

MIT DIONIZOSA
W POEZJI GRECKIEJ
OD HOMERA
DO EURYPIDESA

BARTŁOMIEJ BEDNAREK

MIT DIONIZOSA
W POEZJI GRECKIEJ
OD HOMERA
DO EURYPIDESA

hořini

Recenzja:
dr hab. Joanna Janik

Opracowanie graficzne:
Marzena Wilmowska

Korekta:
Aldona Ibek

Publikacja jest dofinansowana ze środków
Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego

Marka Homini jest częścią
Wydawnictwa Benedyktynów Tyniec

ISBN 978-83-7354-585-4

Wydanie pierwsze: Kraków 2015

Liczba arkuszy: 12

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

Druk i oprawa:
Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

SPIS TREŚCI

Uwagi redakcyjne	7
I. Zarys problematyki i metodologii.	9
Uwagi wstępne	9
Stan dyskursu I: na peryferiach nauki	11
Stan dyskursu II: historia badań naukowych do końca II wojny światowej	13
Stan dyskursu III: historia badań naukowych po II wojnie światowej	17
Cel pracy	20
Zakres pracy	21
Mit jako struktura narracyjna.	24
Kontekst kulturowy mitów i kontekst badań nad mitami	27
II. Co jest dionizyjskie? Wstydlive kwestie językowe i obyczajowe	31
Kultura agonistyczna, kultura wstydu, polityka reputacji	32
<i>Communitas</i> w rytuałach dionizyjskich	41
Inwektywa personalna w komedii starej	43
Sympozjon – problem definicji	52
Sympozjon, aischrologia, <i>communitas</i>	58
Ewolucja form i znaczeń: od sympozjonu do misteriów?	60
III. Bakchantki i menady: mit, rytuał, poezja i historia	65
Menadyzm historyczny: mniej i bardziej prawdziwy	67
Menadyzm mitologiczny: próba opisu	72
Podejrzenia Penteusza	75
Menadyzm jako reprezentacja: wizja Eurypidesa	77
Innowacja Eurypidesa? Uwagi wstępne.	81
Ikonografia menad	82
Menadyzm jako męskie wyobrażenie	85
Partnerzy menad	87
Inicjacja Ksuthosa	90
Polityka genderowa od Homera do Eurypidesa	93

Innowacja Eurypidesa99
Tyrania, tragedia i western	102
<i>Id</i> Penteusza, rytuał i inwersja.	104
Metafizyka konika szachowego	109
Mądrość Tejrezjasza	111
Podsumowanie	114
IV. Mit i tragedia: <i>mit tragiczny</i> jako mit o tragedii i micie	117
Dlaczego Dionizos (rzadko) pojawia się u Homera	117
<i>Iliada</i> 6.130–140: kontekst	120
Złota tarcza Glaukosa	123
<i>Iliada</i> 6.130–140: kontekst – ciąg dalszy.	124
Struktura passusu	126
Więc dlaczego?	129
Problem <i>wczesnego mitu dionizyjskiego</i>	130
Wczesne mity dionizyjskie	134
Piraci tyrrreńscy	134
Powrót Hefajstosa	135
Narodziny z uda.	138
Małżeństwo z Ariadną	140
Charakter wczesnej tragedii	143
Testimonia	143
Dramat satyrowy i burleskowa tragedia.	149
Przemoc w tragedii według Burkerta.	153
Chronologia wczesnej tragedii.	157
Lament nad Adrastosem	161
Wnioski	167
Podsumowanie.	171
Bibliografia	173
Summary	191

PRZEDMOWA

Wypuszczenie tekstu spod własnych skrzydeł jest jak początek rozłąki z dzieckiem. Autor już nie będzie miał sposobności, by coś jeszcze poprawić, przyciąć i uzupełnić, nie będzie mógł także stanąć w obronie swego dziełka, gdy ktoś zechce potraktować je niesprawiedliwie. Los jednak, jak wiadomo, jeszcze gorzej obchodzi się z tekstami zbyt długo pozostawianymi w szufladach i na dyskach. Emancypując ten kawałek siebie, jakim staje się nasz utwór, zapewniamy mu zatem cień szansy na dłuższe trwanie.

Niniejszy utwór spełnił już istotną funkcję jako moja rozprawa doktorska. Impuls do jej napisania dał mój Promotor, dr hab. Krzysztof Bielawski, któremu za długotrwałą współpracę i serię przyjacielskich utarczek pragnę w tym miejscu podziękować. Ewentualne uwagi krytyczne, jakie ściągnę na siebie za uleganie pasji polemicznej, wynikać mogą wyłącznie z tego, że nie we wszystkim trzymałem się przestroż swego Przewodnika. Koniecznie należy tu wspomnieć także o roli życzliwego Mentora i wnikliwego Krytyka, jaką odegrał prof. dr hab. Kazimierz Korus. Osobliwie przysłużyli się do nadania ostatecznego kształtu tej książce jej pierwsi Czytelnicy, dr hab. Lech Trzcionkowski i mgr Przemysław Biernat, którzy podzielili się ze mną swymi celnymi uwagami. Nie mniej wartościowe okazały się sugestie Recenzentek mojej rozprawy doktorskiej, prof. dr hab. Jadwigi Czerwińskiej i dr hab. Joanny Janik. Istotną i niemożliwą do przecenienia rolę odegrała moja życiowa Partnerka, Iwona Krawczyk, która udzielała mi wsparcia, nie tylko redagując tekst, lecz także okazując mi głębokie zrozumienie w tym pięknym i burzliwym okresie poszukiwań.

Aby jednak skończyć na tym, w czym należy upatrywać rzeczywistego początku, słowa wdzięczności pragnę skierować pod adresem moich Rodziców.

UWAGI REDAKCYJNE

Skróty imion oraz tytułów dzieł podaję według *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell, R. Scott, rev. By H.S. Jones, ed. 9 with Supplement, Oxford 1968. Sam leksykon cytuję jako *LS*. Tytuły czasopism naukowych w spisie bibliograficznym podaję w wersji skróconej według systemu z *L'Année Philologique*.

ROZDZIAŁ I

ZARYS PROBLEMATYKI I METODOLOGII

UWAGI WSTĘPNE

Przedmiotem niniejszej rozprawy jest mit Dionizosa w poezji greckiej od Homera do Eurypidesa. Sformułowany w ten sposób temat wymaga obszernego komentarza, stanowi bowiem wynik kompromisu pomiędzy moimi zainteresowaniami i ambicjami a tym, co w wyniku przeprowadzonych przeze mnie badań okazało się szczególnie istotne dla zrozumienia jednego z centralnych zagadnień religii greckiej, jakim jest mitologia i kult boga wina.

