

„Nieudane” unieśmiertlenia w greckim micie. Czy nieśmiertelność może być śmiertelnie niebezpieczna?¹

Pragnienie niekończącego się życia, nieobciążonego piętnem śmierci i zniszczenia, towarzyszy człowiekowi od niepamiętnych czasów. Konieczność stałego mierzenia się z ograniczoną naturą egzystencji wykształciła w ludziach pragnienie odkrycia sposobu na przedłużenie życia nawet do granic nieskończoności. Z pragnienia tego pośrednio zrodziła się także wiara w istoty, które nie umierają i nie podlegają rozkładowi. Połączenie tych dwóch idei zaowocowało przekonaniem, że istoty nieśmiertelne są w stanie obdarzyć swoją nieśmiertelnością ludzi, chociaż zdarza się to niezwykle rzadko i często nie udaje się z powodu zbyt silnych związków ludzkości z mocami śmierci i przemijania. W wielu mitologiach odnajdujemy wzmianki o niezwykłym pożywieniu lub napoju, które mają moc uczynić człowieka nieśmiertelnym. Można tu przykładowo wymienić roślinę życia, skradzioną przez węża mezopotamskiemu Gilgameszowi², biblijny owoc drzewa życia lub też wężowe ziele, za pomocą którego wieszczek Polyejdos wskrzesił Glaukosa, syna Minosa³. Ludzie odrzucają jednak, lub też przypadkowo tracą ów cudowny

¹ Projekt „The Eastern Mediterranean from the 4th century BC until Late Antiquity”, realizowany w ramach programu Międzynarodowe Projekty Doktoranckie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej ze środków strukturalnych Unii Europejskiej, w ramach Działania 1.2 „Wzmocnienie potencjału kadrowego nauki” Programu Operacyjnego Innowacyjna Gospodarka.

² Wąż ukradł ją Gilgameszowi, gdy ten pozostawił ją na brzegu i poszedł się wykapać: po spożyciu rośliny gad odzyskał młodość i natychmiast zrzucił skórę.

³ E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley – Los Angeles – London 1981, s. 132; *Ancient Near Eastern Texts*, red. J. B. Pritchard, 2nd ed., Princeton 1955, s. 96; Rdz 3, 22–24; Apollod. 3.10.3.

specyfik, ponieważ nie są w stanie wyzwolić się z więzów własnej śmiertelności⁴. Podania o „lekarstwie życia” nie są pozbawione aspektu dydaktyczno-moralizatorskiego: nie potrafiąc w żaden sposób zdobyć nieśmiertelności, człowiek powinien raczej zaakceptować własną przemijalność⁵. Niektóre mitologie próbują wyjaśnić, dlaczego stan wiecznego życia nie jest odpowiedni dla ludzi, poprzez podkreślanie negatywnych stron nieśmiertelności. Przykładem mitologii, według której nieśmiertelność nie była stanem bezsprzecznie pozytywnym jest mitologia grecka.

Oczywiście należy podkreślić, że dla starożytnych Greków nieśmiertelność była bez wątpienia najczęściej czymś niezwykle pożądanym, a częstokroć jedynym zabezpieczeniem przed otchłanią śmierci i zapomnienia. Najbardziej popularna grecka wizja zaświatów przedstawiała smutną i jednostajną egzystencję pozagrobową: po śmierci ludzie byli określani mianem ἀμενηνὰ κάρηνα, „mdłe głowy”, którym nie pozostało już nic z płomienia życia, nie tak dawno w nich buzującego⁶. Nie mogąc odmienić losu zmarłych, Grecy próbowali przynajmniej podtrzymać pamięć o nich, stawiając na grobach pomnik czy stelę (τὸ σῆμα / τὸ μνήμα), które wspominały czyny umarłego⁷. Jeśli zmarły odznaczył się czymś szczególnym, mógł liczyć na „niezniszczalną sławę”, τὸ κλέος ἄφθιτον, dzięki której pamięć o nim będzie utrwalana w pieśniach⁸. Pomniki i pieśni nie mogły jednak same w sobie zabezpieczyć przed nieuchronnością śmierci. Pocieszenia, którego nie był w stanie do końca dostarczyć obrządek pogrzebowy, Grek poszukiwał w mitycznej możliwości apoteozy. Wbrew słowom Pindara głoszącym, że „człowiek wspiąć się do nieba z brązu nie może”⁹, archaiczny mit grecki wciąż wskazywał na istnienie metafizycznych „drabin” – sposobów, dzięki którym śmiertelnik mógł wspiąć się na Olimp i dostąpić nieśmiertelności, a nieśmiertelny stać się śmiertelnym¹⁰. Jedną z takich możliwości było uniesmiertelnienie, które przypadło w udziale wybranym postaciom mitologicznym. W perspektywie wszechogarniającego zapomnienia po śmierci, przejście do stanu boskiego, a tym samym zapewnienie sobie wiecznego trwania, było często niezwykle wyróżnieniem. Zaszczytu takiego

⁴ E. Vermeule, *op. cit.*, s. 132–133.

⁵ *Ibidem*, s. 133.

⁶ J. P. Vernant, *Mortals and Immortals: The Body of the Divine*, [w:] *Collected essays of Jean-Pierre Vernant*, red. F. I. Zeitlin, Princeton 1991, s. 27–49; Hom. *Od.* 10. 521.

⁷ J. P. Vernant, *op. cit.*, s. 40.

⁸ *Ibidem*, s. 40; Hom. *Il.* 9.413.

⁹ E. Vermeule, *op. cit.*, s. 127; Pind. *P.* 10.27: „ὁ χάλκεος οὐρανὸς οὐ ποτ' ἀμβρατὸς αὐτῶ”, [w:] *The Odes of Pindar, Including Principal Fragments*, red. J. Sandys, Cambridge – London 1937; tłum. własne.

¹⁰ E. Vermeule, *op. cit.*, s. 127.

dostały przykładowo dwie córki Kadmosa – Semele¹¹ i Ino¹² – które zostały wynagrodzone w ten sposób za wielkie przysługi oddane małemu Dionizosowi.

Należy jednak podkreślić, że nieśmiertelność nie była stanem bezpiecznym czy łatwym do osiągnięcia. Każdy osobisty kontakt z bóstwem, równie kapryśnym i nieprzewidywalnym, co bóstwo greckie, był niebezpieczny chociażby z powodu stałego zagrożenia możliwością popadnięcia w pychę, ἡ ὕβρις. W mitologii pojawia się wiele postaci pokroju Syzyfa lub Tantala, które – początkowo drogie bogom – wskutek ciągłego obcowania z bóstwem straciły do niego szacunek, co doprowadziło je do *hybris* i w rezultacie ściągnęło na nie nieszczęście. Możliwość obrazy boga nie była jednak jedynym zagrożeniem. Istniało także znacznie większe ryzyko: wielki blask bóstwa mógł przyćmić wewnętrzny płomień człowieka i pozbawić go siły życiowej. Nawet jeśli bóg objawił człowiekowi jedynie niewielką cząstkę swojej chwały, już tak niewielka jej ilość wystarczała, aby wtrącić człowieka w pobożny strach, τὸ θάμβος, który oszalał i przyćmiewa zmysły¹³. Semele, zażądawszy od Zeusa, aby objawił się jej jako ἐναργής – w pełni swej chwały¹⁴, umarła, nie mogąc znieść pełni jego boskości¹⁵; niektóre wersje mitu podają, że kochanka Zeusa dosłownie spłonęła od widoku boskiego płomienia¹⁶. Obawę przed zbyt bliskim kontaktem z bóstwem wyraził także Anchizes w home-ryckim *Hymnie do Afrodyty*, gdy jego partnerka okazała się boginią. Po odkryciu tożsamości Afrodyty Anchizes błagał ją, aby nie czyniła go bezsilnym, słabym i pozbawionym siły życiowej (ἀμηνήνός)¹⁷, gdyż „traci wnet siły wszystkie ten człowiek, / który w łóżce bogiń, co śmierci nie znają, wstępuje”¹⁸. Unieśmiertelnienie przewyższa ryzykiem wszystkie te przypadki – oto człowiek nie tyle spotyka się z bóstwem, co się w nie przemienia. Potężna boska energia, mogąca zniszczyć człowieka nawet na odległość, zostaje wprowadzona w kruchą i ograniczoną strukturę śmiertelnika, którą mogłaby łatwo rozsądzić od środka. Proces ten, jeśli ma się powieść, wymaga obecności doświadczonej osoby, która przeprowadzi go

¹¹ Hes. *Th.* 940–942.

