

## Wyspy Szczęśliwe w starożytności: mit i rzeczywistość

### 1. Świat greckich wyobrażeń

Wyspa, wyspowość i wyspiarskość są obecne w greckiej kulturze od jej zarania, a raczej od samego początku mitologii, ukształtowanej przez wyobrażeniowość zbiorową ruchliwej i ciekawej świata społeczności Hellady, to jest mieszkańców mniejszych lub większych państweczek rozsianych na Morzu Egejskim (i – w mniejszym stopniu – Jońskim), zróżnicowanych ustrojowo i ekonomicznie, ale jednakowo dumnych ze wspólnego, bogatego dziedzictwa cywilizacyjnego, wpływającego nieustannie na historyczną rzeczywistość. Morze dla Greków stanowiło swego rodzaju szansę zaspokojenia nienasyconej tęsknoty za wolnością i sławą, ich pragnienia wiedzy, szczęścia i bogactwa czy ducha rywalizacji o pierwszeństwo i ustawicznej potrzeby autoafirmacji oraz okazania wyższości tym, których nazywali pogardliwym mianem *barbaroi*. Morze było dla nich zarówno „oknem na świat”, jak i swoistym „pomostem” między rozproszonymi ziemiami. Temu ostatniemu przekonaniu dali wyraz w jednej z nazw – *pontos* (pierwotnie: droga morska) – jaką nadali – obok innych, takich jak *thalassa* czy *hals* – otaczającemu ich zewsząd przestworowi wodnemu. Ożywione kontakty morskie z innymi ludami śródziemnomorskimi od najdawniejszych czasów – kultury kretańskiej i cykladzkiej, a potem mykeńskiej – sprzyjały wzajemnemu przenikaniu się i wzbogacaniu doświadczeń cywilizacyjnych. Wyspiarski rodowód miało wielu wybitnych poetów epoki archaicznej: Archiloch, Safona, Alkajos, Anakreont, Simonides i inni.

W świecie podań mitycznych, które Grecy uważali za część swojej historii, imię boga lub bogini dodaje blasku sławy wielu wyspom, jakie ci mieli zaszczyć swoimi cudownymi narodzinami (tak jest w przypadku Apollina i Artemidy, urodzonych na Delos, Afrodyty, która wynurzyła się z morskiej piany w pobliżu Cypru) lub też z innych względów obrać na siedzibę własnego kultu. Sfera *sacrum* często na wyspie znajduje pełnię wyrazu. Ku tego rodzaju przestrzeni, ze względu na jej geograficzną specyfikę, podkreślającą swoistą odrębność, kieruje się też w sposób niejako „naturalny” grecka (i nie tylko grecka!) myśl nacechowana utopijnie, która rodzi się, „gdy w świadomości ludzkiej zjawia się rozdarcie między światem, który jest, a światem, który jest

do pomyślenia”<sup>1</sup>. Jest ona odwiecznym wyrazem tęsknoty za życiem lepszym i sprawiedliwszym, bardziej radosnym, słowem – szczęśliwym. Idealizacji przestrzennej towarzyszy nierzadko idealizacja czasowa: ów świat, daleki od tego, co oferuje aktualna rzeczywistość, nie pozostaje w ahisterycznej sferze marzeń i snów, ale plasuje się w historycznej, choć bliżej nieokreślonej przeszłości. Grecki pesymizm, który nie pozostawia złudzeń co do faktu, iż los ludzki jest godny współczucia ze względu na kruchość i brak pozytywnej perspektywy pośmiertnej<sup>2</sup>, otwiera sobie furtkę nadziei w postaci cyklicznej koncepcji dziejów, cechującej się przekonaniem, że po najgorszym okresie, utożsamianym z tym, co tu i teraz, nastąpi w przyszłości upragniona epoka szczęścia<sup>3</sup>.

Ten model czasowo-przestrzenny, który w formie określonych wyobrażeń – chciałoby się rzec kolejnych odsłon dramatu ludzkości – wpisuje się w logikę mitu, a w tym konkretnym przypadku mitu wieków ludzkości, rozumiany jest jako uniwersalny i ponadczasowy wzorzec egzystencjalny<sup>4</sup>. Tak jak wiele innych mitów przyjmuje on w literaturze określony kształt fabularny, a z czasem zaczyna żyć własnym życiem w postaci różnych wariantów, nienaruszających jednak jego zasadniczej struktury. W swojej spetryfikowanej postaci staje się toposem (albo wyłania z siebie więcej niż jeden topos), a więc motywem powiązanim na trwałe z pewnym znaczeniem, zastosowaniem oraz „półgotową” formą językową<sup>5</sup>. Jednym z nich jest topos Wysp Szczęśliwych, którego obecność w literaturze greckiej wskazuje na pewną dwoistość albo może raczej na ewolucję: u jej początków mamy do czynienia z mitem, który z czasem znajduje swoje rozwiązanie w konkretnej rzeczywistości, z której – na zasadzie sprzężenia zwrotnego – być może się rozwinął.

## 2. Wyspy Szczęśliwe w micie Hezjoda

Pierwszym utworem literackim, w którym pojęcie Wysp Szczęśliwych (*makarōn nēsoi*) pojawia się w określonym kontekście narracyjnym, są *Prace i dni* Hezjoda (VII w. przed Chr.), a konkretnie fragment (w. 168 nn.) dłuższej opowieści o pięciu wiekach ludzkości (w. 106–201). Nie znamy jej źródła, gdyż w wersji Hezjodejskiej jest ona już tylko interpretacją starego mitu etiologicznego o czterech wiekach, wywodzącego się ze Wschodu

<sup>1</sup> J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 28 (cyt. za: D. Śnieżko, *Mit wieku złotego w literaturze polskiego renesansu*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1996, s. 13).

<sup>2</sup> Refleksje na ten temat stanowią prawdziwy *leitmotiv* w literaturze greckiej; wiele ich jest już w eposach Homerowych, z których najbardziej może pesymistyczny wymiar ma myśl, że „nędzniejszego nic nie ma pod słońcem niż rodzaj człowieczy / Ze wszystkich stworzeń, co chodzą i oddychają na ziemi!” (*Iliada*, XVII, 446–447; cyt. z wyd.: Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, wybór i oprac. J. Łanowski, Ossolineum, Wrocław 1972).

<sup>3</sup> Na temat koncepcji czasu w kulturze greckiej zob. np. J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci* (oryg.: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1971), Einaudi, Torino 1982<sup>2</sup>, s. 93 nn.

<sup>4</sup> Zob. J. Speina, *Typy świata przedstawionego w literaturze*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000<sup>3</sup>, s. 17.

<sup>5</sup> Zob. D. Śnieżko, op. cit., s. 11–12.

i mającego swoje odpowiedniki w kulturze babilońskiej, hinduskiej czy egipskiej<sup>6</sup>; zawierał on wykładnię dziejów, ich podstawową zasadę (*archē*). Regresywny model historii ludzkości opiera się w nim na symbolice czterech metali: złota, srebra, brązu i żelaza<sup>7</sup>. Degradacja na poziomie cywilizacyjnym łączy się ściśle z moralnym upadkiem człowieka; opozycja przeszłość/teraźniejszość uzyskuje więc wartość aksjologiczną, jednak fatalistyczna koncepcja wskazuje jednocześnie na nieuchronność, a tym samym na obiektywny charakter i swoisty automatyzm takiego stanu rzeczy.