Na temat Dionizosa powstała olbrzymia ilość opracowań naukowych, popularnonaukowych, pseudonaukowych, jest on również obecny we współczesnej kulturze wysokiej i popularnej. Pomimo zainteresowania, jakim się cieszy, a może właśnie dzięki niemu, bóg ten nie przestaje wzbudzać poważnych kontrowersji i wciąż jest przedmiotem ożywionej dyskusji. Dowodzi tego skrótowe wyliczenie ważniejszych linii interpretacyjnych, wyznaczonych przez najwybitniejszych spośród dwudziestowiecznych badaczy religii greckiej. Dionizos stał się między innymi bogiem wegetacji i płodności (np. Harrison 1903; Nilsson 1940: 32–41), ekstatycznego tańca o funkcji terapeutycznej (Dodds 1960 i de Martino 1971: 209–300), przemocy kolektywnej (Girard 1993: 165–196), mistycznego rytuału kreującego poczucie jedności grupy wyznawców (Harrison 1912, Seaford 1994 i 2006), iluzji estetycznej i epistemologicznej (Segal 1997: 215–271), emancypacji seksualnej kobiet i miłości małżeńskiej (Keuls 1984 i 1988: 377–402), radosnej erotyki (Isler-Kerényi 2007: 1), inicjacji w dorosłość (Vidal-Naquet 1992), został zrównany z Freudowskim *id* (Sale 1972) i z *innym* kulturowym (Detienne 1986: 11–43). Powyższe zestawienie jest bardzo niepełne, pomija bowiem najśmielsze, a zarazem najbardziej fascynujące koncepcje, w rodzaju tych, które forsowali wybitni i wpływowi intelektualiści, tacy jak Fryderyk Nietzsche, Jan Kott czy Ruth Benedict.

Co istotne, od czasu powstania przełomowego w dziejach badań nad Dionizosem dzieła, jakim były *Narodziny tragedii greckiej z ducha muzyczności*, korpus dostępnych źródeł dotyczących tego boga wzbogacił się tylko o kilka naprawdę ważnych pozycji (przede wszystkim należy wymienić tabliczki z pismem linearnym B i tzw. tabliczki orfickie). Oznacza to, że rozbieżności interpretacji nie należy tłumaczyć zmianą stanu archiwów, lecz różnicami metodologicznymi. Część badaczy można także podejrzewać o uleganie modom intelektualnym i o wyciąganie wniosków nieuzasadnionych badanym materiałem. Zważywszy jednak na charakter przedmiotu badań, jest to bardzo trudny do uniknięcia błąd. Dane źródłowe prezentują bowiem obraz pełen sprzeczności i bardzo niejasny, którego interpretacja, o ile stara się być koherentna, staje się możliwa wyłącznie po wypełnieniu luk. Niezbędna jest także eliminacja z pola widzenia tych przekazów, które stoją w ewidentnej sprzeczności z innymi, co staje się możliwe wyłącznie po ustaleniu hierarchii ważności i wiarygodności źródeł, ta zaś za każdym razem uzależniona jest od orientacji intelektualnej badacza, zastosowanej metody, nie bez znaczenia okazuje się wreszcie intuicja. Z literatury naukowej dotyczącej Dionizosa więcej chyba niż na temat samego boga można dowiedzieć się o historii paradygmatów naukowych, modach w humanistyce i osobowościach wybitnych uczonych.

Taki stan dyskursu naukowego otwiera miejsce dla pracy o charakterze polemicznym przedstawiającej analizę najobszerniej dyskutowanych źródeł. Ponieważ moim celem nie jest udzielenie ostatecznych odpowiedzi na temat znaczenia i funkcji Dionizosa w starożytności, lecz krytyczne odniesienie się do tradycji naukowej oraz wskazanie możliwych kierunków przyszłych badań, niniejsza rozprawa nie rości sobie pretensji do wyczerpania tematu ani do wnikliwego omówienia wszystkich miejsc w piśmiennictwie starożytnym, które zawierają informacje o tym bogu¹.

Najważniejszym tekstem, wokół którego różnych interpretacji uczeni organizują znaczenia przypisywane Dionizosowi, są *Bakchantki* Eurypidesa. Dziełu temu i różnym jego odczytaniom poświęcam trzeci z rozdziałów swojej pracy. Rozdział czwarty zawiera omówienie starszych od tej tragedii tekstów, które ze względu na niewielkie rozmiary, stan zachowania lub marginalne potraktowanie interesującej nas tematyki interpretowane są zawsze w sposób, jaki uczonym narzuca preferowane przez nich rozumienie wymowy *Bakchantek*. Dwa pierwsze rozdziały rozprawy mają charakter wstę-

¹ Takie cele stawiają sobie członkowie zespołu prof. A. Bernabé. Przewidziane na wiele lat prace zaowocowały niedawno wydaniem pierwszego tomu opracowania: Bernabé 2013.

pu. W pierwszym z nich przedstawiam stan dyskursu i zarys stosowanej przeze mnie metodologii, w drugim eksponuję te treści przekazów starożytnych, które nie wiążą się wprawdzie ściśle z mitologią Dionizosa, są jednak, w moim przekonaniu, kluczowe dla zrozumienia pozycji tego boga w greckim panteonie i miejsca, jakie rytuał dionizyjski zajmował w życiu Greków.

STAN DYSKURSU I: NA PERYFERIACH NAUKI

Celem niniejszego podrozdziału jest zwrócenie uwagi na istnienie zjawiska, które wyłącznie pozornie wiąże się z przedmiotem rozprawy. Ponieważ centralnym tematem tego opracowania jest starożytna mitologia boga wina, warto dokonać ścisłego rozgraniczenia pomiędzy treściami obecnymi w literaturze antycznej a czymś, co można określić jako nowoczesny mit (w potocznym tego słowa znaczeniu) dionizyjski.

O ile mi wiadomo, pierwszym uczonym, który zwrócił uwagę na istnienie tego problemu, był antropolog kulturowy (nie zajmujący się zawodowo naukami o starożytności), Alfred G. Smith². W swoim opublikowanym w 1964 roku artykule *The Dionysian Innovation* autor skupia się na recepcji pojęcia *dionizyjskości* w pracach poświęconych badaniom kultur. Opisuje je jako modne i nadużywane, a zarazem (czego należałoby oczekiwać) rozmyte, posiadające znaczenia nieprecyzyjne i sprzeczne. Bo *dionizyjskie*, jak wynika z analizy uczonego (Smith 1964: 252), w dziełach etnograficznych i antropologicznych jego czasów mogło oznaczać np. *introwertyczne* i *ekstrawertyczne*, *zmysłowe* i *ponadzmysłowe*.

