

BARTŁOMIEJ BEDNAREK
(UNIwersytet Jagielloński)

DIONIZOS I DERYWATY.
PROBLEM BADAWCZY CZY PROBLEM BADACZY?

Weźmy konika szachowego [...]. Przypuśćmy, że w czasie partii figura ta zniszczy się lub zginie: czy można na jej miejsce postawić inną, zastępczą?

Ferdinand de Saussure

Rozważań na temat pojęcia „dionizyjskości” trudno nie zacząć od Nietzschego. Żeby jednak niczego nie wmawiać czytelnikowi, należy zaznaczyć, że niemieckiego filozofa powinniśmy traktować wyłącznie jako emblemat pewnej ścieżki interpretacyjnej. Nie jest on bowiem wyłącznym jej twórcą ani nawet głównym winnym zamieszania, które powstało wokół greckiego boga. Koncepcja ostrego przeciwstawienia helleńskiego Apollona jego barbarzyńskiemu z pochodzenia bratu, Dionizosowi, jest znacznie starsza¹. Pozostaje kwestią sporną, czy Grecy myśleli w tych kategoriach, z całą jednak pewnością przed Nietzschem wizję binarnej opozycji dwóch bogów jako reprezentantów ścierających się ze sobą nurtów rozpowszechnili Johan Joahim Winckelmann i Karl Otfried Müller, autorzy nadzwyczaj poczytnych jeszcze do niedawna podręczników historii sztuki i literatury oraz archeologii².

¹ Na ten temat pisze obszernie C. Isler-Kerényi w: *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, Leiden, Boston 2007, s. 235–254.

² J. J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums*, Dresden 1764; K. O. Müller, *Geschichte der griechischen Literatur*, Breslau 1841.

Pomimo to dziełem przełomowym w historii badań nad Dionizosem pozostają *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*. Nie bez powodu. Przede wszystkim bowiem jest to utwór fascynujący, który do dziś czyta się z przyjemnością. Poza tym Nietzsche postawił problem w sposób bardziej wyrazisty niż ktokolwiek przed nim, jednocześnie odwracając przyjęty wcześniej porządek. Bo o ile dla Winckelmanna Apollon był najbardziej helleńskim, a przez to i najciekawszym spośród starożytnych bóstw, o tyle w ujęciu młodego (w czasie pisania *Narodzin tragedii*) filozofa-kontestatora to właśnie Dionizos, choć (w ramach owej wizji) późno miał zostać przyjęty do greckiego panteonu, był centralną jego figurą. Stąd sformułowania w rodzaju: „dopóki nie mamy odpowiedzi na pytanie «co jest dionizyjskie?», dopóty Grecy tak jak dawniej pozostaną całkowicie nieznani i niedostępni wyobraźni”³. Stwierdzenie to stanowi wyzwanie badawcze, na które odpowiedzieli badacze kolejnych pokoleń⁴.

Tendencja ta, jak każda inna, spotkała się oczywiście z opozycją, której jednym z wybitniejszych i z całą pewnością bardziej trzeźwych przedstawicieli jest A. Henrichs, autor imponującej ilości poświęconych badaniom nad grecką religią artykułów. W jednym z nich⁵ uczony pozwala sobie na stwierdzenie paradoksalne. Prestiż Nietzschego jako prekursora całego nurtu badań miał sprawić, że utrwaliło się w dyskursie naukowym Winckelmannowskie ujęcie dialektyczne, dodatkowo wzmocnione wpływami Hegla. Skutkiem tego przeciwstawione „apolińskiemu” „dionizyjskie” niemal całkowicie wyeliminowało samego Dionizosa z pola widzenia uczonych.

Rozwijając tę myśl, można stwierdzić, że zamiast mówić o pewnej istocie, co do której istnienia i charakterystyki starożytni byli przekonani, najczęściej tę istotę traktujemy jako emblemat określonego rodzaju stanów, zjawisk, tendencji, które nazywamy „dionizyjskimi”. Ta językowa strategia metonimizacji nie byłaby sama w sobie czymś epistemologicznie niebezpiecznym, gdyby skonstruowanemu tak *signifiant* nie przypisywano w sposób arbitralny *signifié* bez wyraźnego podkreślenia, do jakiego systemu semiotycznego przynależy wytwarzany w tym procesie znak. Bo zdanie „sztuka baroku posiada wiele cech dionizyjskich” przecież nie musi być całkiem niedorzeczne. Może stanowić niezły początek omówienia przez nadawcę komunikatu tego, co rozumie on pod pojęciem „sztuka baroku”. Natomiast postępowanie odwrotne, choć

³ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Kraków 2001, s. 19.