¹² Hom. *Od.* 5.333–350.

¹³ J. P. Vernant, *op. cit.*, s. 45; podobny strach ogarnął Metanejrę, gdy ujrzała Demeter wchodzącą do jej domu – *vide h. Hom. Cer.* 2 185–194.

¹⁴ J. P. Vernant, *op. cit.*, s. 45.

¹⁵ Apollod. 3.4.3.

¹⁶ Hyg. *Fab.* 179, Nonn. *D.* 8.178–406.

¹⁷ J. P. Vernant, *op. cit.*, s. 44; J. S. Clay, *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, 2 wyd., London 2006, s. 182–183; *vide h. Hom. Ven.* 5 185–190.

¹⁸ *H. Hom. Ven.* 5 188–190; tłum. W. Appel, Warszawa 2007.

ostrożnie i umiejętnie. Jeśli osoba, która unieśmiertelnia człowieka, nie do końca wie, co robi, cały zabieg może się powieść jedynie częściowo, bądź zakończyć się całkowitym fiaskiem. W skrajnych przypadkach unieśmiertelnienie może – paradoksalnie – skończyć się śmiercią.

W poniższej pracy chciałbym zająć się problemem nieudanych unieśmiertnień: zbadać, dlaczego nie dochodzą one do skutku oraz jakie posiadają znaczenie w kontekście mitologicznym. W pierwszej kolejności rozważę, jaka mogła być natura człowieczeństwa i boskości w rozumieniu starożytnych Greków epoki archaiczno-klasycznej, korzystając głównie z ustaleń szkoły strukturalnej. Następnie przeanalizuję cztery przypadki nieudanych unieśmiertnień, które usiłowano przeprowadzić w parach typu bogini – śmiertelnik (przy czym śmiertelnik to niemal zawsze partner lub syn bogini). Kolejność, w jakiej zostaną one przytoczone, odzwierciedla stopień ich powodzenia. Rozpocznę od opisu sytuacji, w których unieśmiertelnienie było zaledwie rozważane, następnie przejdę do przypadków, w których unieśmiertelnienie nie powiodło się, a swoje rozważania zakończę analizą mitu, w którym owa operacja niemalże się udała. Podejmę także próbę przeanalizowania rytuału unieśmiertelniającego, pojawiającego się w podanych kontekstach, polegającego na namaszczeniu ciała śmiertelnika ambrozją za dnia i wypalaniu go w ogniu nocą. Pod koniec mojej pracy przedstawię, dlaczego unieśmiertelnienie wiązało się z tak wielkim ryzykiem, co dokładnie oznaczało pod względem ontologicznym oraz jakie były jego teologiczno-polityczne implikacje.

Zrozumienie procesu unieśmiertelniania w greckiej myśli teologicznej jest w dużej mierze uzależnione od gruntownego przeanalizowania greckich poglądów na temat natury człowieczeństwa. W myśli greckiej człowiek jako przeciwieństwo bóstwa był „naznaczony pieczęcią ograniczenia, braku i nieukończenia”¹⁹ – w porównaniu z bogiem uosabiał wszystko, co niedoskonałe i przemijalne. Natura człowieka odznaczała się wrodzonym rozbiciem i mnogością. Na początku greka wręcz nie posiadała słowa na określenie żyjącego ciała w liczbie pojedynczej, gdyż terminem τὸ σῶμα określano raczej zwłoki, czyli ciało, z którego uszła siła życia²⁰. Mówić o człowieku w grece archaicznej to mówić w liczbie mnogiej: istotę ludzką określano jako zbiór członków (τὰ γυῖα²¹ / τὰ μέληα²²), powiązanych

¹⁹ J. P. Vernant, *op. cit.*, s. 31.

²⁰ *Ibidem*, s. 29–30.

²¹ *Ibidem*, s. 30; Hom. *Il.* 4.230, 13.85, 14.506.

²² J. P. Vernant, *op. cit.*, s. 30; na przykład: Hom. *Il.* 7.131, Pind. *N.* 1.47.

w całość za pomocą siły życiowej, na określenie której będę tu używał terminu *menos*²³ (τὸ μένος). Bóstwa w swej naturze przypominają nieco człowieka, gdyż ich ciała także składają się z wielu członków powiązanych w jedno ich boską mocą²⁴.

Podstawowa różnica pojawia się, gdy rozważymy naturę mocy życiowej spajającej członki boga i człowieka. Człowiek jest istotą labilną ontologicznie, rozdartą pomiędzy bytem a niebytem. Zależny od natury (ἡ φύσις) jak każda istota żyjąca, człowiek ulega ciągłym zmianom: przechodzi kolejno przez fazy wzrostu i dojrzałości, osiąga swoją pełnię (ἡ ἄκμῃ), po czym powoli zaczyna się starzeć²⁵. Rozdarty wewnątrz, przeżywa napięcie pomiędzy zmiennymi stanami egzystencji, doświadczając na przemian pełni sił i zmęczenia, głodu i sytości, zimna oraz gorąca²⁶. Podatność na rozkład jest u człowieka wywołana niespójnością jego struktury. *Menos* ludzki wyczerpuje się – musi być regularnie odnawiany pożywieniem i wypoczynkiem, a każdy wydatek energetyczny musi zostać skrupulatnie uzupełniony. Niestety ludzie na ziemi są w stanie uzupełniać *menos* tylko pożywieniem skażonym – tak jak oni – pierwiastkiem rozkładu. Chleb wytwarza się z ziarna, które spoczywało jakiś czas w ziemi, przez co najpewniej zostało zakażone chtonicznymi miazmatami²⁷. Mięso pochodzi z zabitych zwierząt, które same w sobie w pełni wyrażają władzę śmierci nad istotami żyjącymi²⁸. Nawet wino, poddane procesowi fermentacji alkoholowej, ma w sobie coś z rozkładu towarzyszącego gniciu²⁹. Spożywając pokarmy naznaczone chtonicznie, człowiek wytwarza w sobie śmiertelną krew (τὸ αἷμα), jakże różną od bezkrwistej krwi bogów (ὁ ἰχώρ), która nawet płynąc z boskiej rany przywołuje na myśl niewyczerpywalną obfitość witalności ukrytej we wnętrzu ciała³⁰. Śmierć dla człowieka oznacza wyczerpanie

²³ Vernant wymienia wiele terminów, których używano na określenie wewnętrznej siły witalnej człowieka czy też jego zdolności rozumowania. Możemy tu m.in. wyróżnić στήθος, ἦτορ lub καρδία, φρήν, πραπίδες, θύμος, μένος i νοῦς. Wszystkie te określenia są także nazwami części ciała, gdyż dla Greków kartezjańskie rozdzielenie ciała i umysłu byłoby konceptualnie niewykonalne (J. P. Vernant, *op. cit.*, s. 30).

²⁴ *Ibidem*, s. 29.

²⁵ *Ibidem*, s. 31–32.

²⁶ W. Otto, *The Homeric Gods: The Spiritual Significance of Greek Religion*, tłum. M. Hadas, London 1979, s. 241.

²⁷ J. P. Vernant, *op. cit.*, s. 34–35.

²⁸ J. P. Vernant, *At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice*, [w:] *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, red. M. Detienne i J. P. Vernant, tłum. P. Wissing, Chicago 1989, s. 21–88.

