszał między innymi właśnie zagadnienia teologiczne. Analizę jego poglądów w tych kwestiach należy rozpocząć od fragmentów pism, w których koncentrował się na krytyce teologii mitologicznej. Ksenofanes był świadomy, iż Homer i Hezjod, twórcy teologii poetyckiej, uważani byli za autorytety w kwestiach teologicznych w całym obszarze kultury greckiej⁵. Lecz dostrzegał także, iż ich eposy stanowiły ostoję wszelkich błędnych wyobrażeń co do istoty bóstw. Celem poezji Ksenofanesa było ukazanie fałszywości mitologicznego obrazu bogów oraz wyrażenie sprzeciwu wobec tradycji literackiej, która przypisywała bogom cechy niegodne istot wyższych. W poezji Ksenofanesa, stwierdza Jaeger⁶, „rozpoczęło się dzieło zamierzonego przetaczania nowych idei filozoficznych w intelektualny obieg Grecji”. Pierwszym punktem krytyki teologii mitologicznej było wskazanie amoralności bóstw, których w swych eposach opiewają Homer i Hezjod. Przytoczmy słynny fragment z *Satyr* Ksenofanesa⁷:

πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδος τε
 ὄσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν,
 κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Homer pospołu z Hezjodem przybrali bogów w to wszystko,
 co wśród ludzi za hańbę uchodzi i wstyd im przynosi;
 kraść, cudzołożyć i siebie nawzajem zwodzić oszustwem.

Ksenofanes krytykuje tutaj nieczne czyny bogów, które uchodzą za hańbiące w świecie ludzi i tym bardziej, jak możemy wywnioskować z kontekstu tego fragmentu, nie powinny mieć miejsca w świecie bogów. Tymczasem bogom teologii mitologicznej, którzy stanowili przeciwieństwo dla Greków wzorzec zachowania, poeci przypisywali takie właśnie niemoralne zachowania. Jak słusznie zauważa Leshner⁸ w komentarzu do cytowanego przez nas fragmentu, Ksenofanes kierując ostrze swej krytyki przeciw poetyckim wyobrażeniom bogów jako przedmiot tej krytyki wybrał te przewinienia bogów, które w jakiś sposób związane są z życiem społecznym, w szczególności z instytucją małżeństwa oraz prawem własności. Ten wybór przewinień miał na celu ukazanie, iż naśladowanie przez ludzi takich „wzorców” postępowania reprezentowanych przez bogów może stanowić

⁴ A. Krokiewicz, *Zarys...*, s. 114.

⁵ D-K Ksenofanes B10: ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες (Skoro od początku według Homera uczyli się wszyscy...). Tłumaczenie polskie fragmentów Ksenofanesa w przekładzie W. Appela [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa-Poznań 1996.

⁶ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 90.

⁷ D-K Ksenofanes B11. Por także B12.

⁸ J. H. Leshner, *Xenophanes of Colophon. Fragments. A text and translation with commentary*, by J. H. Leshner, Toronto 1992, s. 84.

zagrożenie dla tych wszystkich zasad, które są warunkiem istnienia wspólnoty ludzkiej. Drugą cechą charakterystyczną dla teologii poetyckiej, lecz zauważmy, iż także teologii politycznej, był antropomorfizm. Również to przekonanie, iż bogowie posiadają kształty, uczucia i dążenia takie jak ludzie, tylko bardziej dostojne i potężniejsze, spotykało się z krytyką Ksenofanesa. Jak podaje Klemens Aleksandryjski⁹, filozof ten twierdził, że ludzie mniemają (δοκέουσι), iż bogowie się narodzili, noszą szaty, posiadają mowę i ciała podobnie jak oni. Fragment ten jednoznacznie wskazuje na fakt, iż według Ksenofanesa te powszechne wyobrażenia o bogach pozostają w sferze mniemania (δόξα), dalekiej od prawdy (ἀλήθεια) o bogach, której poszukiwał filozof. W innym fragmencie¹⁰ Ksenofanes poddaje refleksji problem subiektywizmu i relatywizmu, które, według filozofa, są nieodłączną cechą antropomorfizmu. Pisze on mianowicie, iż Etiopowie uważają, że ich bogowie mają spłaszczony nosy i są czarni, Trakowie zaś, że mają niebieskie oczy i rude włosy. Subiektywizm antropomorfizmu przejawia się w fakcie, iż każdy lud przedstawia sobie bogów na własne podobieństwo, natomiast na relatywizm wskazuje posiadanie przez różne ludy różnych wyobrażeń bóstw. Filozof z Kolofonu wskazuje na absurdalność subiektywizmu i relatywizmu w kreowaniu obrazu bogów. Wysuwa on bowiem przypuszczenie, iż gdyby woły, konie i lwy miały ręce i mogły nimi malować i tworzyć dzieła tak jak ludzie, to każde z tych zwierząt malowałoby taki obraz bogów, który odzwierciedlało postać charakterystyczną dla danego gatunku zwierząt¹¹. Choć sam Ksenofanes nie odwołuje się do kategorii νόμος, jak możemy sądzić na podstawie jedynie fragmentarycznie zachowanych jego pism, to z dotychczasowej analizy jego myśli wyraźnie wynika, iż bogów mitologicznych zaliczał, podobnie jak uczynią to sofisci w V wieku, do sfery obyczajów czy umowy między ludźmi. Jako trzeci element krytyki mitologii u Ksenofanesa możemy wymienić próbę obalenia powszechnego wśród Greków przekonania, iż zjawiska naturalne mają boski charakter. Tęcza, wyjaśnia filozof¹², którą identyfikowano z boginią Iris, w rzeczywistości jest chmurą o wielu kolorach. Należy w tym miejscu zaznaczyć, iż krytyka teologii poetyckiej, której dokonał Ksenofanes, nie czyni z niego przeciwnika religii. W elegii biesiadnej¹³ poeta-filozof wspomina o „wyobrażeniach starożytnych” (πλάσματα τῶν προτέρων) opowiadających o walkach Tytanów, Gigantów i Centaurów. Również one, podobnie jak inne opowieści poetyckie, nie zyskują jego akceptacji. Ów brak akceptacji nie wynika jednak, jak można by sądzić na podstawie fragmentu B14, z faktu, iż opowieści te nie są prawdziwie. W elegii Ksenofanes wprowadza kategorię użyteczności dla kształtowania postaw moralnych człowieka, która decyduje o tym, iż niektóre mity powinny zostać odrzucone jako szkodliwe. W tym kontekście opowieści o walkach mitycznych olbrzymów nie są użyteczne (τοις οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι) i dlatego nie powinny być tematem pieśni podczas uct. Jednocześnie Ksenofanes wspomina w elegii o obrzędach kultowych, w których brał udział, co z kolei jest dowodem, iż filozof szanował tradycję religijną Greków¹⁴. Natomiast Krokiewicz¹⁵ wyjaśnia negatywny stosunek Ksenofanesa do mitologii, i pozytywny do religii, odwołując się do teorii trzech teologii. Otóż Ksenofanes, jako filozof poszukujący bardziej subtelnej niż mitologicznej idei bóstw

⁹ D-K Ksenofanes B14.

¹⁰ D-K Ksenofanes B16.

¹¹ D-K Ksenofanes B15.

¹² D-K Ksenofanes B32.

¹³ D-K Ksenofanes B1.

¹⁴ M. Eisenstadt, *Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion*, „Hermes” 102 (1974), s. 144.

¹⁵ A. Krokiewicz, *Zarys...*, s. 115.

stwa, odrzucał tradycję teologii mitologicznej. Natomiast oddając cześć bogom teologii państwowej jako obywatel spełniał obowiązek lojalności wobec państwa, a jako filozof wierzący w opiekuńcze rządy najwyższego bóstwa nad mógł jakby za pośrednictwem tych bogów oddawać cześć bóstwu jego własnej teologii naturalnej.

Przedstawiona powyżej krytyka bogów mitologicznych oparta na racjonalnej analizie otworzyła Ksenofanesowi drogę do teologii naturalnej¹⁶. Filozoficzna koncepcja bóstwa u poety z Kolofonu powstała więc w opozycji do teologii mitologicznej, jako że jego bóg posiadał odmienne cechy niż bogowie Homera i Hezjoda. Dobitnie pokazuje to następujący fragment¹⁷:

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν μέγιστος,
οὗτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νόημα.

Jeden jest bóg największy pomiędzy bogami i ludźmi,
ani z wyglądu śmiertelnym podobny, ani też z myśli.

Interpretacja cytowanej wypowiedzi, a szczególnie wyrażenia εἷς θεός, stała się dla badaczy myśli Ksenofanes punktem spornym. Ów spór koncentrował się wokół zagadnienia monoteizmu Ksenofanesa, którego wyrazem miał ten fragment. Wśród niektórych uczonych dominuje przekonanie, iż teologia filozofa z Kolofonu reprezentuje najczystsza postać monoteizmu¹⁸. Inni badacze, np. Reale¹⁹, uznają taką interpretację teologii Ksenofanesa za antyhistoryczną, niezgodną z duchem umysłowości greckiej, dla której obcy był problem, czy Bóg jest jeden, czy jest wielu bogów. W literaturze przedmiotu możemy spotkać również opinię, iż przytoczony cytat z Ksenofanesa jest dowodem na istnienie w myśli starożytnych henoteizmu, czyli poglądu, iż jeden z bogów swą potęgą zdecydowanie przewyższa innych²⁰. Trudną do rozstrzygnięcia kwestią jest również status owych bogów, których miały przewyższać bóg Ksenofanesa. Badacze w większości odrzucają możliwość, iżby filozof mówił tutaj o antropomorficznych bogach epiki i przypuszczają,

¹⁶ Z tego powodu L. P. Gerson, op. cit., s. 17–18 właśnie Ksenofanesa uważa na pierwszego *sensu stricto* teologa wśród filozofów: „it seems appropriate to call Xenophanes the first natural theologian. By this I mean that he is the first to attack the theology of the poets and to offer as a substitute a form of theology based upon argument”.

¹⁷ D-K Ksenofanes B23.

¹⁸ H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich 1962, s. 376, określa Ksenofanesa mianem „der Apostel eines radikalen Monotheismus”. Poglądy badaczy w tej kwestii zestawia A Drozdek, *Greccy filozofowie...*, s. 67–69. Również Drozdek, *Greccy filozofowie...*, s. 63, opowiada się za monoteizmem Ksenofanesa. Istnieje jeden wszechmocny i wieczny Bóg, inni bogowie są „fikcjami o tyle, o ile nie istnieją autonomicznie; o tyle, o ile są ludzkimi wyobrażeniami rzeczywistości Boga, kryjącymi się za tymi bogami; o tyle, o ile są oknami pozwalającymi na wgląd w rzeczywistość absolutnego, Jednego Boga; o tyle, o ile są manifestacjami rzeczywistości, której śmiertelnicy pojąć nie są w stanie i polegać muszą na jej cząstkowym obrazie, ucieleśnionym w bogach”.

¹⁹ G. Reale, op. cit., s. 133. Również W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 92–93, uznaje, iż w przypadku teologii Ksenofanesa mamy do czynienia z politeizmem.

²⁰ W *Powszechnej encyklopedii filozofii* (s. v. henoteizm) znajdujemy następującą definicję: „postawa występująca w obrębie politeizmu, polegająca na traktowaniu jednej z boskiej postaci panteonu jako nieograniczonej w swej potędze, wręcz jedynej. Takie wyróżnienie ogranicza się do okresu trwania aktów kultu poświęconych danemu bóstwu oraz nie wyklucza analogicznej adoracji innych bóstw (sukcesywnie)”. O henoteizmie u Homera i u wczesnych filozofów greckich: W. Wrotkowski, *Jeden wieloimienny. Bóg Heraklita z Efezu..*, Warszawa 2008, s. 292–310.

iz pomniejsze bóstwa w koncepcji Ksenofanesa miałyby być częściami kosmosu²¹ lub niezliczonymi bogami-światami²².

Filozof, oddalając się coraz bardziej od antropomorfizmu poetów, przypisuje swemu Bogu władzę poznawczą, która nie opiera się na doświadczeniu zmysłowym: οὐλος ὄρᾱι, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει²³ („Cały widzi, cały też myśli i cały też słyszy”). Jednocześnie Ksenofanes wskazując, iż Bóg myśli i słyszy całym sobą, przedstawia go jako byt niezłożony²⁴. Kolejną cechą, którą Ksenofanes przypisuje Bogu, jest wieczne trwanie: ἀεὶ δ' ἐν ταῦτάῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν²⁵ („Zawsze trwa niewzruszenie w tym samym, nie rusza się wcale”). W dalszej części tego fragmentu mowa jest o tym, iż Bogu nie wypada (οὐδὲ ... ἐπιπρέπει) wędrować z miejsca na miejsce. Tak przedstawione bóstwo stoi w opozycji do bogów Homera, których jedną z najważniejszych oznak ich boskiej mocy była właśnie zdolność szybkiego przemieszczania się²⁶. Oznaką najwyższej godności Boga jest, według Ksenofanesa, także jego wszechmoc. W jednym z fragmentów czytamy: ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει²⁷ („Siłą swego rozumu bez trudu wszystkim on wstrząsa”). Bóg więc, choć sam się nie porusza, posiada moc kierowania całym światem. Wstrząsanie, jak sugeruje Drozdek²⁸, wyraża boską zdolność do wpływania na wszystko, co istnieje, zarówno poprzez tworzenie, jak i niszczenie. Ponadto Bóg Ksenofanesa, w odróżnieniu od bogów epickich, jest niezrodzony i wieczny²⁹. W doskonałości Boga, którego obraz przedstawił filozof z Kolofonu, nie zawiera się jedynie, na co zwraca uwagę Leshner, nieskończoność jego egzystencji, ale także jego doskonałość moralna³⁰. Mówi o tym świadek Symplijusz³¹ relacjonujące poglądy Ksenofanesa na istotę bóstwa: τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός („Bóg jest najpotężniejszym i najlepszym ze wszystkich bytów”). Potwierdza to Pseudo-Arystoteles³² pisząc, iż według Ksenofanesa Bóg jest najmocniejszy i najlepszy (ἔτι κράτιστον τὸν θεὸν λαμβάνει, τοῦτο δυνατώτατον καὶ βέλτιστον λέγων). Odtąd dobro jako główny atrybut bóstwa pojawiać się będzie jeszcze wielokrotnie w tradycji teologii filozoficznej³³.

²¹ G. Reale, op. cit., s. 134, powołuje się na świadectwo Arystotelesa (*Metaph.*, A5, 986b 21), zgodnie z którym Ksenofanes „[...] kierując swe rozważania na cały świat stwierdza, że jedno jest bogiem” i twierdzi, iż filozof utożsamiał jednego Boga z kosmosem. Inni bogowie, o których mówi Ksenofanes, to, według badacza, być może części kosmosu.

²² W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 93 dostrzega podobieństwo koncepcji Ksenofanesa do doktryny Anaksymandra, zgodnie z którą istnieje jedna pierwotna podstawa – boska i wieczna oraz niezliczeni bogowie-światy, którzy powstają i giną periodycznie. Por. szczegółową analizę świadectw na ten temat dokonaną przez Jaegera, *Teologia wczesnych...*, s. 74–76.

²³ D-K Ksenofanes B24.

²⁴ A. Drozdek, *Greccy filozofowie...*, s. 58.

²⁵ D-K Ksenofanes B26.

²⁶ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 94.

²⁷ D-K Ksenofanes B25. We fragmencie tym badacze doszukują się aluzji do obrazu Zeusa przedstawionego w poematach Homera (np. *Il.* I 530). Najwyższy z bogów wstrząsał Olimpem poprzez skinienie głowy.

²⁸ A. Drozdek, *In the beginning was the apeiron. Infinity in Greek philosophy*, Stuttgart 2008, s. 32.

²⁹ D-K Ksenofanes A34.

³⁰ J. H. Leshner, op. cit., s. 83.

³¹ Symplijusz, *In Phys.* 22.32–33 [=D-K Ksenofanes A 31]. Przekład własny.

³² Pseudo-Arystoteles, *De Mel. Xenoph. Gorgia* 977b27–28 [=D-K Ksenofanes A28].

³³ Por. Platon, *Res publ.* 379b, Arystoteles, *Metaph.* 1072b25–29.

W swoich rozważaniach teologicznych Ksenofanes podejmuje również problem wiedzy o istocie bóstwa, a w szczególności zastanawia się, czy ta wiedza dostępna jest ludziom. Filozof wypowiada się w tej kwestii następująco³⁴:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἶδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἶπων,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Żaden zatem człowiek pewności nie ma i nikt też
znać się na bogach nie może, ni na tym, co twierdzą o wszystkim,
jeśliby bowiem przypadkiem coś rzekł, co by było prawdziwe,
sam by o tym nie wiedział – dostępne nam tylko mniemanie.

Ksenofanes zdawał sobie sprawę, iż człowiek nie jest w stanie poznać istoty bóstwa, lecz jedynie może wysuwać przypuszczenia. Jednakże, zgodnie z interpretacją Gajdy-Krynckiej³⁵, filozof nie zaliczał siebie do grona „mniemających”. Tym, co wyróżniało Ksenofanesa, była jego mądrość (σοφία³⁶), której treścią jest „wiedza o strukturze rzeczywistości, o istocie bóstwa i jego związkach ze światem”. W innym fragmencie natomiast Ksenofanes pisze tak³⁷: „nie od razu bogowie wszystko objawili śmiertelnikom, lecz z czasem, i to szukającym tego, co lepsze” (ζητοῦντες ... ἄμεινον). Bogowie więc, konkluduje Gajda-Kryncka, umożliwiają dostęp do wiedzy tylko niektórym ludziom – prawdziwie jej poszukującym, czyli mędrcom takim jak Ksenofanes.

Przejdziemy obecnie do Eurypidesa i podejmiemy próbę odnalezienia w jego tragediach tych elementów, które tworzyły system teologiczny Ksenofanesa, a więc przede wszystkim krytyki mitologicznych wyobrażeń o bogach oraz koncepcji doskonałego bóstwa. Rozpoczniemy jednak od kwestii wiarygodności mitów poruszanej w niewielkim stopniu przez Ksenofanesa, a która wielokrotnie pojawia się w twórczości Eurypidesa. W jednym z zachowanych fragmentów sztuki *Antiope* (fr. 210 Nauck²) syn głównej bohaterki – Amfion poddaje w wątpliwość prawdziwość mitu opowiadającego, jakoby Zeus przebrany za satyra był kochankiem Antiope. Natomiast w *Helenie* i *Ifigenii w Aulidzie* tragik kwestionuje wiarygodność opowieści o Ledzie, którą uwiódł Zeus pod postacią łabędzia. W pierwszej z wymienionych sztuk Helena (ww. 16–21) przedstawia się jako córka Tyndareusa podkreślając jednakże, iż według powszechnego przekonania (ἔστιν δὲ δὴ/ λόγος τις – w. 17–18) to Zeus niegdyś uwiódł jej matkę. Bohaterka stawia jednak pod znakiem zapytania wiarygodność tej opinii mówiąc: εἰ σαφὲς οὔτος λόγος („jeśli wierzyć baśni” – w. 21). Podobne zdanie w tej kwestii wyraża Chór w *Ifigenii w Aulidzie*, który przywołuje wspomniany mit w drugim stasimonie sztuki. Również tutaj wiarygodność historii o narodzinach Heleny budzi wątpliwość: εἰ δὴ φάτις ἔτυμος ὡς /ἔτυχεν („jeśli prawdziwa to wieść” – ww. 794–795). Być może, jak sugeruje Chór, opowieści te (μῦθοι – w. 799) dostały się między ludzi „na Pieryd tabliczkach” (w. 797). Owe tabliczki symboli-

³⁴ D-K Ksenofanes B34.

³⁵ J. Gajda-Kryncka, *Filozofia...*, s. 119–120 zauważa, iż po raz pierwszy w rozwoju myśli filozoficznej mędrzec został przeciwstawiony tłumowi. To samo przeciwstawienie pojawi się potem także u Heraklita.

³⁶ Ksenofanes B2, 11–22. W swoim poemacie poeta chwali swoją mądrość (σοφίη) uważając ją za podstawę sprawiedliwości (εὐνομίη) w polis.

³⁷ D-K Ksenofanes B18.

zują poezję, w której poeci nie przedstawiają prawdziwych opowieści, lecz są one jedynie wynikiem ich inwencji twórczej. W *Elektrze* do tego rodzaju opowieści zaliczony został mit o Tyestesie, który uwiódł żonę swego brata Atreusa, władcy Myken, i z jej pomocą wykradł złote runo, mające zapewnić jego właścicielom szczęśliwe rządy. Wówczas rozgniewany Zeus miał odwrócić bieg słońca, aby zesłać na ludzi klęskę nieurodzaju. Tak oto Chór przedstawia tę historię (ww. 737–744):

λέγεται, τὰν δὲ πί-
στιν σμικρὰν παρ' ἔμοιγ' ἔχει,
στρέψαι θερμὰν ἀέλιον
χρυσωπὸν ἔδραν ἀλλά-
ξαντα δυστυχία βροτεί-
ω θνατᾶς ἔνεκεν δίκας.
φοβεροὶ δὲ βροτοῖσι μῦ-
θοι κέρδος πρὸς θεῶν θεραπείαν.

Mówią, chociaż ja wiarę
ledwie temu dać mogę,
że słońce gorące
swe złote oblicze odwróciło
na klęskę rodzaju ludzkiego
z winy jednego człowieka.
Opowieści te, straszne dla ludzi,
zysk niosą kultowi bogów.

Eurypides w tym fragmencie nie kwestionuje jednak całego mitu, lecz tylko tę jego część, która odnosi się do działania Zeusa. Tym, w co tak trudno uwierzyć Chórowi (πίστιν σμικρὰν – ww. 737–738), jest reakcja najwyższego z bogów na haniebne postęпки ludzi – zmiana biegu słońca³⁸. Jednocześnie Chór dostrzega, iż opowieści te mają wpływ na ludzkie zachowanie. Są to opowieści „straszne dla ludzi” (φοβεροὶ δὲ βροτοῖσι μῦθοι – ww. 743–744) nie tylko dlatego, iż ukazują niezrozumiałe dla człowieka i z tego powodu budzące w nim grozę zjawiska. Tego typu historie, na co zwracał uwagę również Kritisz w *Syzysie*, nauczając, iż bogowie zsyłają kary na tych, którzy dopuszczają się zła, przestrzegają ludzi przed popełnianiem haniebnych czynów. W tym kontekście opowieści te są przerażające, gdyż wzbudzają w ludziach strach przed karą ze strony bogów i przyczyniają się do tego, iż troszczą się oni o kult bogów (κέρδος πρὸς θεῶν θεραπείαν – w. 744), wierząc, iż bogowie są gwarantem sprawiedliwości w świecie. W sztuce *Elektra* zabójstwo Agamemnona dokonane przez Klitajmestrę, tak jak kradzież złotego runa przez Taltybiosia, są przykładem ludzkich wykroczeń, za które bohaterowie zostali ukarani³⁹.

³⁸ W. Nestle, *Eurypides, der Dichter...*, s. 93 dostrzega w tym fragmencie nawiązanie poety do doktryny Anaksagorasa, który odrzucał mitologiczny sposób wyjaśniania zjawisk przyrodniczych i głosił, że słońce jest rozpalonym kamieniem (D-K Anaksagoras A2).

³⁹ H. Yunis, op. cit., s. 99. W swojej interpretacji tej pieśni V. J. Rosivach, *The "Golden Lamb" Ode in Euripides' "Electra"*, CPh 73 (1978), s. 189–199, przyjmuje wersję mitu, zgodnie z którą Zeus miał odwrócić bieg słońca nie dlatego, iż rozgniewała go kradzież złotego runa, lecz jedynie, aby umożliwić Atreusowi jego odzyskanie. Nie wydaje się to jednak uzasadnione, jeśli weźmiemy pod uwagę czynnik strachu przed karą ze strony bogów jako istotny element skłaniający ludzi do oddawania czci bogom, co podkreślone zostało w pieśni.

Eurypides więc, choć dostrzega nieprawdziwość poetyckich przedstawień bogów, wie, iż ci sami bogowie, gdy przypisze im się rolę obrońców ładu moralno-społecznego, stanowią obiekt kultu jako bogowie teologii politycznej. Jako poeta-filozof stawia pod znakiem zapytania ich wiarygodność, ale jako poeta-obywatel potrafi docenić ich znaczenie w życiu społeczno-politycznym *polis*.

W konsekwencji podważenia wiarygodności mitów narodziło się w Eurypidesie pytanie o słuszność wiary w istnienie bogów, o których owe mity opowiadają. Wyrazem wątpliwości poety jest fragment z niezachowanej w całości sztuki *Bellerofont*. Tytułowy bohater opanowany ludzką pychą zapragnął dostać się na Olimp i ruszył na Pegazie w podróż do siedziby bogów. Jednakże Zeus rozgniewany jego zuchwałością zesłał gza na rumaka, a ten spłoszony zrzucił Bellerofonta na ziemię. Wówczas bohater wypowiada słowa pełne goryczy (fr. 286 Nauck²):

Φησίν τις εἶναι διῆτ' ἐν οὐρανῷ θεούς;
οὐκ εἰσίν, οὐκ εἰς', εἴ τις ἀνθρώπων θέλει
μὴ τῷ παλαιῷ μῶρος ὧν χρῆσθαι λόγῳ.

Ktoś mówi: „Przecież są bogowie w niebie!”
Nie ma ich, nie ma. Chyba, że ktoś pragnie
głupio się trzymać starego gadania.

W dalszej części tego fragmentu bohater wskazuje na niesprawiedliwość, która dominuje w świecie ludzkim: ludzie źli – tyrani mordują, rabują, dopuszczają się krzywoprzysięstwa doprowadzając swe państwa do ruiny i choć tak postępują, żyją szczęśliwie, nie ponosząc kary za swoje zbrodnie. Tymczasem małe państwa, które czczą bogów, są podbijane przez te rządzone przez bezbożnych władców. W słowach Bellerofonta ukryta jest przesłanka wyrażona w innej sztuce⁴⁰ *explicite*, iż tylko wtedy można by twierdzić, iż bogowie istnieją, jeśli w świecie panowałaby sprawiedliwość, czyli gdyby ludzi złych i bezbożnych spotykała kara za ich występki, natomiast ludzie pobożni cieszyliby się pomysłnością dzięki życzliwości bóstw. Zieliński dostrzega w przytoczonym fragmencie problem teodycei⁴¹ – Eurypides stawia bowiem pytanie: Jak pogodzić istnienie zła z dobrocią bogów? A że bogowie, jeśli bogami w rzeczywistości są, powinni cechować się dobrocią, świadczy inny fragment *Bellerofonta* (fr. 292,7 Nauck²): εἰ θεοὶ τι δρῶσιν αἰσχρὸν, οὐκ εἰσὶ θεοὶ („Bogowie bowiem, którzy czynią zło, nie są bogami”). Problem pozostaje nierozwiązany – zło istnieje, stąd wniosek, że albo bogowie są źli, albo wcale nie istnieją. Bellerofont wybiera drugą opcję, lecz myli się – bogowie istnieją i wpływają na ludzki los, to przecież Zeus doprowadził bohatera do upadku. Bogowie istnieją, lecz są to bogowie źli, którzy nie spełniają stawianego im przez poetę postulatu. Dzieje się tak dlatego, gdyż, jak wyjaśnia Łanowski⁴², do legitymizacji boskości potrzebna jest poecie powaga moralna i doskonałość etyczna. Tej nie mogły przynieść mityczne opowieści, lecz tylko filozofia.

⁴⁰ Fr. 577 Nauck² *Oenomaus*, przekład własny:

ἐγὼ μὲν εὖτ' ἄν τοὺς κακοὺς ὄρω βροτῶν
πιπτόντας, εἶναι φημί δαιμόνων γένος.

Hekróć widzę upadek ludzi złych,
mówię wówczas: „Bogowie istnieją”

⁴¹ T. Zieliński, op. cit., s. 465–466.

⁴² J. Łanowski, Wstęp do: Eurypides, *Tragedie*, t. I, s. 32.

Silny wpływ myśli teologicznej Ksenofanesa na poglądy Eurypidesa widoczny jest w kwestii amoralnych zachowań i postaw, jakie poeci przypisywali bogom. Choć sam tragicznik przedstawia w swych sztukach bogów obdarzonych licznymi ludzkimi wadami, którzy nie respektują w swym postępowaniu żadnych moralnych zasad, niejednokrotnie kieruje wobec nich słowa upomnienia. Jednym z zarzutów, jakie Eurypides stawia bogom ukształtowanym przez tradycję mitologiczną, jest wspieranie działań tych ludzi, na których ciążyą winy popełnione względem bogów i ludzi. Takim bogiem jest właśnie Apollo w *Andromasze*, który, choć w samej sztuce nie pojawia się, niejednokrotnie przywoływany jest przez Chór i bohaterów. Posłaniec opisując okoliczności śmierci Neoptolemosa, który zginął zwabiony w pułapkę przez Orestesa w sanktuarium w Delfach, zarzuca Apollonowi, iż bóg ten, „sprawiedliwy Sędzia wszystkich ludzi (ὁ τῶν δικαίων πᾶσιν ἀνθρώποις κριτής – w. 1162), zachował się w tej sytuacji jak „niegodziwy człowiek” (ἄνθρωπος κακός – w. 1164). Jak wiemy z prologu sztuki, Neoptolemos wyruszył do Delf, aby przebłagać Apollona za to, iż oskarżył boga o mord na jego ojcu Achillesie (ww. 52–53). Takie oskarżenie wobec boga Andromacha nazywa szaleństwem (μανία – w. 52), natomiast sam Neoptolemos przyznaje się w końcowej partii sztuki do popełnienia błędu (ἁμαρτία – w. 1106). Apollon nie wybaczył jednak dawnych win bohatera, mimo iż Neoptolemos pragnął je odkupić, lecz wsparł Orestesa. W ten sposób spełniła się zapowiedź tego ostatniego, iż śmierć osiągnie Achillesowego syna dzięki jego planom i zgodnie z wolą Apollona, który w ten sposób ukarze Neoptolemosa za popełnione wobec niego winy (ww. 1002–1006). Delficki bóg stał się sprzymierzeńcem człowieka, który dopuścił się matkobójstwa, o czym ze zgrozą przypomina Chór (ww. 1031–1035). Takie postępowanie Apollona budzi niedowierzanie Chóru: „O boże, Fojbie, jak w to uwierzyć?” (ὦ δαίμον, ὦ Φοῖβε, πῶς πείθομαι; – w. 1036), a także stawia pod znakiem zapytania mądrość tego boga: „I jak go zwać mądrym?” (πῶς ἄν οὖν εἶη σοφός; – w. 1165) – pyta Posłaniec.

Niektóre aspekty zachowania bogów krytykuje Eurypides także w *Ionie*. Poeta przedstawia w tej tragedii historię tytułowego bohatera, którego, kiedy jeszcze był niemowlęciem, porzuciła własna matka – Kreusa. Jednakże Apollo, ojciec Iona, zatroszczył się o chłopca i poprosił Hermesa, aby ten zabrał dziecko do Delf. W sztuce poznajemy Iona już jako młodzieńca, który pełni służbę w świątyni Apollona. Tragedia ta, a szczególnie przedstawiony w niej stosunek poety do delfickiego boga, jest przedmiotem szerokiej dyskusji. Jedni badacze uznają *Iona* za najbardziej obrazoburczą ze sztuk Eurypidesa⁴³. „Moralność bóstw, jaką przedstawia sztuka, jest żalosna, a przecież człowiek pragnie, aby bogowie byli od niego lepsi” – pisze Łanowski⁴⁴ we wstępie do tej sztuki. Ukazanie w *Ionie* amoralnych bogów budziło wśród badaczy podejrzenie, iż celem poety było zniszczenie tradycyjnej religii. W opozycji do przedstawionej powyżej opinii znajduje się interpretacja Zielińskiego⁴⁵, zgodnie z którą Eurypides w *Ionie* oraz w pozostałych

⁴³ G. Murray, op. cit., s. 60.

⁴⁴ J. Łanowski, wstęp do: *Ijon* [w:] Eurypides. *Tragedie*, t. II, przeł. J. Łanowski, s. 351. Również Conacher, *Euripidean Drama...*, s. 269, wypowiada się bardzo krytycznie w szczególności o postaci Apollona: „We find a most inadequate god: shift, devious and bungling, the Apollo of this play lacks even the foresight (a conspicuous lack in the god of prophecy) required to plan successfully his own salvation of the Ion problem”.