Hezjod (a właściwie narrator, ale w literaturze greckiej funkcje autora i narratora nie są jeszcze ściśle rozgraniczone), świadomy swojej roli poety-mędrca (*sophos*), natchnionego przez muzy<sup>8</sup>, wyklada „ze znanstwem” (*epistamenōs*) tok dziejów w dygresji wplecionej w główny wątek o charakterze autobiograficznym. Ludzie z pokolenia złotego, stworzonego przez bogów, żyli za panowania Kronosa<sup>9</sup> (który tu wydaje się być – *implicite* – władcą pozbawionym okrucieństwa, jakie cechowało go w *Teogonii*, gdzie okalecza ojca Uranosa i połyka własne dzieci), wolni od wszelkich trudów i cierpień, ciesząc się łaską bogów i zażywając wszelkich dóbr, jakich dostarczała im ziemia. Po krótkim życiu bogowie zamienili ich w dobre demony, czuwające z woli Zeusa nad przestrzeganiem praw na ziemi. Drugie z kolei pokolenie – srebrne – przedstawia się od początku jako gorsze (w. 127 nn.), a jego liczne nieszczęścia są wynikiem postawy nierozumnej, wypływającej z pychy i wiążącego się z nią braku czci dla bogów. Za karę ludzie ci po śmierci dostali się do Podziemia, gdzie ich bytowanie nie jest pozbawione akcentów pozytywnych, skoro nazwani są duchami szczęśliwymi, choć pośledniejszego rodzaju, niewyzuci całkiem z czci. Zdecydowanie bardziej negatywnie wypada pokolenie brązowe, składające się z wojowników o twardych sercach, którzy wytracili się nawzajem, a po śmierci dostali się do domu „mroźnego Hadesa” (w. 153). Ostatniej epoce, współczesnej poecie, „patronuje” żelazo; cechuje ją pogarda dla wszelkiego prawa i brak poczucia wstydu, a ludziom od urodzenia towarzyszą nieszczęścia.

Starodawny mit wzbogacił się tu o jeszcze jedno pokolenie, czwarte w kolejności, wojownicze, ale zarazem heroiczne; tworzą je bohaterowie spod Troi i Teb, dzieci bogów i kobiet śmiertelnych. Przez tę innowację została zakłócona ciągłość w procesie degradacji natury ludzkiej, i dlatego powątpiewano już w starożytności w autentyczność wersów składających się na jego opis. Wysuwano też różne hipotezy uzasadniające tę ewentualną „innowację”: dość przekonująca wydaje się ta, która wiąże ją z pragnieniem idealizacji greckich dziejów przez Hezjoda: mielibyśmy tu więc do czynienia z próbą włączenia w mityczną przeszłość wydarzeń uznanych za historyczne, odległych w czasie o kilka wieków. Niektórych z tych herosów, według słów poety, dotknęła śmierć, która „jest końcem wszystkiego” (w. 166). Ciekawie – z punktu widze-

<sup>6</sup> Zob. np. G.S. Kirk, *La natura dei miti greci* (oryg.: *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth 1974), Laterza, Roma–Bari 1984, s. 278; G. Franczak, *Mit i topos wieków ludzkości jako model historii świata w literaturze greckiej*, „Nowy Filomata” 3 (1997), s. 164.

<sup>7</sup> Podobny model regresywny dziejów, operujący symboliką czterech metali, ale odnoszący się do upadku kolejnych imperiów – od chaldejskiego przez perskie i macedońskie po rzymskie – odnajdujemy w Biblii (*Dn* 2, 31–35), w proroczym śnie Nabuchodonozora.

<sup>8</sup> Zob. Hezjod, *Teogonia*, 22 nn.

<sup>9</sup> W wersji Owidiuszowej mitu złotego wieku – w pierwszej księdze *Metamorfoz* – jego odpowiednikiem będzie Saturn.

nia interesującego nas toposu – brzmia słowa następujące po tym pesymistycznym akcencie, znanym z wcześniejszych poematów Homera<sup>10</sup>:

Innym żywot, siedziby dalekie od ludzi przeznaczą  
 Dzeus Kronida, ojciec, na kresach ziemi osadzą  
 Z dala od nieśmiertelnych; a zaś panuje im Kronos.  
 I tam oni mieszkają z sercem swobodnym od troski,  
 na Szczęśliwych Wyspach nad rwącym Okeanosem,  
 szczęśni bohaterowie, a niesie im trzykroć do roku  
 rola żyzna plony kwitnące, pełne słodyczy (*Prace i dni*, 167–173)<sup>11</sup>.

Zauważono, że w tym fragmencie (w którym kwestionowana jest przez komentatorów autentyczność w. 169<sup>12</sup>) dochodzą do głosu akcenty orficko-pitagorejskie. Wydaje się mianowicie, że wzmianka o Wyspach Szczęśliwych jako o miejscu pobytu niektórych bohaterów nie jest wymysłem Hezjoda: pobrzmiwają w niej bowiem echa eschatologii orfików. O ile jednak tutaj uderza brak kryterium uzasadniającego dla faktu, że jedni z herosów umierają na wzór innych śmiertelników, a drudzy, nie zaznawszy śmierci, prowadzą z woli bogów życie, które przypomina egzystencję ludzi ze złotego pokolenia, o tyle tam pojawia się kryterium moralne, zgodnie z którym pośmiertny pobyt w krainie błogosławionych jest nagrodą za życie wolne od występków. Ci, którzy splamili się nimi za życia, dostają się do Tartaru, gdzie cierpią męki, a mniej winni odbywają karę czasową, która zakłada możliwość „ekspiacji” za popełnione zło w postaci kolejnych wcieleń duszy (metempsychozy) na mocy prawa rządzącego tzw. kołem żywotów (*kyklos geneseos*)<sup>13</sup>.

Wpływy orfickie u Hezjoda są obecne prawdopodobnie również w samej idei cykliczności dziejów. Świadczy o niej wyraźnie wypowiedź odautorska w formie eksklamacji, stanowiąca przejście do opowieści o wieku żelaznym:

O, żebym ja nie musiał żyć w piątym pokoleniu  
 ludzi, lecz wcześniej umarł albo się później narodził! (*Prace i dni*, 174–75).

Jest ona łatwo czytelna w świetle wierzeń tej przedhomeryckiej sekty religijnej, że po najgorszym pokoleniu powstanie nowy ród ludzi dobrych i szczęśliwych, pod rządami już nie Zeusa, ale jego syna, Zagreusa-Dionizosa, kiedy to świat w kolistym biegu dziejów powróci do pierwotnej doskonałości<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> W Homerowym Hadesie dusza ludzka, będąca „cieniem”, pędzi żywot pozbawiony świadomości: zob. np. *Odyseja*, X, 500 nn.; XI, *passim*.

<sup>11</sup> Ten i następny cytat pochodzi z wyd.: Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia)*. *Prace i dni*. Tarcza, przeł. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004<sup>2</sup>.

<sup>12</sup> Do tej kwestii powrócimy przy Pindarze.

<sup>13</sup> Zgodnie z nauką orfików, rozwiniętą następnie przez pitagorejczyków, problem „zbawienia” duszy jest bardziej skomplikowany, gdyż nie zależy ono jedynie od stopnia sprawiedliwości okazanej w kolejnych cyklach życia, ale także od znajomości określonych formuł, służących jako „znak rozpoznawczy” wobec bóstw podziemnych: zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej (Od Talesa do Platona)*, PAX, Warszawa 1971, s. 52. – Na koncepcji orficko-pitagorejskiej oparty jest mit eschatologiczny wieńczący *Państwo Platona* (X, 614b–621d).

<sup>14</sup> Zob. A. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 50.

### 3. Topika Wysp Szczęśliwych u Homera

Fragment dotyczący Wysp Szczęśliwych u autora *Pracy i dni* przywołuje na myśl Homerową wzmiankę o pośmiertnym losie Menelaosa, męża Heleny, który szczęśliwie powrócił z wyprawy pod Troję, odzyskawszy żonę; właśnie małżeństwu z nią – córką samego Zeusa (i śmiertelniczki Ledy) – zawdzięczać on będzie, jak twierdzi bóg morski Proteusz, swoją uprzywilejowaną pozycję w przyszłym życiu:

Lecz, Menelaju, Zeusa kochanku, dla ciebie  
 Śmierci wyroku nie ma w Argos koniorodnym.  
 Bogowie cię siedliskiem kiedyś uczczą godnym:  
 Poślą na kraniec ziemi, w Elizejskie Pola,  
 Gdzie rudy Radamantys mieszka. Tam cię doła  
 Czeka błoga: bo życie lekko tam upływa,  
 Nigdy śniegu, zamieci, nawałnic nie bywa;  
 Ciągłe miły tam Zefir dmucha od zachodu,  
 Ocean go posyła; w skwar użycza chłodu.  
 Tam pójdziesz, bo Helena jest małżonką twoją;  
 O ciebie, zięciu Zeusa, bogi bardzo stoją – (*Odyseja* IV, 560–570; oryg.: 561–569)<sup>15</sup>.