²⁹ J. P. Vernant, *Mortals and Immortals...*, s. 35.

³⁰ *Ibidem*, s. 34; Hom. *Il.* 339–342.

menos – bez siły życiowej, która wiązałaby członki w całość, ciało zaczyna podlegać w przyśpieszonym tempie ostatecznemu rozpadowi³¹.

Jeśli porównamy bóstwo z człowiekiem, możemy zauważyć, że bóstwo w swej naturze także jest mozaiką złożoną z rozmaitych części: członków ciała, części ubioru i uzbrojenia, a także mocy i władz umysłowych – są one jednak inaczej połączone w przypadku człowieka. Wszystkie członki i moce (αἱ δυνάμεις) bóstwa wiąże i jednoczy w sposób idealny jego niewyczerpywalna energia życiowa, dzięki której bóstwo pozostaje zawsze pełne mocy i chwały³². W porównaniu z śmiertelnikiem, bóg składa się z podobnych elementów, ale jest i zarazem jakby zaprzeczeniem śmiertelnika. Boga w Grecji definiuje się apofatycznie: bogowie są zawsze ἀθάνατοι – „nieśmiertelni”, ἀγήραοι – „niestarzejący się” oraz ἄφθιτοι – „nigdy niewiednący”, „niepoddani rozkładowi”³³. Każde bóstwo posiada także ἡ τιμή i ἡ μοῖρα, sobie przynależną cześć i sferę działania, która określa jego moc we wszechświecie³⁴. Wszystkie członki i władze boskiego ciała spaja *menos*, który nie niknie i odnawia się sam w przypadku jakiegokolwiek uszczerbku. W konsekwencji możemy stwierdzić, że ontologiczna struktura bóstwa bardzo różni się od analogicznej struktury człowieka, lecz obie dzielą z sobą te same ramy; przemienienie jednego typu struktury w inną wymagałoby przede wszystkim zmiany typu *menos*, który płonie wewnątrz.

Rozpoczynając analizę opisu czterech wybranych prób unieśmiertelnienia, należy zaznaczyć, że wybór par typu bogini-śmiertelnik nie został uczyniony przypadkowo. Badania nad greckim konceptem nieśmiertelności dowiodły, że kwestia płciowości była ściśle powiązana z kwestią nieśmiertelności, a przynależność do konkretnej płci mogła ułatwić lub utrudnić jej zachowanie, lub zdobycie³⁵. Męska nieśmiertelność jest stanem znacznie mniej problematycznym: bogowie cieszą się stabilnością swych mocy, a unieśmiertelnienia dokonywane przez nich zazwyczaj się powodzą³⁶. Kobieca nieśmiertelność pozostaje natomiast frapującym stanem, który przysparza problemów natury ontologicznej. Zeus w micie greckim uzur-

³¹ *Ibidem*, s. 40.

³² *Ibidem*, s. 35–38.

³³ *Ibidem*, s. 33.

³⁴ *Ibidem*, s. 46–47.

³⁵ D. Lyons, *Chapter Three: Mortals and Immortals*, [w:] *Gender and Immortality: Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*, D. Lyons, Princeton 1996, (<http://press.princeton.edu/books/lyons/>), dostęp 07.03.2014), s. 55–102.

³⁶ J. S. Clay, *op. cit.*, s. 184–186; D. Lyons, *op. cit.*, § 36; *vide* przypadki Dionizosa, Ganimedesa i Heraklesa, którzy zostali unieśmiertelnieni przez Zeusa.

puje sobie prawo do decydowania o tym, kto otrzyma życie wieczne³⁷. Każdy akt kobiecego unieśmiertelniania zyskuje wobec tego dywersyjny potencjał: unieśmiertelniająca bogini aktem swojej woli narusza prerogatywę Zeusa i tworzy zarzewie dla przyszłego buntu.

Relację pomiędzy kobiecością a boskością cechuje wyraźna ambiwalencja. Z jednej strony kobieta jest tą, która daje życie swoim dzieciom. W micie greckim nieśmiertelna bogini, która wchodzi w zbyt bliskie relacje ze śmiertelnikami, staje się niestabilną, potencjalnie destrukcyjną siłą³⁸.

Uwodzicielskie, pełne sił rozrodczych i jako matki przywiązane do swych dzieci, żeńskie bóstwa pozostają nieobliczalnym czynnikiem zamętu, nawet w kosmosie rządzonego przez Zeusa. Jak potwierdzają przypadki Tetydy i Achillesa oraz Afrodyty i Anchizesa, wszystkie związki bogiń ze śmiertelnikami mają moc zagrozić porządkowi wprowadzonemu przez Olimpijczyków. Co więcej, całkowicie naturalne pragnienie bogiń, aby uczynić swego kochanka lub dziecko nieśmiertelnym, wciąż przysparza problemów³⁹.

Kobieca funkcja przekazywania życia uwydatnia się także w przypadku aktu seksualnego. Bóg po spłodzeniu dziecka odchodzi, a jego potomek wychowuje się w śmiertelnym świecie, spożywając pokarm naznaczony pierwiastkami rozkładu. Dziecko bogini w trakcie ciąży wzrasta w całkowicie czystym, pełnym *menos* ciele, a matka po urodzeniu utrzymuje z nim kontakt⁴⁰. Boginie bardziej pragną obdarzyć swych bliskich nieśmiertelnością i z tego powodu częściej podejmują próby unieśmiertelniania.

W swym innym aspekcie kobieca płodność może być jednak kojarzona także ze śmiertelnością. W micie greckim, w znakomitej większości przypadków, to męskie bóstwo zapładnia śmiertelniczkę; tym samym w takich związkach to matka obciąża potomka swoją śmiertelnością. Element śmiertelny może zostać zniszczony, ale tylko przemocą. Przykładowo, Burgess zauważa, że Asklepios i Dionizos zostali wyratowani z płonącego łona swych śmiertelnych matek, sugerując, iż poprzez ogień nastąpiło agresywne rozdzielanie niemowlęcej męskiej

³⁷ J. S. Clay, *op. cit.*, s. 188.

³⁸ J. S. Clay, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge 2003, s. 164.

³⁹ *Ibidem*, s. 164; tłum. własne.

⁴⁰ Cf. C. O. Pache, *A Moment's Ornament: The Poetics of Nympholepsy in Ancient Greece*, Oxford 2010, s. 23–24.

nieśmiertelności oraz dojrzałej kobiecej śmiertelności⁴¹. Sam kobiecy akt karmienia piersią może wiązać niemowlę ze śmiertelnością. Hera w *Iliadzie* wywyższa Achilleusa względem Hektora, przypominając, że Hektor ssał mleko z piersi śmiertelnej kobiety, zaś Achilles jest synem bogini⁴². W tym fragmencie brakuje wyraźnej wzmianki o tym, że Achilles nie był wykarmiony przez Tetydę, ale wiara w ten fakt pojawia się u innych autorów: Apollodoros próbował etymologicznie wywodzić imię Achilleusa od przedrostka zaprzeczenia *a-* oraz słowa *-cheilē* „wargi” (τὸ χεῖλος), co miałoby sugerować, że nigdy nie dotknął wargami piersi swej matki⁴³. Podobne ograniczenie pojawia się w *Trzecim hymnie homeryckim do Apolla*, gdzie Leto nie karmi swojego nowonarodzonego syna piersią, lecz podaje mu w zamian nektar i ambrozję⁴⁴.