⁴ Szczegółowe wyliczenie wszystkich prac bezpośrednio lub pośrednio zainspirowanych Nietzscheańską rewolucją jest po prostu niemożliwe. W dalszej części artykułu wspomnę wyłącznie część spośród ważniejszych badaczy.

⁵ A. Henrichs, „*He has a God in Him*”: *Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus*, [w:] *Masks of Dionysus*, eds. T. H. Carpenter, C. A. Carpenter, New York 1993, s. 24–26.

wydaje się dopuszczalne, prowadzi wyłącznie na manowce. Próba doszukania się barokowości w Dionizosie ma sens wyłącznie wtedy, gdy z całą premedytacją wyabstrahujemy boga z jego pierwotnego kontekstu religii greckiej i podkreślimy, że skupiamy się na figurze skonstruowanej przez Winckelmana i Nietzschego. Tymczasem, według Henrichsa, wielu badaczy antyku zdaje się nie wiedzieć, że dociekając istoty „dionizyjskości” i doszukując się różnych jej aspektów w starożytnym materiale źródłowym, udzielają odpowiedzi na inne pytanie, niż sobie zadali.

Postępowanie takie staje się oczywistą manipulacją, gdy komunikat, jakim jest sprawozdanie z badań, zwrócony jest do osób, które same nie uprawiają działalności naukowej, skutkiem czego nie zdają sobie sprawy z faktu, że to, co określa się jako język nauki, składa się z szeregu dialektów⁶ (Kuhnowskich paradygmatów) i idiolektów. Tego rodzaju odbiorca, który gotów byłby parafrazować zdanie „badania naukowe wykazały” jako „jest obiektywną prawdą”, staje się ofiarą niewinnie wyglądającego oszustwa za każdym razem, gdy pozwoli, aby jego własny język wzbogacił się dzięki lekturze tekstu, którego autor w mniej czy bardziej innowacyjny sposób użył słowa „dionizyjskie”.

Być może zresztą owo oszustwo nie tylko wygląda niewinnie, ale i jest całkowicie niewinne, zważywszy na to, że nie sposób postawić kogokolwiek w stan oskarżenia. Oczywiście jeśli nie ulegniemy pokusie personifikacji języka i kultury. Jak bowiem wynika z opublikowanego niemal pół wieku temu, a zatem w czasach, gdy żyjący dziś (mówiąc Platonem) demiurgowie języka dopiero uczyli się mówić, studium Smitha *The Dionysiac Innovation*⁷, już wtedy „dionizyjskie” pełniło funkcję wytrychu.

Uczony ten skupił się w swoim tekście na recepcji pochodzących z lat 1928–1934 prac Ruth Benedict, autorki *The Patterns of Culture*⁸, która wprowadziła do dyskursu antropologicznego pojęcie „kultury dionizyjskiej”, po nietzscheańsku przeciwstawionej „kulturze apollińskiej”. Trzy kolejne dekady przyniosły masową wręcz produkcję tekstów, w których słowo „dionizyjski” i jego derywaty pojawiają się w kontekstach wskazujących na to, że odnoszą się do bardzo wielu różnych zjawisk, widzianych z rozmaitych perspektyw. To sugerowałoby daleko posunięte rozszerzenie pola semantycznego. Nie koniec jednak na tym, bo znaczenia wyrazu okazują się często sprzeczne, jak w cyto-

⁶ Ponieważ do opisu zjawiska, jakim jest nauka, przyjmuję rozpowszechnioną w antropologii kulturowej metaforę lingwistyczną, używam przenośnie terminów, które prymarnie określają zjawiska zachodzące w obrębie języków naturalnych.

⁷ A. G. Smith, *The Dionysian Innovation*, „American Anthropologist” 1964, Vol. 66, No. 2, s. 251–265.

