

JERZY DANIELEWICZ

Biesiadne inicjacje

Rozważania o greckim sympozjonie

Słowo „sympozjum”, inaczej „sympozjon”, które przejęliśmy – w pierwszym wypadku poprzez łacinę – z greckiego *sympósion*, budzi w naszych czasach prawie jednoznaczne skojarzenia z konferencją lub dyskusją naukową. Na takie rozumienie sympozjonu wpłynął niewątpliwie fakt, że w ten sposób właśnie zatytułował jeden ze swoich najsłynniejszych dialogów Platon, a za nim inni autorzy (np. Ksenofont, Plutarch, Lukian); wspólną cechą owych literackich „sympozjonów” było imitowanie prowadzonej przy uczcie rozmowy na tematy filozoficzne, moralne, literackie, a także praktyczne lub zabawowe¹. W naszych rozważaniach gatunek zwany sympozjonem nie stanowi głównego tematu, pozostanie jednak jednym z ważnych źródeł pomocnych w badaniu sympozjonu jako instytucji charakterystycznej dla życia społecznego i kultury greckiej poczynawszy od okresu archaicznego.

W sensie ściśle etymologicznym *sympósion* („wspólne picie”) określa tę część uczty, która następowała po posiłku. Znaczenie etymologiczne nazwy jest tu jednak o wiele węższe niż realne, gdyż sympozjon bynajmniej nie ograniczał się do prostej konsumpcji wina. Jego różnorodne funkcje, a tym bardziej odniesienia symboliczne, nie dają się ująć w krótkiej definicji. W niniejszym wykładzie pragnę poświęcić szczególną uwagę tym aspektom, które czyniły z sympozjonu oryginalne zjawisko religijne, społeczne i kulturowe.

Sympozjon trzeba rozpatrywać na szerszym tle zwyczajów „współbiesiadowania”. Jak zauważa Oswyn Murray², w społeczeństwie archaicznej Grecji, nie posiadającym formalnej kasty kapłańskiej ani scentralizowanej struktury władzy, wspólne spożywanie posiłków podkreślało równość praw i służyło ugruntowywaniu podzielanych przez społeczność wartości. W epoce późnoarchaicznej uczony angielski wyodrębnia cztery podstawowe typy współbiesiadowania: święto religijne, wspólny posiłek żołnierski, posiłek publiczny fundowany przez *polis* jako wyraz wyróżnienia oraz mające sprawić przyjemność *sympósion*.

Znana nam z literatury tradycja wspólnych uczt sięga swymi korzeniami opisaną w epice organizację mi-

litarnej, która opierała się na „biesiadach zasłużonych”, urządzanych przez kastę naczelników plemion (*basilées*). Zmodyfikowaną kontynuacją tego systemu w epoce hoplitów były *syssitia* i sympozja klasy hoplitów. Dwie te instytucje powstały ze wspólnego źródła, lecz w wyniku różnej drogi rozwojowej. W większości państw-miast (*poleis*) stworzono organizację militarną, opartą na fylach (*phylai*) i fratriach (*phratiriai*). Arystokratyczne sympozjon nie stanowiło tam już centrum życia politycznego, lecz lokowało się obok nowych instytucji polityczno-militarnych, a jego funkcją w coraz większym stopniu stawało się dostarczenie rozrywki. Niemniej trzeba powiedzieć, że pozostało jedną z dominujących form współbiesiadowania. Inaczej wyglądała sytuacja w Sparcie, gdzie obowiązujące wszystkich pełnoprawnych obywateli składkowe *syssitia*³ służyły stworzeniu struktury zmilitaryzowanego społeczeństwa⁴.

Zwyczaj wspólnego biesiadowania charakteryzuje oczywiście wiele kultur, ale u Greków posiadał swoją specyfikę. Wspomniany wyżej Murray⁵ podkreśla trzy jego cechy do tego stopnia charakterystyczne, że mogą służyć jako wyznaczniki zasięgu kultury greckiej w Śródziemnomorzu i Europie Północnej.

Po pierwsze, wspólne posiłki były zajęciem zasadniczo zarezerwowanym dla mężczyzn. Sympozja odbywały się w *andron*, „męskiej sali”, a kobietom nie pozwalano w nich uczestniczyć, przynajmniej na równych z mężczyznami prawach.

Po drugie, w Grecji bardzo wcześnie podzielono ucztę na dwie części: poświęconą jedzeniu (*deipnon*) i poświęconą picciu (*sympósion*), przy czym znacznej rytualizacji uległa nie tyle ta pierwsza część, ile druga.

Po trzecie, już w wieku VIII p.n.e. ustalił się w Grecji zwyczaj, przejęty chyba z Bliskiego Wschodu, spoczywania na sofach zamiast siedzenia w czasie uczty.

Wymienione wyżej cechy specyficzne greckiego sympozjonu nie dają oczywiście pełnego jego obrazu; trzeba je skomentować i uzupełnić szeregiem dalszych obserwacji.

Fakt, że biesiadowano w męskim gronie, uświadamia nam wyraźnie podrzędny status społeczny kobiet. Dopuszczano je do uczt jedynie w instrumentalnej roli wykonawczyń muzyki, kochanek lub posługaczek. Wspólnota sympozjonu, podkreślana przedrostkiem „współ”, sym- (= syn-), była wspólnotą mężczyzn i tylko z tym zastrzeżeniem można mówić o przestrzeganiu zasady równości praw podczas uczt.