Bogini jako kobieta łączy w sobie pierwiastek życia i sugestię śmierci, ponieważ każdy akt narodzin jest antytezą, a także jakby niejasną zapowiedzią śmierci. Nieśmiertelne dzieci nie podlegają konieczności umierania, lecz jeśli bogini wstępuje w łóżko śmiertelnika, poddaje się zarazem prawom śmierci, która wcześniej czy później zawładnie jej dzieckiem. Płodność i cykl natury nierozzerwalnie łączą narodziny z umieraniem, a boginie płodności często są naznaczone pierwiastkiem chtonicznym⁴⁵. W naturze bogini przejawia się potencjalny element rozkładu, którego nie ma u męskiego bóstwa; ów pierwiastek może jej dość skutecznie utrudniać unieśmiertelnienie swoich bliskich. Bóg płodzący potomka nie uczestniczy w cyklu narodzin: zamrożony w swojej witalności, pozostaje bezpiecznie oddalony od swojego dziecka, gdyż nie jest z nim tak mocno związany jak jego matka. Nie zawierając w sobie elementu chtonicznego, ma większy potencjał unieśmiertelniania, a brak poddania cyklom natury dobrze odpowiada nadnaturalnej, niewyczerpywalnej naturze boskiej siły życiowej⁴⁶. Cztery przeanalizowane poniżej przypadki stanowią opis zmagania bogiń ze śmiertelnością swoich bliskich,

⁴¹ J. Burgess, *Coronis Aflame: The Gender of Mortality*, „Classical Philology” 96/3 (2001), s. 217–218; Asklepios: Pind. *P.* 3.38–44; Dionizos: E. *Ba.* 288–290.

⁴² S. Murnaghan, *Maternity and Mortality in Homeric Poetry*, „Classical Antiquity” 11/2 (1992), s. 245; Hom. *Il.* 24. 56–62.

⁴³ S. Murnaghan, *op. cit.*, s. 245; Apollod. 3.13.6. Informacja o tym, że Achillesowi „ciągle (...) mleka [Tetydy] brakuje”, pojawia się też w *Argonautykach*: A. R. 4.810–815.

⁴⁴ S. Murnaghan, *op. cit.*, s. 245; *h. Hom. Ap.* 3 123–125.

⁴⁵ *Vide* J. P. Vernant, *Mortals and Immortals...*, s. 34–35. Clay w *The Politics of Olympus...*, s. 225–226, 260–265 przekonująco dowodzi, że rozwiązanie konfliktu *Drugiego hymnu homeryckiego do Demeter* jest swoistym transferem *timē*: Hades porywa Persefonę, czyli płodność, lecz Demeter w zamian zyskuje wpływ na podziemną sferę chtoniczną poprzez swoją córkę.

⁴⁶ Teoria ta została mi zasugerowana przez p. Monikę Terlecką, za co jestem jej bardzo wdzięczny.

której nie są w stanie przewyciężyć. Mity te pozostają ze sobą w na tyle ścisłym związku, iż można przypuszczać, że Kalypso i Eos oraz Tetyda i Demeter mogą w istocie stanowić dwie pary mitologiczne – pary postaci, które stają wobec tego samego wyzwania, lecz rozwiązują je w inny sposób⁴⁷.

Pierwszą z omówionych prób unieśmiertelnienia będzie historia związku Kalypso i Odyseusza. Jest ona o tyle zajmująca, że do unieśmiertelnienia nigdy nie doszło – było ono zaledwie rozważane przez boginię, lecz nie zostało przeprowadzone. Kalypso, córka Atlasa, zakochała się w Odyseuszu i przetrzymywała go siedem lat na swojej wyspie Ogygii. Oferuje mu ona nieśmiertelność, lecz Odyseusz odmawia⁴⁸. Emily Vermeule zwraca uwagę na dwie paralelne sceny opisane w tej księdze *Odysei*. Pierwszą z nich jest przybycie niezapowiedzianego gościa – oto Hermes przybywa do Kalypso, aby przekazać jej boski rozkaz wypuszczenia Odysa⁴⁹. Boginka ugaszczają go i oboje spożywają pokarm bogów – nektar i ambrozię⁵⁰. Nasyciwszy się, Hermes przekazuje Kalypso rozkaz Zeusa i przestrzega ją pośrednio przed nieposłuszeństwem, przypominając, że nawet on udał się do niej nie z własnej woli⁵¹. Zagniewana Kalypso musi ulec, lecz wpierv głośno wyrzuca Hermesowi, że bogowie niechętnie patrzą na boginie żyjące ze śmiertelnikami: wymienia historie Eos i Oriona oraz Demeter i Jazona, przypominając, że śmiertelnicy w tych związkach zginęli z rąk zawistnych bogów⁵². Przykład Kalypso tym samym pośrednio potwierdza teorię Jenny Strauss Clay – związki bogiń ze śmiertelnikami mogły rzeczywiście zagrozić kosmicznej hierarchii i z tego to powodu bogowie próbują do nich nie dopuszczać. Po uczcie z Hermesem następuje kolejna. Kalypso zaprasza Odyseusza do stołu, lecz stawia przed nim pożywienie, jakie zwykli spożywać śmiertelnicy, sama natomiast posila się ambrozią i nektarem. W międzyczasie opowiada Odyseuszowi, że jest w stanie ofiarować mu nieśmiertelność i wieczną młodość⁵³.

Zauważmy, że skoro Kalypso tak bardzo pragnęła uczynić Odyseusza nieśmiertelnym, to być może wystarczyłoby go nakarmić ambrozią i napoić nektarem, aby stał

⁴⁷ Na temat podobieństw pomiędzy Tetydą i Demeter – *vide* L. Slatkin, *The Power of Thetis: Allusion and Interpretation in the Iliad*, Los Angeles 1992, s. 88–100. Piąty hymn homerycki do Afrodyty oraz epizod z *Odysei* u Kalypso potwierdzają, że każda z bogiń próbujących unieśmiertelnić swoich podopiecznych zdawała sobie sprawę z tego, że inne boginie także podejmowały takowe próby.

⁴⁸ Hom. *Od.* 5.208–210, 219–224.

⁴⁹ *Ibidem* 5.85–151.

⁵⁰ *Ibidem* 5.92–94.

⁵¹ *Ibidem* 5.97–115.

⁵² *Ibidem* 5.118–129.

⁵³ *Ibidem* 5.194–200; W. D. Smith, *Physiology in the Homeric Poems*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 97 (1966), s. 552.

się jej podobnym⁵⁴. Wydaje się jednak, że z jakiegoś powodu nie było to możliwe. Prawdopodobnie Kalypso nie chciała się odważyć na jawną rebelię przeciwko Zeusowi – unieśmiertlenie Odysusza zmieniłoby całkowicie jego sytuację i postawiłoby go w całkiem innej pozycji wobec Ateny, Zeusa i innych bogów. Nie jest także pewne, czy samo podanie komuś nektaru i ambrozji mogłoby w rozumieniu Greków zapewnić nieśmiertelność – wśród badaczy istnieją co do tego uzasadnione wątpliwości⁵⁵. Wielka pieczołowitość Kalypso w rozdzielaniu śmiertelnego i nieśmiertelnego pokarmu zdaje się zdradzać coś z jej zamiarów: skoro Odyszeusz był jej drogi, a mimo to nie chciała nakarmić go boskim pokarmem, być może przypadkowe spożycie go przez śmiertelnika mogłoby być dla niego groźne⁵⁶. Każdy z tych możliwych wariantów doprowadza do tego samego rozwiązania: Kalypso nie ośmieliła się wystąpić przeciw Zeusowi, a próba unieśmiertnienia nawet się nie rozpoczęła.