⁸ W niniejszym tekście cytować będę jego polski przekład: R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. M. Prokopiuk, Warszawa 1999.

wanych przez Smitha⁹ przykładach „introwertyczny”/„ekstrawertyczny”, „zmysłowy”/„ponadzmysłowy” etc. Widocznie „dionizyjskie” już kilkadziesiąt lat temu raczej ewokowało atmosferę, niż oznaczało cokolwiek precyzyjnego. Niewykluczone, że można byłoby je zastąpić wyrazami takimi jak „niezwykłe”, „fascynujące”, „dziwne” lub po prostu „fajne”. Wprawdzie nie słyszałem o żadnym nowym studium na temat znaczenia omawianego słowa w języku współczesnej humanistyki, jestem jednak przekonany, że nie tylko nie zmniejszyła się jego frekwencja, ale i zwiększył się stopień rozmycia jego znaczenia, oczywiście jeśli to tylko możliwe.

Zjawiska nie należy jednak opisywać wyłącznie w kategoriach mody językowej. Możemy oczywiście przyjąć, że platońskimi demiurgami języka jesteśmy my wszyscy, którzy poprzez akty mowy przyczyniamy się do utrwalania systemu i modyfikowania go. Są jednak wśród nas demiurgowie obdarzeni szczególnym autorytetem, a są nimi specjaliści zajmujący się określoną dyscypliną nauki. O ile zatem wśród autorów skomentowanych przez Smitha tekstów antropologicznych, przede wszystkim o charakterze popularyzatorskim¹⁰, zrodziło się niepokojące zjawisko, oczekivalibyśmy odpowiedzi ze strony badaczy kultury i religii starożytnej, którzy – jak się zdaje – powinni reagować na niewłaściwe używanie terminu zaczerpniętego z ich własnego języka. Okazuje się jednak, że jest to wyłącznie marzenie ściętej głowy. Środowisko starożytne jest wyraźnie zbyt słabe, zbyt niepewne własnego losu, żeby próbować podjąć dyskusję. Co więcej, część uczonych wyraźnie zadowolona jest z innowacji Nietzschego, dzięki której to, czym się zajmujemy, wbrew powszechnej tendencji do utraty zainteresowania badaniami nad starożytnością ze strony niefachowej publiczności, wciąż może wzbudzać emocje¹¹.

Dlatego też Nietzsche może być postacią emblematyczną również jako typowy autor książki o Dionizosie. Iuvenilium niemieckiego filozofa, choć w in-

⁹ A. G. Smith, op. cit., s. 252.

¹⁰ Smith (ibidem, s. 256–259) zwraca uwagę na ich komercyjny charakter.

¹¹ S. Pollock, *Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World*, „Critical Inquiry” 2009, Vol. 35, No. 4, s. 931–961). Pollock zwraca uwagę na to, jak bardzo zdezaktualizował się model badań nad literaturą, którego rzecznikiem był Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, najważniejszy przedstawiciel pozytywistycznego nurtu filologii klasycznej XIX w. Co charakterystyczne, napisana przez tego uczonego krytyczna recenzja *Narodzin tragedii* stała się zarzewiem naukowego i osobistego konfliktu między nim i Nietzschem i spowodowała rezygnację tego ostatniego z kariery akademickiej. Według Pollocka, jak na ironię, większe szanse na przetrwanie w przyszłości ma filologia uprawiana według modelu nietzscheańskiego niż wilamowitowskiego, bo wobec powszechnego kryzysu przekonania o możliwości „odkrycia” w samych starożytnych tekstach rzeczywiście cennych znaczeń na atrakcyjności zyskuje lektura oparta o świadome nadawanie im sensów.

tencji twórcy miało chyba spełniać kryteria naukowości, natychmiast okazało się czymś więcej, a zarazem czymś mniej niż praca naukowa. Od dziesięcioleci nikt nie polemizuje z tezami zawartymi w *Narodzinach tragedii*, bo nie jest to utwór, który dopuszczaliby polemikę. Wyrażone w nim myśli wywołują bunt lub podziw, z pewnością inspirują, nie spełniają jednak podstawowego wymogu, jaki stawia się narracji historycznej, a mianowicie realizacji tego, co za Bachtinem możemy nazwać pryncypium dialogiczności, czyli podatności na weryfikację materiału faktograficznego i logicznej spójności wywodu¹².