Bezpośrednią przyczyną tego *boomu* na Dionizosa była, zdaniem Smitha, promocja boga ze strony Ruth Benedict, fenomenalnej autorki prac antropologicznych, powszechnie dziś krytykowanych czy wręcz lekceważonych w środowiskach akademickich, cieszących się jednak od dziesięcioleci nadzwyczajnym zainteresowaniem szerokiej publiczności³. Uczona, opisując różne *kultury prymitywne*, sięgnęła po zakorzenione już w humanistyce jej czasów przeciwstawienie pomiędzy *dionizyjskim* i *apollinijskim*, kreśląc wyrazisty obraz zwłaszcza *dionizyjczyków*⁴, przedstawiając ich jako zjawisko fa-

² Por. np. Henrichs 1993: 24–26.

³ Deliège (2008: 85–86) podaje, że najsłynniejsze dzieło uczonej, *The patterns of Culture* (tu cytować będę polski przekład, *Wzory kultur*, 1999), rozeszło się w dwóch milionach egzemplarzy. Krytyka Benedict w: Deliège 2008: 85–92; Smith 1964: *passim*; Geertz 2000: 141–174.

⁴ Benedict 1999: 143–144: *Dionizyjczyk dąży do „zniweczenia powinności i wynikających z nich ograniczeń egzystencji”, w najbardziej istotnych dla siebie momentach stara*

scynujące, swojego rodzaju zaprzeczenie implicytnie krytykowanych przez autorkę społeczeństw zachodnich. Nie ukrywała przy tym długu, jaki zaciągnęła u Nietzschego, raz po raz cytując jego *Narodziny tragedii*. Właśnie to *iuvenilium* niemieckiego filozofa powszechnie uważa się za moment przełomu w historii naukowego i nienaukowego zainteresowania Dionizosem⁵.

Należy oczywiście oddać sprawiedliwość prekursorom Nietzschego, zwłaszcza Johanowi Joachimowi Winckelmannowi (1764) i Karlowi Otfriedowi Müllerowi (1841), na których kapitalną rolę w konstruowaniu pojęcia *dionizyjskości*, w ramach opozycji binarnej przeciwstawionego *apollinijskości*, zwróciła uwagę Cornelia Isler-Kerényi (2007: 238–244 i 2007a: 77–79)⁶. Wkład tych uczonych w proces kulturowy, którego produktem są współczesne podręczniki szkolne i popularne opracowania mitologii, do dziś pozostaje widoczny. Nie zmienia to jednak faktu, że postacią emblematyczną w tworzeniu nowoczesnej mitologii dionizyjskiej pozostaje Nietzsche, a to przynajmniej z dwóch powodów: jako pierwszy z nowożytnych uczonych i myślicieli (w okresie swego życia, w którym przestawał być jednym a stawał się drugim) niemiecki filozof uczynił z Dionizosa nie tyle dopełnienie Apollona, ile figurę znacznie od niego ważniejszą, co więcej zaś, dokonał tego w dziele, którego nieprzemijająca wartość nie wynika z zawartych w nim tez na temat rzeczywistości historycznej. Niezależnie zatem od tego, jak ostro skrytykujemy Nietzscheańską wizję Dionizosa jako nieugruntowaną w źródłach lub sprzeczną z danymi, *Narodziny tragedii* cieszyć się będą zasłużonym uznaniem czytelników. Tym samym idea dionizyjskości pozostanie elementem kultury zachodniej wraz z całym rozmyciem, na które zwrócił uwagę Smith, i którego załączki tkwią w samym kapryśnym i wieloznacznym tekście Nietzschego.

Co istotne, jak zaznacza Smith w swoim eseju, *dionizyjskość* utorowała sobie szeroką drogę głównie do prac o charakterze popularno-antropologicznym, pozostając praktycznie nieobecna w centralnym nurcie dyskursu naukowego, którego trybunę stanowią prestiżowe czasopisma. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, żebyśmy opisywali ją w kategoriach, w jakich opisujemy

się uciec przed ograniczeniami, które nakłada na niego własne pięć zmysłów, uzyskać doświadczenie innego rzędu. Pragnieniem dionizyjszczyka w przeżyciu osobistym czy w rytuale jest osiągnięcie stanu psychicznego, którego istotą jest brak umiaru. Najbliższą analogią do emocji, których szuka, jest stan upojenia alkoholowego, najwyżej ocenia oświecenie zdobyte w przystępie szału. Wraz z Blake'em wierzy on, że „droga ekscesu prowadzi do pałacu mądrości”.

⁵ Poza *Narodziny tragedii* należy wspomnieć niemal całkiem dziś zapomniane piśmiennictwo Nietzschego, *Światopogląd dionizyjski* (Nietzsche 1993).

⁶ Por. Henrichs 1984: 215–219.

pojęcia potoczne⁷. Nie powinniśmy postulować w stosunku do nich precyzji, wewnętrznej koherencji i braku sprzeczności. Nie ma również powodu oczekiwać, że odpowiada im jakakolwiek rzeczywistość poza wyobrażoną przez uczestników procesu kulturowego, w którego obrębie pojęcia te funkcjonują.

Takie ujęcie pozwala wyabstrahować *dionizyjskość* od jej pierwotnego kontekstu świata antycznego, z którym wciąż utrzymuje ona pozory kontaktu, i potraktować ją jako własność społeczeństw współczesnych. To z kolei umożliwia postawienie niniejszej pracy dwóch celów. W szerszej perspektywie ma ona wpisywać się w dyskurs współczesny i na temat świata współczesnego, stanowiąc przyczynek do krytycznego spojrzenia na kulturę, w której uczestniczymy. Z drugiej strony, najważniejsze tezy eksplicitnie sformułowane w rozprawie dotyczą mitologii starożytnej, ugruntowane są w antycznych przekazach i programowo nie wykraczają poza ten poziom. Jakkolwiek praca w dużej mierze ma charakter polemiczny, unika ona weryfikacjonizmu (w znaczeniu, jakie temu słowu przypisują Glasser i Strauss (2009)), czyli przechodzenia od ogólnej koncepcji sformułowanej przez któregoś z wielkich teoretyków do jej zastosowania w badaniu wycinka materiału, w celu sprawdzenia, w jakim stopniu teoria jest produktywna.