Kolejnym rozważanym tutaj przypadkiem próby unieśmiertnienia jest intrygująca i niejednoznaczna historia Eos i Tithonosa. Tytanida Jutrzenki, Eos, zakochała się w księciu trojańskim Tithonose i miała z nim synów: Memnona i Emathiona⁵⁷. Pragnąc mu zapewnić wieczne życie przy swoim boku, poprosiła Zeusa o jego unieśmiertnienie, lecz z jakiegoś powodu nie dodała prośby o wieczną młodość. Nieśmiertelny Tithonos, ale wciąż starzejący się, miał z biegiem czasu zupełnie zniedołężnieć, a Eos chowała go ze wstydu przed bogami, wciąż żywiąc go mimo to zbożem i ambrozją⁵⁸. Tithonos został w ten sposób włączony do niewielkiej grupy nietypowych bytów w mitologii greckiej. Możemy w niej wyróżnić dwie podklasy: istot nieśmiertelnych, lecz starzejących się, jak też stworzeń wiecznie młodych, ale ostatecznie podległych śmierci⁵⁹. Pierwsza podklasa stanowi swoistą anomalię: poza Tithonosem w mitologii nie odnajdujemy wielu podobnych mu istot. Druga podklasa jest znacznie bardziej liczna, bowiem przynależą do niej wszystkie istoty określane terminem *μακροβίοι* (długowieczne): nimfy, bożki rzeczne i wszystkie inne bóstwa natury, które żyją długo i nigdy nie tracą młodości, lecz nie są całkowicie nieśmiertelne⁶⁰.

⁵⁴ E. Vermeule, *op. cit.*, s. 131.

⁵⁵ J. S. Clay, *Immortal and Ageless Forever*, „The Classical Journal” 77/2 (1981/2), s. 114–115.

⁵⁶ E. Vermeule, *op. cit.*, s. 131. Autorka spekuluje, że nektar i ambrozja były trujące dla śmiertelników. *Nektar* bywa łączony ze słowem *μάκαρ*, które może oznaczać zmarłego – *vide* E. Vermeule, *op. cit.*, s. 72–73, 127; A. Ch. 472, *Pers.* 633.

⁵⁷ Hes. *Th.* 984–985.

⁵⁸ H. Hom. *Ven.* 5 218–238.

⁵⁹ J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 193–195; C. Segal, *The Homeric Hymn to Aphrodite: A Structuralist Approach*, „The Classical World” 67/4 (1974), *passim*.

⁶⁰ E. Vermeule, *op. cit.*, s. 126; J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 194; przykładem są tu nimfy górskie wspomniane w *Hymnie*, które żyją bardzo długo, ale ostatecznie umierają (H. Hom. *Ven.* 5 256–272).

Przypadek Tithonosa można zaliczyć do niezwykle nietypowych: nieśmiertelność otrzymana z rąk Zeusa, zazwyczaj błogosławiona, tutaj okazuje się być przekleństwem. Afrodyta w *Piątym hymnie homeryckim do Afrodyty* sugeruje, że to nierozsądna Eos wskutek swej pomyłki odpowiada za nieszczęśliwy los Tithonosa. Współczesne interpretacje odsłaniają absurdalną naturę rozumowania bogini miłości, skupiając się raczej na złej woli Zeusa, który z pewnością wiedział, czego tak naprawdę pragnie Eos⁶¹. Formułiczny zwrot ἀθάνατοι ἀγήραοι („nieśmiertelni”, „wiecznie młodzi”) opisujący bogów podkreśla, że ich szczęście tworzyły razem nieśmiertelność i brak starzenia się⁶². Jak widzieliśmy, istoty posiadające jedynie wieczną młodość występowały stosunkowo często w micie greckim, natomiast perspektywa niekończącej się egzystencji w podeszłym wieku słusznie przerażała i odstręczała swoją nienaturalnością⁶³. Tithonos, żywiony przez swoją małżonkę ziarnem i ambrozją, pozostaje rozdarty między światem bogów i ludzi: napełniany ambrozją nie może umrzeć, ale żywiąc się chtonicznym zbożem wciąż podlega czysto ludzkiej starości⁶⁴.

Stosunkowo ważną kwestią pozostaje konieczność proszenia Zeusa o nadanie nieśmiertelności: według *Hymnu* tylko on ma moc obdarzyć śmiertelnych tego rodzaju darem. Eos wedle wierzeń greckich była niezwykle kochliwą boginią, która szczególnie upodobała sobie związki ze śmiertelnikami⁶⁵; przykładowo, *Teogonia* podaje imiona dwóch kochanków tytanydy, Tithonosa i Kefalosa⁶⁶, a Hezjod i Homer dołączają do nich Kleitosa⁶⁷ i Oriona⁶⁸. Porywając śmiertelników i pragnąc ich uczynić bogami, Eos stanowi źródło chaosu w poukładanym wszechświecie Zeusa, w którym tylko on powinien mieć władzę udzielania nieśmiertelności, a granica pomiędzy bogami i ludźmi musi być pilnie strzeżona⁶⁹. Eos zostaje ujarzmiona za pomocą wstydu wypływającego z obarczenia jej zestarzałym partnerem. Oficjalna wersja wydarzeń, ogłoszona w *Hymnie* przez Afrodytę, podkreśla pozorną lekkomyślność tytanydy oraz przerzuca na nią całą

⁶¹ J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 188–190, 198.

⁶² *Ibidem*, s. 189.

⁶³ *Ibidem*, s. 188.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 194.

⁶⁵ M. R. Lefkowitz, „Predatory” Goddesses, „Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens” 71/4 (2002), s. 326.

⁶⁶ Hes. *Th.* 986–992.

⁶⁷ M. R. Lefkowitz, *op. cit.*, s. 326; Hom. *Od.* 15.250–251.

⁶⁸ Hom. *Od.* 5. 121–124.

⁶⁹ J. S. Clay, *Hesiod’s Cosmos...*, s. 162–164.

winę za przekleństwo Tithonosa. Słabość argumentacji Afrodyty odsłania jednak ukryte oblicze mitu – historię nieszczęśliwej, kochliwej bogini⁷⁰, która stała się pionkiem w rozgrywce Zeusa o władzę, a jej płodna kobiecość musiała zostać zneutralizowana, aby zabezpieczyć jego panowanie. Tytanida nie może uniesmiertelnić Tithonosa, ponieważ podlega hierarchii olimpijskiej, która nie akceptuje wprowadzania śmiertelników w boskie struktury; czyn Zeusa jest wobec tego okrutną nauczka, która ma ją nauczyć opanowania w tej kwestii. Eos jako bogini wpisuje się w mityczny paradygmat osoby, która bezwólnie poświęca własne szczęście miłosne i rodzinne, aby podtrzymać władzę Zeusa; znajdzie ona swój odpowiednik w Tetydzie, która zazwyczaj wspierała plany boga niebios, bez względu na ból, jaki jej sprawiały.

Nereida Tetyda jest być może jedną z najbardziej tajemniczych postaci mitologicznych: zawsze pozostając na uboczu w *Iliadzie*, bogini ta mimo to wciąż wpływa na wydarzenia w sposób mający ważne konsekwencje dla ludzi i bogów. Jej oficjalna historia rozpoczęła się od ślubu z księciem Peleusem, który to związek został pobłogosławiony przez wszystkich bogów olimpijskich⁷¹. Tetyda w związku z Peleusem urodziła Achillesa: wielu jest znana historia mówiąca o tym, jak bogini nurzała niemowlę w Styksie, pragnąc zapewnić mu nieśmiertelność lub też niewrażliwość na rany. Wersja mitu z motywem zanurzenia w Styksie jest w rzeczywistości dużo późniejsza od innych – pierwsza zachowana wzmianka pojawia się dopiero u Stacjusza w I w. n.e.⁷² Ślady pokrewnego, dosyć makabrycznego wariantu, być może pojawiły się w zaginionym poemacie *Aigimios*⁷³: oto Tetyda miała wrzucać swe dzieci do kotła z wodą, aby przekonać się, czy czasem nie odziedziczyły jej nieśmiertelności. W ten sposób zginęło wiele noworodków, dopóki Peleus nie powstrzymał jej przed poddaniem Achillesa tej próbie. W tym artykule chciałbym się jednak skupić na innej, prawdopodobnie wcześniejszej i bardziej popularnej wersji mitu, która zawiera wzmiankę o tajemniczym rytuale odprawianym przez Tetydę⁷⁴. Miała ona mieć zwyczaj za dnia namaszczać Achillesa ambrozją, zaś w nocy kłaść go w ogniu. Apollodoros dodaje, że czyniła to,

⁷⁰ Niektóre źródła sugerują wręcz, że nienasycone pożądanie Eos do śmiertelników było spowodowane klątwą Afrodyty: *vide* Apollod. 1.4.4.