Dla odmiany prace kolejnej z odkrywczyni Dionizosa, J. E. Harrison¹³, które lokują się gdzieś na pograniczu tradycyjnych nauk o starożytności i młodej jeszcze w czasach ich powstania antropologii, są przykładem dzieł do dziś uważanych za naukowe, tyle tylko, że stały się modelowym przykładem tego, co w nauce złe: takiego operowania danymi i ich przeinaczania, żeby udowodnić olśniewające, choć w niczym nieugruntowane tezy¹⁴. Podobnie rzecz powinna się mieć z autorem jedynej przetłumaczonej na język polski monografii Dionizosa¹⁵, K. Kerényim, który, nie wiadomo dlaczego, wciąż cieszy się wielkim autorytetem wśród niespecjalistów, choć rzut oka na jego utrzymaną w duchu jungowskim egzegezę powinien ostudzić całość zapału. Uczony ten na przykład w jednym z wielu zabawnych miejsc swojej pracy, aby udokumentować jakąś karkołomną tezę, powołuje się na etymologie słów pochodzących z wymyślonej przez niego samej językowej „prawspólnoty indoeuropejsko-ugrofińskiej”¹⁶. Jeśli dzieła tej klasy wyznaczają normę posługiwania się słowem „dionizyjskie”, nic dziwnego, że o mierze rozsądku użytkownika języka świadczyć będzie niechęć do stosowania się do owej normy.

Rzecz jasna indukować zarzut nienaukowości na wszystkich uczonych, którzy zajmują się Dionizosem, byłoby po prostu niedorzeczne, jednak próba stworzenia katalogu znaczeń, jakie Dionizosowi przypisuje nauka, musi chyba

¹² Sam autor stwierdza we wstępie dodanym do dzieła kilkanaście lat po jego pierwszym wydaniu: „Uważam ją za [książkę] źle napisaną, ciężką, przykrą, zawziętą i chaotycznie obrazową, emocjonalną, miejscami przesłodzoną na kobiecy wręcz sposób, o nierównym tempie, bez dążenia do logicznej czystości, wielce przekonaną i dlatego pomijającą dowody, nieufną nawet co do stosowności dowodzenia etc.” (F. Nietzsche, op. cit., s. 18).

¹³ J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek religion*, Cambridge 1903; eadem, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912.

¹⁴ Por. krytykę reprezentowanej przez Harrison szkoły rytualistów z Cambridge, na przykład w: R. Deliège, *Storia dell'antropologia*, tłum. L. Giordana, Bologna 2008, s. 31–39.

¹⁵ K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008.

¹⁶ Ibidem, s. 48 i 58.

wzbudzić podejrzenia co do jakości aplikowanych metod, skoro wyniki są tak rozbieżne, a zarazem za każdym razem fascynujące. Stał się on bowiem bogiem wegetacji i płodności¹⁷, ekstatycznego tańca o funkcji terapeutycznej¹⁸, przemocy kolektywnej¹⁹, mistycznego rytuału kreującego poczucie jedności grupy wyznawców²⁰, iluzji estetycznej i epistemologicznej²¹, emancypacji seksualnej kobiet i miłości małżeńskiej²², radosnej erotyki²³, inicjacji w dorosłość²⁴, został zrównany z Freudowskim id²⁵ i z kulturowym „innym”²⁶.

Z tego pośpiesznego wyliczenia²⁷ wynika, że najwięcej słuszności leży po stronie zwolenników ostatniej wymienionej linii interpretacyjnej, z jednym tylko zastrzeżeniem: Dionizos nie był „innym” w oczach starożytnych, lecz jest nim dla nas. Odkąd bowiem antropolodzy zdekonstruowali pojęcie „dzikiego”, a antysemityzm i podobne mu tendencje zostały wyklęte poza obręb naukowej wizji świata, pozostało puste miejsce dla nośników znaczeń fascynujących, dla projekcji naszych pragnień i lęków. Do tej roli doskonale nadaje się Dionizos, istota nieszkodliwa i taka, której zaszkodzić nie można, jak sądzą wszyscy ci, którzy nie wierzą w jego istnienie.

¹⁷ M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York 1940, s. 32–41.

¹⁸ E. R. Dodds, *Euripides. Bacchae*, Oxford 1960; E. De Martino, *Ziemia zgryzoty. Przyczynek do historii życia religijnego południowych Włoch*, tłum. W. Marucha, Warszawa 1971, s. 209–300.

¹⁹ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 2, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993, s. 165–196.

²⁰ J. E. Harrison, *Themis*, op. cit.; R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994; idem, *Dionysos*, London, New York 2006.

²¹ C. Segal, *Dionysiac Poetics and Euripides Bacchae. Expanded Edition*, Princeton 1997, s. 215–271.