Bogaty rytuał sympozjonu miał swoje odniesienia religijne⁶. Aktem wyraźnie sakralnym było ofiarowanie bogom części przeznaczonych do konsumpcji wina przez ulanie paru jego kropel z pucharu (*spondé*, libacja). Jak stary to był zwyczaj, świadczy formuła epicka z *Iliady* 9,177, powtórzona kilkakrotnie w *Odysei*: *autar*

epei speisan t' epion th' hoson ethele thymos („Gdy na cześć bogów uleli, co dusza zapagnie, wypili” – przeł. K. Jeżewska). Z czasem ustalił się zwyczaj, że winem zaczerpniętym z pierwszego mieszalnika składano libację Zeusowi i bogom olimpijskim, z drugiego – herosom, z trzeciego – Zeusowi Zbawcy lub temuż Zeusowi z przydomkiem *Téleios*, „doprowadzający do szczęśliwego końca” lub alternatywnie – z pierwszego mieszalnika Dobremu Demonowi (*agathoú daímonos*) a z trzeciego – Hermesowi⁷.

Peter von der Mühl⁸ wyraża pogląd, że libacja wotywna była początkowo obrzędkiem mającym przełamać tabu związane z winem, gdyż picie oznacza penetrację, wnikięcie w to, co demoniczne. Aspekt daniiny ofiarnej jest czymś wtórnym, pierwotnym elementem pozostaje element magiczny.

Sympozjon w odczuciu uczestników było obrzędem kolektywnym, łączącym ich z bogiem; wieńcząc mieszalniki (kratery) i dzbany dokonywali oni symbolicznego aktu jego uwieńczenia. Wina nie traktowano bowiem po prostu jako daru boga, lecz często identyfikowano je z nim samym, stąd popularnym określeniem boskiego napoju były użyte metonimicznie imiona: Bakchos, Bromios, Dionizos. Wieszcze Tejresjas w *Bakchantkach* Eurypidesa (ww. 284-285)⁹ wypowiada znamienne słowa, iż w płynnej ofierze z wina składany jest sam Dionizos:

Jego to, boga, ofiarują bogom,
Tak że mu ludzie zawdzięczają dobra.

(Przeł. Jerzy Łanowski)

Rówieśnik Eurypidesa, Ion z Chios, w jednym z zachowanych fragmentów (744 PMG) przechodzi niepostrzeżenie od pochwały Dionizosa do pochwały wina:

[Sławie] dziecię nieujarzmione
Byczogłowe, młode – i niemłode,
Najsłodsze miłostek
Hałaśliwych sług,
Wino – władcę świata,
Co ludziom dodaje otuchy.

(Przeł. Jerzy Danielewicz)

Kolejnym wybitnie sakralnym aktem było wspólne odśpiewywanie peanu biesiadnego przez wszystkich uczestników. Zdaniem badacza gatunku peanicznego Iana Rutherforda funkcję peanu wykonywanego podczas sympozjonu można określić jako apotropaiczną, czyli nastawioną na odwrócenie nieszczęścia czy szkody, a zarazem celebracyjną¹⁰. Bardzo wczesnym poświadczeniem omawianego tu zwyczaju jest fragment 98 PMGF poety spartańskiego z drugiej połowy VII wieku p.n.e., Alkmana¹¹:

Na ucztach, przy wspólnym posiłku
Wśród biesiadników wszczęć pean wypada.

(Przeł. J. Danielewicz)

Wzmianki o wspomnianych wyżej czynnościach rytualnych są w piśmiennictwie greckim liczne; przypomnijmy tu jednak tylko zdanie z Platońskiej *Uczty*¹²:

A gdy Sokrates ułożył się na sofie i, podobnie jak inni, spożył posiłek, spełniliśmy libację, zaśpiewaliśmy pieśń na cześć boga i wykonaliśmy pozostałe czynności rytualne, a następnie zabraliśmy się do picia.

Znaczenie sakralne – nie tylko higieniczne – ma także mycie rąk przed ucztą. Zasadę tę zna już Homer. W VI księdze *Iliady* opisuje znamienne zachowanie Hektora, który wiedząc, że ma wpięć spełnić płynną ofiarę na cześć Zeusa i „innych nieśmiertelnych”, nie chce przyjąć wina od matki, gdyż czuje się zabrudzony. Wypowiada wtedy słowa (ww. 266-268):

Boję się wino ulewać Zeusowi ciemne, nie myjąc
Przedtem rąk, jestem zbrukany posoką i kurzem bojowym.
Jakżebym mógł do Kronidy czarnochmurego wnieść modły!

(Przeł. Kazimiera Jeżewska)

Problem czystości fizycznej przed przystąpieniem do kontaktów z bóstwem analizuje Włodzimierz Lengauer¹³, dochodząc do wniosku, że zabrudzony człowiek nie może przystąpić do modlitwy lub ofiary, ponieważ brud jest śladem jego czynności ze sfery *profanum*, od którego *sacrum* musi być wyraźnie oddzielone.

Także zdobienie głowy wieńcem podczas sympozjonu jest elementem związanym z obrzędowością, nawiązującym do rytów inicjacyjnych, czyli praktyk, których celem jest przyjęcie do nowej społeczności¹⁴. Na tej zasadzie nakładano wieńce wtajemniczonym w misteria i np. pannie młodej czy zmarłemu.