Mieszkańcy Elizjum (Pół Elizejskich)<sup>16</sup> należą więc do tej samej kategorii ludzi (spokrewnionych lub spowinowaconych z bogami) co ci, którzy są osadzeni na Wyspach Szczęśliwych. Co więcej, w opisie jednej i drugiej krainy pada akcent na podobną jakość życia i klimat wiecznej wiosny. Obie też znajdują się na krańcach ziemi, w bezpośredniej bliskości Oceanu, a właściwie Okeanosa, który przez ludzi czasów Homera i Hezjoda był kojarzony z ogromną rzeką, opływającą dookoła ziemi<sup>17</sup> – w ich wyobrażeniu – o kształcie spłaszczonego dysku. Przy czym chodziłoby o krańce zachodnie, gdyż tylko te „znane” były starożytnym: doświadczenie wskazywało na to, że tam kończyły się wszelkie lądy, a ponadto po tej właśnie stronie (jakby za Okeanosem) zachodziło słońce<sup>18</sup>.

Mimo że u Homera nie pojawia się pojęcie „wysp szczęśliwych”, jednak sama idea takiego miejsca jest u niego obecna i wyraża się w konkretnych opisach, operujących typową dlań topiką. Jeden dotyczy wyspy Ogygii (*Odyseja* V, 55 nn.), leżącej – jak wynika z geografii *Odysei* – daleko na zachodzie i identyfikowanej z Maderą lub z wysepką Peregil, leżącą naprzeciw Gibraltaru. Nimfa Kalypso więzi tam Odysa w miłosnych okowach, zanim na rozkaz bogów olimpijskich nie pozwoli mu odpłynąć na Itakę. Jednak podróż ta jest przerwana przez pobyt na innej „wyspie szczęścia”,

<sup>15</sup> Ten i następny cytat pochodzą z wyd.: Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siemiński, wstęp Z. Abramowiczówna, oprac. i objaśnienia J. Łanowski, Ossolineum, Wrocław 1992.

<sup>16</sup> Nazwa ta, która po grecku brzmi *Elysion pedion* (równina Elizejska), po Homerze pojawi się dopiero u Apolloniosa z Rodos; wydaje się, że termin ten stworzył autor *Odysei*. – Na temat etymologii terminu *enelysios* (ugodzony piorunem) zob. V. Manfredi, *Le Isole Fortunate. Topografia di un mito*, „L’Erma” di Bretschneider, Roma 1993, s. 5 n. – Homerowe Elizjum posiada pewne cechy wspólne z „ziemiami rajskimi”, o jakich jest mowa w żałobnych tekstach egipskich z II tysiąclecia przed Chr., co świadczy o przenikaniu wpływów z jednej kultury do drugiej; zob. G.S. Kirk, op. cit., s. 278.

<sup>17</sup> Zob. Homer, *Iliada* XIV, 200; Hezjod, *Teogonia*, 790–791.

<sup>18</sup> Zob. V. Manfredi, op. cit., s. 6.

a mianowicie Scherii<sup>19</sup>, zamieszkiwanej przez baśniowy lud Feaków, cieszących się łaską bogów i wiodących żywot bogaty i beztroski pośród uczt, zabaw, igrzysk. Opis ogrodów wokół pałacu ich króla, Alkinoosa, wydających obfitość owoców podczas nieustającej wiosny, przy lekkich powiewach Zefiru (*Odyseja* VII, 89 nn.), ma wiele wspólnego z Hezjodejskim obrazem złotego wieku. Należy zauważyć, że w jednym i drugim wypadku mieszkańcy tych cudownych ziem to albo istoty boskie (Kalypso), albo wywodzące swój ród od bogów (Alkinoos i jego żona, Arete, spokrewnieni z Posejdonem).

Przed Homerem kraina szczęścia, także lokalizowana na zachodzie, utożsamiana była z siedzibą bogów: np. w ogrodzie Hesperyd (gr. *Hesperos* = łac. *Vesper*: zachód lub wieczór) Zeus spotykał się z Herą; poza tym jedynie bogom przysługiwało miano szczęśliwych (*hoi makares*). W momencie gdy „przeprowadzili się” na Olimp, zaczęli umieszczać w tej części świata swoich wybrańców, oferując im beztroskie, wieczne życie.

Serii podobieństw z koncepcją Hezjodejską dopełnia u Homera brak kryterium, na podstawie którego dusze jednych bohaterów dostają się do Elizjum, a na inne – nawet tak znakomite jak dusza Achillesa, syna bogini Tetydy, czy wielu innych synów i córek bogów, o których jest mowa w jedenastej księdze *Odysei*, zawierającej epizod zejścia Odyszeusza do świata podziemnego (katabazy połączonej z tzw. nekyją, czyli wzywaniem duchów zmarłych) – czeka mroczny i mglisty Hades.

Nawiasem mówiąc, również ten ostatni leży u Homera „na krańcach Oceanu” (*Odyseja* XI, 13), ale tym razem akcent pada na fakt, że nie dochodzą tam promienie słońca:

Tak to dotarliście do samych Oceanu krańcy,  
Widzim kraj. Kimmeryjczycy siedzą w nim mieszkańcy,  
Którzy w mgłę i ciemnicę brodzą ustawicznej (*Odyseja* XI, 13–15).

Jak rozumieć tę tak ostrą sprzeczność? Trudno tu mówić o jakiejś *licentia poetica*, a wytłumaczenia należałoby raczej szukać, odwołując się do rzeczywistości historyczno-geograficznej. Jeśli bowiem uświadomimy sobie fakt, że w owych czasach szlaki handlowe Fenicjan, z którymi Grecy utrzymywali ożywione kontakty (nie tylko natury ekonomicznej: np. w IX w. przed Chr. zapożyczyli od nich alfabet, który przystosowali do wymogów własnego języka), wiodły poza Słupy Herkulesa (Cieśninę Gibraltarską), zarówno na mglistą i zimną północ, jak i na słoneczne południe<sup>20</sup>, to nietrudno sobie wyobrazić, że ta odmienność „krańców zachodnich” ziemi mogła w przekazach żeglarczy ulec hiperbolizacji i znaleźć odbicie w podaniach mitycznych.

Wróćmy jednak do poprzednich rozważań, które nasuwają parę refleksji podsumowujących. Wydaje się prawdopodobne, że topos Wysp Szczęśliwych wywodzi się z mitu Złotego Wieku: przekonanie, że kiedyś wszyscy ludzie mieli prawo podczas ziemskiej egzystencji do niezmaconego niczym szczęścia – na równi z bogami – mogło dać początek myśli, że istnieje miejsce – Elizjum, gdzie wiodą żywot wybrańcy bogów, przeniesieni tam jeszcze za życia lub zaraz po śmierci. W tej sytuacji różnica między tymi pojęciami mogła ulec zatarciu, czego świadectwo mamy w *Żywocie Ser-*

<sup>19</sup> Identyfikowanej z kolei z Korkyrą (Korfu), ale należy pamiętać, że jest to jedynie hipoteza, której prawdziwości, jak w przypadku wszystkich innych „miejsz geograficznych” u Homera, nie da się do końca dowieść.

<sup>20</sup> Zob. V. Manfredi, op. cit., s. 13.

toriusza u Plutarcha (I w. po Chr.), który opisując te niezwykle wyspy, powołuje się na cytowany powyżej fragment z Homera, odnoszący się do „równiny Elizjum” (*Vita Sertorii* 8, 2–5).

#### 4. Filozoficzna refleksja Pindara

W dalszym ciągu ewolucja tego toposu poszła w kierunku uetycznienia go w duchu wyraźnie orficko-pitagorejskim i nadania mu sensu wybitnie eschatologicznego, czego – mimo wspomnianych zapożyczeń – nie oferuje jeszcze wersja Hezjodejska. Ma to natomiast miejsce u Pindara (VI/V w. przed Chr.), twórcy słynnych ód (epinikionów) na cześć zwycięzców w igrzyskach sportowych. W jednej z nich, *II Odzie Olimpijskiej*, napisanej dla uczczenia zwycięstwa w wyścigach zaprzęgów konnych odniesionego w 476 r. przez Terona, sycylijskiego tyrana Akragas (Agrigento), koncepcja życia pozagrobowego, pełniąca być może funkcję konsolacyjną wobec znajdującego się u schyłku życia władcy, nawiązuje wyraźnie do doktryny orficko-pitagorejskiej<sup>21</sup>, powstałej na gruncie greckich kultów misteryjnych, jakie pojawiły się w VI w. przed Chr. jako reakcja na pesymistyczne wizje eschatologiczne, których echa pobrzmiewają w poematach Homera<sup>22</sup>. Tego rodzaju nawiązanie nie jest zapewne przypadkowe, gdyż na Sycylii i w południowej Italii wpływy orficko-pitagorejskie były szczególnie silne, o czym świadczą znaleziska archeologiczne; wśród nich na szczególną uwagę zasługują złote tabliczki zawierające wskazówki dla zmarłych<sup>23</sup>.