STAN DYSKURSU II: HISTORIA BADAŃ NAUKOWYCH DO KOŃCA II WOJNY ŚWIATOWEJ

Wystąpienie Nietzschego wpłynęło nie tylko na wyobrażenia szerokiej publiczności, lecz także przyczyniło się do nadania nowego kierunku specjalistycznym badaniom nad religią starożytną. Jako pierwszy zareagował Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1872), który ostro, a zarazem w osobistym tonie skrytykował rewelacje młodego filozofa, wytykając mu szereg błędów metodologicznych. Polemika obrońcy tradycji klasycystycznej uderzyła także w samego Dionizosa. Literalne odczytanie przekazów mitologicznych skłaniało zdecydowaną większość ówczesnych badaczy (w tym także Nietzschego) do uznania go za bóstwo pochodzenia „barbarzyńskiego”, które zostało przyjęte do greckiego panteonu stosunkowo późno⁸. W konsekwencji,

⁷ W tym miejscu zaciągam dług u Wittgensteina (1972: 49–54).

⁸ Chyba jedynym uczonym przełomu XIX i XX wieku, który argumentował przeciwko barbarzyńskiemu pochodzeniu Dionizosa, był A.G. Bather (1894). Por. przyp. 152.

zdaniem Wilamowitza, Dionizos był bóstwem marginalnym, prymitywnym, a jego kult nie wpłynął w sposób znaczący na całokształt kultury helleńskiej⁹.

Jak stwierdza Isler-Kerényi (2007: 77), polemika pomiędzy dwoma gigantami na zawsze wyznaczyła podział na dwie odrębne ścieżki badawcze¹⁰. Część uczonych ulega fascynacji Dionizosem, inni, wzorem Wilamowitza, są skłonni ignorować go, przypisując mu drugorzędne znaczenie. Trudno powiedzieć, w jakim stopniu diagnoza Isler-Kerényi jest słuszna, można jednak przypuszczać, że dyskusje wokół *Narodzin tragedii* przyczyniły się do wykrystalizowania nurtu, którego pierwszym reprezentantem stał się przyjaciel Nietzschego (zaangażowany po jego stronie w polemikę z Wilamowitzem), Erwin Rohde. Uczony ten stwierdził w swojej *Psyche* (1890–1894; wyd. polskie 2007), że na przestrzeni dziejów wyobrażenia Greków o pośmiertnej egzystencji ewoluowały. O ile na wczesnym, czysto helleńskim etapie, reprezentowanym przez eposy homeryckie, istnienie człowieka zdawało się niemal całkowicie zależeć od jego ciała, o tyle w późniejszym okresie coraz wyraźniejsza i powszechniejsza okazuje się wiara w istnienie nieśmiertelnej duszy. Skąd taka zmiana? W ramach właściwej Rohdemu esencjalistycznej wizji kultury pojawienie się nowych (Rohde nie miał wątpliwości, że były one nowe) koncepcji musiało się wiązać z zapożyczeniem ich z zewnątrz. W tym konkretnie przypadku katalizatorem miało być wprowadzenie do Grecji mistycznego kultu Dionizosa z „barbarzyńskiej” północy.

Psyche jest pierwszą w historii książką do dziś spełniającą warunki naukowości (w odróżnieniu od *Narodzin tragedii*) w której kult Dionizosa potraktowany został jako zjawisko o kapitalnym znaczeniu dla rozwoju kultury greckiej. Jednocześnie w dziele tym sformułowano znaczną część koncepcji, które, z różnymi modyfikacjami, są obecne także we współczesnym dyskursie naukowym. O ile bowiem, zgodnie z aktualną ortodoksją, Dionizos nie jest bóstwem barbarzyńskim, które zostałyby wprowadzone do Grecji w czasach historycznych, o tyle nawet w stosunkowo nowych pracach mówi się

⁹ Jedno z ostatnich dzieł Wilamowitza, *Der Glaube der Hellenen* (1931–1932), być może dlatego, że nie zostało napisane w duchu polemicznym, zawiera wyważony opis kultu Dionizosa i związanych z nim wierzeń (60–81). Co jednak charakterystyczne, autor konsekwentnie podkreśla niegreckość boga, a poświęconą mu część pracy kończy słowami: *Ganz hat Dionysos seine barbarische Herkunft niemals verwunden. Um so bewunderungswerter, was die Hellenen aus ihm gemacht haben*. Wyraźnie zatem Wilamowitz do końca pozostał krytyczny w stosunku do koncepcji entuzjastów Dionizosa, odwracając porządek, jakiego doszukiwali się oni w historii kultury. Zdaniem uczonego, to nie wpływ idei z zewnątrz wniósł coś ważnego do myśli greckiej, lecz myśl grecka przeobraziła obcą koncepcję w coś interesującego.

¹⁰ Por. także Pollock 2009: 951–953.

niekiedy o istnieniu *dionizyzmu* jako odrębnego nurtu religijnego, nie będącego elementem politeistycznych systemów wierzeń poleis, lecz stojącym niejako w opozycji do nich ruchem¹¹. Co więcej, Rohde wpisał Dionizosa w nurt mistyczny, jego kult czyniąc wczesną, barbarzyńską formą takich zjawisk jak orfizm.

Na początku XX wieku dionizyjska rewolucja odcisnęła swe piętno także na nauce brytyjskiej. Najbardziej prominentną rzeczniką tej nowości była Jane Ellen Harrison, uczona znana przede wszystkim z dwóch prac: *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1903) i *Themis* (1912). Pomimo że wydanie tych dwóch książek dzieli zaledwie dziewięć lat, różnice w zastosowanej w nich metodologii są uderzające i wskazują na ogromną elastyczność autorki oraz jej umiejętność wyczucia trendów w nauce. O ile bowiem *Prolegomena* są jednym ze sztandarowych przykładów tekstów szkoły Frazerowskiej, o tyle *Themis* nosi wyraźne piętno wpływu socjologii Durkheima¹². Co łączy oba dzieła, to tendencja do zerwania z klasycystyczną tradycją w naukach o starożytności, której obrońcą był Wilamowitz. Wychodząc z założeń pozytywistycznej antropologii, Harrison zrezygnowała z opisywania kultury greckiej w kategoriach zjawiska wyjątkowego i godnego badania jako element „naszej”, europejskiej przeszłości, na rzecz potraktowania Greków jako jednego z wielu i w pełni typowego ludu, który przechodzi proces ewolucyjnych zmian od stanu „dzikości” do „wyższych” form cywilizacji. Zainteresowanie tym, co „prymitywne” skłoniło Harrison do poszukiwania w materiale antycznym tego, co wydawało się niezgodne z Winckelmannowską wizją Grecji. Stąd ogromna waga, jaką autorka przywiązywała do „barbarzyńskich” i „pierwotnych” rytuałów dionizyjskich. W samą rzeczywistość owych rytuałów, o których przekazy starożytne są bardzo niepewne, uczona nie wątpiła, wychodząc z wygodnego założenia typowego dla szkoły Frazerowskiej, zgodnie z którym wszelki przekaz mityczny (utrwalony choćby w formie plastycznej) stanowi odbicie praktyk kultowych. Jeśli zatem w *Bakchantkach* Eurypidesa jest mowa o rozszarpywaniu ludzi i zwierząt na kawałki, Harrison zakładała, że w pewnym okresie Grecy rzeczywiście coś takiego czynili. W swoich dwóch najważniejszych książkach uczona zawarła dwie wyraźnie odmienne interpretacje tych rytuałów, które na stałe wpisały się w dyskurs o religii starożytnej. W *Prolegomenach* Harrison założyła, że kluczem do wyjaśnienia historycznie potwierdzonych (jej zdaniem) praktyk jest rozwój kultury, w której pozostają residua dawnych, „prymitywnych” sposobów