²² E. C. Keuls, *Male-Female Interaction in Fifth-Century Dionysiac Ritual as Shown in Attic Vase Painting*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1984, Vol. 55, No. 2, s. 287–297, idem, *Il regno della fallocrasia. La politica sessuale ad Atene*, tłum. M. Carpi, Milano 1988, s. 377–402.

²³ C. Isler-Kerényi, op. cit., s. 1.

²⁴ P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, tłum. A. S. Chankowski, L. Trzcionkowski, M. Węcowski, A. Wolicki, Warszawa 2003, s. 135–159.

²⁵ W. Sale, *The psychoanalysis of Pentheus in the Bacchae of Euripides*, „Yale Classical Studies” 1972, No. 22, s. 63–82.

²⁶ M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Évreux 1986, s. 11–43.

²⁷ Rzecz jasna, nie jest ono kompletne. Należy także zaznaczyć, że żaden z podanych uczonych nie proponuje wizji Dionizosa całkowicie jednorodnej. Są również i tacy autorzy, jak Jan Kott (*Zjanie bogów. Szkice o tragedii greckiej*, Kraków 1986, s. 190–234), których propozycji nie można określić inaczej niż hiperbolicznie eklektyczną, w ramach której grecki bóg jest wszystkim, co tylko przyszło piszącemu do głowy.

Arbitralne przypisanie greckiemu bogu nowych znaczeń jest jednak możliwe tylko wówczas, gdy jest on pustym *signifiant*. Dlatego niezbędne jest zniesienie tradycyjnie przypisywanego mu *signifié*. Już Nietzsche wiedział, jak to zrobić. Skoro zdecydowana większość przekazów starożytnych wskazuje na to, że Dionizos był bogiem wina, przyjemności, radosnych korowodów, eskapistycznego optymizmu etc., należy stwierdzić, że sami Grecy nie znali prawdy na temat własnej kultury, albo że celowo ją ukrywali (interpretacja orficka), że w każdym razie to, co do nas dotarło, to wynik płytkiej interpretacji, wierchołek góry lodowej, który tylko zaprasza do drażnienia głębszych pokładów²⁸. Jak gdyby w górach lodowych ukryte były skarby, a nie sam lód.

Zastosowanie tego rodzaju strategii pozwoliło np. Ruth Benedict²⁹ uznać za „dionizyjczyków” Indian z równin, którzy – według jej opisu – ponad poznanie empiryczne cenią mistyczną iluminację, jakiej doznają pod wpływem środków odurzających, postów i zastosowania technik ciała w rodzaju szaleńczego tańca czy innych form wysiłku fizycznego³⁰. W ten sposób uczona wprowadzie

²⁸ Przyjęcie powszechnej w ostatnich dekadach semiotycznej koncepcji kultury powinno, zdawać by się mogło, sprzyjać praktycznemu zastosowaniu de Saussure’owskiego pryncypium rozgraniczenia pomiędzy opisem zjawisk synchronicznym i diachronicznym, etycznym i emicznym. Innymi słowy, oczekiwaliśmy powstania opracowań materiału historycznego o charakterze idiograficznym, tradycyjnie pojętej etnografii dawnych społeczeństw (obszerne omówienie tych pojęć w: T. Ingold, *Anthropology is not Ethnography*, „Proceedings of the British Academy” 2008, No. 154, s. 69–92). Tak sformułowane zadanie badawcze, jakkolwiek teoretycznie możliwe, w praktyce jest chyba niewykonalne. I nie wynika to wyłącznie z niemożności oddzielenia przez badacza opisu od własnej podmiotowości. Rzecz w tym, że (pomimo deklaracji pozytywistycznie zorientowanych uczonych) trudno uwierzyć w sens badania zjawiska dla niego samego. Dlatego niezbędnym krokiem w działalności humanisty zdaje się wkomponowanie interesującego go wycinka rzeczywistości w jakiegoś rodzaju większą całość. Stąd powszechne, przynajmniej w dawniejszej nauce, założenie, że to, co staje się przedmiotem badania, nie może być blade, nawet jeśli takim się wydaje na pierwszy rzut oka. Byś może dlatego, jak stwierdza R. Barthes (*Światło obrazu: Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 2008, s. 177): „to, co ukryte, jest dla nas, ludzi z chodu, «prawdziwsze» niż to, co jest widoczne”.

²⁹ R. Benedict, op. cit., s. 145-51.