⁷¹ *Ibidem* 3.13.5.

⁷² J. Burgess, *Achilles' Heel: The Death of Achilles in Ancient Myth*, „Classical Antiquity” 14/2 (1995), s. 222; S. Murnaghan, *op. cit.*, s. 252; Stat. *Ach.* 1.133–134, 268–270, 480–481.

⁷³ J. Burgess, *Achilles' Heel...*, s. 220; schol. A. R. 4.816.

⁷⁴ Tę wersję odnajdujemy u Apollodorosa oraz Apolloniosa Rodyjskiego: Apollod. 3.13.6, A.R. 4.865–879.

aby wypalić śmiertelny pierwiastek pochodzący od Peleusa. Mąż odkrywa nocne praktyki Tetydy i krzyczy, gdy widzi Achillesa skręcającego się wśród płomieni. Urażona bogini rzuca dziecko na ziemię – przez co ponownie poddaje je władaniu mocy chthonicznych, które uprzednio próbowała z niego usunąć – po czym odchodzi na zawsze. W innych wersjach mitu Tetyda jest przedstawiana w gorszym świetle: miała ona przeprowadzać eksperymenty na swych dzieciach, umieszczając je w ogniu. Wszystkie oprócz Achillesa spłonęły⁷⁵. Jeśli skupimy się na wariantcie obecnym u Apolloniosa Rodyjskiego i Apollodorosa, zauważymy, że Tetyda najwyraźniej posiada wiedzę i zdolności konieczne do unieśmiertelnienia swego syna⁷⁶. Nereida odprawia rytuał i nieomal doprowadza go do końca, – co więc poza najściem Peleusa wpłynęło na fakt, że nie udaje jej się go dokończyć?

Paradoks Tetydy po części wynika z jej niezwyklej pozycji w olimpijskiej hierarchii władzy. Nie jest ona boginią olimpijską, a mit częstokroć podkreśla jej słabość: przykładowo, Apollo umacnia Eneasza przed starciem z Achillesem, twierdząc, że syn Peleusa nie może się z nim równać, gdyż matką Eneasza jest sama Afrodyta, zaś matką Achillesa „niższą” bogini⁷⁷. Rohde sugeruje, że ponizająca postawa, jaką wielu Olimpijczyków przyjmuje wobec Tetydy, została narzucona przez narrację Homerową, która wyżej ceni bóstwa panhelleńskie niż lokalne. Tetyda, należąca do drugiej grupy, musi zostać w opinii Apolla relegowana do drugiego szeregu, mimo iż inni archaiczni autorzy (jak Hezjod) przypisują Nereidom niemałe znaczenie w zachowaniu kosmicznego ładu⁷⁸. Pokorna Tetyda sama z siebie wydaje się być bardzo słaba: nie bierze bezpośredniego udziału w walkach *Iliady* jak chociażby Afrodyta, lecz musi prosić Zeusa o każdą przysługę⁷⁹. Należy jednak podkreślić inny aspekt relacji Tetydy z Zeusem: Zeus nigdy jej nie odmawia, a jej życzenia wpływają na akcję utworu w stopniu daleko większym niż działania innych bogów⁸⁰. Bezwarunkowa akceptacja życzeń Tetydy przez Zeusa niezwykle frustruje innych bogów⁸¹, ale nikt nie ośmiela się wytykać jej w obecności Zeusa jej nieolimpijskiego statusu. Nikt też nie kpi z zaangażowania

⁷⁵ J. Burgess, *Achilles' Heel...*, s. 220, przypis 11. Informacje o tej wersji pojawiają się głównie w scholiach: schol. *Il.* 16.37; schol. *Pi. P.* 3.178; schol. *Ar. Nu.* 1068.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 221–222.

⁷⁷ L. Slatkin, *op. cit.*, s. 78; *Hom. Il.* 20.104–109.

⁷⁸ L. Slatkin, *op. cit.*, s. 78–80; E. Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*, tłum. W. B. Hillis, New York 1925, s. 25, 50, 94; *Hes. Th.* 367, 369–370.

⁷⁹ L. Slatkin, *op. cit.*, s. 17–18.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 53–54.

⁸¹ *Hom. Il.* 8.370–372.

„słabej” Tetydy w walkę, chociaż wojenne wyczyny pozornie od niej potężniejszej Afrodyty spotkały się z drwiną ze strony Ateny, Hery i Zeusa⁸². Pozycja Tetydy pozostaje niewzruszona, zupełnie jakby coś powstrzymywało wszystkie bóstwa od kwestionowania jej wpływów⁸³.

Ukryta moc Tetydy nie jest bezpośrednio komentowana w *Iliadzie*, ale można ją odkryć za pomocą analizy drobnych wzmianek rozproszonych w tekście. Nereida oddała niegdyś wielu bogom wielkie przysługi, chociaż ona sama o nich nie wspomina⁸⁴ – inni jednak nie wahają się o nich mówić. Boginka morska przygarnęła i ukryła Hefajstosa po tym, jak Hera wyrzuciła go z Olimpu. Bóg kowalstwa przypomina jej ten czyn, gdy ta przychodzi prosić go o tarczę dla Achillesa⁸⁵. Diomedes wspomina z kolei, jak Dionizos schronił się u Tetydy, będąc zmuszonym do skoku w morze przez Likurga⁸⁶. Największy czyn swej matki przywołuje Achilles, przypominając, jak Tetyda uratowała Zeusa przed buntem Hery, Posejdoną i Ateny, uwalniając go z więzów i sprowadzając na Olimp wsparcie w postaci Briareosa⁸⁷. Należy także zwrócić uwagę na niezwykle znaczący motyw rozwiązania więzów: poprzez uwolnienie Zeusa, Nereida dała wyraz swojej szczególnej mocy oddalenia od kogoś zguby (λοιγὸν ἀμύνα), którą na kartach *Iliady* dzieli tylko z Achillesem, Apollem i Zeusem⁸⁸.

Symbolika związywania i rozcinania więzów łączy się silnie z mitem sukcesyjnym; nie dziwi nas więc, że Tetyda odegrała znaczącą rolę w tym micie. Pindar w *Ósmej odzie istmijskiej* opisuje czas, gdy Zeus i Posejdon rywalizowali o rękę Tetydy, od czego powstrzymała ich dopiero Temida, wieszcząc, że ich wybranka ma przeznaczone urodzić syna potężniejszego od swojego ojca. Gdyby Tetyda poślubiła któregoś z synów Kronosa, cały ustalony porządek wszechświata zachwiałyby się w posadach, a jej potomek wydarłby siłą władzę Zeusowi⁸⁹. Aby zabezpieczyć ten słaby punkt w strukturze władzy, bogowie uradzili, aby wydać Tetydę za człowieka i sprawić, żeby jej przyszły syn zginął na wojnie, co raz na zawsze usunie zagrożenie sukcesyjne⁹⁰. Pomimo wielkiej życzliwości, jaką zawsze okazuje Zeusowi, Tetyda ma wyraźny żal do

⁸² L. Slatkin, *op. cit.*, s. 54; Hom. *Il.* 5.418–430.

⁸³ L. Slatkin, *op. cit.*, s. 53–54; Hom. *Il.* 8.370–372.

⁸⁴ L. Slatkin, *op. cit.*, s. 56–57.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 56–7, Hom. *Il.* 18.394–398.

⁸⁶ L. Slatkin, *op. cit.*, s. 58–59, Hom. *Il.* 6.130–137.

⁸⁷ L. Slatkin, *op. cit.*, s. 59–61; Hom. *Il.* 1.396–406.