⁴⁵ T. Zieliński, op. cit., s. 470–471. Badacz podkreśla, iż przedstawionych w wymienionych sztukach bogów – Apollona i Atenę, cechuje mądrość i życzliwość. Natomiast wszelkie nieszczęścia, jakie spotykają bohaterów, nie są wynikiem boskich działań, lecz pozostają konsekwencją ludzkich błędów i nieposłuszeństwa wobec boskich nakazów.

tragediach tworzących trylogię – *Ifigenii w kraju Taurów* i *Auge* dokonał rehabilitacji bogów, których we wcześniejszych sztukach przedstawił w negatywnym świetle. Religijną atmosferę, jaka według badacza dominuje w całej trylogii, określa on mianem „tout à fait ecclésiastique”. Trudno zgodzić mi się w tej kwestii z którąkolwiek ze stron. Eurypides niejednokrotnie dawał wyraz swego poparcia wobec religii ze względu na jej pozytywną rolę w kształtowaniu i podtrzymywaniu wspólnoty państwowej. Dlatego nie sądzę, aby tragiczny pisarz *Iona* ukazał nagle swoje odmienne od dotychczasowego oblicze burzyciela powszechnych wierzeń. Z drugiej strony należy pamiętać zarówno w przypadku *Iona* jak i *Andromachy* o aktualnych odniesieniach politycznych zawartych w tych sztukach. Mianowicie znajdująca się w tych tragediach krytyka Apollona miała również związek z osłabieniem roli Delf, głównego to tej pory centrum kulturowego i ogólnohelleńskiego autorytetu religijnego⁴⁶. Spadek zaufania do wyroczni delfickiej nastąpił na przełomie VI i V wieku p.n.e., wówczas bowiem dochodziło coraz częściej do ujawnienia oszustw, których dopuszczała się Pytia⁴⁷. Również pro-perska, a następnie pro-spartańska postawa kapłanów delfickich podczas wojny perskiej i wojny peloponeskiej przyczyniły się do podważenia autorytetu wyroczni⁴⁸. Natomiast słuszność opinii Zielińskiego stawia pod znakiem zapytania niezwykle negatywna wypowiedź głównego bohatera sztuki na temat haniebnych uczynków, jakich dopuszczają się bogowie (*Ion*, ww. 437–451). Wypowiedź ta nie jest jednak wyrazem krytyki wobec religii, lecz wobec mitologii, która obfituje w opowieści o niechlubnych uczynkach bogów. Młodzieniec pozostał wiernym sługą Apollona troszczącym się o jego kult, lecz nie odnosi się do swego boga bezkrytycznie – Apollo nie zachowuje się zgodnie z normami moralnymi, których według młodzieńca powinien przestrzegać⁴⁹. Ion zarzuca bogu, iż uwodzi panny, po czym je opuszcza nie interesując się ani losem tych kobiet, ani dziećmi, które narodziły się z ich związków z bogiem (ww. 437–439). Tymczasem bogu takie zachowanie nie przystoi, dlatego młodzieniec upomina Apollona: „Nie rób tak, gdy rządzisz/ ale cnót szukaj” (μη σὺ γ’ ἄλλ’, ἐπεὶ κρατεῖς/ ἀρετὰς δίωκε – ww. 439–440). We fragmencie tym wyrażone zostało także przekonanie, iż postępowanie bogów, którzy ustanawiają zasady moralne dla ludzi (τοὺς νόμους ὑμᾶς βροτοῖς/ γράψαντας – ww. 442–443), i którzy surowo karzą wszelkie wykroczenia poza nie postępkami (καὶ γὰρ ὅστις ἂν βροτῶν/ κακὸς πεφύκη, ζημιοῦσιν οἱ θεοὶ – ww. 440–441), również powinno mieć na celu dążenie do respektowania tych zasad. Tymczasem bogowie świadomi faktu, iż ludzie nie są w stanie w żaden sposób odplącić im za wyrządzone krzywdy, nie tylko lekceważą te zasady, lecz także nie poczuwają się do obowiązku wzięcia odpowiedzialności za własne czyny. Ion tak komentuje zachowanie bogów (ww. 442–451):

εἰ δ’ – οὐ γὰρ ἔσται, τῷ λόγῳ δὲ χρήσομαι –
 δίκας βιαίων δώσεται ἄνθρώποις γάμων,
 σὺ καὶ Ποσειδῶν Ζεὺς θ’ ὅς οὐρανοῦ κρατεῖ,
 ναοὺς τίνοντες ἀδικίας κενώσετε.
 τὰς ἡδονὰς γὰρ τῆς προμηθίας πάρος
 σπεύδοντες ἀδικεῖτ’ . οὐκέτ’ ἀνθρώπους κακῶς

⁴⁶ K. Banek. op. cit., s. 177–180.

⁴⁷ Por. np. Herodot, V 66.

⁴⁸ Herodot, VII 140.

⁴⁹ L. Swift, *Euripides: Ion*, London 2008, s. 44.

λέγειν δίκαιον, εἰ τὰ τῶν θεῶν καλὰ
μιμούμεθ', ἀλλὰ τοὺς διδάσκοντας τάδε.

Gdyby – nie będzie tak, ale powiedzmy-
trzeba wam było ludziom za gwałt płacić,
ty i Posejdon, i Dzeus, władca niebios,
wszystkie świątynie mielibyście puste.
Chcecie rozkoszy, nie myśląc, co potem;
czynicie krzywdę. Więc nie można słusznie
obwiniać ludzi, gdy naśladowujemy
piękne postęпки bogów – wińmy mistrzów!

W takiej postawie bogów młody kapłan dostrzega niebezpieczeństwo: niemoralne zachowanie bogów może stać się „wzorcem” dla ludzi, którzy swoje postępowanie będą usprawiedliwiać naśladownictwem bogów⁵⁰. Eurypides ganiąc bogów za niegodne występki jednocześnie krytykuje całą tradycję literacką Greków, która upowszechniała taki wizerunek bogów, i podobnie jak Ksenofanes dostrzega w niej zagrożenie dla ludzkiej moralności.

Kolejny przykład krytyki mitologicznych bogów znajdujemy w *Ifigenii w kraju Taurów*. Otóż tytułowa bohaterka gani „przedziwne pomysły bogini” (τὰ τῆς θεοῦ σοφίσματα – w. 380), czyli postawę Artemidy, która, gdy ktoś splami się mordem, dotknie położnicy lub trupa, uznaje to za zmacę i nie dopuszcza go do swych ołtarzy, a tymczasem sama bogini cieszy się z ofiar składanych z ludzi (αὐτὴ δὲ θυσίαις ἤδεται βροτοκτόνοις – w. 384). Zarzuty, jakie kapłanka Artemidy stawia swojej bogini, niewątpliwie przywołują na myśl naganę skierowaną do Ateny w sztuce *Auge* (fr. 266 Nauck²) – bogini cieszy się z broni poległych złożonej w swojej świątyni, lecz poród ją bezcześci. Dalsze słowa Ifigenii wydają się jednak podważać słuszność wygłoszonej przez nią krytyki Artemidy (ww. 385–391):

οὐκ ἔσθ' ὅπως ἔτεκεν ἂν ἡ Διὸς δάμαρ
Λητώ τοσαύτην ἀμαθίαν. ἐγὼ μὲν οὖν
τὰ Ταντάλου θεοῖσιν ἐστιάματα
ἄπιστα κρίνω, παιδὸς ἠσθῆναι βορᾶ,
τοὺς δ' ἐνθάδ', αὐτοὺς ὄντας ἀνθρωποκτόνους,
ἐς τὴν θεὸν τὸ φαῦλον ἀναφέρειν δοκῶ·
οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνων εἶναι κακόν.

To nie do wiary: żona Dzeusa, Leto,
tak nierozsądnej córki mieć nie mogła:
nie wierzę w ucztę Tantala dla bogów,
którzy się mieli raczyć mięsem chłopca!
Raczej tubylcy, sami ludożercy,
swój błąd bogini pragną przypisywać.
By miał ktoś z bogów być zły – nie uwierzę!

⁵⁰ P. Decharme, *Euripide et l'esprit de son théâtre*, Paris 1893, s. 76. To niebezpieczeństwo, twierdzi badacz, dostrzegali także Arystofanes, *Nub.* w. 1079 oraz Platon, *Res publ.* 391d–e.

Ifigenia nie wierzy więc w to, iżby bogini mogła pragnąć czegoś złego, i oskarża ludzi, że przypisują bogom te skłonności, którym sami się poddają. Tą dwuznaczność, jaka pojawia się w wypowiedzi bohaterki, możemy wyjaśnić jedynie poprzez założenie, iż mówi ona o dwóch Artemidach. W pierwszej części przedstawia boginię taką, jaka ona jest, gdyż taki właśnie jej obraz przekazały nam opowieści mityczne – to przecież Artemida zażądała od Agamemnona, aby złożył jej w ofierze Ifigenię (ww. 20–24). Druga część odnosi się do Artemidy, za jaką chciałaby uważać ją Ifigenia, co sugeruje użycie tutaj czasowników $\delta\omicron\kappa\omega$ oraz $\omicron\iota\mu\alpha\iota$. Ta postawa bohaterki wynika z odczuwanej wobec Artemidy wdzięczności za uratowanie jej od śmierci (ww. 27–30), a także z poczucia nabożnego lęku, jaki odczuwa wobec bogini (ww. 36–37)⁵¹.

Wyrazem Eurypidejskich poszukiwań doskonalszej niż ta, która przedstawiona została w opowieściach mitycznych, koncepcji bóstwa jest niewątpliwie sztuka *Oszalały Herakles*. Po raz kolejny poeta sięga po materiał mitologiczny i poddaje go głębszej refleksji prowadzącej nawet do zanegowania niektórych jego aspektów. W przypadku wymienionej tragedii, podobni jak w *Ionie* Eurypides piętnuje niegodziwość bogów i, podobnie jak w *Ifigenii w kraju Taurów*, jednocześnie kwestionuje takie wyobrażenia o bogach, które przypisują istotom najwyższym zło. Mamy tu do czynienia z pewnym dysonansem, który, jak trafnie zauważył Lesky⁵², wynika z tego, iż dramaturg poszukiwał konceptu bóstwa bez skazy i jednocześnie opracowywał tradycję mitologiczną. Widzimy więc, iż Eurypides nie podważał istnienia okrutnej Hery, która niszczy Heraklesa, ani Zeusa nieczułego na nieszczęścia swego syna i jego bliskich. Ci mitologiczni bogowie są w sensie dramaturgicznym realni⁵³, lecz tragik nie utożsamiał ich z bóstwem doskonałym etycznie. Eurypides nigdy nie odrzucił tradycji teologii mitologicznej, lecz jedynie poddał krytyce jej niektóre elementy. Owa krytyka, podobnie jak w przypadku Ksenofanesa, stała się dla dramaturga punktem wyjścia do poszukiwań bardziej wysublimowanej, filozoficznej koncepcji bóstwa. Z tego względu krytykę poetyckich przedstawień bóstw należy uznać za istotny element teologii filozoficznej.

Słowa nagany skierowane do boga znajdujemy w wypowiedzi Amfitriona, ziemskiego ojca Heraklesa. Krytyczny osąd, jakiemu bohater poddaje Zeusa, wynika z faktu, iż najwyższy z bogów i jednocześnie boski ojciec Heraklesa, nie przychodzi z pomocą rodzinie herosa. Herakles wyruszył do Podziemia, a podczas jego nieobecności Lykos zamordował Kadmosa, władcę Teb i bezprawnie przejął władzę w państwie. Chcąc umocnić swą władzę postanowił wymordować także krewnych poprzedniego władcy Teb: żonę Heraklesa – Megarę i ich trzech synów. Amfitrion początkowo wierzył, iż Zeus ocali bliskich bohatera. Wobec obojętności boga na los nieszczęsnych Heraklidów, starzec, który czuje się oszukany przez Zeusa, kieruje do niego pełne gorczy słowa (ww. 339–347):

ὦ Ζεῦ, μάτην ἄρ' ὁμόγαμόν σ' ἐκτησάμην,
 μάτην δὲ παῖδός κοινεῶν' ἐκλήζομεν·
 σὺ δ' ἦσθ' ἄρ' ἦσσον ἢ δόκεις εἶναι φίλος.
 ἀρετῇ σε νικῶ θνητὸς ὃ θεὸν μέγαν·

⁵¹ C. Baconicola-Gheorgopoulou, op. cit., s. 72, posuwa się jeszcze dalej w swojej interpretacji i wysuwa przypuszczenie, iż Ifigenia nie jest przekonana o dobroci bogini. Ze względu na osobiste doświadczenia bohaterka jednakże woli wierzyć w jej dobroć bardziej niż w ludzką, gdyż na tej ostatniej wcześniej nie mogła polegać.

⁵² A. Lesky, *Tragedia...*, s. 599.

⁵³ H. D. F. Kitto, op. cit., s. 229.

παῖδας γὰρ οὐ προύδωκα τοὺς Ἡρακλέους.
σὺ δ' ἐς μὲν εὐνάς κρύφιος ἠπίστω μολεῖν,
τάλλότρια λέκτρα δόντος οὐδενὸς λαβών,
σφῆξιν δὲ τοὺς σοὺς οὐκ ἐπίστασαι φίλους.
ἀμαθῆς τις εἶ θεὸς ἢ δίκαιος οὐκ ἔφυς.

Dzeusie, na próżnym podzielił z tobą żonę,
na próżno zwałem cię współojcem syna –
gorszy przyjaciel z ciebie niż się zdaje.
Tyś bóg, jam człowiek, lecz mam więcej cnoty,
bo nie zdradziłem dzieci Heraklesa.
Tyś umiał tajnie wkraść się w moje łóżce,
wziąć cudzą żonę, choć jej nikt nie dawał,
ale nie umiesz ocalić przyjaciół.
Głupi bóg z ciebie lub niesprawiedliwy.

Yunis⁵⁴ dostrzega w tym fragmencie nawiązania do typowych elementów modlitwy greckiej, jednakże poeta nie wykorzystuje ich, zgodnie z konwencją poetycką, w celu pochwały bóstwa, lecz jego nagany. Amfitrion obdarza Zeusa epitetem μέγας (w. 342), ale z ukrytą ironią. Zeus według bohatera nie jest wielki, gdyż nie potrafi pomóc swym bliskim (οὐκ ἐπίστασαι – w. 326). Kolejne elementy modlitwy zostały przez Eurypidesa poddane modyfikacji: Amfitrion, zamiast wymieniać ἔργα lub ἀρεταί boga, wytyka Zeusowi jego niemoralne uczynki (ww. 344–345), natomiast stwierdzenie, iż Zeus nie potrafi ocalić jego bliskich (w. 346) zastąpiło charakterystyczną dla modlitwy prośbę o pomoc skierowaną do bóstwa. Do podanych przez badaczkę elementów modlitwy wykorzystanych przez Eurypidesa w cytowanym fragmencie możemy dodać hypomnezę czyli przypomnienie o dawniejszej sympatii, zobowiązaniach lub więzach pokrewieństwa łączących boga z błagalnikiem, mające na celu zapewnienie temu ostatniemu boskiej interwencji⁵⁵. Użycie przez Amfitriona przysłowka μάτην wyraźnie sugeruje, iż starzec nie oczekuje żadnej pomocy ze strony najwyższego z bogów. Krytyka, jakiej Amfitrion poddaje Zeusa, jest więc wynikiem rozpaczyny bohatera, który jest świadom tego, iż jego modlitwa nie zostanie wysłuchana i bóstwo nie przyjdzie z pomocą Heraklesowi i jego rodzinie. W tym miejscu nasuwa się wyrażnia analogia między postacią Amfitriona a sceptycyzmem wobec bogów zrozpaczonej bohaterki *Trojanek Hekabe*⁵⁶.

W *Oszalałym Heraklesie* poddane krytyce zostało także postępowanie Hery, która w okrutny sposób zniszczyła znenawidzonego przez siebie Heraklesa. Otóż bogini, gdy heros powrócił do Teb, wysłała Irydę i Lysse, aby zaatakowały Heraklesa. W zesłanym przez tę ostatnią szale bohater zabił własną żonę i dzieci. Okrucieństwo Hery Eurypides uwydatnił poprzez sprzeciw Lyssy wobec rozkazu żony Zeusa. Bogini szalu przypomina jej: Herakles zyskał sławę nie tylko wśród ludzi, ale także wśród bogów (οὐκ ἄσημος οὐτ' ἐπὶ χθονί/ οὐτ' ἐν θεοῖσιν – ww. 849–850), uspokoił morze i ziemię, przywrócił bogom należną im cześć (ww. 851–853), nie należy mu wyrządzać mu krzywdy. Słowa te nie zmieniają jednak planów Hery, gdyż, jak wyjaśniła wcześniej Iryda, bogini pała straszliwym

⁵⁴ H. Yunis, op. cit., s. 142.

⁵⁵ M. Swoboda, J. Danielewicz, *Modlitwa i hymn w poezji rzymskiej*, Poznań 1981, s. 12.

⁵⁶ T. Papadopoulou, *Heracles and Euripidean Tragedy*, Cambridge 2005, s. 96.

gniewem wobec Heraklesa i gdyby heros pozostał bezkarny „bogowie niczym byliby przy ludziach” (ἡ θεοὶ μὲν οὐδαμοῦ, / τὰ θνητὰ δ’ ἔσται μεγάλα, μὴ δόντος δίκην – ww. 841–842). Czy jednak bohater rzeczywiście dopuścił się takiego przewinienia, że zasługiwał na boską karę? Motywy postępowania Hery wyjaśnia sam Herakles: boginią kierowała zazdrość o związek Zeusa z Alkmeną. W przypadku Heraklesa nie ma więc mowy o winie bohatera, niezasłużona kara spadła na „niewinnego dobroczyńcę Grecji” (τοὺς εὐεργέτας / Ἑλλάδος ἀπόλεσ’ οὐδὲν ὄντας αἰτίους – ww. 1309–1310). Zarówno te słowa bohatera, jak i wypowiedź Lyssy, w której wymienia ona zasługi Heraklesa wobec ludzkości i bogów, służą skontrastowaniu postawy Hery i Heraklesa. Heros przedstawiony został w sztuce jako „the bringer of civilization”⁵⁷, któremu ludzkość zawdzięcza pokój a bogowie trwałość ich kultu. Tymczasem Hera ukazana została jako bogini, która ze względu na żywiołowe urazy niszczy człowieka. Hera jest boginią okrutną, co dobitnie ukazuje wyobrażona przez Heraklesa scena pełna groteski: bogini tańczy w ekstazie upojona zwycięstwem nad herosem (ww. 1303–1304). Wyobrażenie bogini ukazane tutaj przez Eurypidesa Michelini charakteryzuje następująco: „the anthropomorphic standard of divine behavior is driven to a violent extreme and the result is a violent rejection of the divinity”⁵⁸. Stąd wątpliwość Heraklesa: „Do takiej bogini /któż wzniesie modły?” (τοιαύτη θεᾷ / τίς ἄν προσεύχοιθ’; – ww. 1307–1308). Sugestia bohatera jest tutaj wyraźna: do takiej bogini nie warto się modlić, gdyż ona i tak postąpi według własnego kaprysu zsyłając nieszczęścia nawet na Heraklesa, dzięki któremu może nadal odbierać od ludzi cześć. Podniesiona tutaj została bardzo istotna kwestia, mianowicie, iż bogowie, którzy są obiektem kultu, powinni być bogami życzliwymi wobec ludzi, wyświadczać im dobrodziejstwa i sprawować nad nimi opiekę. Eurypides porusza więc w tym miejscu problem dotyczący teologii państwowej. W *polis* czczeni są bogowie, których każdy Grek znał z eposów Homera – antropomorficzne bóstwa olimpijskie. Jednakże ci sami bogowie, gdy stają się bogami oficjalnego kultu państwowego, zyskują nowe, bardziej życzliwe wobec człowieka oblicze. Cechuje ich także pewna powaga moralna, są uosobieniem wartości, które są niezbędne dla istnienia wspólnoty państwowej – sprawiedliwości, praw. Taki obraz bóstw teologii politycznej ukształtował się w pod wpływem pewnych „filozoficznych wytycznych” dotyczących tego, jacy bogowie zasługują na miano bogów oficjalnego kultu *polis*⁵⁹. W tym sensie, jak sądzę, możemy rozumieć stwierdzenie tych starożytnych autorów, na których świadectwa powoływałam się w pierwszym rozdziale mojej pracy, iż teologia polityczna zawiera w sobie zarówno elementy teologii mitologicznej, jak i filozoficznej. Eurypides, pokazując nam w *Oszalałym Heraklesie*, iż zły bóg, jakim jest Hera, nie zasługuje na okazywanie mu czci, wyraźnie tę opinię potwierdza.

Istotne kwestie teologiczne poruszone zostały również w eksodosie *Oszalonego Heraklesa*. Herakles odzyskuje świadomość i dostrzega okrucieństwo swego czynu: w szale zesłanym przez nienawistną Herę zabił swą żonę i dzieci. Pogrążonego w rozpacz herosa znajduje Tezeusz, który właśnie powrócił do Teb. Przyjaciel usiłuje odwieść Heraklesa od zamiaru popełnienia samobójstwa powołując się na przykłady z mitologii. Herakles

⁵⁷ A. M. Michelini, op. cit., s. 243.

⁵⁸ A. M. Michelini, op. cit., s. 271.

⁵⁹ Wpływ filozoficznej koncepcji bóstwa na teologię polityczną wyraźnie ukazany został przez Platona w *Państwie* (379a–c) Założyciele państwa (οἰκιστὰὶ πόλεως) powinni znać wzory, według których poeci mają układać mity. Platon wprowadza tutaj filozoficzny postulat, na jakim mają się opierać te wzory, mianowicie taki, iż bóg jest dobry i dlatego może być tylko przyczyną dobra, nigdy zła. Por. także J. D. Mikalson, *Greek Popular...*, s. 212.

popelniał straszliwy czyn, ale przecież również bogowie nie mogą uniknąć losu, „jeśli nie kłamią poeci” (αἰοιδῶν ἔπερ οὐ ψευδεῖς λόγοι – w. 1315): zawierają nieprzyzwoite związki (οὐ λέκτρ’ ἐν ἀλλήλοισιν, ὧν οὐδεὶς νόμοις/ συνῆψαν; – ww. 1316–1317), w walce o władze wiązali przodków w pęta (οὐ δεσμοῖσι διὰ τυρρανίδας/ πατέρας ἐκηλίδωσαν; – ww. 1317–1318), lekceważą zmazę (ἀλλ’ οἰκοῦσι ὅμως/ Ὀλυμπον ἠνέσχοντό θ’ ἡμαρτηκότες – ww. 1318–1319). Skoro sami bogowie dopuszczają się złych czynów, dlaczego Herakles miałby siebie tak surowo oceniać? Heros odrzuca jednak argumentację opartą na przykładach niegodziwych uczynków bogów (ww. 1341–1346):

ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὔτε λέκτρ’ ἄ μη θέμις
 στέργειν νομίζω, δεσμά τ’ ἐξάπτειν χεροῖν
 οὔτ’ ἠξίωσα πάποτ’ οὔτε πείσομαι,
 οὐδ’ ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι.
 δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ’ ὀρθῶς θεός,
 οὐδενός· αἰοιδῶν οἶδε δύστινοι λόγοι.

Nie sądzę, żeby bogowie w niegodne
 związki wchodzili, pętali się wzajem
 – nigdy tak nie sądził i nie uwierzę –
 albo, że jeden jest panem drugiego,
 bo bogu, jeśli naprawdę jest bogiem,
 nic nie potrzeba – to wymysł poetów.

Romilly⁶⁰ komentuje powyższą wypowiedź bohatera następująco: „Jest w tym więcej buntowniczego zuchwalstwa niż bezbożności. Ale to zuchwalstwo wyraża przede wszystkim tęsknotę do czystej religii i mniej prymitywnej”. Owa wyrażona przez Heraklesa tęsknota sprawiła, iż niektórzy badacze postrzegają go jako głosiciela poglądów filozoficznych dotyczących istoty bóstwa⁶¹. Wypowiedź herosa, jej funkcja dramatyczna i ideologiczna, jest przedmiotem szerokiej dyskusji wśród badaczy⁶². Wydaje się bowiem, iż Herakles odrzucając opowieści o bogach, które przedstawiają ich jako sprawców czynów uważanych w świecie ludzkim za haniebne, podważa istnienie Hery jako siły realnie wpływającej na jego los. Jest jednak inaczej – bohater nadal żywi przekonanie, iż to żona Zeusa jest sprawcą jego nieszczęść (πάντες ἐξολώλαμεν/ Ἥρα μᾶ πηγέντες ἄθλοιο τύχη – ww. 1393–1394)⁶³. Wkładając w usta Heraklesa słowa krytyki popularnego wyobrażenia bogów „Eurypides” – pisze Lesky⁶⁴ – „wstrząsa jedynym fundamentem, na którym może budować swoją strukturę. Kolorowa zasłona mitu zostaje na chwilę rozdarta i wraz z poetą możemy oglądać czystszy świat bogów – takie zdarzenia są tam nie do pomyślenia. Trwa to jednak tylko przez moment, bo Hera wraca zaraz do swojej stałej, mitycznej roli”. Herakles, choć deklaruje, iż nie wierzy w historie poetów o walkach bogów o władzę i ich

⁶⁰ J. de Romilly, *Tragedia...*, s. 132.

⁶¹ B. Vickers, *Towards Greek Tragedy. Drama, Myth, Society*, London 1973, s. 324: „Heracles is at one with the leader of the ‘Enlightenment’ of the sixth century and after, with Xenophanes, Heraclitus, Plato, Plutarch”.

⁶² Stanowiska różnych badaczy w tej kwestii szczegółowo analizuje S. E. Lawrence w artykule: *The God that is Truly God and the Universe of Euripides’ Herakles*, „Mnemosyne” 51 (1998), s. 127–146.

⁶³ Dłatego H. D. F. Kitto, op. cit., s. 299, nazywa Heraklesa „nader niedoskonałym platonikiem”, który nie wyciąga ze swoich słów wniosków.

⁶⁴ A. Lesky, *Tragedia...*, s. 437.

„niegodnych związkach”, nadal pozostaje herosem, synem Zeusa, którego doprowadziła do upadku zawistna Hera. Lecz jednocześnie na chwilę Herakles staje się wyrazicielem poglądów samego Eurypides⁶⁵, poglądów poety-filozofa, który poszukuje prawdziwej istoty bóstwa (ὀρθῶς θεός). Swą drogę Eurypides rozpoczyna, podobnie jako Ksenofanes, krytyką tradycji literackiej – pierwszy odrzucony przez Heraklesa przykład niegodnego bogów zachowania nawiązuje do historii o kazirodczych związkach między bogami, drugi to wyraźna aluzja do Zeusa, który spętał swego ojca Kronosa, aby przejąć jego władzę. Tak przedstawionym bogom mitologicznym Eurypidesa przeciwstawia boga, którego obraz jest odbiciem filozoficznej koncepcji bóstwa. Uczeni wskazują przede wszystkim na myśl teologiczną Ksenofanesa⁶⁶, jako na filozoficzne źródło dla Eurypidejskiej wizji bóstwa. Cytowany powyżej fragment sztuki koresponduje z myślą wyrażoną przez filozofa z Kolofonu we fragmentach B11 i B12 – poeci są twórcami powszechnych wyobrażeń, jakoby bogowie kradli, cudzołożyli i oszukiwali. Tymczasem Bóg Ksenofanesa w niczym nie przypomina bogów antropomorficznych, jest bytem doskonałym. Eurypides nie posuwa się w swych spekulacjach tak daleko jak Ksenofanes – poeta przedstawia ideę bóstwa doskonałego moralnie, które w znacznym stopniu różni się od ukazanych w sztuce Hery i Zeusa, ale w żaden sposób nie odnosi się do egzystencji tego bóstwa. Przypisuje mu jedynie brak potrzeb – w odróżnieniu od antropomorficznych bogów poetyckich nie ma on powodu, aby zachowywać się niemoralnie ani interesować się sprawami, które dzieją się w ludzkim świecie⁶⁷. Eurypides pisząc o bogu, któremu nic nie potrzeba, sięga po formułę popularną w filozofii. Już Ksenofanes miał twierdzić o bogach, iż „żaden z nich niczego nie potrzebuje (ἐπιδεισθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδ’ ὅλως·)”⁶⁸, podobnie należy rozumieć słowa Sokratesa: „nie mieć żadnych potrzeb jest właściwością boskiej istoty” (τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαί θεῶν εἶναι⁶⁹). Niektórzy badacze doszukują się u Eurypidesa przede wszystkim analogii do następującej wypowiedzi Antyfonta⁷⁰, iż „Bóg nie potrzebuje niczego ani też nie przyjmuje niczego od nikogo, ponieważ jest pozbawiony potrzeb” (Οὐδενὸς δεῖται οὐδὲ προσδέχεται οὐδενός τι, ἀλλ’ ἄπειρος καὶ ἀδέητος⁷¹). Pierwszy z wymienionych przez sofistę predykatów bóstwa – ἄπειρος odnosi się do jego nieskończoności, z której wynika bezpośrednio predykat ἀδέητος (pozbawiony potrzeb), ponieważ tylko bóstwo, skoro zawiera w swojej naturze wszystko, co istnieje, nie potrzebuje niczego innego⁷². Jest to Bóg bezosobowy, który, podobnie jak bóg Ksenofanesa, nie posiada ludzkich kształtów, i z którym człowiek nie może nawiązać osobistego kontaktu, np. poprzez modlitwę⁷³.

⁶⁵ L. H. Greenwood, op. cit., s. 81. Por. także: D. F. Lennap, *Eurypides poetes sophos*, Amsterdam 1935, s. 127.

⁶⁶ Por. W. Nestle, *Euripides, der Dichter...*, s. 107; W. Kullmann, op. cit., s. 16. Diels umieszcza cytowany fragment *Oszalalego Heraklesa* wśród tekstów będących, w przekonaniu badacza, naśladownictwem Ksenofanesa (D-K Ksenofanes C10).

⁶⁷ W. Desch, *Der „Herakles” des Euripides und die Götter*, „Philologus” 130 (1986), s. 20.

⁶⁸ D-K Ksenofanes A32.

⁶⁹ Ksenofont, *Memorab.* I 6, 10.

⁷⁰ Por. W. C. K. Guthrie, op. cit., s. 23, przyp. 10.

⁷¹ D-K Antyfont B 20. Przeł. J. Gajda-Krynica, *Sofiści*, s. 272

⁷² W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, przyp. 34, s. 242.

⁷³ Por. opinię U. von Wilamowitza-Möllendorffa, *Herakles*, Darmstadt 1959, 3. 271: „der Gott des Eurypides und der Philosophie, welche er widergibt, ist ἄπειρος, also unpersönlich, und kann zu keiner Menschseele in ein persönliches Verhältnis treten”.

Ostatnim elementem, który łączy teologię Eurypidesa z myślą filozoficzną Ksenofanosa, jest zagadnienie wiedzy o bogach. Swoim poglądom w tej kwestii tragicznie wyraził w następujących wersach *Heleny* (ww. 1137–1141):

ὄ τι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον,
τίς φησ' ἐρευνήσας βροτῶν
μακρότατον πέρασ εὐρεῖν
ὄς τὰ θεῶν ἔσορα
δεῦρο καὶ αὐθις ἐκεῖσε
καὶ πάλιν ἀντιλόγοις
πηδῶντ' ἀνεπίστοις τύχαις;

Nikt ze śmiertelnych tego nie wyszedł,
czym jest bóg, albo nie-bogiem albo czymś pośrednim,
do szczytu poznania doszedł ten, kto widzi,
że bóstwo zmierza nagle to tu, to tam,
nieoczekiwanie zjawia się w sprzecznościach losu.

Stwierdzenie to, według Kullmanna⁷⁴, jest wyrazem rezygnacji poety, który w wyniku swych poszukiwań teologicznych doszedł do takiego wniosku: człowiek nie może zdobyć wiedzy o istocie bóstwa, jest on w stanie jedynie dostrzec owe sprzeczności losu zesłane przez bogów. Takie spojrzenie na kwestię poznania bóstwa miałyby, według niektórych badaczy⁷⁵, zbliżyć Eurypidesa do agnostycyzmu Protagorasa. Poeta wielokrotnie w swych sztukach daje wyraz swej niepewności co do istoty bóstwa: „Służymy bogom, kimkolwiek by byli” (δουλεύομεν θεοῖς, ὄ τι ποτ' εἰσὶν οἱ θεοί – w. 418) mówi Orestes w sztuce zatytułowanej jego imieniem, „jakikolwiek jest bóstwo” (ὄ τι ποτ' ἄρα τὸ δαίμόνιον – w. 841) – śpiewa Chór w *Bachantkach*, „kimkolwiek jest Zeus” (ὄστις ὁ Ζεὺς – w. 1263⁷⁶) – to słowa wypowiedziane w *Oszalałym Heraklesie* przez głównego bohatera. Eurypides, w odróżnieniu od Ksenofanosa, nie występuje z pozycji mędrca, który posiadał wiedzę o bogach. Nie można się jednak całkowicie zgodzić z opinią, jaką Albini⁷⁷ wygłasza na temat Eurypidesa w komentarzu do cytowanego powyżej fragmentu *Heleny*, iż tragicznie „è uno scrittore capace soprattutto di intorbidare le acque e di suscitare interrogativi agnosciosi”. Eurypides, choć nie znajduje odpowiedzi na pytanie, kim jest bóg, wie, jak wynika w wcześniej omówionych fragmentach jego sztuk, jaki bóg powinien być. Wiedząc to poeta ustami swych scenicznych postaci napomina bogów, by okazali sprawiedliwość, podobnie jak współczesny mu Sokrates napiętnował współobywateli pod względem etycznym⁷⁸.

Eurypides niejednokrotnie poddawał w wątpliwość wiarygodność niektórych mitycznych opowieści, o czym świadczą przytoczone przez nas na fragmenty jego sztuk. Jednocześnie jako twórca dramatyczny potrafił doceniać wartość literacką tych opowieści⁷⁹.

⁷⁴ W. Kullmann, op. cit., s. 20.

⁷⁵ A. Lesky, *Tragedia...*, s. 601.

⁷⁶ Por. także fr. 480 Nauck².

⁷⁷ U. Albini, *Euripide o dell' invenzione*, Milano 2000, s. 146.

⁷⁸ R. Turasiewicz, *Między pobożnością a bezbożnością...*, s. 55–56.