¹¹ Czyni tak np. Detienne (1977 i 1986).

¹² Na temat metodologii Harrison, por. McGinty 1978: 71–103.

myślenia. Rytuały polegające na rozrywaniu zwierząt i ludzi i spożywaniu ich krwawiących kawałków na surowo miałyby stanowić pozostałość po mistycznym (bo niezrozumiałym dla prostego umysłu) obyczaju karmienia się „siłą witalną” (*mana*) żywych istot. Jednocześnie takie włączanie części innego stworzenia we własne ciało miałyby stanowić akt komunikacji ze światem, a uśmiercanie, paradoksalnie, miałyby wspomagać proces odradzania się przyrody, przemianę pór roku i związany z nią cykl wegetacyjny. W *Themis* uczona znacznie większą wagę przywiązała do społecznego wymiaru tego rodzaju rytuałów, skupiając się na związkach, jakie w obrębie grupy wyznawców artykułuje współuczestnictwo w obrzędowym mordzie i akt komunii spełniony poprzez spożywanie wspólnego (im bardziej makabrycznego, tym lepiej) posiłku. Ujęcie takie pozwoliło Harrison podkreślić inicjacyjny charakter rytów dionizyjskich i zaliczyć je do kategorii obrzędów indywidualnego przejścia, przede wszystkim – inicjacji plemiennej.

Ustalenia Harrison w dużej mierze zaakceptował Eric Robertson Dodds, autor dwóch prac stanowiących ważny przyczynek do badań nad Dionizosem: artykułu *Maenadism in the Bacchae* (1940) oraz wydania krytycznego *Bakchantek* Eurypidesa, oparzonego wstępem i obszernym komentarzem (I wyd. 1944, II – 1960). Pewną nowością było tutaj zwrócenie szczególnej uwagi na konkretny typ uczestniczek rytuałów bakchicznych, menad, w których rzeczywistość, podobnie jak Harrison, Dodds zdawał się nie wątpić¹³. O tym, jak ważne miejsce zajmuje ten uczony w historii badań, decyduje jednak nie tyle innowacyjność jego podejścia, ile (podobnie jak w przypadku Nietzschego, choć inaczej pojęta) ponadczasowa wartość stworzonego przez niego komentarza do *Bakchantek*. Niezależnie od tego, ile spośród zawartych w tym tekście tez uznamy za błędne lub anachroniczne, dzieło chyba na zawsze pozostanie podstawowym punktem odniesienia dla czytelników tragedii Eurypidesa, będąc pomnikiem tytanicznej pracy, erudycji, znajomości przedmiotu i dobrego smaku jej autora.

Obrazu wczesnej fazy rewolucji dionizyjskiej dopełnia dzieło jeszcze jednego niemieckiego uczonego, Waltera Otto. Jego wydany w 1933 roku *Dionysos. Mythos und Kultus* jest tekstem w dużym stopniu wyprzedzającym epokę, na którego wyraźniejsze oddziaływanie trzeba było poczekać kilkadziesiąt lat. W swojej monografii Otto kładzie nacisk przede wszystkim na szaleństwo (*mania*) samego boga i jego wyznawców, kreśląc obraz Dionizosa jako bóstwa wyjątkowego w greckim panteonie. Istotna nowość ujęcia polega na opisywaniu kultu w jego aspekcie synchronicznym, jako sposobu przeży-

¹³ Por. s. 20.

wania kontaktu z *sacrum*. W ten sposób Otto rezygnuje z celów, jakie stawiali sobie inni badacze jego czasów, dla których najważniejsze było uchwycenie dynamiki historycznych zmian. Rezygnując z owego redukcjonizmu, uczony stworzył dzieło fascynujące, a zarazem kapryśne, wolne od atrakcyjnych uproszczeń, a jednocześnie trudne do uproszczenia. W ten sposób Dionizos zyskał kolejne oblicze w nauce – tym razem stał się nieuchwytną i dziwaczną złożonością.

STAN DYSKURSU III: HISTORIA BADAŃ NAUKOWYCH PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Proponowana cezura czasowa ma charakter arbitralny, znajduje jednak pewne uzasadnienie w przemianach kulturowych, których katalizatorem był wielki konflikt zbrojny w połowie XX wieku. Kształtowanie się społeczeństwa ponowoczesnego wiąże się ze spadkiem prestiżu dawnych autorytetów, ze stopniowym odchodzeniem od niekwestionowanych wcześniej wzorców, z próbami znalezienia zupełnie nowych modeli tożsamości. Czynniki te mają oczywisty, choć trudny do zmierzenia wpływ na sposób uprawiania nauki, na to co, jak i dla kogo piszą uczeni. Szczegółowe omówienie tego zjawiska nie jest celem niniejszego opracowania i wykracza poza moje kompetencje. Dlatego bez wdawania się w drobiazgową analizę problemu, ograniczę się do wskazania symptomatycznej, moim zdaniem, koincydencji: stopniowemu słabnięciu pozycji tradycyjnych nauk o starożytności, których reprezentantem był Wilamowitz, towarzyszy ogromne zainteresowanie zjawiskami uważanymi niegdyś za marginalne, w tym także Dionizosem. Jednocześnie prace poświęcone temu bogu zdają się eksplorować wyłącznie te pola badawcze, które wyznaczono w poprzednim okresie. Wszelkie, nawet najbardziej dziwaczne interpretacje tylko o tyle wykraczają poza to, co powiedziano wcześniej, na ile badacze decydują się na bardziej konsekwentne trzymanie się określonej linii, by sformułować bardziej wyraziste i doniosłe wnioski.