Pochwała władcy i jego rozlicznych zalet okala ramowo dyskurs filozoficzno-religijny, do którego pretekstem są w pewnym sensie burzliwe dzieje jego rodu, wywodzącego się od mitycznego Kadmosa. Refleksje na temat przeplatania się nieszczęść i radości w ludzkim życiu – motyw topiczny w poezji greckiej, począwszy od Homera – znajdują tu rozwinięcie w myśli, że życie sprawiedliwe, oparte na praktykowaniu cnoty (*aretē*), doczeka się nagrody pośmiertnej, w przeciwieństwie do splamionego występkami, które spotka się z karą:

Któż zgadnąć zdoła, czy bez burz,  
w trwałym szczęściu dano mu dziś  
cichy zakończyć dzień,  
słońca dziecię? Zmienny wiatr  
to stąd, to zowąd wieje  
tu radość, tam strapienie i ból  
w człowiecze wplata dni.  
[...]  
Wiele, zaiste, dać  
może nam, niejeden czyn

<sup>21</sup> Zob. np. M. Stuligrosz, *Pindar o życiu po śmierci*, „Classica Vratislaviensia” XXVI (2005), s. 67 i przyp. 5 (tam bibliografia dotycząca tego zagadnienia).

<sup>22</sup> Zob. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, wstęp, przekład i oprac. K. Bielawski, Homini, Bydgoszcz 2001, s. 35–53.

<sup>23</sup> Zob. M. Stuligrosz, op. cit., s. 67, przyp. 8.

do życia zbudzić świetny  
dostatek, jeśli zdobi go cnót  
uroda, troski, co nas  
udręcza, wróg,  
gwiazdy wśród człowieczych spraw  
jasny, nicomylny blask.  
Lecz kto go posiadał, ten  
niech pozna rzeczy przyszłe:  
że dusze, co czyniły zło  
na ziemi, karę poniosą – tam,  
że zbrodnie, które widział krąg  
władztwa Zeusowego,  
w Podziemia mroku sądzi ktoś,  
a jego głos  
i wyrok – to Konieczność.  
Lecz dzień i noc  
światłość słońca  
złoci jednako tym,  
co szlachetnie tu przeżyli  
życie swój.  
Nie znają trosk,  
w ziemi – w trudzie codziennym rąk –  
nie grzebią, aby zdobyć chleb,  
wód nie mącą morskich, by żyć;  
w dostojnych świętym domie bóstw  
życie pędzą z dala od łez –  
[...]  
A którzy swój  
czas przebywszy  
trzykroć i tu, i tam,  
od wszelkiego uchronili  
duszę złą,  
Zeusowa tych  
wiedzie droga,  
gdzie Krona gród  
zameczysty wznosi się. Od fal  
Okeanu wieje tam wiatr,  
łagodny, miękkim muska tchem  
– szczęśnych ostrów... Kwiaty tam w krąg  
złotem najczystszy lśnią;  
[...]  
Tam rządzi ład  
świętych Radamanta praw;  
mądry sprawuje on  
i sprawiedliwy sąd  
przy boku ojca – Krona,  
małżonka Rei – tej, co tron  
ze wszech najwyższy zasiada tam.  
Cnotliwy Pelej, wielki Kadm  
w szczęśnym owym gronie

mieszkają... Matka, gdy jej prób  
usłuchał Zeus,

przeniosła tam Achila (*II Oda Olimpijska*, 57–63, 96–117, 123–131, 136–144)<sup>24</sup>.

Ten długi poetycki wywód oparty jest cały na eschatologii orficko-pitagorejskiej: począwszy od idei nieśmiertelności duszy, poprzez wyraźne rozgraniczenie losu „dobrych” i „złych” po palingenezę i metempsychozę oraz ich cykliczny charakter. Dusza ludzka, podczas trzech kolejnych okresów wcieleń na ziemi i następujących po nich pobytów pod ziemią, doznaje oczyszczenia z win, od którego zależy ostatecznie jej dalszy los: wieczne przebywanie w Krainie Błogosławionych lub w Tartarze. W passusie odnoszącym się do „dobrych” (zwłaszcza w. 123 nn.) można odnaleźć motywy znane z Homera i Hezjoda. Co więcej, w przypadku nawiązania do tego ostatniego mielibyśmy do czynienia z kontaminacją elementów odnoszących się do epoki „złotego wieku” i epoki herosów, zwłaszcza jeśli przyjąć, że wers 169 *Pracy i dni*, umieszczony w opisie tej ostatniej („z dala od nieśmiertelnych; a zaś panuje im Kronos”) jest późniejszym wtrętem. Królowanie Kronosa w „ostrowie szczęśnych” (w oryginale pada określenie: „wyspy szczęśliwe”), symboliczny charakter złota („Kwiaty tam w krąg / złotem najczystszy lśnią”<sup>25</sup>; w. 130–131), obecność mitycznych bohaterów (ale z powodu zasług, a nie ze względu na więzy łączące ich z bogami) – to wszystko ukazuje Pindara jako uważnego czytelnika Hezjoda, a zarazem interpretatora jego koncepcji. Natomiast postać Radamantysa, sędziego związanego z Elizjum, zapożyczona została prawdopodobnie od Homera, chociaż nie jest wykluczone nawiązanie do wspólnej tradycji kretańskiej, jako że Radamantys był bratem Minosa, króla Krety, i synem Zeusa i Europy<sup>26</sup>. Interesujące jest, że Pindar nie ogranicza się do tej reminiscencji, ale „prostuje”, jak to czyni zazwyczaj w stosunku do zastanej tradycji, przekaz Homera dotyczący losu Achillesa, którego autor *Odysei* – w przeciwieństwie do Menelaosa – umieścił w mglistym Hadesie, każąc mu panować nad smutnymi cieniami i wyrażając jego ustami pesymistyczny pogląd na temat ludzkiej doli (XI, 499 nn.; oryg.: 488 nn.).

Enigmatycznie brzmiący w oryginale termin *Kronou tyrsis* („wieża Kronosa”), którego odpowiednikiem w polskim tłumaczeniu są słowa „Krona gród zamczysty” (w. 127–128), niemający precedensu w innych źródłach, dał podstawę do interesującej hipotezy, potwierdzającej geograficzną identyfikację Wysp Szczęśliwych z Wyspami Kanaryjskimi, proponowaną już w czasach starożytnych<sup>27</sup>. W skrócie przedstawia się ona następująco: nazwa *tyrsis* sugerowałaby rodzaj fortecy, która byłaby tu siedzibą boga. Tego rodzaju skojarzenie wydaje się mało zrozumiałe w świetle faktu, że chodzi o wyspę, która znajduje się „na krańcach ziemi”, a więc w miejscu z natury niedostępnym; po cóż miałaby jeszcze być opasana murem obronnym? Najwyraźniej Pindarowi chodziło o jakieś miejsce na jednej z wysp tego archipelagu, które nazywano „wieżą Kronosa”, a samo określenie mogło być kalką z języka punickiego, gdzie miałyby sens: „wieża Baala” (Baal był w owej kulturze odpowiednikiem Kronosa), co nie dziwi, gdyż kontakty miast Sycylii (a wśród nich zapewne i Akragas, gdzie rządził Teron)

<sup>24</sup> Przełożył S. Srebrny; cyt. z wyd.: Pindar, *Wybór poezji*, oprac. A. Szastyńska-Siemion, Ossolineum, Wrocław 1981; numeracja wierszy nie pokrywa się z tą w oryginale.

<sup>25</sup> Złote kwiaty są symbolem nieśmiertelności: zob. *Liryka grecka*, t. II: *Melika*, oprac. J. Danielewicz, PWN, Warszawa–Poznań 1999, s. 437.

<sup>26</sup> Zob. G.S. Kirk, op. cit., s. 279.