⁷⁹ T. B. L. Webster: *The Tragedies of Euripides*, London 1967, s. 292, tak charakteryzuje stosunek Eurypidesa do mitu: „The traditional stories may be untrue they may or may not be pragmatic, but they are immortal

Podobną postawę przyjmuje Eurypides wobec bogów mitologicznych⁸⁰. Jest on dramaturgiem, więc wprowadza na scenę bogów tradycji literackiej, bogów kapryśnych, czasem wręcz okrutnych i niesprawiedliwych. Nigdy jednak nie traci z pola widzenia idei bóstwa dobrego oraz sprawiedliwego i dlatego zawsze krytycznie ocenia te czyny bogów, które świadczą o ich amoralności. Owa krytyka bóstwa jest właśnie istotnym elementem, który stawia Eurypidesa na szlaku wiodącym od Ksenofanesowej krytyki mitologii Homera i Hezjoda aż do Platona⁸¹. Wchodząc na drogę filozoficznych rozważań nad istotą bóstw Eurypides nigdy nie doszedł do jej końca – jednakże nie z tego powodu, iż nie potrafił wyjść poza ramy mitologicznej opowieści, lecz ze względu na niemożliwość zdobycia pewnej wiedzy dotyczącej istoty bóstwa. Z tego względu bóstwo jego teologii naturalnej będzie przybierać wiele postaci: Zeusa-eteru, powietrza, rozumu.

2. Αἰθήρ, ἄήρ I νοῦς JAKO BÓSTWA

W tym rozdziale skoncentruję się na myśli teologicznej dwóch ostatnich przedstawicieli filozofii przyrody – Anaksagorasa, który wprowadził do swej filozofii pojęcie rozumu (νοῦς) jako zasady rządzącej rzeczywistością, oraz Diogenesa z Apollonii, który zmodyfikował koncepcję Anaksagorasa utożsamiając rozum z powietrzem (ἄήρ). Filozofowie ci działali w V wieku p. n. e. w Atenach, jest więc wysoce prawdopodobne, iż spotkał się z ich naukami zainteresowany wszelkimi spekulacjami filozoficznymi Eurypides. W świetle badań Anaksagorasa i Diogenesa dotyczących zagadnień przyrodniczych i związanych z nimi ściśle na tym etapie filozofii greckiej kwestii teologicznych zanalizuję te fragmenty sztuk Eurypidesa, w których poeta przedstawia pryncypia wymienionych filozofów jako bóstwa. Nasze rozważania nad filozoficzną wizją bóstwa w twórczości tragika rozpoczniemy jednak od przedstawienia Eurypidejskiej koncepcji boskiego eteru (αἰθήρ) oraz wskazania jej literackich i filozoficznych źródeł.

W tradycji literackiej Greków eterem nazywano najwyższą warstwę niebios zamieszkaną przez bogów olimpijskich⁸². Pojęcie eteru wypracowane w filozofii i posiadające filozoficzną charakterystykę w literaturze niefilozoficznej pojawia się po raz pierwszy w tragediach Eurypidesa i według Assael⁸³ stanowi drugi element pochodzącej z trady-

and they may be beautiful. Euripides is to good to abandon them”.

⁸⁰ Przytoczmy tutaj opinię Mathiessena, op. cit., s. 90–91, z którą możemy się zgodzić: „Man hat oft gefragt, ob ein so kritischer Geist wie Euripides noch an die menschengestaltigen Götter der Überlieferung hat glauben können und ob ihm nicht die monotheistische Konzeption eines Xenophanes gemäßer gewesen sein muss. Vielleicht hätte er etwa so geantwortet: ‘Mein Freund Protagoras meint, wir besäßen kein Wissen über die Götter. Er mag recht haben. Xenophanes vermutet gar, es gebe nur einen einzigen Gott. Auch er mag recht haben. Ich ziehe es vor, in meinen Stücken die Götter Homers auftreten zu lassen. Denn die Annahme solcher Götter in ihrer Vielzahl, die bald zusammen, bald gegeneinander wirken, mit Ihren Leidenschaften, ihrer Liebe, ihrem Hass, ihrem Stolz, ihrer Eifersucht und ihrer Verständnislosigkeit für menschliches Fühlen und Leiden scheint mir den unfollkommenen und zwiespältigen Zustand unserer Welt besser zu erklären, als die Annahme eines einzigen Gottes, der dann Unvollkommenheit und Zwiespalt aus sich selbst hervorgebracht haben müsste. Außerdem, wer wollte die Macht der Aphrodite und des Dionysos den leugnen? Ein jeder von uns erfährt sie doch am eigenem Leibe’.”

⁸¹ W. Jaeger, *Paideia*, s. 439.

⁸² Szczególnie często w poematach Homera pojawia się eter jako siedziba Zeusa: por. np. Homer, *Il.* IV 166: Ζεὺς δὲ σφί Κρονίδης ὑψίστουος αἰθέρι ναίων.

⁸³ J. Assael, *Euripide, philosophie et poète tragique*, Leuven 2001, s. 46. Badaczka zauważa, iż nawet jeśli w *Prometeuszu skowanym* Ajschylos obdarza eter epitetem „boski” (δαίς), to pojęcie to nie nabiera jeszcze u tego tragika zabarwienia filozoficznego, lecz jest pojęciem oznaczającym warstwę nieba chroniącą siedzibę bóstw.

cji filozoficznej opozycji: substancja materialna (ziemia) – substancja niematerialna. Na poparcie swojej tezy badaczka przytacza i analizuje fragmenty sztuk tego poety przedstawiające dualistyczną koncepcję człowieka, w którym współistnieje element niematerialny (dusza) oraz element materialny (ciało). Zgodnie z przekonaniem, które Eurypides wkłada w usta postaci swoich sztuk, po śmierci człowieka oba wymienione elementy powracają do miejsc, z których się narodziły: pierwszy z nich do eteru, drugi do ziemi⁸⁴. Choć zgadzam się z badaczką, iż u Eurypidesa znajdujemy opozycję dusza-ciało (przedstawianą niekiedy przez poetę jako eter-ziemia), jednakże za nieuzasadnione uznaję utożsamianie jej z opozycją tego, co materialne i niematerialne. Na tym etapie myśli greckiej, czego świadectwo znajdujemy w pismach medycznych, duszę, choć odrębną od ciała, również postrzegano jako coś fizycznego – np. szczególnego rodzaju połączenie ognia i wody⁸⁵. Również z faktu, iż przypisywano eterowi atrybuty boskie: nieśmiertelność i nieograniczoną wiedzę⁸⁶, nie wynikało, iż to świetliste, wyższe powietrze, jak wyobrażali sobie eter presokratyczny⁸⁷, jest czymś niematerialnym. Badając myśl pierwszych filozofów greckich należy bowiem mieć na uwadze to, że gdy nazywali oni pierwszą zasadę (ἀρχή) bogiem, nie utożsamiali go z bytem duchowym. Wyraźnie dostrzec to możemy w przypadku teologii Diogenesa: gdy filozof ten mówi o powietrzu, które utożsamia z kierującą światem inteligencją, i nazywa je Bogiem, rozumie pod jego pojęciem „wieczne i nieśmiertelne ciało” (αἰδίων καὶ ἀθάνατον σῶμα⁸⁸). Posługując się terminami zaczerpniętymi z późniejszej filozofii⁸⁹ moglibyśmy powiedzieć, iż filozofowie przyrody przypisywali swym zasadom cechy zarówno bytu materialnego, jak i niematerialnego⁹⁰. Tymczasem nie traktowali oni materii i ducha jako pojęć przeciwstawnych z tego istotnego względu, na co zwraca uwagę Reale⁹¹, iż nie znali oni tych dwóch kategorii. Wprowadzenie wymienionych kategorii jako reguły hermeneutycznej, jak słusznie podkreśla badacz, nieuchronnie prowadzi do zniekształcenia myśli tych filozofów. Powyższe uwagi wyjaśniają w dostatecznym, jak sądzę, stopniu, dlaczego trudno mi się zgodzić z zaproponowaną przez Assael interpretacją eteru w tragediach Eurypidesa, gdzie miałyby reprezentować element niematerialny przeciwstawiony elementowi materialnemu, czyli ziemi. Dlatego, koncentrując się na tych fragmentach jego utworów, w których eter jest nazywany bogiem, przedstawię własną interpretację tego pojęcia w świetle teologii naturalnej filozofów.

⁸⁴ Por. np. Eurypides, *Suppl.*, ww. 531–536.

⁸⁵ Szczegółowe omówienie koncepcji duszy i ciała w pismach Hipokratejskich przedstawia P. van der Eijk, *The Role of Medicine in the Formation of Early Greek Thought*, s. 403–405 [w:] P. L. Curd, D. D. Grahams (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008.

⁸⁶ Hipokrates, *De carnib.* 2.

⁸⁷ Por. D-K Anaksagoras A43, A73.

⁸⁸ D-K Diogenes z Apollonii B7.

⁸⁹ Przeciwstawienie tego, co cielesne temu, co niecielesne znajdujemy dopiero u Platona w *Sofistice* (246a–b), gdzie opisuje on toczącą się między filozofami „walkę gigantów”. Platon dzieli filozofów na tych, którzy utożsamiają byt z ciałami (σώμα) i tych, dla których prawdziwym bytem są niecielesne idee (ἀσώματα εἶδη).

⁹⁰ Dla Arystotelesa (*Metaph.* A) pryncypia pierwszych filozofów były tożsame z materią, jednakże Stagiryta postrzegał ich nauki poprzez pryzmat swojej koncepcji materii i formy. Tymczasem zasady presokratyków nie mogły być materią w sensie arystotelesowskim, gdyż posiadały immanentny sobie ruch, dzięki któremu mogły generować wszystko, co istnieje w świecie. Arystoteles uznawał materię za pozbawioną ruchu i posiadającą jedynie możliwość. Szerzej na ten temat: J. Gajda-Krynicka, *Filozofia...*, s. 66–67.

⁹¹ G. Reale, op. cit., s. 187–188.

W kontekście teologicznym eter pojawia się w kilku fragmentach niezachowanych w całości sztuk Eurypidesa i utożsamiany jest z mitologicznym Zeusem. Taką koncepcję eteru przedstawia następujący fragment tragedii o nieznanym tytule (fr. 941 Nauck²):

ὄρᾳς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα
καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις;
τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν.

Widzisz tam w górze nieskończony Eter,
co ujął ziemię w wilgotne ramiona?
Tego zwij Zeusem, za boga uważaj!

Odwołanie Eurypidesa do najwyższego z bogów olimpijskich ma tutaj charakter symboliczny – Zeus utożsamia najwyższą boską moc stając się synonimem pojęcia θεός⁹². Tak rozumiany Zeus traci swą antropomorficzną postać i staje się, jak pisze Pucci⁹³, „an all-embracing power” i zyskuje wymiar kosmiczny. Imię tego boga pojawiała się niejednokrotnie w myśli teologicznej filozofów na określenie najwyższej zasady. Jak podaje Filodemos⁹⁴, Diogenes z Apollonii chwalił Homera za to, że nie mówił o bogu w sposób mitologiczny (μυθικῶς), ale prawdziwie (ἀληθῶς), gdyż, według filozofa, Homer uważał, iż powietrze jest Zeusem, gdy mówił, że Zeus wie wszystko. Imię tego boga przywołuje również Heraklit głosząc, iż: „Jedno, jedyne mądre, chce i nie chce być zwane imieniem Zeusa” (ἓν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα)⁹⁵. Filozof mówiąc, iż Jedno chce być nazwane Zeusem, niewątpliwie odwołuje się do tradycji literackiej, w której Zeus posiadający władzę nad ludźmi i bogami, był najwyższym bogiem olimpijskim. Zatem tylko ten bóg posiadał w najwyższym stopniu boskie atrybuty, które Heraklit przypisuje Jednemu⁹⁶. Jednocześnie Jedno nie chce być nazwane imieniem Zeusa, gdyż jest to bóg, którego tradycja poetycka przedstawiała w postaci ludzkiej, tymczasem pojęcie bóstwa dla Heraklita, podobnie jak dla pozostałych presokratyków, wyklucza antropomorfizm⁹⁷. W kontekście teologii naturalnej imię Zeusa pojawiać się będzie najczęściej w filozofii stoików, dla których imię tego mitologicznego bóstwa tożsamy będzie z eterem i umysłem⁹⁸.

Eurypides powołując się na homerycką formułę αἰθέρι ναίων w wielu swoich sztukach przedstawia eter jako siedzibę najwyższego z bogów⁹⁹. Jednakże, jak w cytowanym

⁹² Jak podkreśla G. F. Else, *God and Gods in Early Greek Thought*, TAPhA 80 (1949), s. 30, pod imieniem Zeusa już w eposach Homera kryło się określenie *theos generale*. Tak przedstawiony Zeus zyskuje charakterystyczną postać: „This generalized Zeus=‘god’ is to be distinguished from the dramatic Zeus of the scenes on Olympus, and for that matter also from the personalized supreme god of Hesiod and the Attic poets”.

⁹³ P. Pucci, *Euripides’ Heaven*, s. 50, [w:] *The Soul of Tragedy. Essays on Athenian Drama*, ed. by V. Pedrick and S. M. Oberhelman, Chicago 2005.

⁹⁴ Filodemos, *De piet.* 68 [=D-K Diogenes z Apollonii A8].

⁹⁵ D-K Heraklit B32.

⁹⁶ A. Drozdek, *Greccy filozofowie...*, s. 88.

⁹⁷ Nieco inaczej interpretuje ten fragment K. Mrówka, op. cit., s. 123: „Zdanie zawarte w B32 można, w pewnym sensie, rozumieć jako ‘zrelatywizowane’ imię boga. Chce, bo imię to ujmuje coś z jego istoty, nie chce, bo jednocześnie zaciemnia, bo nie jest to imię doskonałe, bo nie ma dla niego jednego, odpowiedniego słowa”

⁹⁸ Por. świadectwa Cycerona w tej kwestii: *De divin.* I, 17, 5–8 oraz *De nat. deor.* I 36, 7 i I 37, 4–10.

⁹⁹ Por. fr. 911 Nauck².

przez nas fragmencie, tragik wychodzi poza tradycję poetycką i utożsamia eter z samym bóstwem. Poeta nazywa bóstwo Zeusem, gdyż, podobnie jak Heraklit, imię najwyższego z bogów olimpijskich uznawał za najodpowiedniejsze na określenie bóstwa- eteru, które, jak pokażemy podczas analizy kolejnych fragmentów tragedii Eurypidesa, było siłą powołującą do życia ludzi i świat. Ze względu na fakt, iż bóstwo to jest tożsame z eterem – elementem natury, takie wyobrażenie bóstwa bliskie jest tradycji teologicznej filozofów przyrody, którzy przypisywali swym boskim zasadom główną rolę w kosmogonii. W cytowanym fragmencie tragedii o wpływach teologii filozoficznej na Eurypidejskie wyobrażenie bóstwa-eteru świadczy także to, iż poeta nazywa go nieskończonym (ἄπειρον), a więc używa jednego z podstawowych predykatów bóstwa filozofów¹⁰⁰.

O eterze obdarzonym imieniem Zeusa mowa jest także w następującym fragmencie (fr. 877 Nauck²):

ἀλλ' αἰθήρ τίκτει σε, κόρα,
 Ζεὺς ὁ ἀνθρώποις ὀνομάζεται.

Lecz rodzicielem twoim jest eter, dziewczę,
 którego ludzie nazywają Zeusem¹⁰¹.

Nieznana postać wyraża tutaj opinię, iż eter posiada moc twórczą, dzięki której powstają istoty ludzkie. Możemy przypuszczać, iż eter utożsamiany jest w tej wypowiedzi z samym życiem, na co wskazuje odwołanie do Zeusa. Przypomnijmy, iż w tradycji filozoficznej bóg ten symbolizuje siłę, dzięki której istnieje wszystko w świecie, i w tym kontekście wyjaśniana jest etymologia imienia najwyższego boga olimpijskiego. Sokrates w Platońskim dialogu zatytułowanym *Kratylos* przedstawia tę kwestię następująco: „Nie ma bowiem nikogo innego, ani dla nas ani dla innych, kto bardziej byłby przyczyną życia (ζῆν) od tego, który władcą i królem wszystkich. Przyznać należy, iż słusznie jest tak nazwany bóg, za którego sprawą (δία ὄν) żyć (ζῆν) jest dozwolone wszystkim żyjącym istotom”¹⁰². Taka wizja Zeusa nie była jednak obca także tradycji literackiej. Już Hezjod¹⁰³ nauczał Greków, iż Zeus, jako władca zjawisk atmosferycznych, rządzi urodzajem ziemi i dlatego właśnie do niego – Zeusa Chthoniosa należy modlić się przed rozpoczęciem prac rolnych.

Przedstawiony w dwóch analizowanych fragmentach obraz bóstwa-eteru uzupełnia wypowiedź jednej z postaci tragedii *Chrysippos* (fr. Nauck² 839):

Γαῖα μέγιστη καὶ Διὸς Αἰθήρ,
 ὃ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ,
 ἦ δ' ὕδροβόλους σταγόνας νοτίας
 παραδεξαμένη τίκτει θνητούς,
 τίκτει βοτάνην φύνά τε θηρῶν·
 ὄθεν οὐκ ἄδικως
 μήτηρ πάντων νενόμισται.

¹⁰⁰ Por. np. D-K Anaxymenes A7, D-K Anaxagoras B12.

¹⁰¹ Przekład własny.

¹⁰² Platon, *Crat.* 395e–396 b, przekład polski: Platon, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław 1990.

¹⁰³ Hezjod, *Op.* 465.

χωρεῖ δ' ὀπίσω
τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν,
τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς
εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον·
θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,
διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου
μορφήν ἐτέραν ἀπέδειξε.

Ziemia ogromna i Dzeusowy Eter.
On to i ludzi, i bogów rodziciel,
ona wilgotne krople deszczowe
w łono przyjąwszy rodzi śmiertelników,
rodzi im pokarm i rodzaje zwierząt.
Stąd też i słusznie
jest uważana za matkę wszystkiego.
Powraca,
co z ziemi zrodzone, w ziemię,
co się poczęło z płodnego eteru,
znów zdąża na biegun nieba.
Nic nie umiera z rzeczy zrodzonych,
tylko oddziela się jedno i drugie
pod innym jawiąc się kształtem.

Przedstawione tutaj zestawienie eteru i ziemi wskazuje na charakterystyczne cechy tych dwóch elementów natury. Ziemia ukazana została jako element bierny, z której rodzą się istoty żywe tylko wówczas, gdy przyjmie ona w swoje łono życiodajny deszcz. Eter natomiast, który w cytowanym fragmencie został użyty synonimicznie do pojęcia οὐρανος (niebo)¹⁰⁴, to element czynny zsyłający deszcz. W kontekście kulturowym możemy wyjaśnić użycie wobec eteru epitetu „Zeusowy” (Διός) – Grecy wierzyli, iż to Zeus zsyła deszcze, a nawet utożsamiali samego boga z tym zjawiskiem przyrodniczym mówiąc Ζεὺς ὕει („Zeus pada”). Powiązanie eteru z olimpijskim bogiem świadczy również o tym, iż także w tym fragmencie, podobnie jak we fragmentach 941 i 877 Nauck², ten element natury ma boski charakter. Jako bóstwo eter, a także i ziemia, przedstawione zostały we fragmencie 1023 Nauck²: Αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων/ γενέτειραν ἀεῖδω (Wielbię Eter i Ziemię/ rodzicielkę wszystkiego¹⁰⁵). Taka koncepcja eteru i ziemi nie jest jednak w pełni oryginalnym pomysłem Eurypidesa, lecz pochodzi z tradycji poetycko-filozoficznej Ferekydesa z Syros. Ten filozof i pisarz orficki wymienia trzy pryncypia (ἀρχαί), które istniały zawsze¹⁰⁶: Ζῆνα, którego imieniem nazywa eter (αιθέρα), Χθονίην czyli ziemię (γῆν) i Κρόνον utożsamiany przez niego z czasem (χρόνον). Eter uważał za siłę sprawczą (τὸ ποιῶν), ziemię za element bierny (τὸ πασχόν), natomiast w czasie wszystko się odbywało (ἐν ᾧ τὰ γιγνόμενα). W swojej wizji triady pierwotnych sił Ferekydes, jak zauważa Jaeger¹⁰⁷, poprawił Hezjoda, według którego nawet Chaos nie był wieczny, lecz miał swój

¹⁰⁴ J. Assael, op. cit., s. 47.

¹⁰⁵ Przekład własny.

¹⁰⁶ D-K Ferekydes z Syros A1, A9.

¹⁰⁷ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 127.

początek. Jego Zas i Chtonia różnią się także od Hezjodowego Uranosa i Gai – nie są widzialnym niebem i widzialną ziemią, lecz oznaczają „dwie uniwersalne, a filozoficznie przeciwstawne zasady, które przez swój związek powołują do życia całą resztę świata”.

Na filozoficzne źródła Eurypidejskiej koncepcji eteru i ziemi wskazuje Nestle¹⁰⁸. Niemiecki badacz wysuwa hipotezę, iż poeta zaczerpnął i wykorzystał opozycję ciepłe (τὸ θερμόν)-zimne (τὸ ψυχρόν) z nauk Archelaosa¹⁰⁹. Zgodnie z interpretacją badacza Archelaos utożsamiał ciepło z wilgocią, a zimno z suchością. Eurypides w przedstawionym we fragmencie *Chrysipposa* opisie narodzin istot żywych wykorzystał więc tę dualistyczną koncepcję filozofa określając jednakże element ciepły i wilgotny eterem, a zimny i suchy ziemią. Natomiast Diels cytuje omawiany przez nas fragment sztuki Eurypidesa w sekcji A odnoszącej się do nauk Anaksagorasa¹¹⁰ i odsyła do świadectwa B17, w którym znajdujemy opinię, iż według Anaksagorasa żadna rzecz ani nie powstaje, ani nie ginie, lecz składa się z istniejących rzeczy i w nie się rozpada. Dlatego, czytamy dalej w tym samym fragmencie, narodziny powinny być nazwane mieszaniami (συμμισγασθαι), a śmierć rozpadaniem (διακρίνεσθαι). Tę myśl filozofa przejmują Eurypides głosząc, iż to co zrodzone, nie umiera, lecz jedynie oddzielają się jego elementy, aby przyjąć nowe kształty. Pewne podobieństwa odnajdujemy również między Eurypidejskim przedstawieniem eteru a Anaksagorejską koncepcją powietrza. Otóż, jak informuje Teofrast¹¹¹, Anaksagoras twierdził, iż powietrze zawiera nasiona wszystkiego, które, sprowadzone na ziemię przez deszcz, dają początek roślinom. W przypadku obu autorów możemy więc spotkać się z hipotezą, iż to niebo zsyła na ziemię życiodajny deszcz¹¹². Z kolei Guthrie¹¹³ wbrew propozycji Dielsa, sugeruje, iż cytowany fragment *Chrysipposa* świadczy o inspiracjach Eurypidesa filozofią Empedoklesa. Na dowód badacz przywołuje świadectwo Plutarcha¹¹⁴, zgodnie z którym Empedokles miał głosić przekonanie, iż nie ma narodzin i śmierci, lecz tylko mieszanie i rozdział zmieszanych. Istnieje jednak możliwość pogodzenia interpretacji tych dwóch uczonych. Jak wskazują inni badacze, myśl Anaksagorasa nie była w pełni oryginalna, niektóre koncepcje przejął on właśnie od Empedoklesa¹¹⁵. Być może więc omawiany pogląd Anaksagorasa na temat powstawania i umierania również ma źródło w filozofii Empedoklesa. Eurypides prawdopodobnie wzorował się na teorii Anaksagorasa stając się w ten oto sposób pośrednim spadkobiercą nauki Empedoklesa.

O wpływie, jaki teologia naturalna filozofów wywarła na Eurypidejską koncepcję bóstwa, świadczy niewątpliwie hymn do Zeusa, który tragik wkłada w usta głównej bohaterki *Trojanek* – Hekabe. Trojańska królowa zwraca się do boga takimi słowami (884–888):

ὦ γῆς ὄχημα καὶ γῆς ἔχων ἔδραν,
ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι,
Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν,

¹⁰⁸ W. Nestle, *Euripides...*, s. 158–159.

¹⁰⁹ D-K Archelaos A4, A8, A12, A14.

¹¹⁰ D-K Anaksagoras A112.

¹¹¹ Teofrast, *Hist. plant.* III 1, 4.

¹¹² Por. również fragment 44 Nauck² *Danaid* Ajschylosa.

¹¹³ W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge 1969, s. 262

¹¹⁴ Plutarch, *Ad Colot.* 1111 F [=D-K Empedokles B8].

¹¹⁵ Według A. Krokiewiczza, *Zarys...*, s. 180, Anaksagoras przejął pluralistyczną teorię Empedoklesa, ale przeprowadził w niej zmiany: zredukował 6 jego pryncypiów do dwóch: do pryncypium biernego – nieskończonej wszechmieszanejiny (μεῖγμα) i do pryncypium czynnego – umysłu (νοῦς).

προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις.

Oparcie ziemi, któryś jest na ziemi,
kimkolwiek jesteś, zagadkowy Bycie,
Dzeusie – czyś Ładem przyrody czy Myślą
ludzką? – ja czczę cię, bo zawsze bezgłośny
drogą ku prawu wieszysz ludzkie sprawy.

Słowa Hekabe budzą zdziwienie Menelaosa: „Cóż to? Niezwykle modlisz się do bogów” (τὶ δ' ἔστιν; εὐχὰς ὡς ἐκαίνισας θεῶν – w. 889). Z jego wypowiedzi wynika więc, iż nie uznaje pieśni pochwalnej wygłoszonej przez Hekabe ku czci Zeusa za typowy hymn. Niezwykły jest adresat tego hymnu – Zeus, który, na co wskazują przypisane mu predykaty, nie jest jednym z bogów olimpijskich znanych z tradycji literackiej¹¹⁶, do których przecież zgodnie z konwencją gatunkową poeci kierowali swe hymny. Przypomnijmy również, iż w kontekście wydarzeń mających miejsce w *Trojankach* cytowana wypowiedź Hekabe mieści się w tej partii sztuki, gdzie główna bohaterka utraciła wiarę w tradycyjnych bogów i poszukuje ratunku u Zeusa – kosmicznej siły, o której nauczali greccy filozofowie¹¹⁷. Podobnie jak w analizowanych fragmentach, w których Eurypides przedstawił koncepcję bóstwa-eteru, również tutaj najwyższa zasada obdarzona została imieniem najpotężniejszego wśród bogów olimpijskich z tego względu, iż imię to jest dla niej najbardziej odpowiednie. Również funkcja tych niezwykłych epitetów jest inna niż w tradycyjnych hymnach. Otóż nagromadzone na wstępie hymnu epitety miały zwyczajowo charakter laudacyjny, co z kolei wynikało z przekonania autorów, iż bogactwo epitetów i przydomków (tzw. πολυωνυμία) jako rzecz miła bogom, szczególnie nadaje się do zacytowania w hymnie¹¹⁸. Natomiast w cytowanej wypowiedzi hymnicznej Hekabe różnorodność epitetów pojawia się z innych względów – mianowicie z powodu niepewności królowej co do istoty bóstwa. Świadczy o tym sformułowanie „kimkolwiek jesteś zagadkowy bycie” (ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἶδέναι – w. 885), w świetle którego bóg jawi się jako nieodgadniony Byt, któremu Hekabe tylko nadaje imię Zeusa¹¹⁹. Podobną, jak przedstawiona przez Eurypidesa w hymnie Hekabe, koncepcję boga znajdujemy w *Agamemnonie* Ajschylosa (ww. 160–165). Hymn do Zeusa, który Ajschylos włożył w usta Chóru, rozpoczyna się od starej formuły modlitewnej, która w nieco zmienionej formie pojawiła się również w omawianym fragmencie *Trojank* Eurypidesa: „Dzeus, kimkolwiek jest” (Ζεὺς, ὅστις ποτ' ἔστιν – ww. 160–162). Ajschylos, podobnie jak Eurypides, wykorzystał tę starą formułę dla nowych celów – tragiczny zerwał z tradycyjnym pojmowaniem bóstwa określanego mianem Zeusa, a przedmiotem rozważań chóru uczy-

¹¹⁶ To właśnie *Trojanki*, zauważa V. Langholf, *Die Gebete bei Euripides und die zeitliche Folge der Tragödien*, Göttingen 1971, s. 136, rozpoczynają ten etap twórczości Eurypidesa, w którym poeta coraz częściej wprowadza do swych sztuk bóstwa, które tracą swe ludzkie oblicze i stają się bezosobowe i abstrakcyjne. Takim bogiem, według badacza, jest również Zeus z hymnu Hekabe.

¹¹⁷ M. Pohlenz, op. cit., s. 370: „Hier versinkt der Zeus der Volksreligion und ein Philosophengott will sich an seine Stelle setzen”.

¹¹⁸ J. Danielewicz, *Morfologia hymnu antycznego*, Poznań 1976, s. 13.

¹¹⁹ J. Czerwińska, *Hymn do Zeusa w Trojankach Eurypidesa*, „Collectanea Philologica” VI (2003), s. 89.

nił boga jako boga¹²⁰. Chodkowski¹²¹ odnosząc się do hymnu do Zeusa w *Agamemnonie* stwierdza: „W tego rodzaju «momentach metafizycznych» Zeus jest ukazany już jako bóstwo wykraczające poza tradycyjny antropomorfizm, jako bóstwo zdolne wywierać wpływ na zdarzenia bez wysiłku fizycznego, a zatem jest to Zeus całkowicie różny od Zeusa Homera czy Hezjoda”. Eurypides dzieli z Ajschylosem tę wizję bóstwa, jednakże, co niebawem postaramy się wykazać, wzbogaca ją o elementy teologii filozofów przyrody, dzięki czemu zyskuje ona zdecydowanie silniejsze zabarwienie filozoficzne.

Przyjrzymy się obecnie pozostałym epitetom, jakimi Eurypides ustami bohaterki swej sztuki obdarza Zeusa, i wskażemy ich filozoficzne źródła. W pierwszym wersie znajdujemy uzasadnienie, dlaczego bohaterka opiewa w hymnie Zeusa. Otóż to właśnie ten bóg jest „oparciem ziemi” (ὃ γῆς ὄχημα καὶ τῆς γῆς ἔχων ἔδραν) czyli podporą spraw mających miejsce na ziemi, i to on wyznacza bieg wydarzeń¹²². Jednakże w kontekście filozoficznym możemy odczytać to wyrażenie jako synonim powietrza, które, zgodnie z opinią niektórych filozofów przyrody, podtrzymywało ziemię unosząc ją na powierzchni¹²³. Ze względu na utożsamienie przez Hekabe Zeusa z powietrzem wielu badaczy doszło do wniosku, iż hymn trojańskiej królowej stanowi imitację teologii Diogenesa z Apollonii, który głosił istnienie jednej zasady – powietrza i nazywał ją bóstwem. Otóż filozof ten za pierwszą przyczynę uznaje to, „co ludzie nazywają powietrzem” (ὁ ἀήρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων¹²⁴), dając do zrozumienia, iż jest to coś wyższego niż to, co mają na myśli ludzie, gdy mówią o powietrzu¹²⁵. Świadczy o tym fakt, iż Diogenes utożsamia z powietrzem inteligencję (τὸ τὴν νόησιν ἔχον¹²⁶), uważa je za Boga (αὐτὸ γὰρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι) i przypisuje mu władzę nad całym światem (ὑπὸ τούτου πάντες καὶ κυβερναῖσθαι καὶ πάντων κρατεῖν). Jednocześnie zauważa, iż „nie ma ani jednej rzeczy, w której nie byłoby jego udziału, ale żadna rzecz nie ma takiego samego udziału, lecz jest wiele postaci zarówno samego powietrza, jak i inteligencji” (καὶ ἔστιν οὐδὲ ὅ τι μὴ μετέχει τούτου· μετέχει δὲ οὐδὲ ἐν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν). Z innych przekazów antycznych doksografów dowiadujemy się także, że Diogenes twierdził, iż powietrze jest „wiecznym i nieśmiertelnym ciałem” (αἰδίου καὶ ἀθάνατον σῶμα)¹²⁷, jest wielkie (μέγα), silne (ισχυρόν) i wiele wiedzące (πολλὰ εἰδός)¹²⁸. Filozof z Apollonii utożsamiając boga z inteligencją (Νόησις) odwołuje się do koncepcji Anaksagorasa, który przypisywał umysłowi atrybuty charakterystyczne

¹²⁰ R. R. Chodkowski, op. cit., s. 165–166. A. Lesky, *Tragedia...*, s. 600, dostrzega jednak istotną różnicę w użyciu tej formuły u obu autorów. U Ajschylosa stanowi ona wyraz niedoskonałości języka w wyrażaniu wielkości boga, u Eurypidesa wyraża głęboką niepewność i zwątpienie.

¹²¹ R. R. Chodkowski, op. cit., s. 374.

¹²² J. Czerwińska, *Hymn do Zeusa...*, s. 87.

¹²³ Por. np. D-K Anaksagoras A42.

¹²⁴ D-K Diogenes B 5. Tłumaczenie w: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, op. cit., s. 432.

¹²⁵ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, przyp. 44B s. 71.

¹²⁶ W innym fragmencie (D-K Diogenes z Apollonii B4) powietrze zostało utożsamione nie tylko z inteligencją, ale również z duszą (ψυχή) rozumianą jako zasada życia. Takie wnioski filozof wyciąga z obserwacji istot żywych (ludzie i zwierzęta), które żyją, kiedy wdychają powietrze, natomiast życie je opuszcza wraz z oddechem.

¹²⁷ D-K Diogenes z Apollonii B7.