⁸⁸ L. Slatkin, *op. cit.*, s. 65–67.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 72–73.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 70–72; Pi. *I.* 8.29–38.

niego za zmuszenie jej do małżeństwa ze śmiertelnikiem: wzmianki w *Iliadzie* i *Argonaukach* wskazują aż nadto dobitnie na to, że ich małżeństwo nie było szczęśliwe⁹¹. W istocie ta Nereida może okazać się równie groźna, co szalejąca Demeter po stracie córki: żal do Zeusa za zaaranżowane małżeństwo i przeznaczenie jej syna na rzeź wciąż dają się wyczuć w postawie Tetydy⁹². W dwudziestej czwartej księdze *Iliady* Tetyda owinięta w czarną szatę żalobną ostatecznie udaje się na Olimp⁹³, a Zeus daje jej pośrednio do zrozumienia, że szanuje jej ból oraz docenia jej ofiarę:

Przyszłaś na Olimp, bogini Tetydo, chociaż stroskana,
ból mając w sercu głęboki. Wiem dobrze z jakiej przyczyny.⁹⁴

Król bogów rozumie, że ceną za jego hegemonię jest śmierć Achillesa: gdyby nie przepowiednia Temidy, Achilles byłby teraz nieśmiertelnym władcą wszystkich bóstw⁹⁵. Ostrożność ze strony Zeusa jest wysoce wskazana – ból Tetydy (τὸ ἄχος) wciąż może przerodzić się we wstrząsający posadami ziemi gniew (ἡ μῆνις), który byłby zgubny dla całego, z takim trudem wypracowanego, porządku kosmicznego⁹⁶. W kontekście ukrytej potęgi Tetydy jej pragnienie unieśmiertelnienia Achillesa odsłania zupełnie nowe znaczenia. Kryje się w nim groźba zniszczenia ładu wszechświata poprzez ofiarowanie życia wiecznego człowiekowi, który mógłby – według przepowiedni – stracić Zeusa. Wielki potencjał Tetydy musiał zostać wyciszony, aby usunąć zagrożenie. Wiele wariantów mitu przedstawia ją jako wyrodną matkę lub szaloną dzieciobójczynię, ale mimo to Homer w *Iliadzie* pośrednio ukazuje, jak wielkie były naprawdę jej godność i potęgą. Zaginiony epos *Etiopida* i malarstwo wazowe przedstawiały Tetydę jako sobowtóra Eos: obie pojawiły się na polu bitwy pod Troją, wspierając Achillesa i Memnona⁹⁷. Nieśmiertelne matki śmiertelnych dzieci muszą się zmierzyć ze śmiercią swego potomstwa: warto tu podkreślić, że według *Etiopidy* Eos zdołała jednak wyprosić nieśmiertelność dla swojego syna, zwyciężając tam,

⁹¹ Hom. *Il.* 18.429–437; A. R. 4.865–879.

⁹² L. Slatkin, *op. cit.*, s. 85–95.

⁹³ *Ibidem*, s. 95; Hom. *Il.* 24.93–96.

⁹⁴ Hom. *Il.* 24.104–105. Tłumaczenie: Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, oprac. J. Łanowski, Warszawa 2005, s. 419.

⁹⁵ L. Slatkin, *op. cit.*, s. 101.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 96–100.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 21–23. Omawiany typ przedstawienia wazowego to tzw. monomachia z dwiema postaciami kobiecymi otaczającymi sylwetki walczących.

gdzie Tetyda poległa⁹⁸. Niebezpieczeństwo Tetydy pozostaje zbyt wielkie: jej łono wciąż skrywa tajemnicę, która może zniszczyć Zeusa.

Podobne zagrożenie dla Zeusa pojawia się, gdy bogini Demeter po stracie swojej córki przybywa do Eleusis i próbuje unieśmiertelnić królewicza Demofonta. Historię tę przekazał nam *Drugi hymn homerycki do Demeter*, który wiernie przedstawia rozpacz i gniew bogini. Demeter jako bolejąca matka nie tylko odzwierciedla, ale i rozwija wzorzec Tetydy – jej celem nie jest jednak wymuszone zabezpieczenie władzy Zeusa, lecz pomszczenie zniewagi, którą wyrządził jej Kronida, zgadzając się na porwanie córki⁹⁹. Jak przekazuje *Hymn*, Demeter po stracie Persefony dowiaduje się od Heliosa, że Hades zabrał ją w podziemia z woli Zeusa¹⁰⁰. Przepęlniona gniewem Demeter czyni coś, co wielu badaczy uznało za niezrozumiałą, do niczego nieprzydatną eskapadę¹⁰¹: zamiast od razu zacząć szantażować Zeusa nieurodzajem, bogini schodzi między śmiertelników, ukrywa swoją boskość i dociera do Eleusis, gdzie najmuje się u Metanejry, żony króla Keleosa, jako piastunka¹⁰². Opiekując się królewiczem Demofontem, Demeter wykonuje szereg czynności, które mają doprowadzić do jego unieśmiertelnienia. W dzień naciera dziecko ambrozją, a nocą kładzie je w ogień, otacza je także swoim oddechem i nie podaje mu chleba ani mleka¹⁰³. Jeszcze raz pojawia się element zboża i mleka matki, które wiążą niemowlę ze śmiertelnością. Odmawiając ich Demofontowi, bogini wzmacnia w nim cząstkę nieśmiertelności¹⁰⁴. Wskutek zabiegów Demeter Demofont zaczyna z czasem coraz bardziej przypominać bóstwo, co dziwi wielce jego rodziców. Unieśmiertelnienie zapewne doszłoby do skutku, gdyby nie Metanejra, która w nocy odkrywa praktyki Demeter. Matka widzi dziecko w ogniu i zaczyna lamentować ze strachu. Rozgniewana bogini ciska dziecko na ziemię niczym Tetyda i gani kobietę za jej głupotę, która odebrała jej synowi szansę na nieśmiertelność. Demeter następnie oddała się, wpierw jednak nakazując wybudować sobie świątynię w Eleusis¹⁰⁵. Zatrwożone kobiety podnoszą w końcu z ziemi zanoszącego się płaczem królewicza, który w tej wersji mitu przeżywa

⁹⁸ *Ibidem*, s. 25–26.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 89; *h. Hom. Cer.* 2 90–95.

¹⁰⁰ *H. Hom. Cer.* 2 75–81.

¹⁰¹ J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 222–223. Badacze kontestujący sensowność epizodu eleuzyńskiego to m.in. Wilamowitz, Malten i Richardson.

¹⁰² *H. Hom. Cer.* 2 90–232.

¹⁰³ *H. Hom. Cer.* 2 233–241.

¹⁰⁴ J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 238–241.

¹⁰⁵ *H. Hom. Cer.* 2 242–274.

swoją próbę ogniową¹⁰⁶ – istnieją jednak i takie warianty, w których niemowlę, po krzyku kobiety, umiera w płomieniach¹⁰⁷.

Przejmujący pobyt Demeter w domu Keleosa odkrywa swoje głębokie znaczenie, jeśli weźmiemy pod uwagę sytuację Demeter po porwaniu Persefony. W interpretacji Clay gniewna bogini zwraca się świadomie przeciw Zeusowi¹⁰⁸ i układa plan niezwyklej zemsty:

Cóż może uczynić Demeter, aby się zemścić? Odebrać Hadesowi przeznaczoną mu ofiarę, śmiertelne dziecko ze śmiertelników. W zamian za jej skradzione dziecko, sama kradnie inne. Tym czynem Demeter mści się także na wszystkich innych bogach. Popołniając występki nie mniej haniebny niż Prometeuszowa kradzież ognia, Demeter wykłada nieśmiertelność dla swojego podopiecznego, ofiarowując mu to, co należy się tylko bogom.¹⁰⁹

Należy zwrócić uwagę, że unieśmiertelniając Demofonta, Demeter nie tyle zwraca się przeciw Hadesowi, co przeciw Zeusowi i nienaruszalnemu podziałowi między bogami i ludźmi, którego strzeże Kronida. Snując plany unieśmiertelnienia swego wychowanka, bogini świadomie podważa rozdział śmiertelników i nieśmiertelnych obecny od czasów Prometeusza¹¹⁰. Ostatecznym celem według Clay ma być odsunięcie Zeusa od władzy: próba unieśmiertelnienia małego chłopca niezwykle przypomina czyn Tetydy, przywołując na myśl mit sukcesyjny. Naśladując takie przeciwniczki bogów jak Hera dla Zeusa¹¹¹ czy Gaja dla Uranosa¹¹², Demeter wchodzi w rolę potężnej pierwotnej bogini, która sprzeciwia się patriarchalnej tyranii męskiego boga¹¹³. Tym samym Demeter nie tyle uobecnia zagrożenie wypływające z mitu sukcesyjnego, co sama je stwarza: Demofont w planie bogini miał być ostatecznym pogromcą Zeusa. Niepowodzenie jej przedsięwzięcia na zawsze zamyka granicę pomiędzy ludźmi a bogami, usuwając wszelką możliwość „indywidualnej apoteozy” – raz przerwany rytuał nie może być już

¹⁰⁶ *H. Hom. Cer.* 2 288–291.