³⁰ Widać tu wyraźny wpływ E. Rohdego, który w swojej wydanej w latach 1890–1894 *Psyche* (polski przekład fragmentów tego dzieła: E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, wybór H. Eckstein, tłum. J. Korpany, Kęty 2007) szeroko opisał (zwłaszcza na s. 170–190) pierwotny kult Dionizosa jako zespół rytuałów o charakterze orgiastycznym, których celem było wprawienie wyznawców w stan mistycznej ekstazy. Co charakterystyczne, Rohde postępował tą samą ścieżką, co Benedict, ale w przeciwnym kierunku: od paralel etnograficznych do (re)konstrukcji zjawiska ze świata starożytnego.

przyznała, że Dionizos był bogiem wina, jednak rola trunku w ramach jej interpretacji stała się wyłącznie instrumentalna w stosunku do czegoś, co w tradycji chrześcijańskich monasterów i staroświeckich uniwersytetów uważa się za jedną z wyższych wartości, całkowicie sprzecznych z beztroską zabawą³¹.

Nie inaczej, na dobrą sprawę, postępują zwolennicy modnej w ostatnich latach hermeneutyki z ducha postmodernistycznej, którzy akcentują właśnie fakt, że Dionizos był bogiem wina, zabawy i beztroski, jednak tylko po to, by wskazać na kontrast, jaki zachodzi pomiędzy tym jego uśmiechniętym obliczem a mroczną i zagadkową stroną boga, którą wyprodukowały poprzednie pokolenia badaczy. W ten sposób staje się on tak bardzo modną hybrydą, wcieleniem ambiwalencji, kolejnym z serii fascynujących zjawisk.

Polemika z tym modelem lektury wydaje się na pierwszy rzut oka trudna, zważywszy na to, że materiał źródłowy prezentuje szereg sprzeczności. Jednak doskonale narzędzie przeciwko tego rodzaju interpretacji ukuł jeden z głównych jej rzeczników, J. P. Vernant. Uczony ten jedną ze swoich książek poświęcił skrótownemu omówieniu całokształtu zagadnień związanych z badaniami nad grecką religią. Dionizosa przedstawił w niej jako *coincidentia oppositorum*³², wikłając się w sprzeczność z zaprezentowanymi kilkadziesiąt stron wcześniej uwagami na temat metodologii. Jak bowiem słusznie stwierdza Vernant, tych kilka nędznych strzępów tekstów i artefaktów, jakie pozostawiły po sobie wieki policentrycznej kultury, siłą rzeczy zawiera sprzeczne informacje. Zeus zaprezentowany przez

³¹ W ten sposób postępuje także R. Seaford, chyba najbardziej uznany spośród żyjących autorów prac o Dionizosie. W swoim komentarzu (*Euripides. Bacchae*, ed. R. Seaford, Warminster 1996) do *Bakchantek* Eurypidesa, a zatem w tekście, który stanowi model większości odczytań tego najważniejszego spośród starożytnych utworów o bogu, uczony konsekwentnie przypisuje użytym przez poetę słowom nieoczekiwane znaczenia, przede wszystkim mistyczne. Na przykład zdanie (*Bakch.* 421–423) ἴσαν δ' ἔς τε τὸν ὄλβιον / τὸν τε χεῖρονα δῶκ' ἔχειν / οἴνου τέρψιν ἄλλυπον („Taką samą rozkoszą niezmaconego smutkiem wina [scil. Dionizos] pozwolił cieszyć się bogatemu i uboższemu”) Seaford (ad. loc.) opatrzył objaśnieniem: „An aspect of Dionysus' democratic nature is the availability of wine for all, perhaps in its special role in the mysteries, but more obviously in Dionysiac festivals: e.g. At the opening of the new wine at the Anthesteria it was not permitted to deny it even to slaves”. W ten sposób uczony odwraca uwagę czytelnika od tego, co wydaje się naprawdę oczywistym odczytaniem passusu. Na temat egzegezy Seaforda szerzej piszę w: B. Bednarek, *Non-Orphic Interpretation of Euripides Bacchae*, „Littera antiqua” 2013, No. 6 (w druku). Por. także przyp. 35.