¹²⁸ D-K Diogenes z Apollonii B8.

dla bóstwa filozofów¹²⁹. Jak informuje Symplicjusz¹³⁰, Anaksagoras uznawał Umysł za nieskończony (ἄπειρον) i samowładny (αὐτοκρατές), ze wszystkich rzeczy najdelikatniejszy (λεπτότατον) i najczystszy (καθαρότατον). Filozof twierdził również, iż Umysł nie jest zmieszany z żadną rzeczą (μέμικται οὐδενὶ χρήματι), dzięki czemu może władać wszystkimi istotami mającymi życie (ὅσα γε ψυχὴν ἔχει [...] πάντων νοῦς κρατεῖ). Ponadto Umysł posiada wiedzę o wszystkim (γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει) i największą moc (ισχύει μέγιστον). Dzięki wiedzy zna on wszystkie procesy w rozwoju świata, zarówno w przeszłości, jak i w teraźniejszości i przyszłości, i od początku wszystko uporządkował (ἐκόσμησε) według określonego planu¹³¹. Choć nie zachował się żaden fragment, w którym Anaksagoras określałby Umysł mianem bóstwa, wielu późniejszych antycznych autorów interpretuje koncepcję Umysłu tego filozofa w duchu teologii naturalnej¹³². Jak zauważa Jaeger¹³³, podstawę do takiej interpretacji znajdujemy w hymnicznej formie, w jakiej Anaksagoras wyraził predykaty Umysłu, oraz w samej treści tych stwierdzeń.

Echem Anaksagorejskiej koncepcji Umysłu-bóstwa jest kolejny epitet, jakim Hekabe określa Zeusa – νοῦς βροτῶν. Otóż według filozofa Umysł, choć nie jest zmieszany z żadną rzeczą, nie jest jednak oddzielony absolutnie od świata, lecz istnieją w świecie byty, w których Umysł partycypuje¹³⁴. Drozdek zestawia to twierdzenie filozofa z omówionym wcześniej fragmentem B12, szczególnie ze zdaniem, iż „Umysł włada wszystkimi istotami mającymi życie”. Z tych dwóch fragmentów badacz wyciąga trafny, jak sądzę, wniosek, iż według Anaksagorasa, Umysł był obecny we wszystkich istotach żyjących: ludziach, zwierzętach a także roślinach¹³⁵. Ludzki umysł filozof traktuje więc jako cząstkę Umysłu-bóstwa, który kieruje cały wszechświatem. Analogiczny wywód zastosował Diogenes wobec swojego bóstwa – powietrza-inteligencji wprowadzając pojęcie „powietrza wewnętrznego” (ὁ ἐντὸς ἀήρ), które utożsamiał z duszą, i nazywając je „małą cząstką boga” (μικρὸν μῦριον Θεοῦ), czyli powietrza zewnętrznego (kosmicznego)¹³⁶. Eurypides nawiązując do koncepcji Anaksagorasa i określając Zeusa mianem νοῦς βροτῶν wskazuje na fakt, iż boski Umysł jest obecny w człowieku¹³⁷. Podobną myśl tragicznie zawarł we fragmencie 1018 Nauck² twierdząc, iż „Umysł jest w każdym z nas bogiem”¹³⁸ (ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἔστιν ἐν ἐκάστω θεός).

¹²⁹ W tradycji filozoficznej przed Anaksagorasem o Umyśle jako Bogu pisał Empedokles. Filozof ten, przeciwstawiając własną koncepcję bóstwa jego antropomorficznej wizji twierdził, iż Bóg „nie jest uwieczniony ludzką głową ponad członkami ani nie strzelają z grzbietu dwie gałęzie, ani nie ma stóp, ani żwawych kolan, ani kosmatego przyrodzenia, lecz jest tylko świętym, niewyraźnym umysłem (φρὴν ἱερὴν καὶ ἀθέσφατον ἔπλετο μοῦνον), przebiegającym cały kosmos szybkimi myślami”. D-K Empedokles B 134. Przekład polski w: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, op. cit., s. 310.

¹³⁰ Symplicjusz, *In. Phys.* 156.14-157.4 [=D-K Anaksagoras B12].

¹³¹ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 245.

¹³² Por. Cynceron, *Acad.* 2.118 [=D-K Anaksagoras A49].

¹³³ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 243.

¹³⁴ D-K Diogenes z Apollonii B11.

¹³⁵ A. Drozdek, *Greccy filozofowie...*, s. 165. Badacz przywołuje świadectwo Pseudo-Arystotelesa, *De plant.* 815a18–20 oraz 815b17, zgodnie z którym Anaksagoras miał twierdzić, iż rośliny są zwierzętami, odczuwają radość i smutek oraz posiadają umysł i wiedzę.

¹³⁶ D-K Diogenes z Apollonii A19. Por. analizę tego fragmentu dokonaną przez W. Jaegera, *Teologia wczesnych...*, s. 257, przyp. 91.

¹³⁷ S. D. Sullivan, *Euripides' use of psychological terminology*, Montreal and London 2000, s. 54.

¹³⁸ Proponuję własne tłumaczenie tego fragmentu. Tłumaczenie Łanowskiego: „Rozum nam bywa bogiem w każdej rzeczy” nie oddaje, jak sądzę, tego aspektu wypowiedzi, która świadczy o związkach wyrażonej w niej

Obok pojęcia *νοῦς βροτῶν* pojawia się w tym samym wersie hymnu drugie określenie bóstwa, mianowicie *ἀνάγκη φύσεως*. Termin *φύσις* wyraża jedno z centralnych pojęć myśli starożytnej. Do tradycji filozoficznej pojęcie to wprowadzili presokratycy, dla których, zgodnie z opinią Jaegera¹³⁹, niosło ono ze sobą dwa znaczenia: proces rozwoju i powstawania rzeczy oraz źródło ich powstania – „to, z czego się rozwięły i z czego ich rozwój nieustannie się odnawia – innymi słowy, rzeczywistość leżąca u podstaw rzeczy naszego doświadczenia”. Natomiast według Naddafa¹⁴⁰ pierwsi filozofowie pod terminem *φύσις* rozumieli przasadą (*ἀρχή*), tzn. element lub przyczynę, która jest podstawowym komponentem rzeczy i ich sprawcą. Ponadto pojęcie natury na tym etapie myśli greckiej zawierało w sobie zarówno proces rozwoju, jak i produkt lub rezultat tego procesu, czyli kosmos. Na dodatkowe aspekty tego pojęcia wskazuje Dembińska-Siury¹⁴¹ – otóż według badaczki *φύσις* oznacza zarówno całość obejmującą wszystko (świat, ludzi i tradycyjnych bogów) oraz przyczynę, boską siłę wszystko przenikającą i wszystko obdarzającą życiem. Tak rozumiana *φύσις* stanowiła „organiczną, żyjącą całość, podlegającą jednemu, powszechnemu immanentnemu jej kosmicznemu prawu, dzięki czemu jest światem ładu i harmonii”¹⁴². Owo wyobrażenie ładu natury charakterystyczne dla myśli presokratyków znalazło swe odbicie również w twórczości Eurypidesa. Świadczy o tym słynny fragment (910 Nauck²), w którym mowa jest o oglądaniu „niezmiennego ładu natury nieśmiertelnej” (*ἀθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρω*)¹⁴³. Ten ład ma charakter moralny, ponieważ dostrzeżenie go pozwala człowiekowi odkryć sprawiedliwość w świecie, gdyż, jak czytamy w dalszych wersach, „kto kieruje swą myśl ku takim rzeczom,/ ten szpetnego zamiaru nie podejmie” (*τοῦς δὲ τοιούτοις οὐδέποτε ἀισχρῶν ἔργων μελέτημα προσίξει*)¹⁴⁴. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na epitety, jakimi Eurypides określa *φύσις* i *κόσμος* – *ἀθάνατος* (nieśmiertelny) i *ἀγήρω* (niezmienny). Mając na uwadze fakt, iż wymienione określenia przymiotnikowe stosowane były w tradycji literackiej w odniesieniu do bogów, a w tradycji filozoficznej do boskiej zasady¹⁴⁵, możemy przypuszczać, iż Eurypides pragnął ukazać, że ład natury pochodzi od bogów. Być może poeta, po raz kolejny sięgając po wzorce wypracowane przez tradycję filozoficzną, mówi ustami bohatera swej sztuki: świat jest dziełem Boga i dlatego posiada on boskie atrybuty, jest „ładem natury” (*κόσμος φύσεως*) ustanowionym przez Boga¹⁴⁶. W świetle powyższych rozważań możemy wysunąć przypuszczenie, iż Zeus przedstawiony przez Eurypidesa w hymnie Hekabe jako *ἀνάγκη φύσεως* uosabia konieczność (*ἀνάγκη*), jaka zawarta jest w naturze

myśli z nauką Anaksagorasa. Podobne tłumaczy i interpretuje ten fragment sztuki Eurypidesa w kontekście filozofii Anaksagorasa A. Drozdek, *Greccy filozofowie...*, s. 166. Por. także D. Susanetti, op. cit., s. 157.

¹³⁹ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 52–53.

¹⁴⁰ G. Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, New York 2005, s. 15.

¹⁴¹ D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 91.

¹⁴² D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 94.

¹⁴³ Jak słusznie zauważa G. Nadaff, op. cit., s. 29, pod stwierdzenie *καθορῶν φύσεως κόσμον* należy łączyć z pojęciem *ἡ ἱστορία*, które pojawia się w pierwszym wersie cytowanego fragmentu sztuki Eurypidesa. Zgodnie z interpretacją badacza zestawienie to należałoby rozumieć jako *ἡ ἱστορία περὶ φύσεως*. Termin ten był jednym z podstawowych pojęć filozofii presokratyków.

¹⁴⁴ Przekład własny.

¹⁴⁵ Por. np. wypowiedź Odysa o Kalypso – Homer, *Od.* V 218 (*ἡ μὲν γὰρ βροτός ἐστι, σὺ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρω*). Podobnie Anaksymander określał *ἀρχή* (A 11): *ταύτην δ' αἰδίων εἶναι καὶ ἀγήρω*.

¹⁴⁶ Taka koncepcja świata byłaby więc bliska poglądom pitagorejczyków, którzy nauczali, iż twórcą i władcą wiecznego i niezmiennego świata był Bóg, który będąc również przyczyną ładu w kosmosie warunkuje jego trwałość. Por. D-K Filolaos B20, B21.

(φύσις). Konieczność ta rządzi całym wszechświatem, sprawia, iż wszystkie byty w nim istniejące, w tym również człowiek, są elementami uporządkowanej harmonijnie całości, którą poeta nazywał „ładem natury” (κόσμος φύσεως). Lecz ἀνάγκη φύσεως to również, jak twierdzą sofiści, „konieczne prawo natury” (τὰ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα¹⁴⁷), które, choć w ich nauce traci swój boski wymiar, jest niezmiennie, i za którego naruszenie zawsze spotyka człowieka kara¹⁴⁸.

Przedstawiona powyżej interpretacja pojęcia φύσις oraz ἀνάγκη φύσεως jako predykatu Zeusa pozwala nam dostrzec dwa ostatnie wersy hymnu Hekabe do Zeusa w nowym świetle. Otóż kończąc swą wypowiedź bohaterka roztacza przed nami obraz stąpającego bezszelestnie bóstwa (δι' ἀψόφου/βαίνων κελεύθου), które sprawiedliwie kieruje ludzkimi sprawami (κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις). W tej metaforycznie wyrażonej myśli, zgodnie z opinią Czerwińskiej¹⁴⁹, kryje się nieuchronność boskich działań i nieodwracalność jego wyroków. Zeus jest więc bogiem ustanawiającym porządek według zasad sprawiedliwości. Fakt, iż Eurypides przypisuje Zeusowi sprawiedliwe postępowanie, świadczy według Chromika¹⁵⁰ o tym, że bóg, do którego modli się Hekabe, nie był bogiem filozoficznym. Uczony wyjaśnia, iż dla przyrodniczych spekulacji filozofów było kwestią drugorzędną, czy bóg postępuje sprawiedliwie, skoro nie miały one prawie żadnego wpływu na kształtowanie życia ludzi. Przedstawiona do tej pory analiza epitetów Eurypidejskiego Zeusa wskazuje na szerokie odniesienia tragika do teologii naturalnej Diogenesa i Anaksagorasa, dlatego trudno jest mi zgodzić się z konkluzją Chromika, iż bóstwo Hekabe nie ma charakteru filozoficznego. Rozwiązanie tej kwestii proponuje Jaeger¹⁵¹. Otóż badacz odnosząc się do hymnu Hekabe do Zeusa na marginesie swoich rozważań nad myślą filozoficzną Diogenesa stwierdza, iż jest on imitacją teologii tego filozofa, jednakże uzupełnioną o nowe elementy: Zeus posiada świadomy umysł i przedstawia najwyższe prawo, zgodnie z którym rządzi światem według zasad sprawiedliwości. Dzięki tym właściwościom Zeus przedstawiony został jako kosmiczne bóstwo, do którego ludzie mogą zanosić modlitwy. Możliwe jednak, jak sugeruje Kullmann¹⁵², iż skoro Zeus we wcześniejszych wersach hymnu utożsamiony został z zasadami filozofów, to nie mówi się tutaj o ludzkiej sprawiedliwości. Być może więc udręczona Hekabe, dostrzegając wokół jedynie ludzkie cierpienie i obojętność bogów wobec niego, poszukuje pocieszenia w wierze, iż Zeus reprezentuje jakąś wyższą, kosmiczną sprawiedliwość, której poddane jest życie ludzkie. Taką wizję kosmicznej sprawiedliwości głosili presokratycy. Symplicjusz¹⁵³ relacjonując poglądy Anaksymandra na temat *apeiron* – boskiej zasady, z której powstają światy, przypisuje filozofowi następujący pogląd: „A z czego powstają istniejące rzeczy, w to niszcze-

¹⁴⁷ D-K Antyfont B44, 1.

¹⁴⁸ Być może więc w swojej wizji Zeusa-konieczności natury Eurypides nawiązuje również do stworzonej przez sofistę Antyfonta koncepcji koniecznych praw natury, którą F. Heinemann, op. cit., s. 135, charakteryzuje następująco: „Grundlage von Antiphons ist die Übersetzung von der ἀνάγκη φύσεως, nach der alles, was zum Kosmos gehört, und somit auch der Mensch an bestimmte Gesetze gebunden ist, die auf seinen Wesen beruhen und ἀναγκαῖα sind, das heißt, die primäre und absolute Norm für das Verhalten bilden, die sich weder verändern noch ungestraft übertreten läßt”.

¹⁴⁹ J. Czerwińska, *Hymn do Zeusa...*, s. 87. Słowa te wydają się korespondować z myślą wyrażoną z *Ionie* przez boginię Atenę (ww. 1614–1615). Natomiast M. R. Lefkowitz, „*Impiety*” and „*Atheism*”..., s. 73, sugeruje, iż być może Eurypides miał na myśli muzykę sfer, która jest niesłyszalna dla ludzi (D-K Filolaos B35).

¹⁵⁰ C. Chromik, *Göttlicher Anspruch und mensliche Verantwortung bei Euripides*, Kiel 1967, s. 207.

¹⁵¹ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 249, przyp. 59.

¹⁵² W. Kullmann, op. cit., s. 9.

¹⁵³ Symplicjusz, *In Phys.*, 24, 13 [=D-K Anaksymander A9].

ją, «zgodnie z koniecznością: płacą bowiem sobie nawzajem karę i pokutę za niesprawiedliwość, zgodnie z postanowieniem Czasu» (διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τοῦ χρόνου τάξιν), jak mówi w tych raczej poetyckich słowach”. Z tego fragmentu wyłania nam się obraz kosmicznej sprawiedliwości, zgodnie z którą wszystko, co dzieje się w świecie przyrody, podlega niezmiennej normie, która wymaga całkowitego posłuszeństwa, gdyż jest ona sprawiedliwością boską¹⁵⁴. Podobną rolę przypisywał Diogenes swemu powietrzu-inteligencji, gdy twierdził, że bez niego nie byłoby porządku w świecie, w którym wszystko byłoby ułożone w możliwie najlepszy sposób (ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα)¹⁵⁵. Co więcej, Diogenes wnosi do myśli teologicznej filozofów element, który dotąd był jej nieznanym, mianowicie pogląd, iż świat jest najlepszym ze światów. Filozof przedstawia więc w swej nauce system teleologiczny oparty na przekonaniu, że Bóg ma pełną kontrolę nad światem i kieruje nim tak, by zrealizować swą wizję najlepszego ze światów¹⁵⁶. Możemy więc i w tym przypadku wyciągnąć wniosek, iż Eurypides, pisząc o sprawiedliwości swego Zeusa-powietrza, wzoruje się na wizji bóstwa stworzonej przez filozofa z Apollonii.

Omówione w tej części pracy fragmenty sztuk Eurypidesa dla badaczy filozofii presokratejskiej stanowią cenne źródło, dzięki któremu możliwe jest szersze spojrzenie na myśl presokratyków. Choć analogie między koncepcjami filozofów natury i tragika dotyczącymi powstania świata i kierowniczej w niej roli bóstwa są widoczne już na pierwszy rzut oka, nie oznacza to jednak, iż Eurypides był jedynie wiernym naśladowcą niektórych filozofów, z których pismami miał sposobność się zapoznać. W hymnie do Zeusa odnaleźć możemy wiele elementów świadczących o tym, iż poeta wzorował się na teologii Diogenesa i Anaksagorasa. Jednakże w przypadku koncepcji Zeusa-eteru Eurypides wykorzystał tradycję literacką i nadając jej wymiar filozoficzny stworzył własną wizję bóstwa, już nie antropomorficznego, ale bliższego swym charakterem boskiej ἀρχή.

¹⁵⁴ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 79.

¹⁵⁵ D-K Diogenes z Apollonii B3.

¹⁵⁶ A. Drozdek, *Greccy filozofowie...*, s. 202.

V. Trzy teologie *Bachantek*

1. TEOLOGIA MITOLOGICZNA *BACHANTEK*

Dotychczasowa analiza twórczości Eurypidesa dokonana przeze mnie w świetle koncepcji trzech teologii w żadnym z omawianych aspektów (mitologicznym, politycznym, filozoficznym) nie uwzględnia ostatniej sztuki poety – *Bachantek*. Tragedia ta uznawana za jedną z najwybitniejszych sztuk, jakie wydała kultura grecka, stanowi zwieńczenie twórczości Eurypidesa. Na interesującej nas płaszczyźnie teologicznej możemy odnaleźć w *Bachantkach* takie elementy, które wskazywałyby na podsumowujący charakter tej sztuki. Oczywiście, *Bachantki* posiadają cechy wyróżniające tę sztukę spośród innych dzieł Eurypidesa – w żadnej tragedii tego poety bóg nie odgrywa tak istotnej roli jako *dramatis persona*, żadna jego tragedia nie jest tak silnie przeziąknięta elementami kultu boga. Jednakże ostatnia sztuka Eurypidesa jest przede wszystkim, co będę starała się wykazać, kontynuacją rozważań tragika, które podejmował wielokrotnie w swojej twórczości – rozważań nad poetyckim ujęciem bogów mitologicznych jako skodyfikowanych znaków symbolicznych, nad rolą tychże bogów w kształtowaniu i funkcjonowaniu wspólnoty państwowej oraz nad filozoficzną koncepcją bóstwa.

Tragedia *Bachantki* i jej warstwa ideowa budziły i nadal budzą ożywioną dyskusję wśród badaczy, którzy w swej interpretacji sztuki niejednokrotnie dochodzili do sprzecznych wniosków¹. Spór badaczy ogniskuje się wokół następujących zagadnień: „Czy (Eurypides – A. Ch.) był racjonalistą, czy irracjonalistą, realistą czy mistykiem, czy zmienił swą postawę z racjonalnej na irracjonalną, czy się nawrócił na bakchizm, czy był wierzącym czy niewierzącym, czy temat *theomachii* – w tym wypadku walki śmiertelnika z bogiem traktował poważnie czy niepoważnie, czy napisał tragedię wolną od wszelkich tendencji, a realizującą jedynie zamysł czysto artystyczny”². Badacze głoszą w tej kwestii niekiedy biegunowo przeciwne teorie. Przez jednych ostatnia tragedia Eurypidesa jest uznawana za świadectwo nawrócenia poety na religię dionizyjską³. Odmienne stanowisko zajmują ci uczeni, którzy dostrzegają w Eurypidesie racjonalistę i krytyka takich wyobrażeń o bogach, jakie ukształtowała tradycja mitologiczna⁴. W takim ujęciu ostatnia sztuka,

¹ Zagadnienie interpretacji *Bachantek* szeroko omawia R. Turasiewicz w artykule: *W poszukiwaniu koncepcji ideowej dramatu: „Bakchantki” Eurypidesa*, „Meander” 9–10 (1994), s. 475–485.

² R. Turasiewicz, *W poszukiwaniu...*, s. 476.

³ Teoria palinodii posiada jednak niewielu zwolenników. Jako najważniejszego jej obrońcę należy uznać H. Grégoire, *Euripide, Texte établi et traduit par H. Grégoire et L. Parmentier*, t. III Paris 1950.

⁴ Stanowisko takie zajmują m. in.: A. Verrall, op. cit.; G. Norwood, *The Riddle of Bacchae*, Manchester 1908.

w której poeta kontynuuje podejmowaną już we wcześniejszych tragediach krytykę tradycyjnych wierzeń Greków, jawi się jako satyra wymierzona w boga Dionizosa⁵. Wśród innych badaczy dominuje pogląd, iż *Bachantki* ze względu na swą tematykę stanowią opis widowiska rytualnego⁶, które przedstawia cierpienie, śmierć i triumf boga Dionizosa⁷.

W świetle tego, co zostało powiedziane o warstwie znaczeniowej dramatu *Bachantki*, należy rozpatrzyć następujące zagadnienie: jak możemy odczytać postać Dionizosa i jaki obraz teologii mitologicznej wyłania się z tej sztuki. Rozwiązanie nie będzie odpowiedzią na pytanie, czy Eurypides był zwolennikiem, czy przeciwnikiem Dionizosa. Ważniejszą kwestią jest, podobnie jak w przypadku tragedii omówionych przeze mnie w rozdziale poświęconym teologii mitologicznej Eurypidesa – *Trojanek* i *Hippolyta*, jak poeta traktował warstwę mitologiczną dramatu. Należy zgodzić się z opinią Mańkowskiego⁸, iż Eurypides, który niejednokrotnie w swojej twórczości poddawał krytyce bogów olimpijskich, w *Bachantkach* pokazał działanie nowego boga, który jednak okazał się bogiem o równie złej naturze. Jednakże nawet ci badacze, którzy dostrzegają w krytycznej postawie Eurypidesa wobec bogów greckiej mitologii element satyryczny, wręcz obrazoburczy, przyznają, iż w przypadku *Bachantek* nie możemy mówić o krytyce Dionizosa. Jednocześnie podkreśla się fakt, iż porzucenie przez Eurypidesa krytycyzmu nie było wynikiem jego nawrócenia na religię dionizyjską, lecz dostrzeżenia w micie o Dionizosie cennego materiału literackiego, który posłużył Eurypidesowi do ukazania prawdy o człowieku⁹. Prawdę tę możemy odkryć jedynie wtedy, gdy odwołamy się do warstwy symbolicznej *Bachantek*. Dla Eurypidesa, co podkreśla Czerwińska¹⁰, mit był zawsze metaforyczną przypowieścią, której poeta nadawał nowe znaczenie. Trudno przypuszczać, iżby w przypadku *Bachantek* autor ograniczył się jedynie do przedstawienia na scenie opowieści mitologicznych. Stałoby się to wbrew tradycji literackiej Greków, która traktowała mit jako punkt wyjścia dla snucia refleksji, objaśniania świata ludzi i bogów. Dlatego polska badaczka proponuje rozpatrywać mit przedstawiony w *Bachantkach* jako metaforę, za pomocą której poeta zamierzał przekazać swoje obserwacje i spostrzeżenia na temat ludzkiej *physis*¹¹. *Bachantki*, tak jak *Medea* i *Hippolytos*, ukazują walkę dwóch pierwiastków tkwiących w ludzkiej duszy: racjonalnego i irracjonalnego¹². W *Bachantkach* do ujawnienia pierwiastka irracjonalnego dochodzi w zetknięciu z kultem Dionizosa. Samo zaś bóstwo staje się uosobieniem tego pierwiastka. Według Czerwińskiej¹³ Eurypides nadał irracjonalnemu elementowi ludzkiej

⁵ Por. np. opinię L. H. Greenwooda, op. cit., s. 58: „And here, as elsewhere, we perceive that one of poet's purpose [...] is to satirize the orthodox belief of his day”.

⁶ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993, s. 177, określa *Bachantki* jako „święto, które źle się kończy”. Tragedia ta ukazuje bachanalia pierwotne, sprowadza je do ich „gwałtownych początków, odwzajemnionej przemocy”.

⁷ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, t. I, Warszawa 1997, s. 234, uznaje *Bachantki* za najważniejszy dokument dionizyjskiego kultu, w którym motyw „sprzeciwu, prześladowania i triumfu” znajduje najdoskonalszą ilustrację.

⁸ J. Mańkowski, op. cit., s. 84.

⁹ Znamienna jest opinia D. J. Conachera w tej kwestii, *Euripidean...*, s. 72: „In the case of Dionysianism, Euripides is prepared to forgo that rationalistic iconoclasm which he uses with such telling effect on various tales of the Olympian gods. The reason not, of course, that he believes in the myth of Dionysus [...] but rather that he finds in the Dionysian religion a clear illustration of human truth”.

¹⁰ J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa...*, s. 186–187.

¹¹ J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa...*, s. 187–188.

¹² Także A. Lesky, *Tragedia...*, s. 578, przekonuje, iż prawdziwym zamiarem autora *Bachantek* było „zobrazowanie tego odwiecznego konfliktu ludzkiej duszy”.

¹³ J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa...*, s. 254.

duszy postać boską wskazując przez to na potęgę tego pierwiastka. W wyniku takiego zrozumienia idei sztuki triumf Dionizosa nabiera znaczenia symbolicznego: człowiek nie jest w mocy stłumić w sobie emocji i pragnień, walka z nimi może doprowadzić człowieka do zguby, tak jak to miało miejsce w przypadku Penteus¹⁴. Klęska głównego bohatera była nieuchronna, gdyż, jak wyjaśnia Dodds¹⁵, „opierać się Dionizosowi oznacza tłumić elementarny pierwiastek we własnej naturze”.

Warstwie symbolicznej *Bachantek* istotną rolę przypisuje Kitto, który w swojej monografii poświęconej tragedii¹⁶ tak przedstawia swoje stanowisko: „[...] w to, że (Eurypides – A. Ch.) wierzył w przedstawioną przez siebie prymitywną opowieść o narodzinach Dionizosa, uwierzyć po prostu nie możemy; musimy natomiast, o ile zależy nam na poezji i dramacie, uwzględnić symbolikę poety”. Tylko w ten sposób, wnioskuje Kitto, można dostrzec w Dionizosie „symbol ekstazy złączony z rozumem bądź nad nim górujący”. *Bachantki*, podobnie jak *Medea* i *Hippolytos*, należą do tych tragedii Eurypidesa, w których ludzkie emocje, pasje i żądze, wszystko, co możemy nazwać „sferą irracjonalną”, ujawniają się ze szczególną mocą. Jednakże sfera ta w każdej z wymienionych sztuk została ukazana w innym świetle: w *Medei* irracjonalny jest charakter bohaterki, w *Hippolycie* irracjonalność, oddziałującą spoza poszczególnych scen, symbolizują boginie: Afrodyta i Artemida, natomiast w *Bachantkach* symbol tego, co irracjonalne – bóg Dionizos – staje się postacią sztuki¹⁷. Zdaniem Winningtona-Ingrama¹⁸ przypuszczenie, iż Eurypides uznawał Dionizosa za symbol, nie powinno budzić zdziwienia. Poeci przedstawiali bogów w ludzkiej postaci, lecz jednocześnie byli często skłonni przypisywać cechy boskie pojęciom abstrakcyjnym. Przejście od tego, co konkretne do tego, co abstrakcyjne nie stanowiło dla greckiego umysłu problemu. Dlatego, przekonuje Winnington-Ingram, jeśli nawet Grecy przestaliby wierzyć w Afrodytę jako antropomorficzne bóstwo, to nadal postrzegaliby ją jako symbol tej potęgi, która kieruje ludzkim sercem. Również jeśli odrzucimy Dionizosa, któremu przypisano cechy ludzkie, nadal będzie on uosabiać potęgę instynktu i ekstazy upojenia, potęgę przynoszącą radość, ale również zniszczenie. Interpretacja Dionizosa zaproponowana przez Czerwińską, Kitto oraz Winningtona-Ingrama zgadza się więc z przedstawioną przeze mnie w drugim rozdziale pracy koncepcją alegorycznego odczytania boskich postaci w tych tragediach Eurypidesa, w których warstwa teologiczna podporządkowana została warstwie psychologicznej.

Aby przedstawić pełną charakterystykę Dionizosa i dokładniej ustalić symbolikę tego bóstwa w sztuce Eurypidesa, musimy wyjść od wskazania istotnych cech dionizyjskiego kultu. Eurypides z niezwykłą dokładnością i ekspresją opisuje bachiczne korowody (θίασοι), stany ekstazy (ἔκστασις), którym często towarzyszą cuda: ziemia płynąca mlekiem, winem i miodem (ww. 139–143, 704–711), zwycięstwo odpornych na wszelkie ciosy bachantek nad mężczyznami (ww. 755–764) czy cudowne uwolnienie bachantek schwytych przez Penteus¹⁹ (ww. 447–450). Z relacji posłańców (ww. 734–747, 1114–1147) dowiadujemy się również o dokonywaniu przez ogarnięte boskim szałem

¹⁴ G. M. Grube, *The Drama...*, s. 419: „Passions must be recognized as the essence of life, and then they become the source of all loveliness and joy. But if man fights against them instead with them, if he tries to deny them altogether, they will conquer him in the end, and tear him limb from limb, themselves becoming ugly and finchish in the process”.

¹⁵ E. R. Dodds., *Grecy...*, s. 213.

¹⁶ Kitto H. D. F., op. cit., s. 346.

¹⁷ Kitto H. D. F., op. cit., s. 347.

¹⁸ R. P. Winnington-Ingram, *Euripides and Dionysus, An Interpretation of the Bacchae*, Amsterdam 1969, s. 9.

bachantki aktów *σπαραγμός* (rozszarpywania zwierząt, a nawet ludzi) i *ὠμφοργία* (zjada-
nie surowego mięsa). Dzięki uczestnictwu w misterium dionizyjskim człowiek staje się
ἔνθεος (wypełniony bóstwem) i zyskuje poczucie jedności z bóstwem¹⁹. Jednocześnie pod
wpływem obcowania z bogiem w człowieku dochodzą do głosu dzikie, pierwotne siły,
których rozum ludzki nie jest w stanie kontrolować. W świetle tej charakterystyki dioni-
zyjskiego kultu sam bóg jawi się jako siła, która sprawia, iż człowiek czuje się jak bóg,
lecz jednocześnie zachowuje się jak dzikie zwierzę²⁰. To dwojake działanie Dionizosa
na ludzką duszę wprawioną w stan boskiego szału wynika z natury samego boga, która
również jest dwoista. Dionizos jest bowiem bóstwem zarówno najłagodniejszym, jak i na-
jokrutniejszym, przynoszącym ludziom i radość i zniszczenie²¹. Naturę jego charakteryzu-
je swoista *coincidentia oppositorum*, która, jak zauważa Eliade, jest „jednym z najbardziej
archaicznych sposobów wyrażania paradoksu rzeczywistości boskiej”²². Sam Dionizos
charakteryzuje swą naturę następująco (ww. 859–861):

[...] γνώσεται δὲ τὸν Διὸς
Διόνυσον, ὃς πέφυκεν ἐν τέλει θεός,
δεινότατος, ἀνθρώποισι δ' ἠπιώτατος.

[...] I wtedy pozna syna Dzeusa,
Dionizosa, który – łagodny dla ludzi –
W końcu okaże się bóstwem straszliwym.

Dionizos jest bogiem, który znosi podziały między ludźmi. Wśród czcicieli Dionizosa
są kobiety i mężczyźni, starcy i młodzi, prości wieśniacy i ludzie wykształceni, Grecy
i barbarzyńcy. „Wszyscy zostają wezwani na uroczystości kultowe Dionizosa” – pisze
Girard²³. Każdy może cieszyć się darami boga, jeśli tylko podda się dionizyjskiej *μανία*.
Na ten aspekt dionizyjskiego kultu zwraca uwagę Chór bachantek w następującej pieśni
(ww. 420-429):

¹⁹ *Βακχεύειν* oznaczało więc szczególnie rodzaj doświadczenia religijnego, które E. R. Dodds, *Euripides Bacchae*, s. xii-xiii, określa jako „the experience of communion of God”. Owego zjednoczenia z bogiem uczestnik misterium dionizyjskiego doznawał, według Doddsa, poprzez picie wina i ucieczkę w góry (*ὄρεθασία*). Według W. Lengauera, *Dionizos rogaty*, „Studia archeologica et historica”, Warszawa 1995, s. 157, ten sam cel osiągnano poprzez akty *σπαραγμός* i *ὠμφοργία*.

²⁰ R. P. Winnington-Ingram, *Euripides...*, s. 56.

²¹ Tak W. F. Otto, *Dionysus. Myth and cult*, trans. with an introduction by R. B. Palmer, Bloomington and Indianapolis 1965, charakteryzuje Dionizosa: „Who is Dionysus? The god of ecstasy and terror, of wilderness and of the most blessed deliverance – the mad god whose appearance sends mankind into madness – gives notice already, in the conception and birth, of the mysterious and paradoxical nature”. Natomiast Vernant przyrównuje Dionizosa do wina: „Like wine, Dionysus is double - most terrible yet infinitely sweet” - J. P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, trans. J. Lloyd, New York 1988, s. 440.