<sup>27</sup> Chodzi o hipotezę wysuniętą przez V. Manfredi, op. cit., s. 42 nn.

z Kartagińczykami były w tym okresie bardzo intensywne, a ci ostatni nie ograniczali swoich wypraw do Morza Śródziemnego, ale zapuszczali się też na Atlantyk. Skojarzenia z wieżą lub ogromną fortecą mógł nasuwać jedynie szczyt Pico del Teide na Teneryfie, mający blisko 3800 m wysokości, który wylaniał się stopniowo z oceanu, podobny do fortecy, górującej nad resztą lądu, początkowo niewidoczną. Używanie nazw związanych z siłami boskimi nie jest czymś odosobnionym w tekstach punickich, czego dowodzą fragmenty dzieła niejakiego Hannona (przetłumaczone w IV w. przed Chr. na język łaciński), który na początku V w. opłynął pn.-zach. wybrzeże Afryki.

Jeżeli ta hipoteza jest prawdziwa, to można powiedzieć, że u Pindara mityczny topos greckiego „raju” ulega pewnej konkretyzacji, choć trudno uchwytnej, gdyż posługującej się językiem metaforycznym.

## 5. Homerowe i Hezjodejskie echa u Józefa Flawiusza

Zanim przyjrzymy się kilku przykładom z późniejszego okresu, w których dawny topos Wysp Szczęśliwych stracił częściowo lub całkiem swój mityczny wymiar na rzecz ujęcia mniej lub bardziej realistycznego lub fantastyczno-parodystycznego, warto zwrócić uwagę na pewną – również późną, gdyż pochodzącą z I w. po Chr. – próbę częściowego „przeszczepienia” go na inny teren kulturowy. Ma to miejsce w dziele historyka żydowskiego, piszącego po grecku, Józefa Flawiusza, który był jednym z przywódców powstania Żydów przeciw Rzymowi, zakończonego zburzeniem Jerozolimy w roku 70 po Chr. Pozostawił on po sobie m.in. *Wojnę żydowską*, świadectwo tamtych wydarzeń, które zawiera także wiele wiadomości o charakterze cywilizacyjno-kulturowym.

W księdze drugiej tego dzieła (119 nn.) wyróżnia on w łonie judaizmu trzy grupy religijne: jedną reprezentują faryzeusze, drugą saduceusze, a trzecią esseńczycy. Istnieje wiele hipotez – żadna nie jest definitywna – na temat znaczenia tego ostatniego terminu; m.in. tłumaczy się go jako „ludzie Rady” albo „ludzie, którzy uciekają się do Boga”, czy też wyprowadza się go z aramejskiego *asey*, *aseya* („leczący”, „lekarz”)<sup>28</sup>. Według Filona z Aleksandrii natomiast, etymologię tej nazwy należy łączyć z tym samym rdzeniem, od którego wywodzi się grecki przymiotnik *hosios* („święty”), co daje się wyjaśnić wyjątkowo świątobliwym i ascetycznym sposobem życia esseńczyków, podkreślanym w opisie Flawiusza. Przedstawiając ich poglądy eschatologiczne (II, 154 nn.), które tłumaczy chęcią skłonienia ludzi do praktykowania cnoty i unikania występku, charakteryzuje on ich wiarę w nieśmiertelność duszy:

Mają oni niezłomną wiarę, że ciała są zniszczalne, a tworząca je materia przemijająca, lecz dusze nieśmiertelne trwają wiecznie. Bujając swobodnie, jako że pochodzą z delikatnego eteru, zostały związane z ciałem i jakby zamknięte w więzieniu, przyciągnięte jakimś naturalnym czarem, lecz kiedy uwolnią się z więzów cielesnych, jakby wyzwolone z długiej niewoli, radują się i ulatują w górę. Podzielając pogląd synów Hellady utrzymują, że na dobre dusze czeka mieszkanie za oceanem i miejsce, którego nie trapią ulewy, śnieżyce lub skwar, lecz orzeźwia je zawsze

<sup>28</sup> Na ten temat zob. Joseph Flavius, *Guerre des Juifs*, t. II, livres II–III, texte traduit et établi par A. Pelletier S.J., Les Belles Lettres, Paris 1980, s. 206, komentarz do II, 119.

łagodny zefir, wiejący od oceanu. Złym duszom przeznaczają ciemną i nawiedzaną burzami otchłań, gdzie są tylko niekończące się kary. Wydaje mi się, że mają podobne wyobrażenia jak Grecy, którzy swoich dzielnych mężów zwanych herosami i półbogami umieszczają na Wyspach Szczęśliwych, a dusze złych ludzi w Hadesie, w miejscu przestępców, gdzie, jak opowiadają mity, niektórzy, jak Syzyf, Tantal, Iksion i Tityos odbierają kary (*Wojna żydowska* II, 155–156)<sup>29</sup>.

Chociaż Flawiusz nie powołuje się wprost na żadne greckie źródło pisane, bardzo czytelne są aluzje do Homera, zwłaszcza w klimatycznym aspekcie „raju”, a także do Hezjoda – w powiązaniu motywu Wysp Szczęśliwych z losem herosów. Z kolei w przekonaniu esseńczyków o tym, że ciało jest więzieniem duszy, której materią jest specyficzny rodzaj eteru, zaznacza się wyraźnie wpływ koncepcji orficko-pitagorejskich i platońskich<sup>30</sup>.

## 6. Pomiędzy mitem i rzeczywistością: Diodor Sycylijski, Plutarch i Pomponiusz Mela

W którymś momencie starożytności Wyspy Szczęśliwe, położone na „krańcach zachodniego świata”, otrzymują bardziej realne usytuowanie w ówczesnej przestrzeni geograficznej: echa tego mamy w opisach geograficznych odnoszących się do konkretnych ziem leżących na Atlantyku. Jednym z nich jest dość obszerny passus (V, 19–20) w historyczno-geograficznym dziele Diodora Sycylijskiego (I w. przed Chr.), którego tytuł – *Bibliothēkē* (dosł. „zbiór ksiąg”) – podkreśla ilość wykorzystanych w nim źródeł. Tematyka obejmuje historię powszechną znanego wówczas świata, wychodząc od czasów mitycznych, a kończąc na wyprawie Juliusza Cezara przeciwko Brytanii w roku 54 przed Chr.

W kontekście opisu krain północnej Afryki i tych leżących na zachód od jej północno-zachodnich wybrzeży, „poza Słupami Herkulesa”, jest mowa o dużej wyspie o niezwykłych cechach. Jej wyidealizowana charakterystyka nie pozwala jeszcze na identyfikację z konkretnym obszarem położonym na Atlantyku, chociaż niektórzy badacze skłaniają się ku opinii, że chodzi o największą z wysp z grupy Madery. Jej stosunkowo późne odkrycie tłumaczy nasz autor wielką odległością od „całego zamieszkanego świata” (V, 20); dokonali go przypadkiem Fenicjanie, których sztorm zepchnął na głębokie wody oceanu, i za ich przyczyną wieść o wspaniałości tego łądu dotarła m.in. do Kartagińczyków, którzy uprzedzili ich w założeniu tam kolonii, zapewniając sobie bogate zaplecze na wypadek, gdyby na obszar przez nich zamieszkiwany spadło w przyszłości jakieś wielkie nieszczęście...

Według Diodora wyspa ta jest niezwykle malownicza; nawadniają ją strumienie słodkiej wody, dzięki czemu w parkach i ogrodach rozwija się bujnie roślinność, wśród której uderza wielość różnorodnych drzew owocowych. Z tego naturalnego bogactwa

---

<sup>29</sup> Cyt. z wyd.: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, przekł. i oprac. J. Radożycki, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1980.

<sup>30</sup> Zob. Fr. Cumont, *Esséniens et Pythagoriciens d'après un passage de Josèphe*, „Compt. Rend. Acad. Inscr.” 1930, s. 99 n.

korzystają mieszkańcy, posiadający kosztowne wille wśród kwiatów i spędzający przyjemnie czas. Nie brakuje im niczego do życia w dostatku, jako że urodzajna ziemia dzięki łagodnemu klimatowi dostarcza w obfitości plonów, w lasach zaś jest pod dostatkiem zwierzyny, a wody przybrzeżne wypełnione są wielką różnorodnością ryb. Z powodu pełni szczęścia (*eudaimonia*) na niej panującego mogłoby się wydawać, że w przeszłości „była raczej mieszkaniem bogów niż ludzi”<sup>31</sup>.