Niemal religijną atmosferę sympozjonu dobrze oddaje elegia Ksenofanesa (1 W. = 1 G.-P.), opisująca etap wstępny uczty. Zacytujmy z niej kilkanaście pierwszych wersów w przekładzie Włodzimierza Appela:

Teraz bowiem podłoga jest czysta, czyste są ręce
wszystkich, a także kielichy; jeden nakłada nam wieńce,
inny w czaszy roznosi dokoła wonny olejek,
krater mieszalny czeka pełen i radość sposobi,
5 wino jest już gotowe i zda się zapewniać, że nigdy
w dzbanach go wdzięcznych nie zbraknie kwiecien
wonejącego,
Pośród nas i kadzidła unosi się zapach odświeżny,
stoi też woda źródłana świeża, czysta i chłodna,
obok są chleby rumiane, a stół wspaniały, od sutych
10 gnąc się ciężarów, dźwiga sera i miodu dostatek,

ołtarz w środku komnaty skrywają kwietne girlandy,
gwar biesiady i pieśni w krąg wypełniają domostwo.
Trzeba atoli, by najpierw rozsądni ludzie sławili
boga w swych hymnach podaniem zbożnym i słowy
czystymi;

15 kiedy spełnią libację i modły zanoszą, by mogli,
kroczyć drogą słuszności – tę wszak wybierać należy
zamiast pychy – do woli niech piją, byleby sługa
wieść ich do domu nie musiał, chyba że ktoś już sędziwy.

W przytoczonej tu części elegii Ksenofanes koncentruje się na przygotowaniach do uczty, rytuale sympozjonu (obmywanie rąk, nakładanie wieńców, libacja, modlitwa, hymn do boga) i wskazówkach dotyczących picia; elegia ma zatem, by użyć modnego ostatnio terminu, charakter „metasympozjalny”¹⁵. Zwraca uwagę nacisk, jaki poeta kładzie na aspekt moralny: ustalone przez niego normy biesiadnych zachowań, oparte na przestrzeganiu zasady zbożności i sprawiedliwości, obowiązują mają również w innych dziedzinach życia. Uczta jest *sui generis* mikrokosmosem, rządzonym podobnymi prawami co makrokosmos otaczającego świata¹⁶.

Elementem podkreślającym niemal sakralny charakter uczty jest u Ksenofanesa m.in. pokryty kwiatami ołtarz pośrodku sali. Zwolennik dosłownej interpretacji Hans Herter uważa, że jest to ołtarzyk przenośny, jaki znajdował się w każdym domu, specjalnie na ten czas tam ustawiony¹⁷. Ponieważ jednak zestawienie ołtarza z kraterem zdarza się na malowidłach wazowych niezwykle rzadko i w innych kontekstach, François Lissarague¹⁸ sugeruje, że Ksenofanes przedstawia tu idealizowany obraz sympozjonu, nadając konkretność znaczenie przenośne dla wyekspozowania związku libacji z modlitwą. Odejście od dosłowności opisu wydaje się potwierdzać epitet mieszalnika – w oryginale mówi się o nim, że jest pełen nie tyle wina, co pożądanego nastroju (*mestos euphrosynes*, „pełen radości”) – niemniej sprawa ołtarza jest trudna do definitywnego rozstrzygnięcia.

Wspomniana przez Ksenofanesa *euphrosyne*, radość, dobre samopoczucie każdego uczestnika, to istotny warunek udanego sympozjonu, jego *areté*, jak wyraził się autor anonimowej elegii z IV wieku p.n.e. (27 W. = 12 G.-P.). Nie należy tego pojęcia utożsamiać jedynie z przyjemnością ucztowania. Elitarni sympozjaści nie oczekiwali wyłącznie konsumpcji czy rozrywki, lecz także zaspokojenia wyższych potrzeb duchowych. Plutarch w *Uczcie siedmiu mędrców* (2, 147e) ujmuje to następująco: „Człowiek rozumny nie przychodzi na biesiadę, jakby był tylko garnkiem do napchania, ale po to także, żeby użyć i poważnej rozmowy, i żartów, i posłuchać czegoś, i samemu opowiedzieć w towarzystwie coś stosownego w danych okolicznościach – jeśli zebranie ma stanowić dla obecnych przyjemność”.

Ważną rolę w wypełnieniu celów sympozjonu odgrywał wybierany każdorazowo przez biesiadników „mistrz ceremonii”, zwany bardzo różnie, nie tylko *symposiarches*¹⁹ lub *symposiarchos*²⁰, ale również np. *basileus*²¹ lub *archon*²². Wszystkie wymienione nazwy podkreślają jego władzę i, rzeczywiście, władzę taką posiadał. Mógł m.in. zaproponować program poetycko-muzyczny lub temat dyskusji. Był też odpowiedzialny za nastrój przyjęcia. W tym celu ustalał, ile mieszalników rozcieńczonego wina zostanie wypitych oraz jaka będzie proporcja wody i wina²³. Ideałem było utrzymywanie się w stanie pośrednim między niepożądaną trzeźwością (*néphein*) a kompletnym upojeniem (*methýesthai*)²⁴. Pewien procent upojenia był potrzebny po to, aby nie zachowywać się sztywno, mieć odwagę prezentowania się przed innymi oraz uwolnić się od zmartwień²⁵. Temu ostatniemu celowi patronował Dionizos z przydomkiem *Laios*, „Uwalniający od trosk”. W charakterze antidotum na troski można było zastosować silniejszą mieszankę wody i wina i szybciej wychylać kielichy. We fragmencie 346 (L.-P.=Voigt) Alkajosa podmiot liryczny występuje w roli sympozjarchy i daje takie oto zalecenia:

Pijmy! Dlaczego na lampy czekamy wieczorne?
Dnia odrobina została do zmroku.
Sięgnij po kubki – te większe, misternej roboty!
Po to dał przecież Semeli i Zeusa syn ludziom
Wino, by mogli o troskach zapomnieć.
Zmieszaj więc jedną część wody, dwie wina – i nalej!
Aż do krawędzi lej śmiało! Niech jeden za drugim
Krają kielichy.....