²² M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 403. Francuski religioznawca podkreśla także, iż mit, który objawia ową *coincidentia oppositorum* występującą u podstaw struktury bóstwa był „niemal powszechnie częścią religijnego doświadczenia ludzkości”. Świadczy o tym chociażby tradycja religii judeochrześcijańskiej, zgodnie z którą Jahwe był dobry i zarazem gniewliwy.

²³ R. Girard, op. cit., s. 176. Natomiast K. Banek, op. cit. s. 104, stawia hipotezę, iż „nurt dionizyjski należy powiązać z warstwami niższymi, niezadowolonymi zadowolenia ze swojego status społecznego i wobec tego szukającymi jakiejś rekompensaty na polu religijnym oraz w innej rzeczywistości”.

ἴσαν δ' ἔς τε τὸν ὄλβιον
τόν τε χεῖρονα δῶκ' ἔχειν
οἴνου τέρψιν ἄλυπον·
μισεῖ δ' ὃ μὴ ταῦτα μέλει,
κατὰ φάος νύκτας τε φίλας
εὐαίωνα διαζῆν,
σοφὰν δ' ἀπέχειν πραπίδα φρένα τε
περισσῶν παρὰ φωτῶν·

Równno daje bogatemu
i skromnemu, równą radość
smakowania wina bez trosk.
Nie cierpi tych, którym nie w smak
jasnym dniem i miłą nocą
był rozkoszny wciąż przeżywać –
lepiej serce, umysł trzymać
z dala od tych, co przemądrzy.

Segal²⁴ dostrzega podwójny aspekt dionizyjskiego kultu: bóg znosi granice, zarówno psychologiczne, jak i kulturowe. Na poziomie psychologicznym Dionizos i jego kult pozwalają człowiekowi uciec w sferę emocji nie ograniczoną przez restrykcje społeczne, religijne czy moralne. Natomiast na poziomie kultury dochodzi do zanikania różnic między człowiekiem a zwierzęciem, mężczyzną a kobietą, Grekiem a barbarzyńcą. Co więcej, Dionizos znosi granicę między człowiekiem a bogiem. W bachicznym misterium czciciele Dionizosa identyfikują się z bogiem i w ekstazie doświadczają boskiej radości i mocy²⁵. Tym samym nurt dionizyjski, jak podkreśla Banek²⁶, odmiennie niż nurt orficki i eleuzyjski, proponuje ucieczkę od codzienności już tutaj, na ziemi, „a jest to ucieczka w jakąś trudną do określenia **inność**, **inność** pojawiającą się w obszarze stanów i przeżyć psychicznych”.

W świetle przedstawionej charakterystyki dionizyjskiego kultu słuszna wydaje się opinia Czerwińskiej²⁷, iż obrzędy bakchiczne wydobywające z ich uczestników tkwiące w ich duszach tajemnicze siły, nie przypadkiem posłużyły Eurypidesowi ukazaniu głębi ludzkiej duszy. Również przedstawienie natchnionych przez boga bachantek miało według badaczki znaczenie metaforyczne: „Opisując niezwykle zachowanie kobiet Eurypides pragnie pokazać, że w duszy człowieka tkwią pewne moce, które stanowią źródło inspiracji jego postępowania. Te ukryte przed ludzkim okiem żywiołowe siły, które wydobywają się pod wpływem bliskości Dionizosa, pozostają poza kontrolą ludzkiego rozumu”. Jednakże symboliczne znaczenie samego Dionizosa w *Bachantkach* ujawnia się w przypadku Pentusa. Tebański władca odrzuca Dionizosa i jego kult, nie wierzy ani w prawdziwość mitu o podwójnym narodzeniu boga ani w „cuda”, które dokonały się dzięki jego działaniu. Tebańczyk chce zniszczyć kult Dionizosa, pragnie schwytać i uwięzić podającego się za swego kapłana boga i towarzyszące mu bachantki. Jego wroga postawa wobec Dionizosa

²⁴ C. P. Segal, *Dionisiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton 1982, s. 21–22.

²⁵ C. P. Segal, *Dionisiac Poetics...*, s. 12.

²⁶ M. Banek, op. cit., s. 73. Podkreślenia autora.

²⁷ J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa...*, s. 228.

zosa wynika z faktu, iż Penteus wierzy jedynie w siły ludzkiego rozumu, a wszystko to, czego nie można wytłumaczyć za pomocą zdrowego rozsądku, budzi w nim opór oraz podejrzliwość. Penteus, jakiego Eurypides przedstawił nam w *Bachantkach*, jawi się więc jako pewny siebie młody przywódca, którego nauczono wierzyć, iż „człowiek jest miarą wszechrzeczy” i który dzięki tej wiedzy potrafi doskonale panować nad sobą i nad innymi²⁸, jako „przesiąknięty racjonalizmem intelektualista epoki sofistycznej”²⁹. Ponadto młodego władcę cechuje skłonność do przemocy i pogarda wobec innych, co czyni go, jak sądzi Valdis Leinieks³⁰, jedną z najokrutniejszych i destrukcyjnych postaci greckiej tragedii. Postawa Tebańczyka, którą Turasiewicz³¹ określa jako „hybris of extreme rationality”, nakazuje mu stanąć do walki z bogiem (θεομαχῆι – w. 45). Penteus staje się więc θεομάχος (walczący z bogiem), lecz walka bohatera z bogiem, na co wskazuje Czerwińska³², jest „wyrazem sprzeciwu nie tyle wobec samego boga, ile raczej wobec tego wszystkiego, co ów bóg uosabia, co jest w nim irracjonalne, pierwotne, dzikie i zwierzęce”.

Na podstawie przedstawionych powyżej charakterystyk Dionizosa i Penteususa możemy wysunąć wniosek, iż pierwsza z wymienionych postaci uosabia to, co irracjonalne, zaś druga z nich reprezentuje to, co racjonalne. W takim ujęciu zwycięstwo boga nad człowiekiem symbolizuje zwycięstwo irracjonalizmu nad racjonalizmem³³. Wniosek ten jednakże budzi pewne zastrzeżenie: czy w przypadku Penteususa możemy mówić wyłącznie o postawie racjonalnej? Zgodnie z opinią niektórych badaczy³⁴, którzy szczególną uwagę zwracają na psychologiczną analizę postawy Penteususa, postać ta nie jest pozbawiona również elementu irracjonalnego. Element ten ujawnia się z coraz większą siłą wraz z wzrastającą fascynacją Tebańczyka dionizyjskim kultem³⁵. To właśnie wydobywanie się stłumionych dotąd w duszy Penteususa pragnień i lęków prowadzi do jego ostatecznej klęski. „Los Penteususa” – pisze Turasiewicz³⁶ – „stanowi klasyczny przykład, jak drzemiące w człowieku irracjonalne moce wydobywają się na światło pod presją nieoczekiwanych zdarzeń i szybko dokonują w tej psychice pustoszące zmiany”. Taka interpretacja postaci Penteususa oraz zmian zachodzących w jego osobowości, gdy poddaje się on mocy Dionizosa, rzuca nowe światło również na postać samego boga. Za Simonem³⁷ możemy powiedzieć, iż Dionizos jest częścią Penteususa, stłumioną i zaprzeczoną, ucieleśnieniem jego żądz, ale również i obaw. W takim kontekście postać boga przedstawionego w *Bachantkach* należy odczytywać jako symbol tego, co Larue³⁸ określa jako „the savage bestial

²⁸ M. Spariosu, *God of many names. Play, poetry and power in Hellenic thought from Homer to Aristotle*, Durham 1991, s. 106.

²⁹ J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa...*, s. 253.

³⁰ V. Leinieks, op. cit., s. 216.

³¹ R. Turasiewicz, *W poszukiwaniu...*, s. 478.

³² J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa...*, s. 200.

³³ W. Burkert, op. cit., s. 317 charakteryzuje Penteususa następująco: „Pentheus, the sensible defender of rational order, is drawn to a wretched end, irrationalism rises against enlightenment”.

³⁴ B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Moderns Psychiatry*, Ithaca-London 1978; J. A. Larue, *Prurience Uncovered: The Psychology of Euripides' Pentheus*, CJ (1985), s. 209–214.

³⁵ H. Oranje *Eurypides' Bacchae The Play and Its Audience*, Mnemosyne Suppl. 78 (84), s. 13, określa Penteususa jako typowego tragediowego tyra „with a strong Dionisiac longing in himself”

³⁶ R. Turasiewicz, *W poszukiwaniu...*, s. 478. Por. także: R. Turasiewicz, *Opetanie Penteusza*, „EOS” LXXXIII (1995), s. 226.

³⁷ B. Simon, op. cit., s. 115. Podobnie T. Wilamowitz, *Griechische Tragödien*, 4. Bd., Berlin 1906, s. 143 wysuwa wniosek, iż wpływem bóg, który pcha Penteususa ku zagładzie, tkwi w nim samym – w jego dumie, wyniosłości, próżności, nieokielznaniu i lubieżności.

³⁸ J. A. Larue, op. cit., s. 212.

side of Pentheus' own psyche". Dzięki wprowadzeniu na scenę Dionizosa i konfrontacji tej postaci z postacią Penteusza Eurypides nie tylko daje nam pełny obraz tego boga jako symbolu fundamentalnych pragnień ludzkich, lecz także umożliwia widzowi poznanie najbardziej skrytych warstw ludzkiej duszy³⁹. Motyw *theomachii* często pojawiający się w greckiej tragedii⁴⁰ w *Bachantkach* nabiera nowego znaczenia – Penteus staje do walki z Dionizosem, uosobieniem pierwiastka irracjonalnego, który tkwi głęboko w duszy bohatera. Ze względu na potęgę tego pierwiastka i fakt, że jest on wpisany w ludzką naturę, walka tebańskiego władcy z góry skazana na porażkę⁴¹. Obecnie przyjrzymy się dokładniej postaci młodego władcy, szczególnie jego postawie wobec Dionizosa i jego kultu, oraz spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, jakie dokładnie pragnienia i emocje bohatera reprezentuje postać bóstwa.

O istnieniu ukrytych pragnień w duszy Penteusza dowiadujemy się już z pierwszej mowy tebańskiego władcy (ww. 217–225):

γυναικας ἡμῖν δόματ' ἐκλελοιπέναι
πλασταῖσι βακχεΐαισιν, ἐν δὲ δασκίοις
ὄρεσι θοάζειν, τὸν νεωστί δαίμονα
Διόνυσον, ὅστις ἔστι, τιμώσας χοροῖς·
πλήρεις δὲ θιάσοις ἐν μέσοισιν ἐστάναι
κρατήρας, ἄλλην δ' ἄλλοσ' εἰς ἐρημίαν
πτώσσουσαν εὐναῖς ἀρσένων ὑπηρετεῖν,
πρόφασιν μὲν ὡς δὴ μαϊνάδας θυοσκοόουσ,
τὴν δ' Ἀφροδίτην πρόσθ' ἄγειν τοῦ Βακχίου

[...] nasze kobiety opuściły domy
dla jakiś orgii zmyślonych, w cieniste
góry pognały, aby nowe bóstwo,
tego jakiegoś Bakcha, czcić chórami;
pośród ich kręgów dzbany pełne wina
stoją i jedna z nich na drugą czmycha
w ustronie służyć rozkoszą mężczyznom.
Te kultury menad są tylko pozorem,
bo one Kypriś czczą bardziej niż Bakcha.

³⁹ Jak sugeruje M. Hose, *Euripides als Anthropologe*, München 2009, s. 54, ukazując konflikt Tebańczyka z Dionizosem Eurypides przedstawia również nową wizję ludzkiej natury, różniącą się znacznie od tradycyjnych antropologicznych koncepcji, oraz od wyników analiz ludzkich zachowań dokonanych przez sofistów i Tukidydesa, według których głównym czynnikiem ludzkiego zachowania są chciwość ani żądza sławy.

⁴⁰ Na temat historii motywu *theomachii* w dramacie greckim: J. C. Kamerbeek, *On the conception of θεομάχος in relation with greek tragedy*, „Mnemosyne” 1(1948), s. 271–283; R. Turasiewicz, *The Role of Dionysos and the Problem of θεομαχία in Euripides' Bacchae*, „Classica Cracoviensia” IV (1998), s. 78–79.

⁴¹ Według H. Dillera, *Die Bakchen und ihre Stellung im Spätwerk des Euripides*, s. 427 [w:], *Euripides*, (hrsg.) E. R. Schwinge, Darmstadt 1968, czasownik θεομαχεῖν w takich targediach jak *Ion* i *Bachantkach* oznacza skazaną na niepowodzenie walkę z tym, co nieuniknione. Inaczej Kamerbeek, op. cit., s. 278–279, który znaczenie terminu θεομαχεῖν w *Bachantkach* interpretuje literalnie – Penteus walcząc z Dionizosem nie próbuje pokonać przeznaczenia, lecz po prostu odrzuca wiarę w tego boga.

Jak wynika z powyższego fragmentu, Penteus wiąże z kultem Dionizosa przede wszystkim seksualność⁴². Co więcej, jego podejrzliwa natura sprawia, iż udział w misterium bachicznym postrzega jedynie jako pretekst dla kobiet, aby oddawać się rozpuście. Mowa ta, będąca niewątpliwie wyrazem krytyki, jaką Penteus wyraża wobec nowej, nieznanego mu religii, jest jednocześnie, zgodnie z opinią Conachera⁴³, „masterpiece of characterization”. Przedstawiona przez bohatera charakterystyka dionizyjskiego kultu ukazuje samego króla. Penteus krytykuje te czyny, w które sam chciałby być wtajemniczony⁴⁴. Kult Dionizosa budzi w Penteusie wręcz chorobliwą seksualną ciekawość⁴⁵, przez pryzmat której postrzega kult Dionizosa. Uczucie to towarzyszy Penteusowi od pierwszego momentu, gdy bohater pojawia się na scenie i towarzyszy mu również wtedy, gdy w stroju menady wyrusza na Kithajron widząc już oczami wyobraźni bachantki „jak ptaki w słodkich pułapkach miłości” (ὄρνιθας ὤς/λέκτρων ἔχεσθαι φιλτάτοις ἐν ἔρκεσιν – ww. 957–958). Gwałtowność, z jaką Penteus krytykuje misteria dionizyjskie, a jednocześnie obsesja tebańskiego władcy na punkcie ich seksualnego aspektu, wskazują na głęboki konflikt w duszy bohatera. Istotą tego konfliktu wyjaśnia Dodds⁴⁶. Filolog charakteryzuje Penteusą następująco: „is the dark puritan whose passion is compounded of horror and unconscious desire, and it is this which leads him to his ruin”. W takim ujęciu Dionizos uosabia wypartą ze świadomości Penteusą seksualność. Taką interpretację postaci Dionizosa potwierdza również fakt, iż w sztuce wielokrotnie pojawia się motyw byka będącego przeciwieństwem epifanii tego boga i jednocześnie symbolem seksualności⁴⁷: Chór nazywa Dionizosa „bogiem o byczej głowie” (ταυρόκερων θεόν⁴⁸ – w. 100), gdy Penteus usiłuje spętać byka myśląc, iż schwytał domniemanego Dionizosa (ww. 618–621⁴⁹) oraz gdy Tebańczyk widzi boga w postaci byka (ww. 920–922). Ku takiej interpretacji skłania się Winnington-Ingram⁵⁰, który pisze: „the bull is representative of Dionysus – of Dionysus as animal and particular as sexual animal”. Scena walki Penteusy z bykiem, według badacza, ma charakter symboliczny – próba związania byka podjęta przez króla jest skazaną na niepowodzenie próbą stłumienia „zwierzęcego Dionizosa” („animal Dionysus”) w samym sobie⁵¹. Postać Penteusy stano-

⁴² Na związek między Dionizosem a Erosem zwraca uwagę G. M. A. Grube, *Dionysus in “The Bacchae”*, TAPhA 66 (1935), s. 54: „Thus it is true that the god of wine lays bare the emotional nature, the fundamental passion of men, Eros in its deepest and widest sense, and in a sense therefore Dionysus may be taken as a symbol of those passion”.

⁴³ D. J. Conacher, *Euripidean Drama...*, s. 61.

⁴⁴ D. J. Conacher, *Euripidean Drama...*, s. 62.

⁴⁵ J. A. Larue, op. cit., s. 209.

⁴⁶ E. R. Dodds, *Bacchae*, s. 97–98.

⁴⁷ W. Lengauer, *Dionizos...*, s. 159, wskazuje na rogi byka, które były synonimem fallusa – „Dionizos rogiaty to Dionizos falliczny”.

⁴⁸ W tradycji orfickiej znajdujemy jeszcze inne epitety Dionizosa nawiązujące do tauromorficznego wyobrażenia tego boga. K. Bielawski, *Terminy rytualno-kultowe w tragedii greckiej epoki klasycznej*, Prace Komisji Filologii Klasycznej nr 32, Kraków 2004, s. 168, wymienia następujące: ταυρόκερος – „o głowie zwieńczonej byczymi rogami”, ταυρομέτοπος – „o obliczu byka”, ταυρωπός – o oczach byka”, ταυρογενής – „zrodzony z byka”.

⁴⁹ Wydarzeniu temu towarzyszą zesłane przez Dionizosa trzęsienie ziemi i błyskawice, które W. Sale *Psychoanalysis of Pentheus in the Bacchae of Euripides*, YCS 22 (1972), s. 68, interpretuje jako symbol „the very real power of unleashed animal nature”.

⁵⁰ R. P. Winnington-Ingram, *Euripides...*, s. 8, 84.

⁵¹ Podobnie C. P. Segal, *Dionisiac Poetics...*, s. 32: „The bull, creature of proverbial sexuality, is the appropriate form for the epiphany of a god who will effect Pentheus’ ruin, for the bull symbolizes just those parts of himself that he cannot accept”.

wi więc opozycję do postaci Hippolyta, co podkreśla szczególnie Segal. Charkteryzując te dwie osobowości uczony stwierdza, iż w przypadku bohatera *Bachantek* Eurypides pragnął przedstawić bohatera, którego cechuje „la sexualité excessive”, natomiast młody wyznawca Artemidy i wróg Afrodyty jest przykładem, jaki los może spotkać człowieka charakteryzującego się „la sexualité déficient”⁵².

Kolejne cechy osobowości Penteusa ujawniają się w końcowej części epejsodionu III (ww. 775–860). Tebański władca, mimo nieudanej próby uwięzienia bachantek, nie rezygnuje z planu ich schwytania, wręcz grozi rozlewem krwi. Odpowiedzią Dionizosa na te groźby jest obietnica, iż przyprowadzi kobiety do Penteusa bez użycia przemocy. Król na początku nie chce nawet słuchać Dionizosa, podejrzewa podstęp. Aby nakłonić Penteusa do posłuszeństwa bóg odwołuje się do najgłębszych pragnień Tebańczyka (w. 810): βούλη σφ’ ἐν ὄρεσι συγκαθήμενας ἰδεῖν; („Pragniesz zobaczyć, jak tam siedzą w górach?”). Penteus, który od tej chwili zaczyna pałać entuzjazmem, odpowiada (w. 811): μάλιστα, μύριον γε δούς χρῆσοῦ σταθμῶν („Ogromnie – dałbym za to mnóstwo złota”). Dionizos trafia w najsłabsze punkty Penteusa – ciekawość i stłumioną seksualność, które budzą w bohaterze nieodparte pragnienie oglądania dionizyjskich orgii. Tę cechę osobowości Penteusa Simon⁵³ określa określa mianem voyeryzmu. Król okazuje się więc voyerem (podglądaczem), który zrobi wszystko, by móc oglądać w ukryciu oddające się rozpuście bachantki. Dlatego poddaje się woli Dionizosa, mimo że ten ostatni zapewnia, iż to, co Penteus zobaczy, sprawi mu ból (w. 815).

Ostatnim etapem uwalniania stłumionego w Penteusa pierwiastka irracjonalnego jest wprowadzenie go przez boga w stan dionizyjskiej μανία (epejsodion IV). Penteus poddaje się impulsom, całkowicie traci samokontrolę, cierpi na zaburzenia wzrokowe (ww. 918–920), przepelni go uczucie niezwyklej siły fizycznej (ww. 945–946). „Pentheus is drunk, beastly drunk” – stwierdza Grube⁵⁴. W duszy Penteusa po raz kolejny dochodzą do głosu stłumione pragnienia seksualne oraz ciekawość. Tak charakteryzuje tebańskiego władcę sam Dionizos (ww. 912–917):

σὲ τὸν πρόθυμον ὄνθ’ ἂ μὴ χρεῶν ὄρᾶν
σπεύδοντά τ’ ἀσπούδαστα, Πενθέα λέγω,
ἔξιθι πάροιθε δωμαίων, ὄφθητί μοι,
σκευὴν γυναικὸς μαινάδος βάρκῃς ἔχων,
μητρὸς τε τῆς σῆς καὶ λόχου κατάσκοπος·
πρέπεις δὲ Κάδμου θυγατέρων μορφὴν μιᾶ.

Ciebie, co pragniesz widzieć zakazane
i szukasz, czego się winno unikać,
wzywam: wyjdź z domu, ukaż się mym oczom
w stroju kobiety, menady, Bakchantki –
szpiegu swej matki oraz jej orszaku!

Obok oznak stłumionej seksualności i chorobliwej wręcz ciekawości pojawia się w Penteusie pragnienie stania się kobietą, stłumiony kompleks kobiecy. Propozycja Dio-

⁵² C. P. Segal, *La musique...*, s. 159.

⁵³ B. Simon, op. cit., s. 116.

⁵⁴ G. M. Grube, *The Drama...*, s. 415.

nizosa, złożona w poprzedniej scenie, aby Penteus śledził bachantki przebrany za jedną z nich, budziła w nim wstyd: τίνα στολήν; ἢ θῆλυν; ἀλλ' αἰδῶς μ' ἔχει („Czy w strój kobiecy? Ależ ja się wstydzę!” – w. 828). Teraz odziany w kobiecą szatę daje się prowadzić Dionizosowi, z lubością dba o każdy szczegół swojego nowego stroju (ww. 925–942). Taplin⁵⁵ komentuje tę scenę, uznaną zresztą przez niego za należącą do najbardziej makabrycznych w całej tragedii greckiej, następująco: „Agresywny mężczyzna, prześladowca bakchantek, zmienił się w uśmiechającego się głupio matola – i bachantkę *par excellence*, po ostatni pukiel. «Polityczny samiec», dysponujący władzą, stał się trywialny, bezbronny i zniewieściały, z obsesją na punkcie własnego wyglądu”. Pragnienia Tebańczyka, aby stać się kobietą, to kolejny stłumiony element dionizyjski w duszy bohatera. Kobiecość jest bliższa dionizyjskości, to one jako pierwsze poddały się bachicznemu szaleństwu i stały się jego wiernymi służkami⁵⁶. Istnieje w kulturze greckiej wiele podobieństw między tymi dwiema sferami: obie dążą do uwolnienia często kontrolowanych dla dobra wspólnoty emocji, obie również, zgodnie z opinią Segala⁵⁷, są bliskie procesom natury „in its vital and hence uncontrollable, mysterious aspect”. Samego Dionizosa Eurypides przedstawia jako młodzieńca o delikatnej, wręcz kobiecej urodzie i wdzięku⁵⁸: ma długie włosy, które „czarują pragnieniem” (πόθου πλέως – w. 457) oraz jasną cerę, którą bóg chroni przed słońcem, „aby urodą kusić Afrodytę” (τὴν Ἀφροδίτην καλλονῆ θηρώμενος – w. 460). Wszystkie te cechy Dionizosa sprawiają, iż staje się on πόθου πλέως także dla Penteususa. „Z wyglądu bardzo jest piękny, przybyszu” (ἄταρ τὸ μὲν σῶμ' οὐκ ἄμορφος εἶ, ζένε – w. 453) – mówi Penteus. Ze względu na tą fascynację tebańskiego władcy urodą Dionizosa, Wohl⁵⁹ proponuje interpretować scenę, w której Penteus przebiera się w strój kobiecy, a Dionizos przypina mu długie włosy i w rękę wkłada tyrs, jako próbę przeistoczenia się Penteususa w samego Dionizosa. Naśladując zniewieściałego przybysza (jak określa boga w wersie 353), sam przybierze postać kobiecą (γυναικόμορφον – w. 855). Dalej pisze badaczka: „[...] these two cousins stand on stage as mirror images of one another. Desire and identification converge in a narcissistic doubling in which Pentheus becomes what he desires”.

⁵⁵ O. Taplin, op. cit., s. 1251–26.

⁵⁶ J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht I*, w: *Gesammelte Werke II*, Basel 1948, s. 45, tak charakteryzuje związek między kobietami a Dionizosem: „Dzięki swej zmysłowości i znaczeniu, jakie nadaje miłości płciowej, tak głęboko związanej z kobiecością, wszedł on w szczególnie silny stosunek z rodzajem niewieścim, nadał jego życiu zupełnie nowy kierunek, znalazł w nim swego najwierniejszego zwolennika i najgorliwszego sługę, na nim oparł całą potęgę swego czaru. Dionizos jest w pełnym sensie tego słowa bogiem kobiet, źródłem ich doczesnych i nadprzyrodzonych nadziei, ośrodkiem ich egzystencji”. Przekład polski w: K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, s. 116.

⁵⁷ C. P. Segal, *The menace of Dionysus: sex roles and reversals in Euripides' Bacchae*, s. 196 [w:] *Women in the ancient world: the Arethusa papers*, J. Peradotto and J. P. Sullivan (eds.), Albany 1984.

⁵⁸ O dziewczęości Dionizosa także: Arystofanes, *Ran.* 46, *Thesm.* 134. Diodor Sycylijski, *Bibl.* IV 4, 2 tak charakteryzuje związek tego boga z kobiecą naturą: *καὶ τὸν μὲν ἐκ Σεμέλης γενόμενον ἐν τοῖς νεότεροις χρόνοις φασὶ τῷ σώματι γενέσθαι τρυφερόν καὶ παντελῶς ἀπαλόν, εὐπρεπεῖα δὲ πολλὴ τῶν ἄλλων διενεγκεῖν καὶ πρὸς τὰς ἀφροδισιακὰς ἡδονὰς εὐκατάφορον γεγόνεναί, κατὰ δὲ τὰς στρατείας γυναικῶν πλῆθος περιάγεσθαι καθοπλισμένων λόγχαῖς τεθρυσσομένας.* („Natomiast Dionizos, którego zrodziła Semele, pojawił się później, miał ciało zniewieściałe i w ogóle był bardzo delikatny, górował nad innymi urodą i chętnie oddawał się rozkoszom miłosnym, a w czasie wypraw otaczał się tłumem kobiet uzbrojonych we włócznie przypominające tyrsy. Przekład polski: S. Dworacki, *Diodor Sycylijski Dionizos (Biblioteka IV 1-5). Przekład*, „Classica Wratislaviensia” XXXVI (2005), s. 154.)

⁵⁹ V. Wohl, *Beyond sexual difference: becoming-woman in Euripides' Bacchae*, s. 144 [w:] *The Soul of Tragedy. Essays on Athenian Drama*, ed. by V. Pedrick and S. M. Oberhelman, Chicago 2005.

Dionizos, jakiego ukazał nam Eurypides w *Bachantkach*, pod wieloma względami przypomina nam Afrodytę i Artemidę, boginie pojawiając się w *Hippolycie*. Równie bezwzględnie niszczy tych, którzy nie chcą się poddać jego mocy – doprowadza do śmierci Penteusa, tak jak Afrodyta Hippolyta. Aby osiągnąć zemstę nie waha się wykorzystać tych, którzy przecież, choć początkowo stawiają opór, w końcu mu ulegają, aby ostatecznie stać się w jego ręku narzędziem zemsty – doprowadza Agaue do stanu bachicznego szału, w którym morduje swego syna, podobnie jak Afrodyta zesłała na Fedrę namiętnej uczucie do Hippolyta, którego odrzucenie skłoniło ją do oskarżenia młodzieńca o próbę uwiedzenia jej, a to w ostateczności sprowadziło na niego gniew ojca i śmierć. W obu sztukach także bogowie sprowadzeni zostali do rangi symboli ludzkich uczuć, z tą jedynie różnicą, iż w *Hippolycie* mamy do czynienia z konfliktem dwóch bogiń: Afrodyta uosabiającej namiętność Fedry i Artemidy – symbolu cnoty, której posiadaczem głosi się Hippolytos, natomiast w *Bachantkach* Eurypides ukazuje Dionizosa symbolizującego irracjonalną sferę ludzkiej natury, do walki z którym staje nie drugi bóg, lecz sam człowiek.

2. TEOLOGIA POLITYCZNA *BACHANTEK*

W epoce, w której tworzył swoje dzieła Eurypides, Dionizos zajmował stałe miejsce w panteonie bogów olimpijskich, a święta ku jego czci miały charakter w pełni państwowy⁶⁰. Natomiast w *Bachantkach* Eurypides sięga do mitycznych wydarzeń odnoszących się do narodzin kultu boga Dionizosa w Helladzie, co sprawia, iż widzowie i późniejsi czytelnicy tej sztuki stają się świadkami procesu asymilacji nowej religii przez grecką *polis*⁶¹. W toku tego procesu wyłaniają się fundamentalne dla każdej społeczności pytania: jaką rolę nowe bóstwo odegrało w powstaniu i rozwoju cywilizacji, jakie miejsce ma zajmować w życia wspólnoty, czy jego kult poparty jest tradycją (*νόμος*)? W *Bachantkach* Eurypides powraca do zagadnień dotyczących roli religii w życiu społeczno-politycznym Greków, które poruszone zostały w *Dzieciach Heraklesa* i *Błagalnicach*, a które, przypomnijmy, stanowiły istotny element teoretyczny teologii politycznej Greków. Tym razem jednak poeta stawia nas przed następującym problemem: czy kult dopiero co przybyłego do Hellady Dionizosa może zostać zaakceptowany przez obywateli greckich *poleis* i stać się ważnym elementem teologii oficjalnego kultu państwowego?

W *Bachantkach* Dionizos ukazany został jako nowy bóg⁶² przynoszący Tebom nieznaną im religię. W prologu sztuki sam Dionizos przedstawia siebie jako boga, który podróżował przez Azję, by w końcu przybyć do Teb, pierwszego greckiego miasta w jego wędrówce (w. 20, ww. 23–24). Pobyt Dionizosa w Tebach ma na celu rozpowszechnienie jego kultu i jednocześnie obronę czci jego zmarłej matki, Semele, córki Kadmosa, oraz

⁶⁰ Jednakże, jak słusznie zauważa J.-P. Vernant, *Mit i religia...*, s. 87, kult Dionizosa „nie był przedłużeniem religii państwowej, ale stanowił przypadek uznania przez miasto religii, która pod wieloma względami wymykała mu się, zaprzeczała mu i je przekraczała”.

⁶¹ J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, op. cit., s. 402, podkreślają wyjątkowość dionizyjskiej religii w porównaniu z kultami innych bogów, których misteria zyskiwały popularność w Atenach szczególnie po wojnie peloponeńskiej: np. Kybele czy Attisa.: „(Dionysus – A. Ch.) demands to be fully accepted in the ranks of the gods of the civic community. [...] The religious status claimed by Dionysus is not that of marginal eccentricity with the cult reserved for the brotherhood of sectarians who are conscious of being different and elected to be so, marked out for themselves and in the eyes of all by their nonconformity to the common religion”.

⁶² O Dionizosie jako o „nowym bogu” mówi Penteus (τὸν νεωστὶ δαίμονα /Διόνυσον – ww. 219–220) oraz Tejrezjasz (ὁ δαίμων ὁ νεός – w. 273):

udowodnienie wątpliwym w jego boskie pochodzenie, iż jest on synem Zeusa. Kobiety tebańskie, na które Dionizos zesłał bachiczny szal, oddają cześć nowemu bogu. Również dwaj starcy, wieszcz Tejrezjasz i dawny władca Teb Kadmos, uznają boskość Dionizosa i gotowi są przyłączyć się do bachicznego θίασος. Jedyne Penteus, obecny władca Teb, odrzuca kult Dionizosa. Postawa Penteususa wynika przede wszystkim z faktu, iż nie uznaje on Dionizosa za boga – świadczą o tym skierowana do Penteususa wypowiedzi Kadmosa (w. 333): *κει μὴ γὰρ ἔστιν ὁ θεὸς οὗτος, ὡς σὺ φῆς*, („choćby on nie był bogiem, jak powiadasz”) oraz Dionizosa (w. 517): *...Διόνυσός σ', ὃν οὐκ εἶναι λέγεις* (...Dionizos, w którego nie wierzysz). Z tego względu młody władca uważa bakchiczne orgie za oszustwo (*πλασταῖσι βακχεῖαισιν* – w. 218). Ponadto religia dionizyjska wzbudza w Penteusie pogardę jako religia barbarzyńska, obca kulturze helleńskiej. Gdy Dionizos chwali się, iż religia dionizyjska jest powszechnie praktykowana w świecie barbarzyńskim (*πᾶς ἀναχορεύει βαρβάρων τὰδ' ὄργια* – w. 482), dla tebańskiego władcy nie jest to dowód wielkości nowego boga. Barbarzyńcy czczą Dionizosa, bo „dużo gorszy ich rozum od Greków!” (*φρονούσι γὰρ κάκιον Ἑλλήνων πολὺ* – w. 483). Barbarzyńskie pochodzenie kultu Dionizosa musiało niewątpliwie wpłynąć na charakter tego kultu oraz na sposób postrzegania przez Greków. Jeszcze w V wieku p.n.e., kiedy dionizyjska religia zyskała akceptację w świecie greckim, niektóre jej aspekty nie zostały zasymilowane z kulturą grecką. Stało się tak w przypadku związanego z dionizyjską religią rytuału zjadania surowego mięsa (*ὠμφαγία*), który był dla Greków synonimem przynależności do świata barbarzyńców. Rytuał ten uznawany był za znak sprzeciwu wobec kultowej praktyce *polis*, która pozwalała jedynie na zjedanie mięsa gotowanego lub pieczonego, pozostałego ze zwierząt ofiarnych⁶³.