Istotną rolę w tym okresie odegrali uczeni piszący po francusku. W 1951 roku swoją nieco staroświecką, obszerną monografię pod tytułem *Dionizos* opublikował Henri Jeanmaire, eksplorując antropologiczny wymiar kultu boga, ze szczególnym uwzględnieniem udziału w nim kobiet. Dwie, trzy dekady później prymat objęli uczeni, których ze względu na łączące ich osobiste i profesjonalne związki, a także na eksplicytne odwoływanie się przez nich do autorytetu Lévi-Straussa określa się jako przedstawicieli szkoły strukturalistów francuskich. Troje z nich zaproponowało własne odczytania Dio-

nizosa. Pierre Vidal-Naquet w swojej słynnej pracy na temat efebii (1992), podążając ścieżką wyznaczoną przez Harrison, uczynił boga patronem rytuału inicjacji w dorosłość, dziwność tej figury interpretując jako znak liminalności. Marcel Detienne w monografii *Dionysos mis à mort* (1977) analizował niezwykłość boga jako środek kształtowania systemu semiotycznego starożytnych Greków, a w nieco późniejszej książce *Dionysos à ciel ouvert* (1986) poszedł śladami Otto, skupiając się na przeżyciu kontaktu z bóstwem przez uczestników rytuałów. Maria Daraki (1994) podążyła w kierunku wyznaczonym przez Rohdego i wczesną Harrison, opisując związki boga ze śmiercią i życiem pozagrobowym. Wspólne strukturalistom jest podkreślanie wyjątkowości Dionizosa, jego hybrydyczności i wewnętrznych sprzeczności.

Badania zapoczątkowane przez Doddsa kontynuował włoski etnograf Ernesto de Martino, który w książce *La terra del rimorso* (1971, I wyd. włoskie 1961) skupił się na analogicznych do dionizyjskich rytuałach transowych, znanych z folkloru południowoitalskiego. Dociekania o podobnym charakterze, choć stawiając sobie zupełnie inne cele, prowadzili także uczeni (a przede wszystkim uczone) o orientacji feministycznej i genderowej, jak Forma Zeitlin (1982) czy Barbara Goff (2004), którzy akcentowali znaczenie praktyk menadycznych w życiu starożytnych kobiet, opisując je jako formę protestu lub czasowej ucieczki przed patriarchalną kulturą głównego nurtu.

Na osobny komentarz zasługują teksty, których nie wypada przemilczeć ze względu na ich poczytność i prestiż ich autorów, a których wartość naukowa, moim zdaniem, ustępuje doniosłości zawartych w nich tez. Do tej kategorii zaliczam jedyną przełożoną na język polski monografię Dionizosa, noszącą podtytuł *Archetyp życia niezniszczalnego* (I wyd. niemieckie 1971, polskie 2008). Jej autor, Karl Kerényi, prezentuje materiał ułożony według klucza, jakiego dostarczała antropologia ewolucjonistyczna (a zatem wczesna Harrison), po to, by zinterpretować go w oparciu o narzędzia wypracowane we współpracy z Jungiem. Tak pomyślane dzieło ma na celu wyjaśnienie jednej z wielkich zagadek ludzkości. Z tego samego okresu pochodzi *Sacrum i przemoc* (I wyd. francuskie 1972, polskie 1993/4) René Girarda, antropologa, który swoje ciekawe skądinąd przemyślenia na temat przemocy kolektywnej zilustrował między innymi (całość rozdziału 5) materiałem greckim dotyczącym mitologii i, jak się zdawało autorowi, rzeczywistego kultu Dionizosa.

Dionysiac Poetics in Euripides' Bacchae Charlesa Segala (wyd. I 1981, II 1997) to z kolei książka poświęcona interpretacji najważniejszego spośród starożytnych tekstów opowiadających mit dionizyjski. To dzieło wielkiej erudycji, powstałe w dużej mierze z inspiracji strukturalistów francuskich,

czyni *Bakchantki* utworem całkowicie współczesnym, podnoszącym problemy dzisiejszego czytelnika. Całość egzegezy, jakkolwiek imponująca swą subtelnością, właśnie ze względu na nadmierną subtelność wydaje się mało wiarygodna jako rekonstrukcja znaczeń przypisywanych tragedii przez starożytną publiczność. Podobny charakter ma słynny esej Jana Kotta *Zjanie bogów* (1986: 190–234). W odróżnieniu od Segala autor ten nie był filologiem klasycznym, a całość materiału zebranego z różnych tekstów naukowych przedstawił nie na trzystu, lecz na czterdziestu pięciu stronach. W ten sposób powstało dzieło inspirujące dla czytelników skądinąd nieoczytanych w literaturze przedmiotu, a dla badaczy Dionizosa – przytłaczające ilością uproszczeń i arbitralnością postulowanych związków pomiędzy faktami.

Na tym tle niezwykle prezentują się sylwetki dwóch starożytnych nieco uczonych, na których niniejszy przegląd zakończę. Stosunkowo trudno jednak jest przedstawić w sposób wyrazisty pierwszego z nich (moim zdaniem najwybitniejszego żyjącego specjalistę), Alberta Henrichsa. Nie napisał on dotąd żadnej monografii Dionizosa, jednak o wielkim zainteresowaniu tematem i jego doskonałej znajomości świadczy ilość opublikowanych przez tego uczonego prac o charakterze przyczynkarskim. Każdy z tych artykułów zawiera rzeczowe omówienie któregoś z dyskutowanych w nauce zagadnień, ogół zaś nie układa się w systematyczny wykład, jest natomiast dowodem wyważenia i kompetencji autora.

W przeciwieństwie do Henrichsa bardzo wyrazisty system skonstruował Richard Seaford, autor między innymi wydanej przez Routledge popularnonaukowej monografii Dionizosa (2006), komentarza do *Bakchantek* Eurypidesa (1996), obszernej książki *Reciprocity and Ritual* (1994) i ogromnej ilości artykułów. Autor kładzie szczególny nacisk na dionizyjskie kultury misteryjne i ich wpływ na szereg zjawisk społecznych i kulturowych w Grecji starożytnej, takich jak kształtowanie się polis, myślenia filozoficznego i teatru. Drobiazgowość analiz z jednej strony, a z drugiej doniosłość wniosków czynią prace Seaforda fascynującą, a zarazem wymagającą lekturę, dodatkowo utrudnioną ilością odwołań do prac naukowych, w tym także autocytatów. Zasadnicza słabość, a jednocześnie siła tej konstrukcji polega na tym, że opiera się ona niemal wyłącznie na własnej wewnętrznej koherencji. Jest ona wprawdzie ugruntowana w danych zaczerpniętych ze źródeł starożytnych, dane te są jednak konsekwentnie interpretowane w oparciu o arbitralnie dobrany klucz rytualistycznego odczytania tekstów kultury.