(Przeł. Jerzy Danielewicz)

Nie poddane kontroli pijaństwo odrzucano jako niegodne Greka i typowe dla barbarzyńców. Anakreont w jednym ze swych utworów o tematyce sympotycznej (356 PMG = 33 Gentili) rozwija problem pożądanego równowagi między pragnieniem wyzwolenia się z więzów racjonalności a obowiązkiem przestrzegania *decorum*. W drugiej części utworu ostrzega przed czymś, co można by było nazwać antysympozjonem. Wezwanie do zaprzestania pijatyki na modłę Scytów sąsiaduje z zachętą do kulturalnego sposobu biesiadowania, model barbarzyński przeciwstawiony jest modelowi greckiemu:

Dalej, pora już porzucić
Zwyczaj uczt na modłę Scytów
Wśród okrzyków, dzikiej wrzawy:
Gdy sączymy wino z wolna
Piękny hymn niech ktoś zanuci!

(Przeł. Jerzy Danielewicz)

Naturę tego przeciwstawienia ustalił precyzyjnie Giovanni Cerri²⁶, zauważając, że polega ono na różnym

podejściu do picia. Scytom mianowicie obca była eksycytacja bakchiczna jako przeżycie religijne, które u Greków znajdowało swoje naturalne ujście w rytmicznej dyscyplinie muzycznej i pięknej pieśni; w rezultacie zamiast uporządkowanej *chorei* panowała u nich barbarzyńska żywiołowość, wyrażająca się niekontrolowanymi krzykami.

Sympozjon odbywało się w sali mieszczącej zamknięte grono sympozjastów. François Lissarague²⁷ nazwał je obrazowo, od zajmującego centralne miejsce mieszalnika, „przestrzenią krateru”. Przestrzeń ta była troskliwie zagospodarowana. Sympozjaści spoczywali na sofach (pojedynczo lub po dwóch na jednej), opierając lewą rękę o podglówek. Kontakt wzrokowy i głosowy między każdym z nich zapewniało odpowiednie ustawienie sof i ograniczenie ich liczby. Jak wynika z badań archeologicznych, standardem było 7 lub 9 sof, umieszczonych wokół sali pod ścianami²⁸. Obok każdej sofy ustawiano osobny stolik, na którym kładziono zakąski. Obraz sali biesiadnej z siedmioma sofami i tylomaż stolikami zarejestrował Alkman we fragmencie 19 PMGF.

Dobór uczestników nie był przypadkowy, choć istniała kategoria gości przybywających bez zaproszenia (*ákletoi*) lub przyprowadzanych przez osobę zaproszoną²⁹; tych ostatnich zwano dowcipnie „cieniami” (*skiat*)³⁰. Zależnie od okoliczności sympozjon gromadził rodzinę lub grono przyjaciół. Kryterium stanowił zbliżony styl życia, zbieżność poglądów i celów politycznych, wyrównany poziom kultury³¹. Formalne sympo-

zjon związane było od początku z arystokracją i w znacznym stopniu pozostawało jej domeną nawet w Atenach V wieku, gdy budowano już jadalnie publiczne i stwarzano okazje do zbiorowego świętowania³².

Powiązanie sympozjonu z elitą społeczną owocowało ustaleniem pewnych standardów zachowania. Mówiliśmy już o ogólnej kulturze picia i funkcji sympozjarchy w regulowaniu „temperatury” sympozjonu. Pora wspomnieć o jego inspirującej roli w procesie tworzenia i przekazywania poezji. Już u Homera, jak wykazał K. Bielołławek³³, picie wina było tylko tłem dla ważniejszej przyjemności (określanej czasownikiem *térpesthai*), jaką stanowiło wysłuchiwanie pieśni aoidów – obok wzajemnego zabawiania się opowieściami (*mýthoi*, *épea*, *lógoi*)³⁴. W „epoce liryki” właśnie sympozjon stwarzało tło i okazję do wykonania dawnej i nowej poezji³⁵, przyczyniając się do jej transmisji, przechowania dla następnych pokoleń.

Na uwagę zasługuje osobiste zaangażowanie sympozjastów w kształtowanie programu spotkania. Joachim Latacz³⁶ nazwał sympozjon rodzajem „intymnego teatru kameralnego”, w którym role aktora i widza/słuchacza mogły ulec odwróceniu. I choć z oczywistych względów nieczęsto mogli się na przeciętnym sympozjonie pojawić uznani i powszechnie podziwiani poeci, ich poezja znajdowała tam trwałe miejsce dzięki ponownemu jej wykorzystywaniu w nadającym się do tego kontekście (tzw. przez Włochów *riuso*). Sięganie po dobre wzory poetyckie wystawia wysokie świadectwo gustom greckich sympozjastów. Warto sobie uświadomić, że jedną z rozrywek intelektualnych wprowadzanych podczas sympozjonu było wzywanie współtowarzysza biesiady do zacytowania z pamięci fragmentu wiersza „zadanego” poety. W komedii Arystofanesa *Daitalês* (fr. 235 K.-A.) jeden z uczestników dialogu prosi drugiego: „Zaśpiewaj mi jakąś piosenkę biesiadną z Alkajosa albo Anakreonta”. Dzięki takim sympozjalnym „ćwiczeniom literackim” możliwe było opanowanie pokaźnego repertuaru poetyckiego. Świadczy o tym znów Arystofanes, który w komedii *Pokój* (ww. 774-779) zakłada na przykład, że widzowie teatralni, a przynajmniej pokażna ich część, rozpoznają wpleciony w tekst tej komedii urywek poematu dawno zmarłego poety Stesichorosa (fr. 210 PMGF), a w *Rycerzach* (ww. 1264 n.) – początek jednej z pieśni procesyjnych Pindara (fr. 89a Maehler).