³² J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. K. Środa, Warszawa 1998, s. 85–92. Podobnie na przykład J. Gould (*Myth, Ritual, Memory, and Exchange. Essays in Greek Literature and Culture*, Oxford 2001, s. 268–282), który protestuje przeciwko próbom sklasyfikowania Dionizosa, określając go mianem *god on the move*.

tego uczonego³³ jako przykład boga o wielu twarzach, które przypisały mu różne tradycje w różnych miejscach i momentach, jest w takim samym stopniu ambiwalentny jak Dionizos. Tyle tylko, że w przypadku tego ostatniego, jako że został on „wylansowany” na gwiazdę starożytności, niejasność zachowanego w szczątkowej formie komunikatu przenosimy na poziom jego zawartości, czyniąc go komunikatem o niejasności lub komunikatem niejasności. Z Zeusem postępujemy na odwrót, pozwalając mu pozostać nudnym w swoim dostojeństwie bóstwem, o którym tylko przypadkiem dotarły do nas sprzeczne informacje.

Przedstawiony w niniejszym artykule profil naukowca-dionizyjczyka³⁴ jest wbrew pozorom doskonałym modelem do naśladowania. W odróżnieniu od pozytywisty (czy możemy nazwać go apollińczykiem?) widzi on naukę jako proces komunikowania i bardziej niż na przedmiocie skupia się na odbiorcy, świadomy, że mówić można tylko do kogoś. Zatem żeby zapewnić sobie pozycję podmiotu, formułuje komunikat w taki sposób, by przedstawiał on jakąś wartość, by ktoś chciał go słuchać.

Możliwe jednak, że wymyślona przez Nietzschego historia powtórzy się w naszych czasach i że nauka dionizyjska połączy się z apollińską. Taka synteza będzie jednak oznaczać zmierzch nietzscheańskiego Dionizosa, którego zastąpi radosny bóg wina. Wskazuje na to rosnące wśród uczonych zainteresowanie bagatelizowanymi w przeszłości zjawiskami, czego emblematycznym dla mnie przykładem jest opublikowana przez Halliwella w roku 2008 monumentalna monografia śmiechu w kulturze greckiej³⁵. Widocznie nie tylko to, co poważne, jest w naszych

³³ J.-P. Vernant, op. cit., s. 38–48.

³⁴ Użytemu tu słowu, podkreślmy, przypisuję inne znaczenie, niż przypisałiby mu ci, których nim nazwałem.

³⁵ S. Halliwell, *Greek Laughter. A study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge 2008. O ogromnej zmianie, jaka dokonała się w mentalności badaczy, świadczy zestawienie poświęconego sympozjonowi rozdziału książki Halliwella (s. 100–154) z klasycznym opracowaniem tego zjawiska z roku 1927 (posługiwałem się włoskim przekładem tego eseju: P. von der Mühl, *Il simposio greco*, tłum. M. Tasti-Croce, [w:] *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, ed. M. Vetta, Roma, Bari 1983, s. 3–41). Autor nowszego tekstu traktuje omawianą instytucję życia społecznego jako formę rozrywki, której centralnym elementem jest spożycie alkoholu i zabawa. Taki opis sympozjonu stanowi dla uczonego punkt wyjścia do przypisania nieformalnym spotkaniom starożytnych szeregu funkcji o doniosłym znaczeniu, przede wszystkim tworzenia stanu Turnerowskiej *communitas*. Von der Mühl niemal całkowicie ignoruje aspekt ludyczny zjawiska, akcentując jego wymiar religijny i intelektualny. W ramach takiego opisu wino nie jest trunkiem spożywanym dla przyjemności, lecz boskim atrybutem, którego wspólne picie stanowi rodzaj komunii uczestników uroczystego wydarzenia. O ekscesach pijanych sympozjastów i o możliwości upicia się von der Mühl wspomina wyłącznie jako o zagrożeniu dla prawidłowego przebiegu biesiady. Taka forma idealizacji starożytnych Greków znajduje doskonałe uzasadnienie w potrzebach powścią-

czasach istotne. Zważywszy z kolei na to, że uniwersytety coraz bardziej przypominają parodię międzynarodowych korporacji i w coraz większej mierze skupiają się na dostosowaniu własnych struktur do centralnie wyznaczonych norm, na czym cierpi spełnianie przez nie zadania komunikowania, z pewnością w kręgach intelektualnych istnieje głębokie zapotrzebowanie na boga wieczornych rozmów przy winie. Na Dionizosa już nie ambiwalentnego, ale płynnego.

DIONYSUS AND HIS DERIVATIVES. A PROBLEM OF RESEARCH OR RESEARCHERS' PROBLEM?