CEL PRACY

Interpretowanie przekazów mitycznych jako (najczęściej zniekształconych) zapisów akcji rytualnej, które stanowi centralne założenie prac Seaforda, w mniejszym lub większym stopniu jest obecne we wszystkich nowszych tekstach o Dionizosie. W sposób wyjątkowo zgrabny aksjomat ten sformułował Dodds, który, nawiasem mówiąc, nie posłużył się nim jako pierwszy, jako że jest to jedno z głównych założeń badaczy ze szkoły rytualistów z Cambridge¹⁴. Uczony, w swoim komentarzu do *Bakchantek* (1960: xxvi-xxvii)¹⁵, omawiając kilka podobnych do siebie narracji mitycznych o rozszarpaniu dziecka przez matkę i jej siostry, konkluduje: *History no doubt repeats itself: but it is only ritual that repeats itself exactly*. Argumentacja Doddsa była wyrazem polemiki z bardziej tradycyjnym ujęciem mitu, w jeszcze większym stopniu zanurzonym w konkrety. W jego ramach tradycyjna opowieść interpretowana bywała jako relacja z rzeczywistych historycznych wydarzeń¹⁶. Na tym tle stwierdzenie, że przedstawione przez Eurypidesa i Owidiusza wypadki *być może* nie rozegrały się naprawdę tak, jak opowiadają o nich poeci, wydaje się bardzo rozsądne. Jest to wystarczający powód, żeby uznać polemikę Doddsa za celną.

Nie oznacza to jednak, że pozytywne stwierdzenia uczonego są rzeczywiście umotywowane. Czytelnik Haydena White'a (2000 i 2009) mógłby zaznaczyć, że istnieje różnica pomiędzy *historią*, rozumianą jako wydarzenia, a relacją z nich. Odrębne fakty, o których się mówi, wcale nie muszą być identyczne, żeby mówiono o nich w ten sam sposób. Oddzielenie opisu od jego przedmiotu pozwala potraktować ten pierwszy jako autonomiczną jednostkę, która rządzi się swoimi prawami. Nie jest to zresztą myśl w żadnej mierze nowa. Spostrzeżenie, że o różnych rzeczach można mówić podobnie, jest warunkiem *sine quo non* powstania ogólnych zarysów topiki retorycznej. Dlatego jeżeli kilka narracji okazuje się pod pewnymi względami identyczny-

¹⁴ Por. s. 68

¹⁵ Posługiwałem się drugim, częściej cytowanym wydaniem. Pierwsze pochodzi z roku 1944.

¹⁶ Pogląd ten wyrażali między innymi cytowani przez Doddsa (*ibidem*) Wilamowitz i Nilsson. Sam uczony był jego przeciwnikiem bardzo umiarkowanym, o czym świadczy podsumowanie jego rozważań teoretycznych: *These considerations suggest that Pentheus may be a figure compounded of historical and ritual elements – at once the god's historical adversary and his ritual victim*. Podobne wątpliwości zdradza Farnell (1909: 91). Obu uczonym ewidentnie zależało na wyzyskaniu informacji, które sugeruje starszy typ lektury, po to, by wyciągnąć na ich podstawie wnioski możliwe w ramach nowocześniejszego modelu hermeneutycznego.

mi, nawet jeśli jawią się one jako niemal tożsame, można ten fakt tłumaczyć przy użyciu narzędzi od tysiącleci stosowanych w badaniach historycznoliterackich. Inaczej mówiąc, jeżeli istnieje kilka opowieści, które są do siebie podobne, wysnuty z tego faktu wniosek, że nawiązują one do czynności powtarzanych przez przedstawicieli społeczeństwa, w którym funkcjonują, nie jest niczym uzasadniony.

Czymś zrozumiałym staje się więc potrzeba opisanie mitów jako narracji, a przekazujących je utworów poetyckich – jako utworów poetyckich. Paradoksalnie, choć nie jest to pomysł nowy, nie został on nigdy zrealizowany¹⁷. Celem niniejszej pracy jest wypełnienie tej luki poprzez poddanie analizie kluczowych dla interpretacji Dionizosa tekstów kultury, odwołujących się do wyobrażeń mitologicznych. Zasadniczym przedmiotem analizy będą tu dzieła poetyckie, do których lepszemu zrozumieniu ma się przyczynić prezentacja danych zawartych w utworach prozatorskich i w ikonografii.

ZAKRES PRACY

Wbrew tradycjom, niniejszy podrozdział wypada zacząć od deklaracji o charakterze światopoglądowym. Ponieważ uprawianie nauki stanowi część procesu kulturowego i jest swego rodzaju aktem społecznym badacza, uważam, że nie powinno ono sprowadzać się wyłącznie do rozwiązywania interesujących uczonych łamigłówek, które nie mają żadnego związku z czasem i miejscem, w którym prowadzone są badania. Przypuszczam, że nie miał co do tego wątpliwości żaden z cytowanych we wcześniejszych podrozdziałach autorów. Część z nich (z pewnością Harrison, Kerényi, Girard) wychodzi z pozycji uniwersalistycznych, zakładając, że badania nad wycinkiem historii jednego ludu stanowią przyczynek do zrozumienia człowieka jako takiego. Niektórzy mają ambicje na pierwszy rzut oka skromniejsze i, przyjmując, że kultura Grecji starożytnej stanowi część ich własnej spuścizny (Wilamowitz, Rohde, Dodds), zakładają, że poznanie rzeczywistości antycznej przyczynia się do zrozumienia współczesności.

¹⁷ Tego rodzaju obietnic nie spełnia nawet najbardziej postmodernistyczna ze wszystkich monografia *Bakchantek* Segala (1997). Uczony wprawdzie deklaruje we wstępie, że jego interpretacja utworu w znacznej mierze abstrahuje od tego, co w tragedii mogli wyczytać starożytni, jednak jego lektura dzieła w ogromnej mierze odwołuje się do rekonstrukcji greckiego systemu semiotycznego, opartych o rytualistyczne odczytania tekstu. Segal zrywa zatem z tą tradycją wyłącznie w warstwie najbliższej powierzchni, większość przesłanek czerpiąc z opracowań, których metodologiczną wartość kontestuje.