Do rutynowego programu należało przejście – wraz z wręczoną gałązką mirtu – roli kolejnego wykonawcy i odśpiewanie jakiegoś utworu z klasycznego repertuaru pieśni biesiadnych, takich jak np. *Theognidea* czy skolia attyckie. Teksty dobierano pod różnym kątem. Obok utworów typowo okazjonalnych, nawiązujących do programu sympozjonu, wykorzystywano całą gamę innych. Cel był różny: rozrywka, ganianie przeciwni-



Muzyk grecki grający na lirze

ków (które zresztą mogło samo w sobie być również źródłem rozrywki), pochwała przyjaciół, bezpośrednie lub zawołane propagowanie wzorów zachowań, przypominanie ważnych wydarzeń z przeszłości. W epoce ograniczonego przekazu pisemnego oralnie prezentowana poezja pełniła ważną funkcję społeczną i kulturową. Grecy docenili rolę pamięci w sztuce słowa, czyniąc Muzy córkami Zeusa i Mnemosyne – to znaczy Pamięci. Wolfgang Rösler pisząc o sympozjalnej *mnemosyne*, wyraził się³⁷, że oznaczała ona przede wszystkim kolektywną pamięć grupową. Podkreśliłbym cel normatywny, dydaktyczny, widoczny w rewokacji przeszłości. Nieprzypadkowo poetą tradycyjnie recytowanym podczas uczt w spartańskich obozach był Tyrtajos³⁸, który nie tylko tworzył płomienne wezwania do boju, ale także przypominał Spartanom – „potomkom Heraklesa” – o ich pochodzeniu i prawnym ustroju; nie przypadek też sprawił, iż w demokratycznych Atenach znaczną popularnością cieszyły się skolia wysławiające tyranobójców. Wróćmy w tym miejscu jeszcze do Ksenofanesa, który w zakończeniu zacytowanej już przeze mnie częściowo elegii stwierdza wprost, że nie wszystkie tradycyjne tematy nadają się do przedstawienia podczas sympozjonu. Potrzebne są „szlachetne opowieści” i dlatego należy chwalić tych poetów, którzy je przedstawiają, pamięci powinna towarzyszyć „dążność do doskonałości”. W słowach Ksenofanesa, jak wykazał Giovanni Cerri³⁹, widoczny jest załączek kontroli społecznej nad produkcją poetycką, rozwinięty później przez Platona w *Państwie* w postulat cenzury państwowej. Warto dodać, że to, co postulował poeta filozof, realizowano od dawna podczas sympozjów, kierując się intuicyjnie interesem społecznym; elementy normatywnej parenezy dają się w liryce greckiej zauważyć od jej początków, i to nawet w tak egzotycznym gatunku, jakim był jamb⁴⁰.

Ciekawą sprawą jest wiek adresatów przybierającej różne formy sympozjalnej *paidei*. W sytuacji gdy świadectwa archeologiczne i literackie wyraźnie potwierdzają obecność na ucztach chłopców i młodzieńców, można sobie zadać uzasadnione pytanie, czy owa *paideia* dotyczyła tylko dorosłych mężczyzn, czy może także owych młodych ludzi. Wiadomo⁴¹, że w kreteńskich *andreia* siedząca na ziemi u stóp ojców młodzież przysłuchiwała się dyskusjom starszych, kończących się kierowanymi do niej wskazówkami. Podobnie w Sparcie: napelniający dorosłym biesiadnikom kielichy chłopcy mieli obowiązek przysłuchiwać się dysputom politycznym i opowiadaniom o heroicznych dokonaniach obywateli, mogli też zadawać pytania, na które dorośli musieli odpowiedzieć.

Szczególnie charakterystyczna dla arystokratów epoki archaicznej jest poezja sympotyczna tworzona pod wpływem uczucia erotycznego, lecz tematycznie

wykraczająca poza erotykę; jej adresatami są młodzieńcy z tej samej klasy społecznej. W elegiach biesiadnych Teognisa w kontekście rozmaitego typu refleksji i porad aż kilkadziesiąt razy pada imię młodzieńca Kyrnosa. Zacytujmy dla ilustracji jeden urywek, ujawniający bardzo charakterystyczny dla tego poety, arystokratyczny punkt widzenia (ww. 69-72):

Nigdy z ufnością, Kyrnie, nie szukaj u człeka podłego
Rady, kiedy zamierzasz czynu ważnego dokonać.
Ale do szlachetnego człowieka się zwróć, choćby nawet
Trud to był wielki i drogi musiałbyś, Kyrnie, nadłożyć.
(Przeł. Włodzimierz Appel)

Wiersze, w których – tak jak tutaj – występował imiennie wskazany adresat, nie miały w intencji poetów charakteru jednorazowego, okolicznościowego; tworzone je z myślą o wielu dalszych, późniejszych wykonaniach podczas sympozjów. Teognis przepowiedział swojemu ulubieńcowi Kyrnosowi sławę w słowach:

Nie zabraknie cię nigdy na wszelkich biesiadach i ucztach
Twoje zaś imię nie będzie z ust rozlicznych schodziło:
Ciebie uroczy młodzieńcy przy wtórze fletów rozgłośnych
Będą z wdziękiem opiewać w pieśniach dźwięcznych
i pięknych.
(ww. 239 nn. – Przeł. Włodzimierz Appel)

Życie potwierdziło tę przepowiednię: o nieustającej popularności zbioru *Theognidea* świadczy wymownie fakt, że przetrwał on w odpisach aż do czasów nowożytnych.