Niewiara w boskość Dionizosa i pogarda wobec barbarzyńskich korzeni tego kultu nie wyjaśniają jednakże powodów zaciekłości, z jaką Penteus prześladował menady i ich przywódcę (czyli w rzeczywistości samego Dionizosa). Wyjaśnienia tej kwestii nie znajdujemy bezpośrednio w tekście, dlatego musimy odwołać się do kontekstu, w jakim Eurypides ukazuje w swej sztuce kult Dionizosa. Zgodnie z obserwacjami, jakie poczyniliśmy w pierwszej części tego rozdziału, możemy stwierdzić, iż Eurypides przedstawił religię dionizyjską w jej najokrutniejszej formie: jako dziką siłę, powodującą, iż w człowieku dochodzą do głosu prymitywne instynkty, łamiącą bariery społeczne, moralne i psychiczne. Pod wpływem rozszerzania się orgiastycznego kultu Dionizosa zostaje zniszczony od wieków ustalony porządek, według którego żyją Tebańczycy, nakazujący rozgraniczenie stanu i płci oraz poddanie kobiet surowym obyczajom. Uderzające jest także to, jak bardzo odmienny charakter miała religia dionizyjska w stosunku do tradycyjnego kultu bogów olimpijskich. Odmienność obu kultów nie ograniczała się jedynie do formy, w jakiej czczono dany bogów, o różnicy między religią dionizyjską a religią bogów greckiego panteonu stanowiły także reprezentowane przez te religie wartości. Czciociele Dionizosa poszukują zjednoczenia z bóstwem na łonie dzikiej natury, z dala od cywilizacji i wspólnoty państwowej. Dionizos i jego religia stoją w opozycji do sfery *polis*, związanych z nią wartości i ról społecznych, sfery, w której bardzo istotną rolę pełniła teologia państwowa obejmująca kult bogów olimpijskich. Kult Dionizosa musiał więc budzić sprzeciw, gdyż, jak wskazuje Eliade⁶⁴, „był zagrożeniem pewnego typu świata wartości a także supremacji religii olimpijskiej i jej instytucji”. Penteus dlatego właśnie nie chce, aby misteria

⁶³ J. Żukowski, *Niektóre aspekty kultu Dionizosa w V w. p.n.e.*, „Meander” 9–10 (1996), s. 455.

⁶⁴ M. Eliade, *Historia...*, s. 231.

bachiczne odbywały się w Tebach, gdyż dostrzega w nich zagrożenie dla istniejącego porządku społecznego i moralnego. Tebański władca, trafnie określony przez Conachera⁶⁵ jako „puritanical ruler, insistent on law and order”, pragnie uchronić państwo, na którego czele stoi, przed rozprzestrzenianiem się religii destabilizującej życie społeczne. Penteus nie jest bezbożnikiem czy ateistą, jak mogłoby wynikać z jego postawy wobec Dionizosa. Jako Grek wie, że to właśnie bogowie są gwarantami porządku w państwie, dlatego dba o kult bogów w Tebach, modli się do nich i składa im ofiary, co sugerują wersy 45–46⁶⁶. Wyklucza z nich jedynie Dionizosa, w którego kulcie dostrzega zagrożenie dla tych wartości, których młody władca w swym przekonaniu jest obrońcą. „Penteusz” – pisze Łanowski⁶⁷ – „nie chce i nie może przyjąć takiego boga, takiego kultu”.

Kluczowa debata między Penteusem a zwolennikami Dionizosa i jego kultu – Kadmosem, dziadkiem Penteusa, dawnym władcą Teb, oraz wieszczkiem Tejrezjaszem – ma miejsce w scenie pierwszej *Bachantek*. Ze względu na autorytet obu starców – pierwszy z nich reprezentuje autorytet polityczny, drugi – religijny, to właśnie im Eurypides powierzył zadanie przekonanie Penteusa, by ten uznał Dionizosa za boga i zaakceptował jego kult w Tebach. Cel ten starcy próbują osiągnąć poprzez odwołanie się do tradycji przodków, z którą ma być związana religia dionizyjska, a także poprzez wskazanie na dobrodziejstwa, jakie Dionizos przynosi ludzkości. Istotą wysuwanych przez Kadmosa i Tejrezjasza argumentów jest udowodnienie młodemu władcy, iż Dionizos zasługuje, by oddawano mu cześć w Tebach i w ten sposób zaliczono go do grona bogów teologii oficjalnego kultu w tej *polis*. Dla nadania wyższej rangi argumentom starców, zarówno Kadmos jak i Tejrezjasz przedstawieni zostali jako obrońcy tradycji przodków. Tak o sobie i swoim towarzyszowi mówi Tejrezjasz (ww. 200–203):

Οὐδὲν σοφίζομεσθαί τοῖσι δαίμοσι,
πατρίας παραδοχὰς ἄς θ' ὀμήλικας χρόνον
κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος,
οὐδ' εἰ δι' ἄρκων τὸ σοφὸν εὐρηται φρενῶν.

I nie mądrzymy się w tych boskich sprawach.

Stare wskazania ojców szanujemy,
gdyż nie obali ich gadanie mędrków,
choćby mądrości istne wymyślali.

W powyższej wypowiedzi wieszczek powołuje się na zwyczaje przodków (*πατρίας παραδοχὰς*) jako na autorytet w kwestiach religijnych. Według Tejrezjasza to właśnie stara, uświęcona przez dawne pokolenia tradycja stanowiła podstawę religijności. Wszelkie nowinkarstwo, nadmierna gloryfikacja rozumu, czy wręcz sceptycyzm religijny, nie są

⁶⁵ J. D. Conacher, *Euripides...*, s. 100.

⁶⁶ Dionizos o Penteusie:
ὄς θεομαχεῖ τὰ κατ' ἐμέ και σπονδῶν ἄπο
ὄθει μ', ἐν εὐχαῖς τ' οὐδαμοῦ μνείαν ἔχει.

ten zaś z mym bóstwem walczy i od ofiar
płynnych wyklucza, w modlitwach nie wspomni.

⁶⁷ J. Łanowski, wstęp w: *Eurypides. Tragedie*, t. IV., s. 14.

w stanie jej zburzyć⁶⁸. Tejrezjasz reprezentuje zarazem pogląd, iż to, co usankcjonowane przez czas i zwyczaj, jest zarazem najpobożniejsze. W literaturze okresu greckiego oświecenia możemy odnaleźć przykłady podobnej postawy m. in. u Ksenofonta. Przekazał on pogląd, iż „najstarsze z rzeczy ludzkich wiekiem i najdoskonalsze mądrością twory (τὰ πολυχρονιώτατα καὶ σοφώτατα τῶν ἀνθρώπων) – narody i państwa – są zarazem najpobożniejsze (θεοσεβέστατα)”⁶⁹. Ksenofont, podobnie jak Tejrezjasz, poszukuje źródła pobożności w tradycji, dodaje jednakże kolejny element – narody i państwa, które z racji ich odwiecznej historii uważa za nośniki tej tradycji⁷⁰. Z drugiej strony ta religijna tradycja przodków, jak napisze kilka wieków później Cyceron⁷¹, utrzymuje państwo w jedności i chroni je przed upadkiem.

Szacunek, jakim starcy obdarzają przekazaną przez ojców tradycję, nakazuje im uczcić także Dionizosa. Taka postawa Tejrezjasza i Kadmosa wydaje się jednak nieuzasadniona: przecież Dionizos jest nowym bogiem, jak określił go sam wieszczek, jego kult dopiero zdobywa popularność w Tebach. Jest to jednak pozorna niekonsekwencja w sposobie myślenia i argumentacji starców, gdyż Dionizosa z tradycją religijną Greków łączy fakt, iż jest on przecież synem najwyższego z bogów Zeusa. W prologu sztuki sam Dionizos przedstawia się jako „syn Dzeusowy” (Διὸς παῖς – w. 1). Szczegóły związane z mitem o narodzinach Dionizosa z Zeusowego uda przytacza Tejrezjasz (ww. 285–297). Powiązanie dionizyjskiej religii z tradycyjnymi wierzeniami Greków widać także w pierwszej pieśni Chóru, w której mit o narodzinach Dionizosa (ww. 88–98) oraz opis bachicznego szału (ww. 105–119) wplecione zostały w opisy kultów chtonicznych Wielkiej Matki Kybele (ww. 78–82) i Zeusa Kreteńskiego (ww. 120–134). W ten sposób, zauważa Conacher⁷² została stworzona tradycja dla nowej religii.

Do tradycji odwołuje się także Kadmos, określa ją jednakże rzeczownikiem νόμος (ww. 330–331):

ὦ παῖ, καλῶς σοι Τειρεσίᾳς παρήνεσεν.
οἶκει μεθ' ἡμῶν, μὴ θύραζε τῶν νόμων.

Synu, napomniał cię słusznie Tejrezjasz,
bądź razem z nami, nie łam obyczajów.

W wypowiedzi Kadmosa νόμος, rozumiane nie jako prawo, ale jako zwyczaj, odnosi się do tradycji religijnej, zgodnie z którą należy oddać cześć także Dionizosowi. Dla wielu Greków to zwyczaj, który sankcjonował kult danego boga w państwie, był wystarczającym uzasadnieniem istnienia tego kultu i związanych z nim obrzędów, w których członkowie danej *polis* zobowiązani byli uczestniczyć. W *Bachantkach* taką postawę reprezentuje Chór (ww. 430–432), który odnosząc się do religii dionizyjskiej stwierdza, iż chce przyjąć to, co uznał (ἐνόμισε) i czci „prostych ludzi tłum” (τὸ πλῆθος ὃ τι τὸ φαυλότερον). Kad-

⁶⁸ Być może pod postacią „mędrków” ukazani zostali sofisci. Według D. J. Conachera, *Euripides...*, s. 106, świadczyć ma o tym fakt, iż Tejrezjasz użył słowa καταβαλεῖ, co miałyby być aluzją do tytułu dzieła nie zachowanego do naszych czasów Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες autorstwa Protagorasa. W tym piśmie sofista prawdopodobnie przedstawił swoje poglądy na temat bogów.

⁶⁹ Ksenofont, *Memorab.* I 4, 16.

⁷⁰ Por. W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 266.

⁷¹ Cyceron, *De nat. deor.* I 22

⁷² D. J. Conacher, *Euripides...*, s. 101.

mos jednakże wie, iż argumentacja odwołująca się do zwyczaju nie przekona jego wnuka, dlatego w dalszej części swego wywodu (ww. 332–336) sięga po drugi argument: Penteus powinien nazywać Dionizosa bogiem, choćby nim nie był, gdyż boskość Dionizosa przyniesie sławę Semele jako matce boga, a także całej rodzinie Penteususa i Kadmosa. Dawny władca Teb powołuje się na zasadę, którą mogliśmy nazwać „zasadą pięknego kłamstwa”. Kadmos bowiem przekonuje Penteususa (w. 334): καταψεύδου καλῶς („głoś piękne kłamstwo”). Penteus nie musi wierzyć, iż Dionizos istotnie jest bogiem, wystarczy jednak, że zaakceptuje nową religię w Tebach kierując się wyłącznie interesem własnej rodziny. „Kadmos denkt realpolitisch” – określa Deichgräber⁷³ stosunek dawnego władcy Teb do kultu Dionizosa. Kadmos nie posuwa się jednak tak daleko jak sofista Kritiasz, który uważał, iż wierzenia, przesady i zabobony prostego ludu były wykorzystywane w celu umocnienie władzy tyrańskiej⁷⁴. On sam wierzył w boskość Dionizosa, lecz miał świadomość, iż argumenty oparte na wierze nie przekonają sceptycznego wobec nowej religii Penteususa. Do ufnego w swoją bezgraniczną władzę w Tebach Penteususa mogłaby przemówić jedynie wizja wzmocnienia pozycji jego i jego krewnych w państwie.

Dalsza argumentacja Tejrezjasza na rzecz nowego kultu opiera się na racjonalnym wywodzie wspartym niekiedy na sofistycznych chwytach⁷⁵, co czyni z niego, jak przekonuje Roth⁷⁶, „teologicznego sofistę” (theological sophist). Aby przekonać do dionizyjskiej religii ufającego jedynie argumentom racjonalnym Penteususa wieszczek wskazuje realne korzyści, jakie przynosi ludzkości Dionizos i jego kult. Jako pierwszą korzyść wymienia największy dar Dionizosa, czyli wino⁷⁷. W poniższym fragmencie Tejrezjasz przedstawia Dionizosa właśnie jako boga przynoszącego ten dar i zestawia go z boginią Demeter⁷⁸, której ludzie zawdzięczają pożywienie (ww. 274–285):

[...] δὴο γάρ, ὦ νεανία,
τὰ πρῶτ' ἐν ἀνθρώποισι· Δημήτηρ θεά-
γῆ δ' ἐστίν, ὄνομα δ' ὀπότερον βούλη κάλει·
αὕτη μὲν ἐν ξηροῖσιν ἐκτρέφει βροτούς·
ὅς δ' ἦλθ' ἔπειτ', ἀντίπαλον ὁ Σεμέλης γόνος
βότρυος ὕγρον πῶμ' ἠῦρε κείσινέγκατο
θνητοῖς, ὁ παῦει τοὺς τάλαιπῶρους βροτούς

⁷³ K. Deichgräber, *Die Kadmos-Teiresiassszenen in Euripides' Bakchen*, „Hermes” 70 (1935), s. 328.

⁷⁴ A. Nowak, *Zarys dziejów...*, s. 182. Kłamstwo w sprawach religii mogło jednak odgrywać pozytywną rolę w kształtowaniu postaw moralnych obywateli. Platon w *Państwie* (389d) pisze o „użytecznym kłamstwie” (ψεῦδος χρησιμος) w odniesieniu do mitologii, która ma być w jego idealnej *polis* materiałem, na którym powinno się wychowywać młodzież.

⁷⁵ Na ten temat szerzej: K. Deichgräber, op. cit., s. 331–335.

⁷⁶ P. Roth *Teiresias as Mantis and Intellectual in Euripides' Bacchae*, TAPhA 114 (1984) 59–60. Termin „theological sophists” ukuł M. G. Grube, *The Drama...*, s. 404, i tłumaczy go następująco: „There must have been many seers and prophets in fifth-century Athens, theological sophists who clung to the orthodox belief in gods with all but human forms and personality, but who were intelligent enough to know that they must make some concessions to rationalism”. Ta bardzo racjonalna postawa Tejresiasza, a także Kadmosa, stoi w opozycji do zachowania bachantek. K. Deichgräber, op. cit., s. 329, określa tę opozycję (bachantki-starcy) jako „die Nebeneinanderstellung von wahren dionysischen Pathos und eines auf realpolitischen und rationalischen, dogmatischen Erwägungen”.

⁷⁷ Sam Dionizos w rozmowie z Pentusem mówi o sobie (w. 651): ὅς τὴν πολύβοτρυον ἄμπελον φέει βροτοῖς. („Ten, co dał ludziom pełne winne grona”).

⁷⁸ Znajdujemy tutaj odwołanie Eurypidesa do tradycji poetyckiej, która przedstawiała Dionizosa jako towarzysza (πάρεδρος) Demeter. Por. Pindar, *I. 7. 3–5*.

λύπης, ὅταν πλησθῶσιν ἀμπέλου ροῆς,
ὔπνον τε λήθην τῶν καθ' ἡμέραν κακῶν
δίδωσιν, οὐδ' ἔστ' ἄλλο φάρμακον πόνων.
οὔτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς,
ὥστε διὰ τοῦτον τὰγάθ' ἀνθρώπους ἔχειν.

[...] Bo dwie rzeczy
pierwsze dla ludzi: bogini Demeter
lub Ziemia – dwojgiem możesz zwać ją imion –
stały pokarm żywi śmiertelników.
A zaraz za nią rywal, 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.
Jego to, boga, ofiarują bogom,
tak że mu ludzie zawdzięczają dobra.

Powyższy fragment niewątpliwie nawiązuje do poglądów sofisty Prodikosa na temat powstania religii⁷⁹. W traktacie *Pory*⁸⁰ (᾽Ωραι) sofista przedstawia życie ludzi w stanie natury, w którym żyli oni jak zwierzęta. Dopiero dzięki rolnictwu i wspólnej pracy ludzie zaczęli prowadzić osiadły tryb życia. Wówczas narodził się język, co umożliwiło powstanie wspólnoty państwowej drogą umowy. Rozpoczął się także proces narodzin religii, który przebiegał dwuetapowo (fetysyzm i antropomorfizm⁸¹). Najpierw pradawni ludzie uznawali za bogów te rzeczy w przyrodzie, które przynosiły im korzyść (πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἰपालαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν⁸²). Do nich Prodikos zaliczał te zjawiska przyrody, które miały wpływ na plony: słońce, księżyc, rzeki i źródła. Na wyższym stopniu rozwoju społecznego ludzie zaczęli ubóstwiać także dary natury: chleb, wino, wodę i ogień. Były one czczone pod postacią antropomorficznych bóstw, które utożsamiano z wynalazcami żywności i sztuk: Demeter, Dionizosa, Posejdona, Hefajstosa (τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον⁸³). Źródłem religii dla sofisty było przede wszystkim uczucie wdzięczności, jaką żywili ludzie pierwotni wobec darów natury. Sama jednak wdzięczność nie wystarczała, aby dane zjawiska natury uznane zostały za godne czci. Aby doszło do powstania ich kultu, a więc nadania im rangi bóstw, wymagana była akceptacja społeczna (νόμος). Świadczy o tym użycie przez Prodikosa czasownika νομίζειν, który w odniesieniu do bogów oznacza „oddawać cześć tym bogom, których dana wspólnota

⁷⁹ Jak podaje Gelliusz, *Noct. Att.* XV 20, Prodikos miał być nauczycielem Eurypidesa.

⁸⁰ Próbę rekonstrukcji traktatu na podstawie Platona, Ksenofonta i Temistiusza podejmuje Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. I, Warszawa 1959, s. 465–467. Por. także: J. Gajda-Krynicka, *Prawo natury...*, s. 217; J. Gajda-Krynicka, *Krytyka religii...*, s. 16–17.

⁸¹ Por. A. Nowicki, *Starożytni o religii*, Warszawa 1959, s. 26.

⁸² Sekstus Empiryk, *Adv. mathem.* IX 18. Por. także: Filodemos, *De piet.* 9, 7 oraz Ciceron, *De nat. deor.* I 37, 118. Wszystkie świadectwa na temat poglądów Prodikosa na powstanie religii w: D-K Prodikos B5.

⁸³ Sekstus Empiryk, *Adv. mathem.* IX 18.

uznała za godnych kultu”. W takim ujęciu geneza religii, jaką przedstawia Prodikos, jawi się jako wynik umowy między ludźmi⁸⁴.

Jeśli zestawimy ze sobą cytowane powyżej wypowiedzi Tejrezjasza i Kadmosa dotyczące roli νόμος (rozumianego jako tradycja przekazywana w danej wspólnotcie z pokolenia na pokolenie) w uprawomocnieniu kultu bogów oraz pochwałę Dionizosa i Demeter wygłoszoną przez wieszczka, otrzymamy obraz bogów teologii państwowej podobny do tego, jaki zarysował Prodikos⁸⁵. Dane bóstwo zostaje przyjęte do grona bogów oficjalnego kultu państwowego (θεοὺς νομίξειν – u Kadmosa wyrażone jako νόμος) ze względu na dobrodziejstwa, jakie wyświadcza wspólnotcie. Obowiązkiem członków tej wspólnotty (obecnych i przyszłych) jest kultywowanie religijnej tradycji, której elementem jest oddawanie czci temu bogu. Dionizos, zgodnie z przekonaniem starców, jest właśnie takim bogiem: przynosi ludzkości w darze wino – „lek na trudy” (φάρμακον πόνων) a jego kult bierze swą legitymizację z dawnej tradycji przodków. Penteus nie przyjmuje tej argumentacji, w winie dostrzega jedynie działanie negatywne, które prowadzi do rozluźnienia obyczajów⁸⁶. Wino okazuje się napojem niebezpiecznym, który może „wtrącić w stan dzikości i szału, a w każdym razie wprowadzać czasowe zawieszenie wszystkich obowiązujących w *polis* norm”⁸⁷. Dar Dionizosa sprawia, iż jego kult przybiera formę dziką, niebezpieczną, splamioną ludzką krwią. Możemy odwołać się tutaj chociażby to tradycji mitologicznej i przytoczyć opowieść o Ikariosie, któremu przybyły właśnie do Attyki bóg przekazał umiejętność wyrabiania wina. Dionizyjski dar okazał się zgubą dla Ikariosa – oskarżony o otrucie pasterzy, których upił winem do nieprzytomności, został zabity przez ich towarzyszy⁸⁸. Jednakże, jak zauważa Burnett⁸⁹, religia dionizyjska może przybrać łagodniejszą formę, będącą częścią porządku świątecznego cywilizowanej *polis*: wino zostaje zmieszane z wodą, zaś ludzka ofiara zostaje zastąpiona przez *σπαραγμός* zwierząt. Dionizos, który przybywa do danego kraju, przyniesie mu wiele dobrodziejstw. Tak stało się w przypadku Amfiktiona⁹⁰, który gościł u siebie Dionizosa, a ten nauczył go mieszać wino z wodą. Od tej pory wino było stale obecne w kulturze greckiej, umożliwiało życie społeczne i rozwój kultury poprzez instytucję sympozjonu⁹¹. Penteus nie dostrzega, jak wielkie korzyści może przynieść włączenie kultu nowego boga do kultu oficjalnego w Tebach, dlatego walka, jaką toczy z Dionizosem, nie tylko prowadzi do jego osobistej klęski, ale przynosi szkodę całemu społeczeństwu tebańskiemu. Z tego powodu w Tebach boski gość ukazuje swoje okrutne oblicze i doprowadza do klęski rodziny Penteususa. Sam Penteus ginie jako „nieprawy sprawca nieprawych czynów” (ἄδικος ἄδικα τ’ ἐκπορίζων ἀνὴρ – w.1042).

⁸⁴ J. Gajda-Krynicka, *Prawo natury...*, s. 218.

⁸⁵ Ze względu na m. in. podobieństwo poglądów Tejrezjasza na temat pochodzenia religii do nauk Prodikosa K. Deichgräber, op. cit., s. 337, określa wieszczka mianem „der sophistische Dogmatiker der neuen Religion”.

⁸⁶ W wypowiedzi posłańca (ww. 770–774) znajdujemy przekonanie, iż pod wpływem wina człowiek odczuwa miłość i radość. Według Penteususa obecność wina w obrzędach bachicznych powoduje rozwiążłość u kobiet.

⁸⁷ W. Lengauer, *Dionizos w świecie zwierząt*, PHist LXXXVII/2 (1996), s. 316–17. W takim świetle zestawienie Dionizosa, dawcy wina i Demeter, dawczynie zboża, zyskuje cechy binarnej opozycji. Pod wpływem wina, daru Dionizosa, człowiek zachowuje się w sposób sprzeczny z normami życia cywilizowanego, natomiast uprawa zboża, daru Demeter, była gwarantem stałości instytucji cywilizowanego życia społecznego (s. 313).

⁸⁸ Apollodoros III 14, 7.

⁸⁹ A. P. Burnett, *Pentheus and Dionysus: Host and Guest*, CPh 65 (1970), s. 27.

⁹⁰ Atenajos I, 38c.

⁹¹ W. Lengauer, *Dionizos w świecie...*, s. 316.

Jako kolejną zasługę Dionizosa Tejrezjasz wymienia przekazanie ludziom daru wieszczenia. Tak starzec opisuje działanie i moc tego daru (ww. 298–301):

μάντις δ' ὁ δαίμων ὄδε· τὸ γὰρ βακχεύσιμον
καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει·
ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολὺς,
λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμνηνότες ποιεῖ.

Wieszczkiem jest bóg ten, bowiem szal bakchiczny
i opętanie mają moc wróżebną.
Gdy dużo boga przeniknie do ciała,
to opętany każę wróżyć przyszłość.

W dalszej części swojej wypowiedzi Tejrezjasz przekonuje Penteusą, iż Dionizos jako bóg zsyłający dar wieszczenia już niedługo zostanie ujrzany w Delfach. Tejrezjasz jako wieszczek boga Apollona i jednocześnie wyznawca Dionizosa w swej osobie symbolizuje pewną symbiozę kultu tych dwóch bogów. Dar wieszczenia i powiązanie Dionizosa z Delfami⁹² jeszcze wyraźniej tę symbiozę uwypatnia. Należy także pamiętać, iż Delfy były centrum zarówno religijnym jak i politycznym całej Grecji, wywierając ogromny wpływ tak na politykę wewnętrzną, jak i zagraniczną Hellady⁹³. Na polu religijnym rola boskich wyroczni głównie polegała na regulacji praw kultowych – udzielały one wskazówek w sprawach związanych z religią danej *polis*, dotyczących najczęściej składania ofiar i innych praktyk kultowych a także wprowadzania do oficjalnej religii greckich państw kultów obcego pochodzenia⁹⁴. Natomiast poprzez przepowiednie udzielane poselstwom przybyłym z greckich *poleis* wyrocznie wpływały również na ich decyzje polityczne⁹⁵. Jeśli Teby doceniłyby dar wieszczenia, jaki oferuje im Dionizos, on i jego dawca mogliby odegrać istotną rolę w życiu religijnym i politycznym Tebańczyków. Penteus jednakże tego daru nie docenił, a we wcześniejszych wersach (255–257) nawet oskarżył Tejrezjasza o szerzenie kultu dionizyjskiego ze względu na własną profesję, gdyż Tejrezjasz, jako wieszczek, mógłby przecież czerpać korzyści z ofiar składanych nowemu bogu.

Dionizos to „dziwny cudzoziemiec”, jego rolą nie jest utwierdzenie i uświęcenie ładu społecznego. Dionizos kwestionuje ten porządek, ujawniając swoją obecnością inny aspekt sacrum, które nie jest już regularne, stałe, określone⁹⁶. Z tego powodu może budzić lęk i obawy, być postrzegany jako zagrożenie dla tradycyjnej religijności Greków i ich życia społecznego. Eurypides pokazuje nam jednak także drugie obok wymienionego oblicze Dionizosa: dobroczyńcy ludzkości, którego kult może wzbogacić

⁹² Według niektórych przekazów w Delfach kult Dionizosa poprzedzał religię apollinijską. Dionizos miał zostać poćwiartowany przez wężokształtnego potwora Pytona. Tego ostatniego pokonał i zabił Apollo, który zebrał i złożył na nowo poćwiartowanego Dionizosa. Por. K. Kerényi, op. cit., s. 181.

⁹³ S. Oświęcimski, *Zeus daje znak, Apollo wieszczy osobicie. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989, s. 186.

⁹⁴ H. Younis, op. cit., s. 44. Por. także liczne świadectwa, które przytacza badacz – przyp. 14.

⁹⁵ Zagadnienie to szczegółowo omawia Bowden w swojej miografii – H. Bowden, *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*, Cambridge 2005.

⁹⁶ J.-P. Vernant, *Mit i religia...*, s. 86–87.

życie religijne Tebańczyków, jeśli tylko przyznają mu zasłużone miejsce w pantheonie bogów oficjalnego kultu Teb.

3. TEOLOGIA FILOZOFICZNA *BACHANTEK*

Dionizos, jakiego ukazuje nam na scenie Eurypides, to bóg o ludzkich kształtach i cechach osobowości. Przedstawienie boga w tak antropomorficzny sposób, może skłonić do refleksji, czy Dionizos posiada cechy, które zbliżałyby go do bóstwa teologii naturalnej filozofów. Spróbuję jednak dowieść, iż taka interpretacja postaci Dionizosa w *Bachantkach*, zgodnie z którą Eurypides miałby w tej sztuce przedstawić filozoficzną wizję bóstwa, znajduje swoje uzasadnienie. Podobnie jak w przypadku moich badań nad filozoficznym źródłem Eurypidejskiej koncepcji Zeusa-Eteru skoncentruję się na analizie postaci Dionizosa jako bóstwa „niemitologicznego”, bóstwa, którego imię symbolizuje najwyższą zasadę wszechświata wynoszoną przez pierwszych filozofów do rangi Boga.

Dionizos jest bogiem okrutnym, który bez litości niszczy swoich ludzkich przeciwników. Tragedia *Bachantki* kończy się ostatecznym upadkiem rodu Kadmosa – Penteus ginie z rąk własnej matki Agaue, ta z kolei zostaje skazana przez Dionizosa na wygnanie. Równie surowa kara z rąk boga spotka Kadmosa, choć przecież nie zawinił on niczym wobec niego – stary król Teb i jego żona zostaną zamienieni w węże i wygnani do barbarzyńskich krain. Bóg wina nie zna miary w swoim gniewie – zsyła karę zarówno na tych, którzy na nią zasłużyli, jak i na tych, którzy nie dali powodu, aby ich ukarać. Prośba Kadmosa⁹⁷, by Dionizos wybaczył winy, nie zostaje wysłuchana, gdyż, jak wyjaśnia bóg, „w porę nie było poprawy” (ὄψ’ ἐμάθεθ’ ἡμᾶς, ὅτε δὲ χρῆν, οὐκ ἦδετε – w. 1345). Agaue zgadza się z tym, ale jednocześnie twierdzi, iż kara, jaka spotyka najbliższe jej osoby i ją samą, jest zbyt sroga (ἀλλ’ ἐπεξέρχη λίαν – w. 1346). Decyzja Dionizosa jest jednak nieodwołalna – on, bóg, został znieważony (καὶ γὰρ πρὸς ὑμῶν θεὸς γεγὼς ὑβρίζομην – w. 1347), konsekwencją takiej postawy ludzi wobec boga musi być kara. Takich mściwych, kierujących się jedynie własną urażoną dumą bogów Eurypides niejednokrotnie przedstawiał w swoich sztukach – wystarczy wymienić Afrodytę z *Hippolyta*, Herę z *Oszalalego Heraklesa*, czy Atenę z *Trojanek*. Choć postać Dionizosa została ukazana w równie negatywnym świetle, nie oznacza to, iż należy traktować *Bachantki* jako sztukę, w której poeta pragnie zdyskredytować w oczach swych widzów religię dionizyjską. Podobnie jak w wyżej wymienionych tragediach, również w *Bachantkach* Eurypides, wkładając w usta Kadmosa upomnienie skierowane do Dionizosa: „Niech bogi w gniewie nie udają ludzi!” (ὄργας πρέπει θεοὺς οὐχ ὁμοιοῦσθαι βροτοῖς – w. 1348), gani niezbyt chlubne zachowanie bogów. Poeta czyni tak, jak zauważyliśmy w poprzednim rozdziale, nie tylko ze względów etycznych – tacy bogowie dają bowiem zły przykład ludziom, którzy w postępowaniu istot wyższych dostrzegają pewien wzorzec zachowań, lecz również dlatego, co istotne z filozoficznego punktu widzenia, iż bliska mu była idea bóstwa doskonalszego niż bogowie znani z tradycji literackiej Greków, bóstwa, o jakim mówiła teologia naturalna filozofów.

W literaturze przedmiotu próbę interpretacji postaci Dionizosa w świetle nauk pre-sokratyków podjął Nestle⁹⁸. Otóż według badacza Eurypides powraca w *Bachantkach* do dualistycznej koncepcji zasad, z których wyłaniają się wszystkie byty w świecie. Zasady

⁹⁷ W wydaniu polskim jest to Agaue.

⁹⁸ W. Nestle, *Eurypides, der Dichter...*, s. 155.

te to: element suchy oraz element wilgotny, które w analizowanych przeze mnie w rozdziale czwartym fragmentach sztuk Eurypidesa zostały obdarzone imieniem Zeusa oraz Ziemi. W ostatniej tragedii poety te dwie zasady, podkreśla Nestle, przedstawione zostały w zmienionej postaci. Otóż uczony powołując się na wypowiedź Tejrezjasza (ww. 274–285), w której wieszczek wygłasza pochwałę Demeter i Dionizosa jako dobroczyńców ludzkości, wysuwa hipotezę, iż ta para bóstw stanowi odpowiednik Zeusa-Eteru i Ziemi⁹⁹. W takim ujęciu również w *Bachantkach* Eurypidejska koncepcja pierwotnych elementów natury miałyby swoje źródło w filozofii Archelaosa, przypisującej szczególną rolę w kosmogonii właśnie elementowi suchemu i mokremu. Pierwszy z nich utożsamiony został z Demeter, drugi natomiast z Dionizosem. Interpretacja postaci Dionizosa zaproponowana przez Nestlego znajduje swoje uzasadnienie w kontekście kulturowym, gdyż, na co zwraca uwagę Oranje¹⁰⁰, Dionizos był dla Greków bogiem nie tylko wina, lecz bogiem, który symbolizuje „wilgotną naturę”¹⁰¹ życiodajny płyn krążący w ludziach, zwierzętach i roślinach. Właśnie ten aspekt natury boga był przedmiotem kultu w czasie najstarszego święta Dionizosa w Attyce – Antesteriach.