Mimo że w przekazie Diodora nie pojawia się pojęcie „wyspy szczęśliwej”, jednak pobrzmiewają w nim wyraźnie echa dawnego toposu, a bardzo ogólne jej usytuowanie i niepodanie żadnych konkretnych szczegółów związanych z późniejszą ewentualną kolonizacją wskazują na pozostawanie jeszcze w kręgu wyobrażeń mitycznych.

Bardziej esencjonalny i mniej szczegółowy, choć podobnie „utopijny” obraz nakreślił pisarz grecki, Plutarch z Cheronei (I w. po Chr.) w *Żywocie Sertoriusza* (8, 2–5)<sup>32</sup>, wybitnego wodza rzymskiego z I w. przed Chr., gdy mówi o „Wyspach Atlantyckich”, które Sertoriuszowi, przebywającemu wówczas w Hiszpanii, mieli opisać jacyś żeglarze z nich właśnie powracający; według „ich” przekazu miały one być położone jednak na tyle daleko od wybrzeży Afryki (ok. 1800 km), że na podstawie źródeł, na których opiera się autor, trudno byłoby zidentyfikować je z wyspami z archipelagu Madery lub Wyspami Kanaryjskimi. Jednak wyolbrzymienie tej odległości może być celowym zabiegiem z jego strony, dla podkreślenia niezwykłego ich charakteru<sup>33</sup>; opisując je, posługuje się topiką znaną z dawnych przekazów Hezjoda czy Homera i powołuje się na tego ostatniego, o czym wcześniej mówiliśmy. Podkreśla wyjątkowość łagodnego klimatu, sprzyjającego wydawaniu plonów przez urodzajną ziemię, zdolną wyżywić „próżnującą ludność” bez wysiłku z jej strony. Stara się przy tym – i to świadczyłoby o pewnym jednak dążeniu do realizmu – wyjaśnić „mechanizm” tego fenomenu klimatycznego:

Powietrze na wyspach jest zdrowe ze względu na umiarkowane różnice temperatury w różnych porach roku, ponieważ wiatry północne i wschodnie, wiejące od strony naszego kontynentu, mając do przebycia ogromną przestrzeń, ulegają po drodze znacznemu osłabieniu, podczas gdy powiewy wiatrów południowych i zachodnich przynoszą od morza łagodne i rzadkie deszcze oraz, częściej jeszcze, rosę zapowiadającą piękną aurę, która odświeża i delikatnie użyźnia ziemię (*Żywot Sertoriusza* 8, 4)<sup>34</sup>.

O ile pod piórem Diodora i Plutarcha dawny mit jest jedynie – mimo wszystko – punktem odniesienia w przekazie odnoszącym się do określonej rzeczywistości, której istnienie potwierdzają znane im świadectwa, o tyle współczesny Plutarchowi geograf rzymski Pomponiusz Mela, w swoim dziele *De chorographia* (*Geografia opisowa*), będącym kompilacją różnych źródeł, nie waha się – w opisach konkretnych miejsc – łączyć motywy znane z mitu z elementami całkowicie fantastycznymi. Taki

<sup>31</sup> Tłum. na podst. wyd.: Diodorus of Sicily, *Bibliothèque*, z tłum. ang. C.H. Oldfather, t. III, London–Cambridge (Mass.) 1961.

<sup>32</sup> Polskie tłumaczenie z komentarzem tego i innych *Żywotów równoległych* Plutarcha (autorstwa K. Korusa) jest w trakcie opracowywania.

<sup>33</sup> Zresztą pisarzowi temu nie jest obca tendencja do idealizacji i hiperbolizacji, tak w samym ujęciu biografii Sertoriusza, jak i w przedstawianiu pewnych wydarzeń i ciekawostek; np. niemal zaraz po epizodzie odnoszącym się do Wysp Szczęśliwych zatrzymuje się on nad opisem rzekomego grobu giganta Anteusza (9, 6–10), w którym Sertoriusz miał odkryć ogromnych rozmiarów (kilkudziesięciometrowy) szkielet mężczyzny.

<sup>34</sup> Tłum. moje (M. M.-S.) na podstawie wyd.: Plutarque, *Vies*, t. VIII, Les Belles Lettres, Paris 1973.

też charakter ma interesujący nas fragment (III, 100 nn.), dotyczący Oceanu Atlantyckiego i oblanej nim części Etiopii i Mauretanii, gdzie jest m.in. wzmianka o „górze Atlas”, stromej i niedostępnej, o której mówi się, że nie tylko „dotyka nieba i gwiazd, lecz je podpira”. Właśnie naprzeciw niej leżą Wyspy Szczęśliwe, gdzie ziemia wydaje plon bez ludzkiej pracy, a zamieszkujący ją ludzie:

[...] są bardziej szczęśliwi niż mieszkańcy cywilizowanych miast. Jedna z wysp ma dwa cudowne źródła. Kto napije się wody z jednego źródła, może umrzeć ze śmiechu; środkiem zaradczym jest woda z drugiego źródła (III, 102)<sup>35</sup>.

Warto zwrócić uwagę na sformułowanie otwierające powyższy cytat, gdzie w wyrażonym przeciwstawieniu pojawia się załączek nowego mitu, który rozwinie się w różnych wariantach zwłaszcza w czasach nowożytnych. Zgodnie z nim jedynie w świecie „niecywilizowanym”, w którym nieznaną jest uprawa ziemi i inne wyższe formy kultury, człowiek może znaleźć prawdziwe szczęście.

## 7. Pomiędzy realizmem i naturalizmem: Pliniusz Starszy

Niewątpliwie najbardziej naukowe, a tym samym całkowicie „odmitologizowane” podejście oferuje Pliniusz Starszy (I w. po Chr.), rzymski erudyta, autor gigantycznego dzieła – *Historia naturalna* (*Naturalis historia*) – o charakterze encyklopedycznym, będącego wielką systematyzacją ówczesnej wiedzy, opartą na wielu źródłach, które stara się analizować krytycznie, choć nie zawsze bezbłędnie.

W tym samym duchu opisuje świat Wysp Szczęśliwych (VI, 202–205), nie sugerując się bynajmniej ich mityczną nazwą i jej uzasadnieniem w obrazie, jaki przedstawia. Ogranicza się do konkretnych faktów, poczynając od ich odległości od wybrzeża, położenia (które odpowiada archipelagowi Wysp Kanaryjskich), a kończąc na bardziej szczegółowej charakterystyce. Podaje przy tym pewne ciekawostki zoologiczne czy botaniczne lub wyjaśniające etymologię danej nazwy. Tak więc w jego relacji na Caprarii (obecnie Fuerteventura) żyją jaszczurki wielkich rozmiarów, nazwa Ninguaria (dosł.: śnieżna), odnosząca się do dzisiejszej Teneryfy (Tenerife), pochodzi od śniegu, który leży tam (a ściśle mówiąc, jedynie na Pico del Teide, potężnie górującym nad całą wyspą) przez cały rok, a Canaria (Gran Canaria) obfituje m.in. w palmy daktylowe i sosny, a jej nazwę należy wiązać z potężnymi psami (łac. *canis*), jakie tam się często spotyka. Co prawda na Fuerteventurze nie ma dziś wspomnianych jaszczurek, ale zważywszy, że zarówno na Hierro, jak i na Gran Canarii żyją tego rodzaju wielkie płazy, które przetrwały w warunkach wyspiarskich jako relikty epoki trzeciorzędu, można przypuszczać, że na tamtej wyspie aborygeni doprowadzili w jakiś sposób, być może nań polując, do ich wyginięcia<sup>36</sup>. Palmy i wspaniałe sosny są istotnie ozdobą Gran

<sup>35</sup> *Geografia antyczna*, zestawiał M.S. Bodnarski, PWN, Warszawa 1957, s. 244 (tłum. M. Golias). Jeszcze w średniowieczu panowało przekonanie, że Wyspy Szczęśliwe leżą na zachodnich krańcach ziemi, w pobliżu „góry Atlas”. Wzmiankę na ten temat czytamy w *Monarchii* (*De monarchia*) Dantego (II, III, 13), który powołuje się na dzieło Orozjusza *Historiarum adversus paganos libri VII*.