Charakterystyczna dla biesiadnej poezji erotycznej była apostrofa ogólna „o chłopcze”⁴², odzwierciedlająca kierunek działania, specyficzny układ między dorosłym, zaangażowanym uczuciowo mężczyzną (*erastés*) a stanowiącym obiekt jego pożądania młodzieńcem (*erómenos*). Po przykład sięgnijmy do drugiej księgi *Theognidea* (ww. 1235-1238):

Chłopcze, który uczuciem mym władasz, posłuchaj,
Bo co powiem, nie będzie niemiłe ni wstrętne.
Nie bój się słów mych przyjąć: nie musisz niczego
Robić, na co byś nie miał w swym sercu ochoty.
(Przeł. Jerzy Danielewicz)

Zacytowane wyżej próbki poezji przypominają o dwóch istotnych dla zrozumienia biesiadnych inicjacji faktach: 1. Tym, który wprowadza chłopca w świat pożądanych norm i wartości jest mężczyzna, 2. Związek między owym mężczyzną a chłopcem oparty jest na zasadzie ukierunkowanego w jedną stronę uczucia. Znamienne wydają się greckie terminy określające

obu partnerów: *erastés* to ktoś, kto kocha, *erómenos* – ktoś, kto jest kochany (w języku greckim jest to imiesłów bierny). Claude Calame w swej książce o Erosie w starożytnej Grecji⁴³ uznaje relację tego typu, występującą zarówno w układach homoseksualnych, jak i heteroseksualnych, za „asymetryczną” i określa ją mianem *philia*, przeciwstawiając jej model miłości oparty na wzajemnym uczuciu – *philótes*⁴⁴. Ponieważ jednak zarówno do *philia*, jak i do *philótes* prowadzi Eros, pełni on ważną rolę przy wprowadzaniu młodych ludzi obojga płci w dorosłe życie, stwarzając więzy zaufania niezbędne w dwóch podstawowych instytucjach: państwie (*pólis*) i domu (*oikos*). Miejscem erotycznej inicjacji w ramach zinstytucjonalizowanej homofilii (Calame woli ten termin od pederastii) było m.in. *sympósion*.

Związkiem między sympozjonem a pederastią zajął się niedawno Jan Bremmer⁴⁵, który skłonny jest rozpatrywać to zjawisko na tle inicjacyjnym. Na Krecie i w Sparcie pederastia wiązała się z rytuałem przyjęcia w poczet pełnoletnich obywateli. W pierwszym z wymienionych miejsc⁴⁶ tzw. *philétor*, czyli „kochanek”, porywał swojego wybrańca, przedstawiał go w swoim klubie (*andreion*), a następnie zabierał wraz z jego przyjaciółmi na wieś, gdzie spędzali czas na polowaniach i ucztach. Po powrocie młodzieńiec był uroczystie przyjmowany do grona dorosłych; podczas ceremonii otrzymywał zbroję od swojego kochanka. Identyczny prezent dostawali w darze od dorosłych mężczyzn-kochanków w momencie przejścia do kategorii pełnoletnich obywateli młodzieńcy tebańscy. W Atenach o rosnącej skali zjawiska pederastii świadczą pojawiające się od drugiej ćwierci VI wieku p.n.e. sceny przedstawiane na malowidłach wazowych. Bremmer zwraca także uwagę na niezwykłą popularność posągów młodzieńców, *koúroi*, w epoce archaicznej; naliczono ich ponad 60.000! Dodajmy, że także liryka grecka tego okresu przepełniona jest zachwytem nad pięknem chłopięcego i młodzieńczego ciała⁴⁷. Cytowany badacz holenderski widzi w tym objaw zmiany stylu życia arystokracji w epoce hoplitów, a mianowicie przeniesienia jej zainteresowań agonistycznych z pola walki na boiska sportowe, gdzie występowali piękni nadzy zawodnicy. W środowisku arystokratów mamy wówczas do czynienia ze swoistym rodzajem innej rywalizacji – o względy atrakcyjnych młodzieńców.