Daleki jestem od pewności, że badanie zjawisk odległych geograficznie i czasowo jest równoznaczne z badaniem nas samych¹⁸. Uważam za to, że elementem naszej kultury jest dyskurs naukowy. Zatem wszystko to, co do niego wprowadzono, choćby i w wyniku czysto arbitralnej decyzji, i co jest w nim wyraźnie obecne, tym samym jest własnością nas, ludzi współczesnych. Oznacza to, że w myśl koncepcji historiozoficznych Haydena White'a (2000 i 2009) (wprowadzonych w obszar refleksji antropologicznej przez Clifforda Geertza (2000)) doniosłe znaczenie dla naszej cywilizacji ma ciągłe prowadzenie badań nad wciąż tymi samymi zagadnieniami i formułowanie na ich temat wypowiedzi, które różnić się będą od tego, co powiedziano wcześniej. Ostatecznym celem takiego postępowania jest wyartykułowanie różnic pomiędzy modelami opisu, które to różnice przy zachowaniu identyczności przedmiotu badania pozwolą dopatrzeć się cech nadawców i odbiorców komunikatów naukowych, czyli ludzi całkiem lub prawie całkiem współczesnych¹⁹.

Prymat ujęcia diachronicznego w badaniach nad religią starożytną (na dobrą sprawę, spośród cytowanych we wcześniejszych podrozdziałach autorów sprzeciwiał mu się wyłącznie Otto) sprawił, że w centrum uwagi uczonych najczęściej znajduje się problematyka epok, w których formowały się koncepcje i obyczaje. Innymi słowy, to, co uważa się za chronologicznie wcześniejsze, zazwyczaj poddawane jest dyskusji bardziej drobiazgowej niż to, co późniejsze. W przypadku Dionizosa (być może odgrywa tu pewną rolę niechęć, jaką Nietzsche żywił do Eurypidesa) punkt kulminacyjny dostępnej nam tradycji poetyckiej, którym było wystawienie Eurypidesowych *Bakchantek*, zazwyczaj traktowany jest jako moment końcowy formowania się (a według Nietzschego – istnienia) kultu i mitologii tego boga w ich zasadniczej postaci. Początek tego centralnego okresu wyznacza pierwsze pojawienie się Dionizosa w utworze poetyckim, a zatem czas powstania *Iliady*, wcześniejsze bowiem źródła (tabliczki z pismem linearnym B) przekazują informacje zbyt skąpe, by poddać je obszerniejszej i ciekawszej egzegezie.

¹⁸ Por. zastrzeżenia wobec koncepcji uniwersaliów kulturowych sformułowane przez Geertza (2005: 56–62).

¹⁹ Wymaga to potraktowania autorów prac naukowych tak, jak pisarzy tworzących narracje fikcyjne. Wprawdzie szczegółowa analiza oddziaływania pism Kerényiego i Seaforda wykracza poza kompetencje filologa klasycznego, tym niemniej moja rozprawa może i powinna stanowić przyczynek do tego rodzaju rozważań, podobnie jak prace na temat historii Polski w XVII w. bywają wykorzystywane w dociekaniach na temat warsztatu pisarskiego H. Sienkiewicza.

Zakres niniejszej pracy wyznaczają ramy chronologiczne najobszerniej dyskutowanej epoki w historii kultu Dionizosa²⁰. Znaczącą innowacją stanowi samo określenie tego, co w tych ramach się zawiera. Zgodnie z tradycyjnym ujęciem religioznawczym i antropologicznym (w stosunku do którego zachowuję dystans) zasadniczym przedmiotem badania są idee i zachowania, teksty kultury zaś stanowią wyłącznie źródło informacji o nich. Orientacja filologiczna mojej pracy narzuca podejście odwrotne: w centrum mojego zainteresowania leżą sformułowane w określonej epoce komunikaty. Uogólnienia dotyczące ich treści stanowią atrakcyjny punkt dojścia, jednak ze względu na stopień złożoności starożytnego dyskursu zachowuję daleko posunięty sceptycyzm wobec możliwości pełnego uchwycenia zawartych w nim sensów i przełożenia go w jeden spójny tekst. Innymi słowy, niniejsza praca przedstawia wycinek historii wypowiedzi, nie zaś, jak teksty moich poprzedników – historii myśli. To sprawia, że dobór analizowanego materiału, w którym ugruntowane są prezentowane przeze mnie tezy, ma charakter całkowicie zewnętrzny w stosunku do samych tez. Niezależnie bowiem od tego, czy dany mit w świetle tej czy innej teorii wydaje się archaiczny lub daje się sprowadzić do jakiejś pierwotnej wersji, o wzięciu go pod uwagę w procesie badawczym decyduje wyłącznie odpowiednio wczesne potwierdzenie narracji w konkretnej formie²¹.

²⁰ Wypada zaznaczyć, że poza tak określonymi ramami chronologicznymi znalazły się *Żaby* Arystofanesa. Ponieważ głównym bohaterem utworu jest Dionizos, a dzieło powstało bardzo niedługo po *Bakchantkach*, decyzja o nieuwzględnieniu go w niniejszej rozprawie może się wydać kontrowersyjna. Należy jednak podkreślić, że komedia ta nie opowiada żadnych mitów o Dionizosie, z tego też powodu jej pominięcie podyktowane jest w większym stopniu czynnikami merytorycznymi niż chronologią. Rzecz jasna, bóg jako bohater dramatu ukazywał się widzom jako postać dobrze im znana, przede wszystkim z mitologii, dlatego za słuszne należy uznać stwierdzenie Lada-Richards (1999: 3), że komedia, choć nie zawiera tradycyjnych narracji o nim, ani wyraźniejszych aluzji do którejkolwiek ze znanych nam opowieści, wpisuje się w intertekstualne uniwersum mityczne. Owo uniwersum ma jednak charakter trudno uchwytniej mgławicy. Cytowana uczona dokonała próby umiejscowienia komicznego Dionizosa na tym tle, posługując się przy tym strukturalistyczną rekonstrukcją greckiego systemu religijnego opartą o źródła zewnętrzne w stosunku do samego tekstu. Jakkolwiek ta procedura okazała się bardzo produktywna, same *Żaby* wnoszą bardzo niewiele do tej konstrukcji.

²¹ Szerzej na ten temat s. 128.