<sup>36</sup> Zob. V. Manfredi, op. cit., s. 99.

Canarii, a świadectwa archeologiczne potwierdziły obecność na wyspie w czasach starożytnych wielkich psów, których szkielety można dzisiaj oglądać w muzeach w Las Palmas i na Teneryfie.

Jest rzeczą ciekawą, że Pliniusz (podobnie jak jego źródła) ani słowem nie wspomina o mieszkańcach owych wysp, mimo że wiadomo, iż Guanches zamieszkiwali je już w paleolicie<sup>37</sup>. Można to wytłumaczyć faktem, że autor głównego źródła Pliniusza dla opisu tych ziem, Juba II Mauretański, syn Juby I, króla Numidii, będący nie tylko władcą (zależnym od Rzymu), ale także historykiem i geografem, przebywał na archipelagu na tyle krótko, że mógł istotnie nie widzieć mieszkańców, którzy ukryli się przed intruzami w głębi lądu<sup>38</sup>.

Na naszą uwagę zasługuje zwłaszcza inny szczegół, świadczący dobitnie o tym, że Wyspy Szczęśliwe dla Pliniusza utraciły całkowicie swój mityczny i wyidealizowany wymiar, będąc przedmiotem zainteresowania jedynie geograficznego i – by tak rzec – naturalistycznego; wieńczy on zupełnie „niepoetycko” cały opis: „wyspy te są zaśmiecone kadłubami gnijących zwierząt, które morze ustawicznie wyrzuca na brzeg” („infestari eas belvis, quae expellantur adsidue, putrescentibus”)<sup>39</sup>.

## 8. Wyspy Szczęśliwe w profetycznej wizji Horacego

Przegląd funkcjonowania motywu Wysp Szczęśliwych w literaturze starożytnej (zarówno w poezji, jak i prozie, zwłaszcza tzw. naukowej), który nie pretenduje do bycia wyczerpującym<sup>40</sup>, chcielibyśmy zakończyć dwiema jego wersjami, z których pierwsza, autorstwa Horacego (I w. przed Chr.), wpisana jest w kontekst polityczny, druga natomiast, stworzona przez Lukiana z Samosat, pisarza i retora greckiego z II w. po Chr., ma wymowę parodystyczno-komiczną.

Horacy w *Epodzie* XVI (41–66) zwraca się w wieszczym natchnieniu (*me vate*: 66) do Rzymian z wezwaniem, aby opuścili swoje miasto i udali się na Wyspy Szczęśliwe. Ta zachęta jest podyktowana ówczesną sytuacją ustawicznych wojen domowych<sup>41</sup>, których kresu poeta nie dostrzega i które, jak zauważa, spowodują takie wyniszczenie kraju, do jakiego nie udało się doprowadzić żadnemu z dawnych wrogów Rzymu. Ukazanie kontrastu pomiędzy dwoma tak różnymi rodzajami rzeczywistości idzie w parze z przekonaniem, że nie sposób uzdrowić sytuacji „od wewnątrz”; wskazywałby na to fragment operujący motywem *adynaton*, z którego wynika, że jedynie spełnienie się zjawisk sprzecznych z naturą byłoby uzasadnionym sygnałem do powrotu z tego dobrowolnego „wygnania”:

<sup>37</sup> Zob. *ibidem*, s. 102.

<sup>38</sup> Zob. *ibidem*, s. 103–104.

<sup>39</sup> Cyt. z wyd.: C. Plinius Secundus, *Naturalis historia*, t. 1, in aedibus Teubneri, Stuttgart 1967.

<sup>40</sup> Świadomie pominięto wzmianki u Pseudo-Arystotelesa, Solinusa czy Martianusa Capelli, nie wnoszące wiele do powyższego obrazu.

<sup>41</sup> Epod ten został napisany prawdopodobnie podczas tzw. wojny peruzylskiej, toczonej pomiędzy Oktawianem a Lucjuszem Antoniuszem w latach 41–40.

Czas przysięgę złożyć, że wpraw nie wrócimy,  
 aż gładz dobyte z dna przestanie tonąć,  
 a żagle wpraw nie pomkną do ojczystych brzegów,  
 aż Pad matyńskich wyżyn falą dotknie  
 lub w morzu Apeninów szczyty się zanurzą;  
 aż miłość się odmieni tak przewrotnie,  
 że tygrysica względy pozyska jelenia,  
 gołąbka trwożna spara się z jastrzębiem,  
 a płowy lew pustyni z domorosłą trzodą –  
 aż tęgi cap pokocha słoń głąbię (*Epod XVI*, 25–34)<sup>42</sup>.

Wtedy bowiem – można dodać, idąc tropem tych myśli – nastałby zapewne upragniony pokój, wydający się czymś wręcz nienaturalnym w świecie bratobójczych walk stanowiących „normę”.

W samym toposie Wysp Szczęśliwych przeważają *loci communes*, ilustrujące obfitość wszelakich dóbr i łagodność klimatu. Na owym obrazie wyraźne piętno odcisnęła jednak bogata tradycja bukoliczna, żywa również w owym czasie, głównie za sprawą Wergiliusza. Świadczy o tym taki np. fragment:

Tam co rok plony niesie grunt nie tknięty sochą,  
 bez cięcia kwitną płodne winorośle,  
 w zbiorach oliwne gaje nigdy nie zawodzą,  
 [...] z wysokich skał szumiąca rwie kaskada.  
 Tam chętne krowy dają z wymion mleko, koza  
 sama z udojem truchtem biegnie rada (*Epod XVI*, 43–45; 48–50).

Jednak druga część tego opisu (51–57) stanowi jego dopełnienie na zasadzie antytezy; nie wymienia się już rzeczy pozytywnych, tylko negatywne, przy jednoczesnym ich zaprzeczeniu:

Niedźwiedź wokół owczarni o zmroku nie krąży,  
 nikomu żmija nie wyrządza szkody,  
 posuchą kanikuła nie doskwiera, trzody  
 nie gnębi pomór [...] (*Epod XVI*, 51–54).

W tej samej konwencji utrzymany jest końcowy fragment, w którym mowa już nie o zjawiskach w przyrodzie, ale o postaciach – głównie mitycznych (Medei, uczestnikach wyprawy po złote runo z Jazonem na czele, Odysie) – znanych z ich dalekich podróży, którym przyświecały bardzo różne cele; podkreśla przez to niezwykłość obecnego przedsięwzięcia oraz fakt, że dla dostania się na Wyspy Szczęśliwe ważne jest jedynie kryterium etyczne:

Tu Kolchijki wszetecznej nie stanęła stopa  
 ni Argonautów nie dotarły wiosła,  
 tu z Sydonu żeglarzy reje nie skręcały,  
 tam się z załogą i Odys nie dostał.  
 Jowisz kraj ten za cnoty pobożnym przeznaczył (*Epod XVI*, 59–63).

<sup>42</sup> Tłum. S. Gołębiowski; ten i dalsze cytaty pochodzą z wyd.: Horacy (Quintus Horatius Flaccus), *Dzieła wszystkie*, t. 1: *Ody i epody*, oprac. O. Jurewicz, PWN, Warszawa 2000.

W utworze Horacego odwołanie się do motywu Wysp Szczęśliwych jest połączeniem wirtuozerii poetyckiej i retorycznej perswazji. Oda ta jest utworem w jakimś stopniu zaangażowanym; ma ona odbiorcy dostarczyć nie tylko przeżyć natury estetycznej, ale skłonić do zastanowienia się, jeśli nie do działania: spełnia więc oba postulaty – *docere* i *delectare* (uczyć i bawić) – sformułowane przez twórcę słynnej *Sztuki poetyckiej* (*Ars Poetica*).

## 9. Pomiędzy parodią i ironią: komizm Lukiana

Przede wszystkim ostatniemu z tych postulatów odpowiada twórczość Lukiana, którą cechuje niezwykły polot, subtelna ironia i nieograniczona wręcz wyobraźnia. Świetne odczytanie pozwala mu przy tym na swobodne korzystanie z bogatej tradycji literatury greckiej, co wyraża się niejednokrotnie w dowcipnych aluzjach, reminiscencjach obliczonych na rozbawienie czytelnika, w których też niejednokrotnie daje wyraz bystrej krytyce uznanych „autorytetów”.