Przedstawiona powyżej propozycja interpretacji postaci Dionizosa w *Bachantkach*, choć sięga do źródeł filozoficznych, w żaden sposób nie nawiązuje do teologii naturalnej. Archelaos bowiem, na ile możemy stwierdzić na podstawie bardzo skromnych świadectw dotyczących nauk tego filozofa, nie uznawał wskazanych przez Nestlego elementów za bóstwa ani nie przyznawał im predykatów, które świadczyłyby o boskości tych zasad. Jednakże, jeśli weźmiemy pod uwagę inną istotną cechę Dionizosa zawartą w naturze tego bóstwa czyli *coincidentia oppositorum*, dostrzeżemy analogię między bogiem z *Bachantek* a bóstwem Heraklita. W przypadku Dionizosa owa „jedność przeciwieństw” ujawnia się w jego charakterze – jak wspominaliśmy analizując wersy 859-861 Eurypidejskiej sztuki, Dionizos jest bóstwem najłagodniejszym (δαιμότατος) i najokrutniejszym (ἡπιότατος). Ujawniając swą łagodną naturę bóg ten przynosi ludziom radość, okrutny niesie jedynie zniszczenie. Dionizos, jak zauważa Czerwińska¹⁰², jest bogiem, w którego osobie zawiera się związek między życiem a śmiercią. Z tego względu łączono go z Hadesem, a świadectwem tego przekonania jest wypowiedź Heraklita¹⁰³, iż: „ten sam jest Hades i Dionizos” (ὁὐτὸς δὲ Αἴδης καὶ Διόνυσος). Taką koncepcję bóstwa, w którym współistnieją obok siebie przeciwieństwa, głosił właśnie ten filozof. We fragmencie B67 opisuje on Boga w następujący sposób:

⁹⁹ Jak podaje K. Kerényi, op. cit., s. 82, również Dionizosa-Zagreusa wiązano z boginią Gają i nazywano go bogiem, który „stoi ponad wszystkimi bogami” (Πόρνια Γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν πανοπέριστε πάντων – cytowany wers, który przytacza badacz, pochodzi z eposu *Alkmeonis* powstałego prawdopodobnie w VI wieku p. n. e.). Z tego może wynikać, sugeruje Kerényi, iż Dionizos był jednym z największych bóstw greckich: albo Ojcem Zeusem, najwyższym bogiem niebieskim, albo Hadesem, czyli Zeusem podziemnym. Por. także świadectwa Ajschylosa – fr. 5 oraz 228 Nauck².

¹⁰⁰ H. Oranje, op. cit., s. 102.

¹⁰¹ Por. także świadectwo Plutarcha, *De Is. et Os.* 364d: καὶ τὸν Διόνυσον ‘ὕην’ ὡς κύριον τῆς ὑρᾶς φύσεως („Dionizosa nazywają (Grecy – A. Ch.) też Hyes, jako pana wilgotnej natury...”), 365a: οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν „Dionizos jest nie tylko bogiem i winalazą, lecz Grecy uważają go za władcę wszelkiej wilgotnej natury”. Przekład polski: Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, przeł. A. Pawlaczyk, [w:] *Fontes Historiae Antiquae*, Poznań 2003.

¹⁰² J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa...*, s. 222–223.

¹⁰³ D-K Heraklit B15. Tłumaczenie wszystkich fragmentów Heraklita według: Kirk G. S., Raven J. E., Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999.

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χαμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λομός; ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>, ὅποταν συμμιγῆ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

Bóg: dzień noc, zima lato, wojna pokój, sytość głód; zmienia się tak jak <ogień>, skoro tylko zmieszany z korzeniami, nazywany jest według przyjemności każdego.

Herakliteski Bóg jest jednocześnie walką tych przeciwieństw. Świadczy o tym inna wypowiedź tego filozofa¹⁰⁴, w której intronizuje on bóg jako najwyższego pana wszechświata¹⁰⁵: „bóg jest wszystkich ojcem, wszystkich królem...” (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς...). Jaeger¹⁰⁶ zestawiając cytowane powyżej fragmenty zwraca uwagę na fakt, iż wojna przeciwstawiona pokojowi w pierwszym z nich jest tylko jednym z elementów przeciwieństw i nie ma symbolicznego znaczenia jak w drugiej z przywołanych myśli filozofa. Według badacza podwójne użycie pojęcia πόλεμος tym wyraźniej ukazuje, co mamy rozumieć poprzez wojnę w wyższym, symbolicznym sensie: jest ona nieustanną wymianą i walką obecnych w świecie przeciwieństw, łącznie nawet z samą wojną i pokojem. We przypadku każdej z tych opozycji jest jednak coś jednego, co leży u ich podstaw, aczkolwiek każdorazowo ukazuje się w odmiennych postaciach, i wobec tego odmiennie też jest przez ludzi nazywane. Tym czymś, wysuwa konkluzję Jaeger, w nauce Heraklita jest Bóg. Wojna dla Heraklita jest elementem niezbędnym w świecie, ponieważ, jak pisze Arystoteles¹⁰⁷ referując poglądy filozofa z Efezu, właśnie z rzeczy różniących się (ἐκ τῶν διαφερόντων) rodzi się najpiękniejsza harmonia (καλλίστην ἁρμονίαν), i wszystko powstaje z niezgody (πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι).

W tym punkcie naszych rozważań warto podkreślić, iż Heraklit odnosząc się do rytuałów religijnych wspomina właśnie Dionizosa. Otóż we fragmencie B15, na który wcześniej się powoływałam, filozof twierdzi, iż „gdyby to nie na cześć Dionizosa urządzono procesję, intonując hymn do wstydlivych części ciała, czyn ten byłby w najwyższym stopniu bezwstydnym”. Aby odnaleźć znaczenie tej wypowiedzi okazuje się niezbędne odwołanie się do fragmentu B14, którego najistotniejsze dla naszej interpretacji zdanie brzmi: „[...] do poważnych u ludzi misteriiów bezbożnie są wtajemniczani”. Jak wynika z pierwszej wypowiedzi, Heraklit uważał, że rytuały dionizyjskie nie są bez wartości, gdyby się je obchodziło we właściwy sposób. „Rytuały mogą mieć pewną wartość i niekiedy przypadkiem mają, gdyż kierują ku zrozumieniu *Logosu*, choć nie bezpośrednio” – stwierdza w swoim komentarzu Kirk¹⁰⁸. Jak dowodzi Drozdek¹⁰⁹ zestawiając wyżej cytowane fragmenty, według filozofa z Efezu odpowiednie nastawienie uczestników misteriiów dionizyjskich nadaje im pozytywny charakter - pozwala skierować wtajemniczonych ku bóstwu. Owym bóstwem jest Logos, do którego dotrzeć można poprzez poszukiwanie, tak jak to czynią filozofowie, „w pozorach zmienności zjawisk niezmiennej rzeczywistości wiecznego Logosu”. Drugim sposobem dotarcia do niego są praktyki religijne, jeśli tylko nie ograniczają się one jedynie do odpowiedniego wykonania rytuałów, lecz pozwalają ich wykonawcom odkryć boskość Logosu, dzięki któremu wszechświat jest harmonijną jednością. Bogowie olimpijscy nie stanowią zatem ostatecznej rzeczywistości religijnej,

¹⁰⁴ D-K Heraklit B53.

¹⁰⁵ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 186.

¹⁰⁶ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, s. 187.

¹⁰⁷ Arystoteles, *Eth. Nic.* VIII 1, 1155b4 [=D-K Heraklit B8].

¹⁰⁸ Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., op. cit., s. 211.

¹⁰⁹ A. Drozdek, *Filozofowie greccy...*, s. 91–93.

lecz są znakami prowadzącymi do tej rzeczywistości. Interpretacja zaproponowana przez Drozdka, jak sadzę, pozwala dostrzec symbolikę boga Dionizosa, którego przywołuje Heraklit we wspomnianym fragmencie. Dionizos tradycyjnej mitologii jako bóstwo łączące w sobie przeciwieństwa – śmierć i życie, jest manifestacją Boga-Logosu, podobnie jak jest nim Zeus we fragmencie B32¹¹⁰. Dionizos jako symbol życia i śmierci doskonale oddawał naturę heraklitejskiego ognia, który zgodnie z nauką tego filozofa posiadał moc kierowania wszystkim¹¹¹. Rolę Dionizosa w systemie Heraklita następująco charakteryzuje Mrówka¹¹²: „Dionizos jako bóg dualistyczny, znakomicie symbolizuje heraklitejski ogień i jego ambiwalentną naturę. Ogień to Dionizos. Wiecznie żyjący i twórczy ogień rozdarty jest pomiędzy przeciwieństwami życia i śmierci”.

Wskazując na źródła koncepcji Dionizosa jako bóstwa bliskiego swą naturą Bogu teologii naturalnej nie możemy oczywiście zapomnieć o religii orfickiej, w której jedną z głównych postaci był Dionizos-Zagreus. Należy jednak w tym miejscu podkreślić, iż status teologii orfickiej w przywoływanym w mojej pracy schemacie przedstawiającym trzy teologie greckie (mitologiczną, polityczną i filozoficzną) nie jest, jak sądzę, jednoznaczny. Przypomnijmy, iż Arystoteles wymienia poetów tworzących poematy orfickie jako teologów ukazujących rzeczywistość pod postacią mitu i przeciwstawia ich myśl koncepcjom pierwszych filozofów. Jednakże wielu współczesnych badaczy postrzega teologię orficką jako połączenie religii z myślą filozoficzną. Na wzajemne przenikanie tych dwóch sfer zwraca uwagę Jaeger¹¹³, który tak pisze w odniesieniu do koncepcji teologicznych orfików i wczesnych filozofów: „Jest prawdą, że autorów teogonicznych niepodobna zrozumieć inaczej niż w świetle ich bliskich stosunków z filozofami ich własnej epoki, związanych z nimi wspólną więzią spekulacji teologicznej, bez względu na typ umysłowości tych filozofów. Fakt ten musimy zaznaczyć szczególnie wyraźnie. Jego zignorowanie oznaczałoby ukrycie organicznych wzajemnych powiązań w rozwoju myśli religijnej, w którym filozofia odgrywa rolę od samego początku”. Na filozoficzny charakter teologii orfickiej wskazuje także słynny badacz religii greckiej – Rohde¹¹⁴. Otóż stwierdza on, iż bogowie, których przedstawiały teogonie orfickie, to mroczne pierwotne siły, w wyniku działania których powstał i rozwijał się świat. Z całą pewnością nie są to już bogowie podobni do bóstw olimpijskich, twierdzi uczony. Nawet gdy w poematach orfickich pojawiają się tradycyjni bogowie greccy, to występują tylko jako personifikacje pojęć. Z tego względu Rohde postrzega orfizm jako jeden z tych nurtów religii greckiej, które ze swej prymitywnej i mitologicznej postaci rozwijały się w teozofię, a ta dążyła do przekształcenia się w filozofię. Choć orfizm nie osiągnął statusu filozofii i pozostał teozofią, czyli doktryną łączącą elementy religijne i filozoficzne, to nie należy zapominać o wpływach, jakie wywarł on na myśl filozoficzną, szczególnie na ruch pitagorejską oraz filozofię Empedoklesa i Platona¹¹⁵. Wszystkie wymienione powyżej argumenty uzasadniają, w moim przekonaniu

¹¹⁰ Myśl Heraklita możemy rozumieć więc w następujący sposób: w rzeczywistości istnieje jeden Bóg, a inni bogowie to jego manifestacje. A. Drozdek, *Filozofowie greccy...*, s. 91: „Jest tylko jeden Bóg, który jest Bogiem życia i śmierci, lecz Bóg ten jest obecny w tradycyjnej mitologii pod postacią wielu bogów, z których każdy jest odpowiedzialny tylko za część rzeczywistości ziemskiej i boskiej”.

¹¹¹ Por. np. D-K Heraklit B32.

¹¹² K. Mrówka, op. cit., s. 75.

¹¹³ W. Jaeger, *Teologia wczesnych ...* s. 112.

¹¹⁴ E. Rohde, *Psyche. Seele cult und Unsterblichkeitsglaube bei Griechen*, Tübingen 1898, s. 455.

¹¹⁵ Na temat wpływu orfizmu na nauki pitagorejczyków – A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, Warszawa 1948, s. 15.

niu, potrzebę przedstawienia orfickiej koncepcji Zagreusa-Dionizosa, którą porównamy z Eurypidejską wizją bóstwa ukazanego z *Bachantkach*, w rozdziale poświęconym teologii filozoficznej. Przechodząc już od ogólnych uwag na temat charakteru teologii orfickiej do kwestii symboliki Dionizosa, musimy stwierdzić, iż w orfizmie Zagreus-Dionizos uosabiał jedność życia i śmierci. Z bóstwem tym wiązano mit, który opowiada o mordzie dokonanym przez Tytanów na Zagreusie i o jego ponownych narodzinach pod imieniem Dionizosa. Dionizos był więc bogiem podwójnie urodzonym, czyli tym, który umarł, ale odrodził się z bijącego serca, czyli życia *par excellence*¹¹⁶. Orficki Dionizos-Zagreus łączył w sobie życie i śmierć, a narodziny Dionizosa ze serca Zagreusa wyrażały wyższość życia nad śmiercią. Eurypides wprawdzie nie sięga w *Bachantkach* do wspomnianej wersji narodzin Dionizosa, jednakże charakter przedstawionego w jego tragedii boga życia i śmierci nawiązuje pośrednio do orfickiego obrazu Dionizosa-Zagreusa. Dionizos, ukazany w *Bachantkach* jako bóstwo witalnych sił natury, również u Eurypidesa staje się uosobieniem życia. Lecz Dionizos to także śmierć, bo to właśnie ona jest nieodzownym elementem życia. Jednakże i Dionizos, który przybył do Teb, również symbolizuje triumf życia nad śmiercią. Emanuje on bowiem przede wszystkim radością istnienia, energią i żywiołowością, którą odślania przed człowiekiem za pośrednictwem swojego kultu¹¹⁷.

Przedstawienie Dionizosa jako bóstwa bliskiego filozoficznemu wyobrażeniu Boga znajdujemy bezpośrednio w tekście sztuki. Oto fragment pieśni Chóru, którą Conacher określa mianem „almost philosophic musings”¹¹⁸ (ww. 890–897):

[...] οὐ
 γὰρ κρείσσόν ποτε τῶν νόμων
 γινώσκειν χρῆ καὶ μελετᾶν.
 κούφα γὰρ δαπάνα νομί-
 ζειν ἰσχὺν τὸδ' ἔχειν,
 ὅ τι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον,
 τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ νόμιμον
 αἰεὶ φύσει τε πεφυκός.

[...] Nigdy
 niczego nie trzeba wyżej kłaść niż prawa
 i o nic więcej się troszczyć!
 Wszak to niewiele kosztuje:
 uznać, że bóstwo ma moc,
 – jakiegokolwiek jej natura –
 która w długim ciągu czasu
 zawsze jest natury prawem.

W pieśni tej znajdujemy nawiązanie do sofistycznej antytezy νόμος-φύσις, w świetle której bachantki snują rozważania nad istnieniem bóstwa. Przedstawiony został tutaj istotny problem, który był osią sporu między teologią mitologiczną, polityczną i filozoficzną: czy bogowie istnieją o tyle tylko, o ile są czczeni w danej społeczności zgodnie z obo-

¹¹⁶ K. Mrówka, op. cit., s. 74.

¹¹⁷ J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa...*, s. 223.

¹¹⁸ D. J. Conacher, *Euripides...*, s. 104.

wiążącym w niej obyczajem (są więc bogami na mocy umowy – νόμῳ), jak bogowie teologii mitologicznej i politycznej, czy też istnieje jedno bóstwo będące zasadą świata (czyli Bóg z natury – φύσει), o którym nauczali filozofowie. Dionizos, którego opiewają bachantki, jest bóstwem, które łączy w sobie te dwa aspekty, gdyż, jeśli dosłownie przetłumaczymy słowa Chóru, „cokolwiek przez długi czas było/ prawem, zawsze pochodzi z natury” (τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ νόμιμον /ἀεὶ φύσει τε πεφυκός – w. 896-897)¹¹⁹. Za jego kultem stoi tradycja przodków i dlatego dąży on do usankcjonowania religii dionizyjskiej w Tebach. Lecz Dionizos ma także drugie oblicze – nie jest jedynie antropomorficznym bogiem, lecz tym, co niepoznawalne (ὄ τι ποτ' ἄρα τὸ δαϊμόνιον – w. 895), tajemniczą siłą witalną, którą ludzie obdarzają imieniem mitologicznego Dionizosa. Eurypides ustami bachantek głosi więc wizję Dionizosa jako bóstwa, które powinno być czczone nie tylko dlatego, ponieważ jego kult jest poparty tradycją, lecz również dlatego, iż jest on, jak pisze Heinemann¹²⁰, „wirklich gewordenes und seiendes Wesen”. A taka koncepcja bóstwa, w moim przekonaniu, bliższa jest tradycji filozoficznej niż mitologicznej.

Kolejną fragment *Bachantek*, który należy analizować w kontekście teologii filozoficznej Eurypidesa, stanowią następujące wersy pieśni bachantek (ww. 386–396):

ἀγαλίνων στομάτων
 ἀνόμου τ' ἀπροσύνας
 τὸ τέλος δυστυχία·
 ὁ δὲ τὰς ἡσυχίας
 βίωτος καὶ τὸ φρονεῖν
 ἀσάλευτόν τε μένει καὶ
 συνέχει δώματα· πόρσω
 γὰρ ὁμως αἰθέρα ναίων-
 τες ὀρώσιν τὰ βροτῶν οὐρανίδα.
 τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία
 τὸ τε μὴ θνητὰ φρονεῖν...

Niepowściągliwe języki,
 głupota praw nieznająca
 przynoszą w końcu nieszczęście.
 A spokojnego żywota
 i rozsądnego myślenia
 nic nie poruszy – trwają
 i utwierdzają domy, bo chociaż
 w eterze mieszkają niebianie,

¹¹⁹ Dodds, *Euripides Bacchae*, s. 190, zauważa, iż wyrażona przez Eurypidesa w poetycki sposób koncepcja praw stanowionych mających swoje usankcjonowanie w naturze antycypuje filozoficzną koncepcję νόμος-φύσις Platona (*Leg.* 890d). Podobnie ta kwestia została przedstawiona przez nieznanego z imienia sofistę działającego w V lub IV wieku p. n. e. w piśmie, którego fragmenty cytuje Jamblich w *Protreptyku*: D-K Anonymus Iamblichi 82, 6.

¹²⁰ F. Heinemann, op. cit., s. 167. Podobnie Fahr, op. cit., s. 63, w komentarzu do cytowanego przeze mnie fragmentu *Bachantek*: „Die Einbuße an Achtung, welche die Götter durch die hier vollzogene scharfe Trennung erlitten haben, scheint ihnen Euripides in die *Bakchen* zu ersetzen, indem er behauptet, die Gottheit stütze ihre Macht nicht nur auf die alten, überkommenen Bräuche, sondern sie sei auch ein von Natur geschaffenes und von Natur vorhandenes Wesen”.

to widzą sprawy ludzkie.
To co mądre, to nie mądrość:
nad śmiertelną myśleć miarę.

W pieśni tej poruszone zostało zagadnienie mądrości uznawane przez wielu badaczy za kluczowe w interpretacji *Bakchantek*¹²¹. Poprzez wprowadzenie antytezy τὸ σοφὸν-ἡ σοφία (mądrość pozorna-mądrość prawdziwa¹²²) Eurypides wskazuje na dwa aspekty mądrości. Zgodnie z opinią Assael¹²³, iż pojęcie τὸ σοφὸν w *Bakchantkach* odnosi się do mądrości czysto ludzkiej, którą osiągnąć można wynikiem ludzkiego rozumu, a w kontekście historycznym do pozornej mądrości sofistów. Natomiast ἡ σοφία badaczka określa wjako „mądrość mistyczną” („la sagesse mystique”) lub „mądrość religijną” („la sagesse religieuse”), będącą w rzeczywistości postulatem wiedzy doskonałej, możliwej do osiągnięcia przez człowieka poprzez odrzucenia ograniczeń ludzkiego rozumu¹²⁴. Przedstawioną antytezę interpretować można jednakże również w świetle toczonej w czasach Eurypidesa dyskusji nad zagadnieniem wiedzy o bogach, czego przykładem jest niewątpliwie słynna wypowiedź Protagorasa będąca wyrazem jego agnostycyzmu¹²⁵. Zgodnie z zaproponowaną przez nas interpretacją, w pieśni *Bakchantek* została przeciwstawiona wiedza będąca środkiem do poznania bóstwa (σοφία) wiedzy czysto ludzkiej, w zakres której nie wchodziły zagadnienia istoty bóstwa (τὸ σοφὸν). Poprzez przeciwstawienie tych pojęć została przedstawiona różnica między mądrością prawdziwie filozoficzną, a pozorną mądrością sofistów. Przypomnijmy, iż ci ostatni odrzucili spekulacje teologiczne na polu filozoficznym koncentrując się jedynie na badaniach dotyczących pochodzenia religii w wyniku umowy międzyludzkiej. Natomiast filozofowie – teologowie *sensu stricto* poszukiwali prawdy o Bogu, pamiętając jednakże, iż prawda ta jest głęboko ukryta i dlatego do jej osiągnięcia niezbędna jest mądrość (σοφία), jak nauczał Ksenofanes¹²⁶.

Na koniec naszych rozważań powróćmy do pieśni Chóry, w której dobitnie ukazana została natura Dionizosa (wersy 859–86). Otóż, przypomnijmy, natura tego boga jest dwuista – Dionizos jest bóstwem zarówno najłagodniejszym, jak i najokrutniejszym, przynoszącym ludziom i radość i zniszczenie. Jednakże na podstawie dokonanej przeze mnie interpretacji Eurypidejskiej sztuki możemy stwierdzić, iż Dionizos posiada nie tylko dwa oblicza. Przedstawiony w *Bakchantkach* Dionizos to bóstwo o wielu innych twarzach. To bóg z tradycji poetyckiej Greków, a mit o jego przybyciu do Teb posłużył Eurypidesowi za materiał literacki do opowieści o potężnych, niszczących siłach tkwiących ludzkiej duszy. To również bóg-dobroczyńca ludzkości, którego kult staje się częścią oficjalnej religii. W końcu to również bóg, którego imię, jak już podkreślaliśmy, symbolizuje najwyższą

¹²¹ Dodds, *Euripides Bacchae*, s. 91: „σοφία, true or false, is a recurrent motif in the play, and especially in these scenes”. Por. także: R. P. Winnington-Ingram, *Euripides...*, s. 127; V. Origa, *La contraddizioni della Sapenza. Sophia e sophos nella tragedia euripidea*, Tübingen 2007, s. 86.

¹²² Dodds, *Euripides Bacchae*, s. 121, tłumaczy te pojęcia jako „wisdom” i „cleverness”.

¹²³ J. Assael, op. cit., s. 133–135.

¹²⁴ W swojej interpretacji *Bakchantek* Assael dochodzi jednakże do wniosku, iż pojęcia τὸ σοφὸν i ἡ σοφία nie wykluczają się całkowicie, na co wskazuje przykład Tejrezjasza, który, aby przekonać Penteusa, by uznał on Dionizosa za bóstwo, przedstawia teorię pochodzenia religii na wzór sofisty Prodikosa: „En reprenant les démonstrations de Prodicos, il révèle ainsi comment la raison permet de s’approcher de l’irrationnel [...]. Un esprit rationaliste peut donc se prêter à une expérience mystique. Pour Euripide, la raison est tout au moins capable de susciter un pressentiment du divin” – J. Assael, op. cit., s. 137.

¹²⁵ D-K *Protagoras* B4.

¹²⁶ Por. s. 128.

zasadę wszechświata wynoszoną przez filozofów do rangi Boga. Aby jednak jasno ujrzeć wszystkie te oblicza Dionizosa, i tym samym odczytać warstwę teologiczną *Bachantek*, musimy odwołać do tradycji teologicznej antycznych Greków, w której krzyżują się drogi mitologii, religii i filozofii.

Zakończenie

Przedmiotem podjętych w niniejszej pracy badań jest zagadnienie teologii Eurypidesa. We wstępie zaznaczyłam, że rozważania zawarte w rozprawie opierają się na przekonaniu o współlistnieniu w twórczości tego tragika trzech teologii: mitologicznej, politycznej, filozoficznej. Eurypides należał do intelektualnego świata Aten epoki oświecenia. Znał dobrze teorie i nauki głoszone przez sofistów, Sokratesa i filozofów przyrody, o czym świadczy fakt, iż poeta często nawiązywał w swych dramatach do myśli tych filozofów i jednocześnie poddawał je własnej refleksji. Tragik niejako ubierając filozofię w szaty mitu pragnął dotrzeć do szerszego grona odbiorców, aby przedstawić im własny obraz świata. Na ukształtowanie tego obrazu miała wpływ w przypadku Eurypidesa zarówno tradycja literacka jak i filozoficzna Greków – „poezja dawała mu metaforę, a filozofia pozwalała mu tę metaforę wypełnić”¹. Obok literatury i filozofii istotnym elementem, który zadecydował o ukształtowaniu Eurypidejskiej wizji rzeczywistości, była polityka. Kwestie dotyczące najlepszego ustroju, pochodzenia praw, rozumienia pobożności, będące tematem debat politycznych na ateńskiej agorze, były poruszane również przez Eurypidesa. Widzimy więc wyraźnie, iż w Eurypidejskim teatrze znalazły swoje odzwierciedlenie zarówno zainteresowania literackie, filozoficzne jak i polityczne tego poety. Przypomnijmy również, iż w obrębie wszystkich wymienionych dziedzin: literatury, polityki i filozofii funkcjonowały odmienne modele teologiczne. Pierwsza z nich czerpała wzorce z tradycji mitologicznej, druga koncentrowała się na roli kultu bogów w państwie, a ostatnia z wymienionych poszukiwała bóstwa drogą racjonalnej refleksji nad przasadą (ἀρχή). Wszystkie te wzorce teologiczne, które w literaturze późnego antyku zostały określone jako trzy rodzaje teologii (*tria genera theologiae*), występują u Eurypidesa, co starałam się udowodnić w mojej rozprawie. Również więc Eurypidejska teologia, a właściwie jej trojaka postać, ukształtowała się pod wpływem wszechstronnych zainteresowań poety, których przedmiotem był mit, filozofia i zagadnienia związane z życiem społeczno-politycznym.

Na podstawie przeprowadzonej w niniejszej rozprawie analizy twórczości Eurypidesa w jej teologicznym aspekcie możemy uznać tego dramaturga za teologa. Niesłusznie, jak sądzę, Turasiewicz odmawia Eurypidesowi tego miana powołując się na fakt, iż tragik „nie formułuje żadnej ortodoksyjnej nauki, nie tworzy systemu”². Eurypides był teologiem z tego względu, że przyłączył się do ogólnogreckiej dyskusji o tym, co boskie. W rozmowie tej mógł brać udział poeta, filozof a nawet każdy obywatel *polis*, którego przecież

¹ J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa...*, s. 5.

² R. Turasiewicz, *Między pobożnością a bezbożnością...*, s. 61.

obowiązkiem było uczestniczenie w oficjalnym kulcie państwowym. Każda ze stron dyskusji prezentowała swoją wizję bóstwa występując jako równorzędny i równoprawny jej uczestnik. I właśnie ta dysputa prowadzona przez wieki wśród Greków stanowiła istotę greckiej teologii. Eurypides zajął w historii myśli teologicznej szczególne miejsce. Jako jeden z nielicznych twórców reprezentował w niej każdą z jej stron, co świadczy niewątpliwie o szerokich horyzontach myślowych tego tragika.

Eurypides jako teolog-poeta czerpał ze wzorców wyznaczonych przez tradycję literacką Homera i Hezjoda. Podobnie jak w przypadku eposów wymienionych poetów również w dramatach Eurypidesa antropomorficzni bogowie mitologii greckiej posiadali przywilej decydowania o ludzkim losie. Ten poetycki model teologiczny poddany jednak został przez tragika istotnym modyfikacjom – w Eurypidejskich tragediach bogowie wyniesieni zostali do rangi symboli potężnych sił, które kierują ludzkim życiem. W *Trojankach* Atena i Posejdon – bogowie, którzy pozostali głusi na modlitwy pogrążonych w nieszczęściach śmiertelników i z daleka przyglądali się ich cierpieniom – uosabiają zmienny los i jego nieodgadnione wyroki. Natomiast w *Hippolycie* i *Bachantkach* bogowie symbolizują ludzkie uczucia i modele życia: Afrodyta symbolizuje miłość, Artemida cnotę, Posejdon męską seksualność, Dionizos zaś wszystko to, co możemy nazwać irracjonalną sferą natury ludzkiej – ukryte i niespełnione pragnienia. W przypadku tych tragedii Eurypides dokonał alegorycznej interpretacji teologii w świetle własnych zainteresowań psychologicznym aspektem natury ludzkiej, którym tragik dawał wyraz wielokrotnie w swojej twórczości. Bogowie, których poeta przedstawia w *Hippolycie* i *Bachantkach* są bogami okrutnymi, bezwzględnie niszczącymi ludzi, którzy odważyli się im przeciwstawić, kierują się jedynie swą urażoną dumą i nie potrafiący wybaczyć ludziom ich win. Wprowadzenie na scenę takich bogów jako symboli uczuć i pragnień decydujących o ludzkim działaniu pozwoliło Eurypidesowi na ukazanie, iż niekiedy zarówno stłumienie tych właśnie uczuć i pragnień (Penteus) czy wzgardzenie nimi (Hippolytos), jak i poddanie się im (Fedra) może doprowadzić człowieka do zguby.

W kwestii znaczenia religii w życiu politycznym *polis* Eurypides wypowiadał się jako teolog-obywatel, jako „człowiek rozumiejący politycznie”, jak pisze o tragiku Łanowski³. Punktem odniesienia w rozważaniach poety nad rolą kultu bogów oraz boskich praw w funkcjonowaniu państwa były dla Eurypidesa nauki sofistów Protagorasa i Prodikosa. Eurypides dzielił wraz z nimi przekonanie, iż wyjście ludzi ze stanu pierwotnego i stworzenie wspólnoty państwowej mogło mieć miejsce tylko dzięki darom, jakie ludzie otrzymali od bogów. Wyrazem wdzięczności ludzi za dobrodziejstwa, jakich niegdyś doznali od bogów, było ustanowienie ich kultu. Podobnie jak sofiści Eurypides postrzega religię jako zjawisko o charakterze konwencjonalnym: o tym, jacy bogowie odbierają cześć w danej wspólnotcie i w jakiej formie, decydują obyczaje oparte na tradycji przodków. Inne poglądy niż sofiści natomiast wyraża Eurypides w kwestii praw, mianowicie wbrew opinii ich głoszącej, iż prawa są wynikiem umowy międzyludzkiej, propagował w swoich sztukach ideę boskich praw, pod pojęciem których rozumiał prawo błagalników i prawo nakazujące pochówku zmarłych. Na podstawie analizy tragedii *Dzieci Heraklesa* oraz *Błagalnice*, możemy stwierdzić, iż poeta uznawał posłuszeństwo wobec tych praw, uchodzących za wspólne prawa wszystkich Greków, za wyraz pobożności obywateli oraz warunek zdobycia przychylności bogów. Wymienione prawa, troska o kult bogów, a także przekonanie o boskiej sprawiedliwości, to trzy najistotniejsze elementy teologii politycz-

³ J. Łanowski, wstęp do *Błagalnic* [w:] Eurypides, *Tragedie*, t. I, s. 389.

nej Eurypidesa, czego wyraz możemy odnaleźć we wspomnianych sztukach i licznych fragmentach cytowanych przeze mnie w trzecim rozdziale. Tragedie *Dzieci Heraklesa*, *Blagalnice* a także *Bachantki*, były lekcją skierowaną do całej społeczności ateńskiej. Tragik wygłaszał w nich istotną naukę moralno-polityczną: dbaj o kult bogów oraz szanuj boskie prawa, gdyż tylko poprzez spełnianie tych powinności stajesz się w pełni obywatelem.

Eurypides jako teolog-filozof poruszał kwestie dotyczące istoty bóstwa, pod pojęciem którego rozumiał boską zasadę kierującą całym światem i nazywał Zeusem-eterem, Zeusem-rozumem, Zeusem-koniecznością natury. Choć dramaturg przywoływał imię bóstwa mitologicznego, to jednak, jak starałam się wykazać, cechy oraz funkcje, jakie przypisywał on Zeusowi, wskazują, iż pod jego postacią przedstawione zostało bóstwo teologii naturalnej. Tak rozumiany Zeus był siłą, która powołuje do życia człowieka i całą przyrodę, oraz która swymi sprawiedliwymi wyrokami wprowadza we wszechświecie ład. W tradycji filozoficznej taka wizja bóstwa przeciwstawiana była tradycyjnemu obrazowi bogów mitologicznych, którzy posiadali ludzką postać oraz osobowość, a w konsekwencji także wszystkie ludzkie wady charakteru. Jak bardzo różniły się poetyckie i filozoficzne koncepcje bóstw, pokazał Grekom Ksenofanes. Eurypides, ze względu na fakt, iż mit był dla niego jedynym materiałem literackim, nie odrzucił całkowicie wyobrażeń bóstw charakterystycznych dla teologii mitologicznej, jak to uczynił Ksenofanes. Jednakże Eurypides, jako teolog-filozof, któremu bliska była idea bóstwa sprawiedliwego, poddał krytycznej refleksji jego poetyckie wyobrażenia a samych bogów niejednokrotnie upominał, gdy dopuszczali się haniebnych występków.