Stymulowane fizycznym pożądaniem kontakty miały w Grecji, co należy z naciskiem podkreślić, wymiar dodatkowy, mianowicie wychowawczy. Starsi partnerzy angażowali się w moralne i obywatelskie kształtowanie młodych ludzi. Aspekt ten opracowali szczegółowo na materiale zaczerpniętym z *Theognidea* Daniel B. Levine⁴⁸, John M. Lewis⁴⁹ i Walter Donlan⁵⁰. Badacze ci wykazali, że we wspomnianym wyżej zbiorze ele-

gii pojawiają się w kontekście erotycznym terminy lokujące miłosny związek dwóch mężczyzn w szerszym niż prywatny kontekście, takie jak np. *pistòs philos* (wierny przyjaciel) i *hetaĩros* (towarzysz). Słowami tego rodzaju można było równie dobrze określić sprzymierzeńców politycznych i członków złączonych więzami przyjaźni ugrupowań o wspólnej orientacji ideologicznej⁵¹. Elegie mówiące o męskiej *philia*, a zwłaszcza pewne powtarzające się w nich tematy, jak wierność, zdrada, zaufanie, wytrwanie w przeciwnościach, dają się w tej sytuacji interpretować nie tylko w relacji: kochający – ukochany, ale także w relacji: obywatel – obywatel, współtowarzysz z tej samej frakcji. Można zatem powiedzieć, że wprowadzając młodego partnera w reguły *philia* jego opiekun arystokrata zapoznawał go z obowiązującym w tej warstwie społecznej kodeksem postępowania.

W tytule mojego wystąpienia zamieściłem określenie „inicjacje”, które być może niektórym z Państwa wydało się ryzykowne. Mam nadzieję, że powyższe, z konieczności wyselekcjonowane uwagi i obserwacje dostarczyły nieco argumentów uzasadniających tezę o inicjacyjnej roli greckiego sympozjonu. Nie ulega bowiem wątpliwości, że *sympósion* jako instytucja łącząca w sobie elementy świeckie i religijne, prywatne i publiczne, rozrywkowe i kształcące stanowiło jedną z ważnych stref wtajemniczenia w rozległe obszary greckiej kultury i obyczajowości.

Poznań, wrzesień–październik 1999 r.

Przypisy

- ¹ Zob. T. Kostkiewiczowa, *Sympozjon*, w: *Słownik terminów literackich* pod. red. J. Sławińskiego, Wrocław 1976, s. 436
- ² O. Murray, *Symptotic History*, w: O. Murray (red.), *Symptotica: A Symposium on the Symposium*, Oxford 1990, s. 5
- ³ Dosł. „wspólnoty uczt”. Najbardziej znane są *syssitia* kreteńskie (w ramach *hetaĩrai*) i spartańskie (w ramach grup *hómoioi*); dawnymi nazwami były *andreia* i *phiditia*; por. Plu. Lyc. 12,1. Do kilkunastoosobowej wspólnoty mogli być przyjęci pełnoletni młodzieńcy wyłącznie w drodze głosowania. Na kreteńskich *andreia* spożywano posiłki na siedząco, na spartańskich *phiditia* – na leżąco, lecz bez komfortu (niewyściełane drewniane sofy bez podglówków). W Sparcie rozróżniano dwa etapy uczy: spożywanie zasadniczego posiłku (*aĩklon*) i lekkich deserów przy winie (*epaĩklon*); były to odpowiedniki zwyczajowej w innych państwach diady *deĩpnon* i *sympósion*.
- ⁴ Linie rozwojową sympozjonu referuję za: O. Murray, *War and the Symposium*, w: W. J. Slater (red.), *Dining in a Classical Context*, Ann Arbor 1991, s. 94
- ⁵ O. Murray, *Symposion and Männerbund*, w: P. Oliva, A. Froliková (red.), *Concilium Eirene*, XVI/1, Praha 1982, 47-52; tenże, *Symptotic History*, w: *Symptotica...*, s. 6
- ⁶ Zob. P. Schmitt-Pantel s. v. *Gastmahl*, w: *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, hrsg. von H. Cancik und H. Schneider, Bd. 4, Stuttgart-Weimar 1998, kol. 802
- ⁷ Por. K. Kircher, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, Gießen 1910, s. 16-21; W. Burkert, *Greek Religion*, Oxford 1985, s. 70 n.