For over one and a half century, the mythology and cult of Dionysus has been one of the more frequently discussed issues of ancient Greek culture. Not only has it become an object of interest for classical scholars, but has also influenced different fields of research, art, and culture. As a result, the name of the god and its cognates have been frequently used in scholarly and non-scholarly publications. Their meanings have been shaped by use and abuse. We can assume that the word „Dionysiac” used today hardly means what it would have meant in classical Greek, if the word had existed in that language. This semantic shift may sometimes influence not only popular beliefs about ancient culture, but also research practice. In my article I would like to discuss some aspects of Dionysus' popularity and its impact on our understanding of classical world.

BIBLIOGRAFIA

1. Barthes R., *Światło obrazu: Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 2008.
2. Bednarek B., *Non-Orphic Interpretation of Euripides' Bacchae*, „Littera Antiqua” 2013, No. 6.
3. Benedict R., *Wzory kultury*, tłum. M. Prokopiuk, Warszawa 1999.
4. Deliège R., *Storia dell'antropologia*, tłum. L. Giordana, Bologna 2008.
5. De Martino E., *Ziemia zgryzoty. Przyczynek do historii życia religijnego południowych Włoch*, tłum. W. Marucha, Warszawa 1971.
6. Detienne M., *Dionysos à ciel ouvert*, Évreux 1986.
7. Dodds E. R., *Euripides. Bacchae*, Oxford 1960.
8. *Euripides. Bacchae*, ed. R. Seaford, Warminster 1996.
9. Girard R., *Sacrum i przemoc*, t. 2, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993.
10. Gould J., *Myth, Ritual, Memory, and Exchange. Essays in Greek Literature and Culture*, Oxford 2001.

gliwych intelektualistów czasów przedwojennych. Z dzisiejszego punktu widzenia jest niepokojąca nie tylko ze względu na wyraźne przesłanie, jakie niesie, lecz także z powodu gwałtu, jaki pozytywistyczne odczytanie źródeł zadaje tekstom, całkowicie ignorując ich sensy pragmatyczne.

11. Halliwell S., *Greek Laughter. A study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge 2008.
12. Harrison J. E., *Prolegomena to the Study of Greek religion*, Cambridge 1903.
13. Harrison J. E., *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912.
14. Henrichs A., "He has a God in Him": *Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus*, [w:] *Masks of Dionysus*, eds. T. H. Carpenter, C. A. Carpenter, New York 1993.
15. Ingold T., *Anthropology is not Ethnography*, „Proceedings of the British Academy” 2008, No. 154.
16. Isler-Kerényi C., *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, Leiden, Boston 2007.
17. Kerényi K., *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008.
18. Keuls E. C., *Il regno della fallocrazia. La politica sessuale ad Atene*, tłum. M. Carpi, Milano 1988.
19. Keuls E. C., *Male-Female Interaction in Fifth-Century Dionysiac Ritual as Shown in Attic Vase Painting*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1984, Vol. 55, No. 2.
20. Kott J., *Zjanie bogów. Szkice o tragedii greckiej*, Kraków 1986.
21. Müller K. O., *Geschichte der griechischen Literatur*, Breslau 1841.
22. Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Kraków 2001.
23. Nilsson M. P., *Greek Popular Religion*, New York 1940.
24. Pollock S., *Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World*, „Critical Inquiry” 2009, Vol. 35, No. 4.
25. Rohde E., *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, wybór H. Eckstein, tłum. J. Korpanty, Kęty 2007.
26. Sale W., *The psychoanalysis of Pentheus in the Bacchae of Euripides*, „Yale Classical Studies” 1972, No. 22.
27. Seaford R., *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994.
28. Seaford R., *Dionysos*, London, New York 2006.
29. Segal C., *Dionysiac Poetics and Euripides Bacchae. Expanded Edition*, Princeton 1997.
30. Smith A. G., *The Dionysian Innovation*, „American Anthropologist” 1964, Vol. 66, No. 2.
31. Vernant J. P., *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. K. Środa, Warszawa 1998.
32. Vidal-Naquet P., *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, tłum. A. S. Chankowski, L. Trzcionkowski, M. Węcowski, A. Wolicki, Warszawa 2003.
33. von der Mühl P., *Il simposio greco*, tłum. M. Tasti-Croce, [w:] *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, ed. M. Vetta, Roma, Bari 1983.
34. Winckelmann J. J., *Geschichte der Kunst des Altertums*, Dresden 1764.