*Prawdziwa historia* w dwóch księgach to fikcyjna powieść będąca parodią romanśów przygodowo-awanturnych. Jej treścią są losy grupy młodych podróżników, którzy wyruszyli od Słupów Herkulesa, po czym wzniesli się na swoim statku w przestworza, brali udział w walkach mieszkańców Księżyca z mieszkańcami Słońca o prawo do skolonizowania Jutrzenki, po czym opadli na morze, gdzie połknął ich ogromny wieloryb, którego wzięli początkowo za wyspę. Po wydobyciu się dzięki zręcznemu fortelowi z jego wnętrza (które podpalili: być może jakaś aluzja do podstępu, jaki wobec cyklopa Polifema zastosował Odys, jako że *Prawdziwa historia* nawiązuje wielokrotnie do eposów Homera, zwłaszcza do *Odysei*) popłynęli ku Wyspie Szczęśliwej, leżącej nieopodal Wysp Występnych.

Sam pisarz we wstępie daje czytelnikowi paratekstualną wskazówkę, jaki charakter ma ten utwór i po co go napisał. Stwierdza więc, że ma on służyć rozrywce, ale przynieść też pewną naukę; źródłem pierwszej są krotocwilne pomysły, rozliczne kłamstwa utrzymane „w tonie prawdy”; pouczające natomiast ma być dowiedzenie, że nie ma prawdy ani w utworach poetyckich, ani w filozoficznych. W rozbijającą szczerych słowach Lukian daje do zrozumienia, że celem jego komicznych ataków będzie m.in. uświęcony tradycją wielowiekowy spór pomiędzy *mythos* i *logos*, poetami i filozofami, rywalizującymi o pierwszeństwo w głoszeniu prawdy (*alētheia*). „W każdym z opowiadanych zdarzeń” – stwierdza – „kryje się komiczna aluzja do niektórych starożytnych poetów, historyków i filozofów, co napletli mnóstwo cudownych bajek” (I, 2)<sup>43</sup>, którą czytelnik bez trudu odgadnie. Uważa przy tym, że jego opowieść jest równie kłamliwa jak pisma tamtych, ale przynajmniej zawiera tę właśnie prawdę, że nie ma w niej słowa prawdy, i dlatego on jako autor postępuje uczciwiej od innych... W końcu dodaje:

<sup>43</sup> Ten i dalsze cytaty pochodzą z wyd.: Lukian, *Dialogi*, t. 1, przeł. K. Bogucki, Ossolineum, Wrocław 1960.

Wyznając otwarcie, iż nie powiem ani słowa prawdy, uniknę także wszelkich w tej mierze zarzutów. Pisać tedy będę o rzeczach, których nie widziałem, które mi się nie przydarzyły, o których od nikogo nie słyszałem, ba, które w ogóle nie istnieją ani istnieć nie mogą. Dlatego czytelnicy nie potrzebują w to, co opowiem, wcale wierzyć (*Prawdziwa historia* I, 4).

W kontekście tego wstępu jest jasne, że fikcyjne są nie tylko przygody bohaterów, ale i wątki czy opisy zapożyczone od innych autorów, a więc również wszystko to, co dotyczy Wyspy Szczęśliwej i źródeł (Homera, Hezjoda, Pindara), które parodiuje.

W opisie wyspy i jej centralnego punktu – miasta „ze złota, otoczonego murem szmaragdowym”, do którego prowadzi siedem bram, a „każda z jednej kłody cynamonu” (II, 11) – uderza hiperboliczne i fantastyczne rozwinięcie szczegółów znanych z analizowanych wcześniej poważnych wersji poetyckich i dodanie wielu nowych. Jest ona krainą umarłych, którą rządzi Radamantys; Lukian nie omieszka dać komicznej próbki jego sposobu sprawowania sądów. Wśród umarłych główny bohater spotyka słynnych poetów i filozofów oraz bohaterów ich dzieł: „Brakowało tylko Platona, który podobno mieszkał w państwie przez siebie wymyślonym, rządząc się ustawami i prawami, które sam mu nadał” (II, 18). Wszyscy oni spędzają czas beztrudnie, na ucztach i igrzyskach (zwanych „świętem nieboszczyków”), na zajmowaniu się tym, co robili za życia (ale, oczywiście, w sparodiowanej wersji); knują też intrygi i dlatego Radamantys ma pełne ręce roboty.

Konwencję parodystyczną na poziomie treści i strategii stylistyczno-retorycznych najlepiej ukażą wybrane fragmenty tekstu:

Dotarliśmy niezadługo do wyspy. Tu zobaczyliśmy wszędzie dokoła liczne, wygodne i obszernie przystanie, przezroczyste jak kryształ rzeki, które bez szelestu wpadały w morze, a dalej łąki, lasy, ptaki śpiewające to na wybrzeżu, to na gałęziach drzew [...] miłe wietrzyki, łagodnie wiejąc, potrząsały lasem, a z potrącanych gałązek dźwięczała bez ustanku czarowna pieśń, niby miękkie tony zawieszanej w samotni piszczałki [...] kiedyśmy pomykali kwiecistą błonią, zetknęliśmy się ze strażnikami granicznymi; ci skrępowali nam ręce kajdanami, które tu uważają za najsilniejsze, a mianowicie różanymi wieńcami i zabrali nas do swego naczelnika [...]. Kiedy nas wreszcie przed nim stawiono, zajęliśmy czwarte z kolei miejsce w szeregu stron, których sprawę rozszadzał [...]. Radamantys zapytał mnie, skądśmy się w tej świętej krainie za życia wzięli [...] Wreszcie ogłosił wyrok tej treści, że za wścibstwo i za tę zuchwałą podróż czeka nas kara po śmierci, obecnie zaś pozwala się nam przez pewien czas pozostać na wyspie i zabawić w towarzystwie herosów, po upływie zaś tegoż mamy pójść precz [...]. W kraju tym nikt się nie starzeje; ile kto miał lat, kiedy tu przybył, tyle ma i później [...] winne latorośle dwanaście razy do roku, co miesiąc, dojrzewają [...] owoc tutejszej pszenicy przedstawia się nie jako ziarnka, ale jako upieczone już bochenki chleba. Dookoła miasta znajduje się trzysta sześćdziesiąt pięć źródeł czystej wody, tyleż miodu; pięćset, nieco mniejszych, toczy w swych falach wonne olejki, siedem rzek płynie mlekiem, osiem winem [...]. Do spotęgowania wesołości biesiadników przyczynia się też niemało i to, że tuż obok sali znajdują się dwie krynice: jedna śmiechu, druga rozkoszy [...]. A teraz opowiem także o sławnych mężach, których tutaj widziałem [...]. Po upływie jakich niespełna dwóch lub trzech dni zbliżyłem się w swobodnej chwili do poety Homera i jałem pytać to o to, to o owo, a między innymi, skąd pochodzi [...]. Starzec odpowiedział, że wie doskonałe, iż jedni uważają go za Chijczyka, drudzy za Smyrnejczyka, wielu nawet za Kolofonczyka, ale on w istocie jest Babilończykiem i nazywa się u swoich nie Homerem, ale Tigranesem [...]. Uśmiełem się wtedy serdecznie w duszy z jałowych dociekań gramatyków Zenodota i Arystarcha [...]. Pod ten czas przybył też do nas po siedmiu przebytych przemianach, po życiu spędzonym w ciele tyłu zwierząt, skończywszy doczesną wędrówkę duszy, Samijczyk Pitagoras. Cała prawa połowa jego ciała była ze złota [...] (*Prawdziwa historia*, II, *passim*).

Ten żartobliwy i błyskotliwy opis zamyka naszą próbę prześledzenia toposu Wysp Szczęśliwych na wybranych przykładach. Nasuwa się w tym miejscu wniosek końcowy, że stanowi on temat (lub motyw) przewijający się w różnych epokach starożytności greckiej i rzymskiej, zarówno w poezji, jak i w prozie. Na przestrzeni wieków topos ten, początkowo o zabarwieniu mityczno-religijnym, staje się swoistym toponimem, którego mityczna przeszłość pobudza wyobraźnię twórców dających obraz „realnie” istniejących miejsc, do których się on odnosi. Jeśli następuje z czasem niekiedy powrót do jego mitycznych korzeni, oznacza to przeważnie nadanie mu określonej funkcji (np. parodystycznej, politycznej) w wymowie ideowej danego utworu.