- ⁸ P. Von der Mühl, *Il simposio greco*, w: *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica a cura di M. Vetta*, Roma-Bari 1983, s. 11
- ⁹ Przykład podany przez Lissarague'a, *The Aesthetics...*, s. 26. (zob. przyp. 18).
- ¹⁰ I. Rutherford, *Paeanic Ambiguity: A Study of the Representation of the paian in Greek Literature*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica n. s. 44, 1993, s. 81
- ¹¹ Fr. 98 PMGF.
- ¹² 176a: Por. też Xen. Symp. 2,1; Cyrop. 4,1,6; Anab. 6,1,4-5.
- ¹³ W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 120 n.
- ¹⁴ Zob. Von der Mühl, loc. cit.
- ¹⁵ Por. L. E. Rossi, *Lo spettacolo*, w: *I Greci. Storia Cultura Arte Società a cura di S. Settis*, Giulio Einaudi editore [b.m.w.] 1997, s. 766
- ¹⁶ Interpretacja K. Bartol, zob. *Liryka grecka. Wybór tekstów i komentarz* pod red. J. Danielewicza, t. I: *Jamb i elegia*, oprac. K. Bartol, Warszawa-Poznań 1999, s. 407
- ¹⁷ H. Herter, *Das Symposion des Xenophanes*, Wiener Studien 59, 1956, 33-48
- ¹⁸ F. Lissarague, *Around the Krater*, w: *Sympotika...*, s. 205 n.; tenże, *The Aesthetics of the Greek Banquet. Images of Wine and Ritual*, transl. by A. Szegedy-Maszak, Princeton 1987, s. 26-28
- ¹⁹ Supp. Epigr. 7, 151, 168
- ²⁰ Por. np. X. An. 6,1,30, Plu. Quaest. conv. 620b.
- ²¹ Plu. Quaest. conv. 622a.
- ²² Pl. Lg. 640d, Symp. 213e.
- ²³ Z reguły woda przeważała w mieszanice, Anakreont np. zaleca stosunek 2:1 lub 5:3. Problem proporcji wody i wina omawia D. Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955, s. 308
- ²⁴ Normy dotyczące *ars bibendi* omawia pod tym kątem E. Pellizer, *Outlines of a Morphology of Sympotic Entertainment*, w: *Sympotika...*, s. 178 n.
- ²⁵ Por. rozważania Platona w *Prawach* 666a-d.
- ²⁶ Zob. G. Cerri, *Ebrezza dionisiaca ed ubriachezza scitica nel pensiero greco tra VI e V secolo a. C. (Anacreonte ed Herodoto)*, w: *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco I*, Palermo 1991, s. 121-131
- ²⁷ F. Lissarague, *The Aesthetics...*, s. 19 nn.
- ²⁸ Zob. B. Bergquist, *Sympotic Space*, w: *Sympotika...*, s. 39-65 oraz J. Boardman, *Symposion Furniture*, tamże, s. 122-131
- ²⁹ Por. przypadek Aristodemos w *Uczcie* Platona.
- ³⁰ Plu. Quaest. conv. 707a.
- ³¹ M. Vetta, *Il simposio: la monodia e il giambo*, w: *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Vol. I 1, Roma 1992, s. 177 n.
- ³² Zob. O. Murray, *The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group*, w: *Sympotika...*, s. 149 n.
- ³³ K. Biellohlawek, *Gastmahls- und Symposionlehren bei griechischen Dichtern. Von Homer bis zur Theognissammlung und Kritias*, Wiener Studien 58, 1940, 11-30 (szczególnie: s. 13).
- ³⁴ Por. E. L. Bowie, *Greek Table-Talk before Plato*, *Rhetorica* XI 4, 1993, 355-371.
- ³⁵ Jak wykazał E. L. Bowie, dotyczy to nawet elegii ekshortacyjno-militarnej, zob. tego autora *Early Greek Elegy. Symposium and the Public Festival*, *Journal of Hellenic Studies* 106, 1986, s. 13-35; *Miles ludens? The Problem of Martial Exhortation in Early Greek Elegy*, w: *Sympotika...*, s. 211-229. Zakres sympotycznych tematów elegijnych omawia K. Bartol, *Elegia grecka z perspektywy wykonawczej*, *Meander* 53, 1998, s. 124n.
- ³⁶ J. Latacz, *Die Funktion des Symposions für die entstehende griechische Literatur*, w: *Erschließung der Antike. Kleine Schriften zur Literatur der Griechen und Römer*, hrsg. von F. Graf, J. von Ungern-Sternberg, A. Schmitt, Stuttgart-Leipzig 1994, s. 372
- ³⁷ W. Rösler, *Mnemosyne in the Symposium*, w: *Sympotika...*, s. 230-237
- ³⁸ Por. Ath. 14, 630c (za Filochorosem).
- ³⁹ Zob. G. Cerri, *Platone sociologo*, nuova edizione aggiornata e ampliata, Lecce 1996, s. 55-66
- ⁴⁰ Por. K. Bartol, *Paränetische Elemente in den Iamben von Archilochos*, *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 8, 1991, s. 29-38.
- ⁴¹ Por. Ephoros FHG 70 F 149, Pyrgion FHG 467 F 1, Dosiadas FHG 458 F 2 (Kreta) i Kritias B 33 D.-K., Xen. Resp. Lac. 3, 5; 5,5, Plut. Lyc. 12 (Sparta).
- ⁴² Umieszczana na samym początku utworu i stąd przez M. Vette (*Theognis. Elegiarum liber secundus*, Roma 1980, s. 40) nazwana „l'apostrophe efebica iniziale”.
- ⁴³ C. Calame, *L'Eros dans la Grèce antique*, Paris 1996 (przekład przejrzanego drugiego wydania wersji włoskiej: *I Greci e l'Eros: simboli, pratiche, luoghi*, Roma-Bari 1992).
- ⁴⁴ Według Calame'a kontrast między tymi właśnie dwoma typami miłości, niezależnie od płci partnerów, oddaje istotę relacji miłosnych w Grecji; dla K. J. Dovera (*Greek Homosexuality*, London 1978), M. Foucalta (*Histoire de la sexualité*, Paris 1984) i innych kluczowe jest przeciwstawienie partnerów aktywnych i pasywnych.
- ⁴⁵ J. Bremmer, *Adolescents, Symposion, and Pederasty*, w: *Sympotika...*, s. 135-148, zwł. 142-143
- ⁴⁶ Por. Strabon 10,4,21; komentarz w: B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. I, Warszawa 1988, s. 142 n.
- ⁴⁷ Zob. K. Bartol, *Młodzi bogowie starych poetów*, *Meander* 51, 1996, s. 341-351
- ⁴⁸ D. B. Levine, *Symposium and the Polis*, w: T. J. Figueira, G. Nagy (edd.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore-London 1985, s. 176-196
- ⁴⁹ J. M. Lewis, *Eros and the Polis in Theognis Book II*, w: *Theognis of Megara...*, s. 197-222
- ⁵⁰ W. Donlan, *Pistos Philos Hetairoi*, w: *Theognis of Megara...*, s. 223-244
- ⁵¹ Problem ten omawia syntetycznie K. Bartol, *Młodzi bogowie...*, s. 349 n.; korzystam tu z niektórych poczynionych przez nią uwag.