Bibliografia

1. TEKSTY ORYGINALNE

- Aeschyli septem quae supersunt tragoediae*, recensuit G. Murray, Oxonii 1955.
- Apollodorus, *The library: in two volumes*, with an English trans. J. G. Frazer, London-New York 1921.
- Aristophanes, vol. II: *The Peace, The Birds, The Frogs*, vol. III: *The Lysistrata, The Thesmophoriazusae, The Ecclesiazusae, The Plutus*, with an Eng. trans. by B. B. Rogers, London 1996.
- Aristotle's Metaphysics*, vol. I–II, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford 1924.
- Aristotle, *Meteorologica*, with an English trans. by H. D. P. Lee, London 1952.
- Aristotle, *On Sophistical Refutations, On coming-to-be and Passing Away, On the cosmos*, with an English trans. by E. R. Forster, D. J. Furley, London 1955.
- Aristotelis Physica*, recensuit cum brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii 1966.
- Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, recensuit cum brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii 1958.
- Athenaei Naucraticae Dipnosophistarum*, vol. 3, Libri XI–XV, recensuit G. Kaibel, Stuttgartiae 1966.
- Augustine, *The City of the God against the Pagans*, Books IV–VII, with English trans. by W. Green, London 1995.
- Ciceronis De divinatione, De fato, Timeus*, fasc. 46, edidit R. Giomini, Leipzig 1975.
- Ciceronis De natura deorum*, fasc. 45, post O. Plasberg edidit W. Ax, Stuttgart 1961.
- Ciceronis De oratore*, fasc. 3, edidit K. F. Kumaniecki, Leipzig 1969.
- Ciceronis De re publica*, fasc. 39, tertium recognovit K. Ziegler, Leipzig 1955.
- Cornuti Theologiae Graecae compendium*, recensuit et emendabat C. Lang, Lipsiae 1881.
- Demosthenis Orationes*, Tomi II, Pars I, recognovit brevis adnotatione critica instruxit S. H. Butcher, Oxonii 1955.
- Diodori Siculi Bibliotheca historica*, vol. 1–4, ex recogn. I. Bekkeri, Lipsiae 1858.
- Diogenis Laertii Vitae pilosophorum*, vol. I, Libri I–X, ed. M. Marcovich, Stuttgartiae-Lipsiae 1999.
- Dio Chrysostom, vol. III: *Discourses 12–30*, with an Eng. trans. by J. W. Cohoon, London 1993.
- Doxographi Graeci*, collegit recensuit prolegomenis indicibus instruxit H. Diels, Berolini 1879.

- Die Fragmente der Vorsokratiker*, gesamt von H. Diels, hrsg. von. W. Kranz, Bd. I, 1951, Bd. II, 1952, Bd. III, 1952, Berlin.
- Euripides, vol. I: *Cyclops, Alcestis, Medea*, 1994, vol. II: *Children of Heracles, Hippolytus, Andromache, Hecuba*, 1995, vol. III: *Suppliant Women, Electra, Heracles*, 1998, vol. IV: *Trojan Women, Iphigenia Among the Taurians, Ion*, 1999, vol. V: *Helen, Phoenician Women, Orestes*, 2002, with an English trans. by D. Kovacs, London.
- Euripides, *Bacchae*, ed. with introduction and commentary by E. R. Dodds, Oxford 1960.
- Euripides, *Heracidae*, ed. with introduction and commentary by J. Wilkins, Oxford 1993.
- Euripides, *Hippolytos*, ed. with introduction and commentary by W. S. Barret, Oxford 1964.
- Euripides, *Suppliant Women*, with introduction, translation and commentary by J. Morwood, Oxford 2007.
- Euripides, *Troades*, ed. with introduction and commentary by K. H. Lee, London 1997.
- Eusebii Caesariensis opera*, vol. I, recognovit G. Dindorfinus, Lipsiae 1867.
- Gelli Noctium Atticarum libri XX*, vol. II, Libri 11-20, recensuit C. Hosius, Stutgardiae 1959.
- Heraclitus Allegoreta, *Homeric Problems*, ed. and trans. D. A. Russel, D. Konstan, Atlanta 2005.
- Herodoti Historiae*, vol. I-II, recognovit brevique adnotatione critica instruxit K. Hude, Oxonii 1954.
- Hesiodi Theognia, Opera et dies, Scutum*, edidit F. Solmsen; *Fragmenta selecta*, ediderunt R. Merkelbach et M. L. West, Oxford 1990.
- Hippocrates*, vol. II, with an English trans. by W. H. S. Jones, London 1991.
- Homer, *Illiad*, vol. I: Books 1–12, vol: Books 13–24, with an English trans. by A. T. Murray, London 1999.
- Homer, *Odyssey*, vol. I: Books 1–12, vol II: Books 13–24, with an English trans. by A. T. Murray, London 1995.
- Isocrates*, vol. II, with an English trans. by L. Van Hook, London 1945.
- Pindari carmina cum fragmentis*, pars I, post B. Snell ed. H. Maehler, Leipzig 1987; pars II: *Fragmenta, Indices*, Leipzig 1989.
- Luciani Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. D. Macleod, Tomus II, Libelli 26–43, Oxonii 1974.
- Plato, vol. I: *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, with an English trans. by H. N. Fowler, 1999, vol. II: *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, with an English trans. by W. R. M. Lamb, 1999, vol. III: *Lysis, Symposium, Gorgias*, with an English trans. by W. R. M. Lamb, 2001, vol. IV: *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, with an English trans. by H. N. Folwer, 1996, vol. V: *Republic: Books 1-5*, with an English trans. by P. Shorey, 1999, vol. VI: *Republic: Books 6-10*, with an English trans. by P. Shorey, 2000, vol. VII: *Theaetetus, Sophist*, with an English trans. by H. N. Fowler, 1996, vol. VIII: *Statesman, Philebus, Ion*, with an English trans. by H. N. Fowler and W. R. M. Lamb, 1995, vol. IX: *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, with an English trans. by R. G. Bury, 1999, London.
- Plutarch, *Moralia*, vol. V: *Isis et Osiris, The E at Delphi, The Oracle of Delphi, No longer given in Verse, The Obsolescence of Oracle*, with an English trans. by F. C. Babbitt, London 1993, vol. IX: *Table-Talk, Books 7-9, Dialogue on Love*, with an English trans. by E. L. Minar Jr., F. H. Sanbach, W. C. Helmbold, London 1993.
- Plutarch, *Lives*, vol. III: *Pericles and Fabius Maximus, Nicias and Crassus*, with an English trans. by B. Perrin, London 1996.

- Sophocles, vol. I: *Ajax, Electra, Oedipous tyrannus*, vol. II: *Antigone, Women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus*, edited and translated by H. Lloyd-Jones, London 1994.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, coll. H. von Armin, vol. I, 1921, vol. II, 1923, vol III, 1923, vol. IV, 1924, Lipsiae.
- Suidae Lexicon*, vol. I, ex recognitione I. Bekkeri, Berolini 1854.
- Tertulliani opera*, pars I: *Opera catholica adversus Martionem, Ad martyres, Ad nationes*, Turnholti 1953.
- Theophrasti Eresii Historia plantarum*, emendavit, cum adnotatione critica edidit F. Wimmer, Vratislaviae 1842.
- Tragicorum Graecorum Fragmenta*, recensuit A. Nauck. Supplementum continens nova fragmenta Euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta adiecit B. Snell, Hildesheim 1964.
- Tucididis Historiae*, recognovit cum brevique adnotatione critica instruxit H. S. Jones, vol. I, 1958, vol. II, 1960, Oxonii.
- Xenophanes of Colophon. Fragments*. A text and translation with commentary by J. H. Lesher, Toronto 1992.
- Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apologia*, with an English trans. by E. C. Marchant, O. J. Tood, London 1997.
- Xenophontis Historia Graeca*, recensuit C. Hude, Lipsiae 1940.

2. PRZEKLADY

- Ajschylos, *Tragedie*, przeł. i opracował S. Srebrny, Kraków 2005.
- Arystoteles, *Fizyka*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1968.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1984.
- Arystoteles, *Metafizyka*, oprac. M. Krapiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika, Lublin 1996.
- Arystoteles, *Meteorologia, O Świecie*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył A. Paciorek, Warszawa 1982.
- św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 1998.
- Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. I: *O naturze bogów, O wróżbiarstwie, O przeznaczeniu*, t. II: *O państwie, O prawach, O powinnościach, O cnotach*, przeł. W. Kornatowski, komentarzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1960.
- Diodor Sycylijski, *Dionizos. Biblioteka IV 1-5*, przeł. S. Dworacki, „Classica Wratislaviensia” XXVI (2005), s. 152-155.
- Dion z Prusy, *Mowa olimpijska o religii i pięknie*, przeł. i wstępem opatrzył M. Wojciechowski, Kraków 2006.
- Eurypides, *Tragedie*, przeł. J. Łanowski, t. I, Warszawa 1967.
- Eurypides, *Tragedie*, przeł. J. Łanowski, t. I, 2005, t. II, 2006, t. III, 2007, t. IV, 2007, Warszawa.
- Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, Wrocław 1986.
- Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siemieński, Wrocław-Kraków 1959.
- Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa-Poznań 1996.
- Platon, *Faidros*, przeł. L. Regner, Warszawa 1993.
- Platon, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław 1990.

- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
 Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960.
 Platon, *Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
 Plutarch, *Dialog o miłości*, przeł. Z. Abramowiczówna, wstęp i opracowanie K. Korus, Kraków 1997.
 Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, przeł. A. Pawlaczyk, [w:] *Fontes Historiae Antiquae*, Poznań 2003.
 Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. i opr. M. Brożek, Wrocław 1976.
 Sofokles, *Antygona*, przeł. K. Morawski, opracował S. Srebrny, Wrocław 1999.
 Sofokles, *Król Edyp*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył R. R. Chodkowski, Lublin 2007.
 Tertulian, *Wybór pism*, t. 2, przeł. A. C. Guryn, W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanula, Warszawa 1983.

3. SŁOWNIKI I ENCYKLOPEDIE

- A concordance to Euripides*, J. T. Allen, G. Italie (eds.), London 1954.
Greek-English Lexicon, H. G. Liddel, R. Scott, H. S. Jones (eds.), Oxford 1951.
Powszechna encyklopedia filozofii, M. A. Krąpiec (red.), Lublin 2003.
Słownik grecko-polski, Z. Abramowiczówna (red.), t. I, 1958, t. II, 1960, t. III, 1962, t. IV, 1965, Warszawa.

4. OPRACOWANIA

- Albini U., *Euripide o dell' invenzione*, Milano 2000.
 Assael J., *Euripide, philosophe et poète tragique*, Leuven 2001.
 Baconicola-Gheorgopoulou C., *L'absurde dans le théâtre d'Euripide*, Lille 1985.
 Banek K., *Mistycy i bezbożni. Przełom religijny VI-V w. p. n. e. w Grecji*, Kraków 2003.
 Bielawski K., *Pojęcia theologia i theologos w greckiej tradycji literackiej*, „Terminus” 1 (2003), s. 81–105.
 Bielawski K., *Terminy rytualno-kultowe w tragedii greckiej epoki klasycznej*, *Prace Komisji Filologii Klasycznej* nr 32, Kraków 2004.
 Bittrich U., *Aphrodite und Eros in der antiken Tragödie*, Berlin-New York 2005.
 Borowska M., *Le theatre politique d'Euripide*, Warszawa 1989.
 Bowden H., *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*, Cambridge 2005.
 Brague R., *The law of God: the philosophical history of an idea*, trans. L. G. Cochrane, Chicago 2007.
 Budzowska M., *Fedra czyli o etyce uczuć w tragediach Eurypidesa, Seneki i Racine'a*, Warszawa 2010.
 Burian P., *Euripides' Heraclidae: an Interpretation*, CPh 72 (1977), s. 1–21.
 Burkert W., *Greek Religion*, trans. by J. Raffan, Cambridge 1985.
 Burnet J., *Early Greek Philosophy*, London 1913.
 Burnett A. P., *Pentheus and Dionysus: Host and Guest*, CPh 65 (1970), s. 15–29.
 Burnett A. P., *Tribe and City, Customs and Decree in Children of Heracles*, CPh 71 (1976) s. 3–26.
 Caird E., *The Evolution of Theology in the Greek Philosophy*, vol I, Glasgow 1904.

- Chlewicka A., *Pojęcia νόμος i φύσις w tragediach Eurypidesa Dzieci Heraklesa i Błagalnice w świetle nauki sofistów*, SPhP XVII (2008), s. 79–94.
- Chodkowski R. R., *Ajschylos i jego tragedie*, Lublin 1994.
- Chromik C., *Göttlicher Anspruch und mensliche Verantwortung bei Euripides*, Kiel 1967.
- Collard C., *Euripides*, Oxford 1981.
- Conacher D. J., *Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure*, London 1967.
- Conacher D. J., *Euripides and the Sophists. Some Dramatic Treatments of Philosophical Ideas*, London 1998.
- Conacher D. J., *Religious and Ethical Attitudes in Euripides' Suppliants*, TAPhA LXXXVII (1956), s. 8–26.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. I, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998.
- Cornford M. F., *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, New York-London 1912.
- Cornford M. F., *Principium sapientiae The origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952.
- Curd P. L., Grahams D. D. (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008.
- Czerwińska J., *Anthropeia physis come dramatis persona in Euripide*, Łódź 2007.
- Czerwińska J., *Człowiek Eurypidesa wobec zagrożenia życia, namiętnej miłości i ekstazy religijnej*, Łódź 1999.
- Czerwińska J., „*Hercules Furens*” – an Euripidean allegory of human madness, „EOS” XCII (2005), s. 161–182.
- Czerwińska J., *Hymn do Dzeusa w „Trojankach” Eurypidesa*, [w:] *Hymn antyczny i jego recepcja*, red. J. Czerwińska, I. Kaczor, „Collectanea Philologica” 6 (2003), s. 83–92.
- Czerwińska J., *Problem religii u Tukidydesa i jej związki z filozofią sofistyczną*, „Meander” VI (1984), s. 255–267.
- Czerwińska J., *Trylogia trojańska jako dramat poetycki*, „Collectanea Philologica” VIII (2004), s. 83–99.
- Danielewicz J., *Morfologia hymnu antycznego*, Poznań 1976.
- Decharme P., *Euripide. L'esprit de son théâtre*, Paris 1893.
- Deichgräber K., *Der listensinnende Trug des Gottes. Vier Themen des griechischen Denkens*, Göttingen 1952.
- Deichgräber K., *Die Kadmos-Teiresiaszenen in Euripides' Bakchen*, „Hermes” 70 (1935), s. 322–349.
- Dembińska-Siury D., *Człowiek odkrywa człowieka*, Warszawa 1991.
- Desch W., *Der „Herakles” des Euripides und die Götter*, „Philologus” 130 (1986), s. 8–23.
- Diller H., *Die Bakchen und ihre Stellung im Spätwerk des Euripides*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1955.
- Dłubacz W., *Źródła koncepcji Absolutu od Homera do Platona*, Lublin 2003.
- Dimock G. E., *Euripides' Hippolytus, or virtue rewarded*, s. 239–258 [w:] T. Gould, C. J. Harington (eds.) *Greek Tragedy*, Cambridge, 1977.
- Dodds E. R., *Greco i irracjonalizm*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- Dodds E. R., *Eurypides the Irrationalist*, CR 43 (1929), s. 97–104.
- Dodds E. R., *The Aidōs of Phedra and the Meaning of the Hippolytus*, CR XXXIX (1925) s. 102–104.
- Drozdek A., *Filozofowie greccy jako teolodzy*, Warszawa 2011.
- Drozdek A., *In the beginning was the apeiron. Infinity in Greek philosophy*, Stuttgart 2008.

- Duliński T., *Sofistyczne teorie państwa i społeczeństwa*, „Meander” 3–4 (1992), s. 129–153.
- Duliński T., *Sprawiedliwość podstawą stosunków w państwie u Eurypidesa*, „Meander” 44 (1989), s. 163–183.
- Eisenstadt M., *Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion*, „Hermes” 102 (1974), s. 142–150.
- Eijk P. van der, *The Role of Medicine in the Formation of Early Greek Thought*, s. 385–412 [w:] P. L. Curd, D. D. Grahams (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, t. I, Warszawa 1997.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.
- Else G., *God and Gods in Early Greek Thought*, TAPhA 80 (1949), s. 24–36.
- Ehrenberg V., *Sophocles and Pericles*, Oxford 1954.
- Fahr W., *ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildedheim-New York 1969.
- Fränkel H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich 1962.
- Gajda-Krynicka J., *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007.
- Gajda-Krynicka J., *Krytyka religii w poglądach sofistów*, „Euhemer”, 1987, nr 1 (143), s. 9–22.
- Gajda-Krynicka J., *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986.
- Gajda-Krynicka J., *Sofiści*, Warszawa 1989.
- Gajda-Krynicka J., *Teologie starożytne* [w:] J. Dec (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999.
- Gajda-Krynicka J., *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992.
- Gehrke H. J., *Der Nomosbegriff der Polis* [w:] O. Behrens, W. Sellert (eds.) *Nomos und Gesetz: Ursprünge und Wirkungen des griechischen: 6 Symposium der Kommission „Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“*, Göttingen, 1995.
- Gerson L. P., *God and Greek Philosophy. Studies in Early History of Natural Theology*, London and New York 1990.
- Gigante M., *Nomos Basileus*, Napoli 1956.
- Gigon, O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, Warszawa 1996.
- Gigon O., *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin-New York 1972.
- Gilson E., *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1982.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, przeł. M. J. Plecińscy, Poznań 1993.
- Głombiowska Z., *Człowiek i świat w poezji starożytnych Greków i Rzymian*, Gdańsk 1994.
- Goff B., *Euripides: Trojan Women*, London 2009.
- Goff B., *The Noose of Words. Reading of Desire, Violence and Language in Euripides' Hippolytos*, Cambridge 1990.
- Goward B., *Telling Tragedy. Narrative Technique in Aeschylus, Sophocle and Euripides*, London 2004.
- Greenwood L. H. G., *Aspects of Euripidean Tragedy*, Cambridge 1954.
- Grégoire H., *Euripide*, Texte établi et traduit par H. Grégoir et L. Parmentier, t. III Paris 1950.
- Gregory J. (ed.), *A companion to Greek tragedy*, Malden 2005.
- Gregory J., *Euripides and the Instruction of the Athenians*, Michigan 1997.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007.
- Grube G. M. A., *Dionysius in „The Bacchae”*, TAPhA 66 (1935), s. 37–54.

- Grube G. M. A., *The Drama of Euripides*, London 1941.
- Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I–III, Cambridge 1969.
- Hack R.K., *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*, Princeton 1931.
- Hammer S., *O wpływie tragedii „Hippolytos” na poezję hellenistyczną*, Poznań 1921.
- Hathorn R., *Rationalism and Irrationalism in Euripides’ Hippolytus*, CJ 52 (1957), s. 211–218.
- Havelock E. A., *Watching the Trojan Women*, s. 115–127 [w:] E. Segal (ed.), *Collection of critical essays*, New Jersey 1968.
- Heinimann F., *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Anthese in griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt 1980.
- Hose M., *Euripides als Anthropologe*, München 2009.
- Irwin T. H., *Euripides and Socrates*, CPh 78 (1983), s. 183–197.
- Jaeger W., *Humanizm i teologia*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1957.
- Jaeger W., *Paideia*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007.
- Janik J., *Terms of the Semantic Sphere of δίκη and θέμις in Early Greek Epic*, Prace Komisji Filologii Klasycznej, Nr 30, Kraków 2003.
- Kamerbeek J. C., *On the conception of θεομάχος in relation with greek tragedy*, „Mnemosyne” 1(1948), s. 271–283.
- Kelsen H., *Society and Nature. A Sociological Inquiry*, London 1946.
- Kerenyi K., *Dionizos*, przeł. I. Kania, Kraków 1997.
- Kerferd G. B., *The sophistic movement*, Cambridge 1982.
- Kirk G. B., *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth 1977.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999.
- Kirkwood G. M., *Hecuba and Nomos*, TAPhA 78 (1967), s. 61–69.
- Kitto, H. D. F., *Tragedia grecka. Studium literackie*, przeł. J. Margański, Bydgoszcz 1997.
- Knox B. M. W., *The Hippolytus of Euripides*, YCS 13 (1952), s. 3–31.
- Kott J., *Zjanie bogów*, Kraków 1986.
- Kovacs D., *Gods and Men in Euripides’ Trojan Trilogy*, ColbyQ, Vol. XXXIII nr 2 (1997), s. 162–176.
- Krokiewicz A., *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1956.
- Krokiewicz A., *Studia orfickie*, Warszawa 1947.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995.
- Kuch H., *Euripides*, Leipzig 1984.
- Kullmann W., *Deutung und Bedeutung der Götter bei Euripides*, s. 7–22 [w:] *Mythos. Deutung und Bedeutung*, Innsbruck 1987.
- Langholf V., *Die Gebete bei Euripides und die zeitliche Folge der Tragödien*, Göttingen 1971.
- Larue J.A., *Prurience Uncovered: The Psychology of Euripides’ Pentheus*, CJ 1958, s. 209–214.
- Latacz J., *Einführung in die griechische Tragödie*, Göttingen 1993.
- Lawrence S. E., *The God that is Truly God and the Universe of Euripides’ Herakles*, „Mnemosyne” 51 (1998), s. 127–146.
- Lefkowitz M. R., *„Impiety” and „Atheism” in Euripides Drama*, CQ 39, nr 1 (1989), s. 70–82.
- Lefkowitz M. R., *Was Euripides an Atheist?*, SIFC 5 (1987), s. 149–166.

- Legowicz J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973.
- Legowicz J., *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1968.
- Leinieks V., *The city of Dionysos: a Study of Euripides Bakchai*, Stuttgart and Leipzig 1996.
- Lengauer W., *Dionizos rogaty*, „*Studia archeologica et historica*”, Warszawa 1995, s. 157–160.
- Lengauer W., *Dionizos w świecie zwierząt*, *PHist* LXXXVII/2 (1996), s. 305–317.
- Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.
- Lesky A., *Psychologie bei Euripides* [w:] *Euripides*, (Hrsg.) E. R. Schwinge, Darmstadt 1968, s. 79–101.
- Lesky A., *Tragedia grecka*, przeł. M. Weiner, Kraków 2007.
- Literatura Grecji starożytnej*, t. I: *Epika – liryka – dramat*, t. II: *Proza historyczna – krasomówstwo – filozofia i nauka – literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005.
- Lloyd-Jones H., *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971.
- Lucas W. D., *The Greek Tragic Poets*, Boston 1952.
- Mańkowski J., *Mity i świat Eurypidesa*, Wrocław 1975.
- Mastronarde D. J., *The art of Euripides: dramatic technique and social context*, Cambridge 2010.
- Maślanka-Soro M., *Nauka przez cierpienie (pathei mathos) u Ajschylosa i Sofoklesa*, Kraków 1991.
- Mathiessen K., *Euripides und sein Jahrhundert*, München 2004.
- McDonald M., *Terms of happiness in Euripides*, Göttingen 1978.
- Melchinger S., *Euripides*, trans. S. R. Rosenbaum, New York 1973.
- Michelini A. N., *Euripides and the Tragic Tradition*, Wisconsin 1987.
- Mielczarski C., *Idee społeczno-polityczne sofistów*, Warszawa 2006.
- Mikalson J. D., *Ancient Greek Religion*, Oxford 2005.
- Mikalson J. D., *Athenian Popular Religion*, Chancel Hill and London 1983.
- Mikalson J. D., *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford 2010.
- Mikalson J. D., *Honor Thy Gods: Popular Religion in Greek Tragedy*, North Carolina 1991.
- Morrison J. S., *The Place of Protagoras in Athenian Public Life*, *CQ* 1941 (35), s. 1–16.
- Murray G., *Euripides and his Age*, with a new Introduction by H. D. F. Kitto, London 1965.
- Naddaf G., *Allegory and the Origins of Philosophy*, s. 99–13 [w:] W. Wians (ed.), *LOGOS and MUTHOS. Philosophical Essays in Greek Literature*, New York 2009.
- Naddaf G., *The Greek Concept of Nature*, New York 2005.
- Nestle W., *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart 1901.
- Nestle W., *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Stuttgart 1940.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
- Nilsson M. P., *Die Religion der Griechen*, Tübingen 1927.
- Norwood G., *Essays on Euripidean Drama*, Berkeley 1954.
- Norwood G., *The Riddle of Bacchae*, Manchester 1908.
- Nowicki A., *Starożytni o religii*, Warszawa 1959.
- Nowicki A., *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Warszawa 1986.
- Origa V., *La contraddizioni della Sapenza. Sophia e sophos nella tragedia euripidea*, Tübingen 2007.

- Ornje H., *Euripides' Bacchae. The Play and Its Audience*, Leiden 1984.
- Ostwald M., *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*, Oxford 1969.
- Oświęcimski S., *Zeus daje znak, Apollo wieszczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989.
- Otto W., *Dionysus. Myth and cult*, trans. with an introduction by R. B. Palmer, Bloomington and Indianapolis 1965.
- Papadodima E., *Forms and conceptions of dike in Euripides' Heracleidae, Suppliants and Phoenissae*, „Philologus” 155 (2011), s. 14–38.
- Papadopoulou T., *Heracles and Euripidean Tragedy*, Cambridge 2005.
- Parker R., *Gods Cruel and Kind: Tragic and Civic Theology* [w:] C. B. R. Pelling, *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford 1997, s. 143–160.
- Pépin J., *La „theologie tripartite” de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, REAug 2 (1956), s. 265–294.
- Pedrick V. and Oberhelman S. M. (eds.), *The Soul of Tragedy. Essays on Athenian Drama*, Chicago 2005.
- Podbielski H., *Nowe teorie mitu*, s. 7–42, [w:] *Z zagadnień literatury greckiej*, pod red. J. Pliszczyńskiej, Lublin 1978.
- Pohlenz M., *Die griechische Tragödie*, Göttingen 1954.
- Pucci P., *Euripides' Heaven*, s. 49–71, [w:] *The Soul of Tragedy. Essays on Athenian Drama*, ed. by V. Pedrick and S. M. Oberhelman, Chicago 2005.
- Quaß F., *Nomos und Psephisma. Untersuchung zum grichischen Staatsrecht*, München 1971.
- Ramelli I., Luchetta G., *Allegoria. L'età classica*, vol. I, introduzione e cura di R. Redice, Milano 2004.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, t. I i II, Lublin 1999.
- K. Reinhardt, *Die Sinneskreise bei Euripides* [w:] *Euripides*, (Hrsg.) E. R. Schwinge, Darmstadt 1968, s. 507–542.
- Rivier A., *Essai sur le tragique d'Euripide*, Luosannae 1944.
- Robinson T. M., *Presocratic Theology*, s. 485–498, [w:] P. L. Curd, D. D. Grahams (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008.
- Rohde E., *Psyche, Seele und Unsterblichkeitsglaube bei Griechen*, Tübingen 1898.
- Roisen H. M., *Nothing Is As It Seems. The Tragedy of the Implicit in Euripides' Hipolytus*, Oxford 1999.
- Romilly J. de, *La loi dans la pensée grecque*, Paris 1971.
- Romilly J. de, *Les Grand Sophists dans l'Athènes de Périclès*, Paris 1988.
- Romilly J. de, *Tragedia grecka*, przeł. J. Sławińska, Warszawa 1994.
- Rosikach V. J., *The „Golden Lamp” Ode in Euripides' Electra*, CPh 73 (1978), s. 189–199.
- Roth P., *Teiresias as Mantis and Intellectual in Euripides' Bacchae*, TAPhA 114 (1984), s. 59–69.
- Sale W., *Existentialism and Euripides. Sickness, Tragedy and Divinity in the Medea, the Hippolytus and the Bacchae*, Berwick 1977.
- Sale W., *Psychoanalysis of Pentheus in the Bacchae of Euripides*, YCS 22 (1972), s. 63–82.
- Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Kęty 2006.
- Scodel R., *The Trojan Trilogy of Euripides*, Göttingen 1980.
- Segal C. P., *Dionisiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton 1982.
- Segal C. P., *Euripides and the Poetics of Sorrow*, Durham and London 1993.
- Segal C. P., *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text*, Ithaca and London 1986.
- Segal C. P., *La musique du sphinx*, trad. C. Malamoud, M.-P. Gruenais, Paris 1987.

- Segal C. P., *Shame and Purity in Euripides' Hippolytus*, „Hermes” 98 (1970), s. 278–299.
- Segal C. P., *The menace of Dionysus: sex roles and reversals in Euripides' Bacchae*, s. 195–212 [w:] *Women in the ancient world: the Arethusa papers*, (eds.) J. Peradotto and J. P. Sullivan, Albany 1984.
- Segal E. (ed.), *Euripides. A collection of critical essays*, New Jersey 1968.
- Seidler G. L., *Myśl polityczna starożytności*, Kraków 1961.
- Simon B., *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Moderns Psychiatry*, Ithaca-London 1978.
- Sinko T., *Zarys historii literatury greckiej*, t. I, Warszawa 1959.
- Snell B., *Odkrywanie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysymow, Warszawa 2009.
- Snell B., *Scenen aus griechischen Drama*, Berlin 1971.
- Sourvinou-Inwood Ch., *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham 2003.
- Spariosu M., *God of many names. Play, poetry and power in Hellenic thought from Homer to Aristotle*, Durham 1991.
- Srebrny S., *Zagadnienie psychologizmu w tragedii greckiej*, „Meander” XV (1960), s. 574–584.
- Stone I. F., *Sprawa Sokratesa*, przeł. L. Jęczmyk, Poznań 2003.
- Stuligrosz M., *Gnoma w twórczości Pindara*, Poznań 2002.
- Sullivan S. D., *Euripides' use of psychological terminology*, Montreal and London 2000.
- Susanetti D., *Euripide: fra tragedia, mito e filosofia*, Roma 2007.
- Swift L., *Euripides: Ion*, London 2008
- Swift L. A., *The symbolism of the space in Euripidean choral fantasy*, CQ 59 (2009), s. 364–382.
- Swoboda M., Danielewicz J., *Modlitwa i hymn w poezji rzymskiej*, Poznań 1981.
- Szlezák T. A., *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Warszawa 1997.
- Taplin O., *Tragedia grecka w działaniu*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2004.
- Toher M., *Euripides' Supplices and the Social Function of Funeral Ritual*, „Hermes” 129 (2001), s. 332–343.
- Turasiewicz R., *Demokracja ateńska a kwestia tolerancji światopoglądowej w V wieku p.n.e.*, „Meander” 7–8 (1991), s. 283–284.
- Turasiewicz R., *Między pobożnością a bezbożnością. Studium religii w dramacie Eurypidesa*, Prace Komisji Filologii Klasycznej, Nr 23, Kraków 1995, s. 23–62.
- Turasiewicz R., *Opętanie Penteusa: „Bachantki” Eurypidesa*, „EOS” LXXXIII (1995), s. 217–226.
- Turasiewicz R., *The Role of Dionysos and the Problem of θεομαχία in Euripides' Bacchae*, „Classica Cracoviensia” IV (1998), s. 69–81.
- Turasiewicz R., *W kręgu znaczeniowym pojęcia ΝΟΜΟΣ*, „Meander” XXIX 1 (1974), s. 7–22.
- Turasiewicz R., *W poszukiwaniu koncepcji ideowej dramatu „Bakchantki” Eurypidesa*, „Meander” XLIX, 9–10 (1994), s. 475–485.
- Vellacott Ph., *Ironic Drama. A Study of Euripides' Method and Meaning*, Cambridge 1975.
- Verrall A., *Euripides and Rationalist. A Study in the History of Art and Religion*, Cambridge 1895.
- Vernant J.-P., *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. K. Środa, Warszawa 1998.
- Vernant J.-P., Vidal-Naquet P., *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, trans. J. Lloyd, New York 1988.
- Vickers B., *Towards Greek Tragedy. Drama, Myth, Society*, London 1973.

- Vlastos G., *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, *PhilosQ* 7 (1952), s. 97–123.
- Webster T. B. L., *The Tragedies of Euripides*, London 1967.
- Wilamowitz-Möllendorff U. von, *Eurypides: Herakles*, Darmstadt 1959.
- Winnington-Ingram R. P., *Euripides and Dionysus: An interpretation of the Bacchae*, Cambridge 1948.
- Winnington-Ingram R. P., *Hippolytus: A Study in Causation*, [w:] *Euripide*, sept exposés et discussions par J. C. Kamerbeek, A. Rivier, H. Diller, A. Lesky, R. P. Winnington-Ingram, G. Zuntz, V. Martin, Vandoeuvres-Genève 1958.
- Witkowski S., *Tragedia grecka*, t. II, Lwów 1930.
- Wohl V., *Beyond sexual difference: becoming-woman in Euripides' Bacchae*, s. 137–154 [w:] *The Soul of Tragedy. Essays on Athenian Drama*, ed. by V. Pedrick and S. M. Oberhelman, Chicago 2005.
- Wrotkowski W., *Jeden wieloimienny. Bóg Heraklita z Efezu*, Warszawa 2008.
- Wróblewski W., *Pojęcie arete w II połowie V wieku p.n.e. Protagoras-Gorgiasz-Demokryt*, Toruń 1979.
- Wróblewski W., *Rozwój idei społeczeństwa obywatelskiego w Atenach w wieku VI i V przed Chrystusem*, Toruń 2004.
- Yunis H., *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama*, Göttingen 1988.
- Zaidman L. B., *Grecy i ich bogowie*, przeł. B. Spieralska, Warszawa 2008.
- Zaidman L. B., Schmitt P. S., *Religion in the ancient Greek city*, trans. P. Cartledge, Cambridge 1992.
- Zieliński T., *L'évolution religieuse d'Euripide*, *REG* 6 (1923), s. 459–479.
- Zunz G., *The Political Plays of Euripides*, Manchester 1955.
- Żukowski J., *Niektóre aspekty kultu Dionizosa w V w. p.n.e.*, „Meander” 9–10 (1996), s. 445–463.