¹⁰⁷ J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 243, Apollod. 1.5.1–2.

¹⁰⁸ J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 225.

¹⁰⁹ C. Ramnoux, *Mythologie ou la famille olympienne*, Paris 1959, s. 131–132, [w:] J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 226; tłum. własne.

¹¹⁰ J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 226.

¹¹¹ *H. Hom. Ap.* 3 326–352.

¹¹² *Hes. Th.* 165–173.

¹¹³ J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 226.

wznowiony¹¹⁴. Po swej porażce bogini obmyśla inny plan: pragnie ona zerwać kontakt z bóstwami, pozbawić ludzi pożywienia, doprowadzić do ich wyginięcia i w ten sposób zmusić Zeusa do posłuszeństwa. Same bóstwa nie są ściśle zależne od ludzi, lecz ich zaszczyty i moce *hai timai* (αἱ τιμαί) mają swe źródło wśród czcicieli, których żaden bóg nie chciałby utracić¹¹⁵. Bóg, który nie posiada *timē*, nie posiada też miejsca w panteonie, gdyż bóg bez określonej sfery panowania nad światem właściwie nie jest bogiem *sensu stricto*¹¹⁶. Podejmując „blokadę” Olimpu, Demeter w końcu odnosi sukces. W swoim poprzednim planie zwróciła się przeciw porządkowi wszechświata oddzielającemu bogów od ludzi; sam wszechświat zareagował przeciw pogwałceniu swych reguł i uniemożliwił jej odprawienie rytuału. Demeter zrozumiała swój błąd i kolejnym razem zadecydowała się użyć swej przyrodzonej władzy nad roślinami: działając w granicach swojej *timē*, nie naruszyła kosmicznej hierarchii, a więc jej plan zyskał szansę powodzenia¹¹⁷. Próba uniesmiertelnienia była tutaj niczym innym, jak czysto politycznym zabiegiem mającym na celu stworzenie opozycji dla Zeusa.

W tym miejscu należałoby przyrzeć się jeszcze raz rytuałowi uniesmiertelniającemu, który próbowały przeprowadzić Tetyda i Demeter. W obu narracjach pojawia się tak wiele podobieństw, iż badacze spekulują, że albo Apollonios wzorował się na *Hymnie*, albo też obaj twórcy zaczerpnęli ideę podobnego rytuału z odrębnego źródła¹¹⁸. Sam rytuał polega najprawdopodobniej na rozdzieleniu śmiertelnej i nieśmiertelnej części człowieka za pomocą ognia, który powoli wypala pierwiastki rozkładu w człowieku¹¹⁹; nacieranie ambrozją miałoby natomiast spowodować narastanie elementów boskich w ciele człowieka¹²⁰. Stosunkowo ważne jest skupienie osoby odprawiającej rytuał i brak pośpiechu. Nieopanowany płomień boskości może łatwo przewyższyć i zdusić *menos* człowieka, a bez *menos* wiążącego członki w całość, ogień natychmiastowo i bezpowrotnie strawi ciało, zamiast powoli wytrawiać w nim miejsce na boskość. Demeter dokłada do rytuału dodatkowy element – swój oddech, którym najpewniej zarazem osłania i wzmacnia *menos* Demofonta, aby obdarzyć go niewyczerpywalną witalnością.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 244–245.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 245–246, 251; *h. Hom. Cer.* 2 349–354.

¹¹⁶ J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 252–253.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 245–246.

¹¹⁸ C. J. Mackie, *Achilles in Fire*, „The Classical Quarterly” 48/2 (1998), s. 330–331; J. Burgess, *Achilles’ Heel...*, s. 220–221.

¹¹⁹ C. J. Mackie, *op. cit.*, s. 331; *h. Hom. Cer.* 2 260–261.

¹²⁰ J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 238.

Pozbawiając Demofonta mleka matki i chleba powstałego ze zboża, Demeter zapewnia mu oddzielenie od wszelkich miazmatów, które mogłyby zanieczyścić ciało dziecka. Rytuał najwidoczniej powinien przebiegać bez zakłóceń. Tetyda i Demeter po odkryciu intruza przerywają obrządek i rzucają dziecko na ziemię, przez co ponownie poddają je we władanie sił chthonicznych. Warto także podkreślić obecność rytuału symbolikę dnia i nocy. Ciało naciera się ambrozją w dzień, który jest porą bardziej odpowiednią dla jasnych bóstw olimpijskich. Niszczący ogień wypala natomiast elementy rozkładu nocą, która tradycyjnie jest czasem zwiększonej aktywności sił chthonicznych. Nie bez znaczenia jest pochodzenie człowieka poddawanego obrzędowi. Burgess zauważa, że Achilles już był półbogiem, więc unieśmiertelnienie w jego przypadku powinno być łatwiejsze do wykonania¹²¹. Porównuje także Achillesa z Heraklesem – stos pogrzebowy, na którym spłonęli, stanowi jak gdyby naturalne dopełnienie rytuału unieśmiertelniającego¹²². Płomień miały ostatecznie wypalić w nich ziarno śmiertelności, pozostawiając tylko to, co pochodzi od boskiego rodzica; pozbawieni śmiertelnego dziedzictwa, herosi mogli otrzymać błogosławione życie po śmierci.

Opisany powyżej rytuał unieśmiertelniający może stwarzać zagrożenie dla biorącego w nim udział na dwóch płaszczyznach: ontologicznej oraz politycznej. Pod względem ontologicznym rytuał tymczasowo destabilizuje strukturę psychofizyczną człowieka, gdyż po jego rozpoczęciu wrodzone napięcie bytów w człowieku nasila się jeszcze bardziej. Półbóg może być określony jako „niestabilna mieszanina rzeczy nie do pogodzenia: nieśmiertelność i śmiertelność, boski duch w krwistym, zniszczalnym ciele”¹²³. Taka konstrukcja odznacza się wrodzonym napięciem – już u w miarę stabilnych półbogów pojawia się pęd ku śmierci, która nadaje heroicznemu życiu ostateczny kształt, ἡ μορφή¹²⁴. Gdy sztucznie wprowadza się boskość do ciała człowieka, napięcie rośnie, co czasami może doprowadzić do śmierci osoby poddawanej unieśmiertelnieniu.

Być może jeszcze większym zagrożeniem jest jednak wykroczenie przeciw władzy Zeusa, jakiego dopuszczają się osoby biorące udział w rytuale. Król bogów posiada władzę decydowania o tym, kto z ludzi otrzyma nieśmiertelność¹²⁵. Udziela jej on swoim synom: Dionizosowi i Heraklesowi, jednak zachowuje

¹²¹ J. Burgess, *Coronis Aflame...*, s. 216–217.

¹²² *Ibidem*, s. 216–7; Plin. *Nat.* 35.51: *exusta mortalitate*.

¹²³ E. Vermeule, *op. cit.*, s. 119; tłum. własne.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 122.

¹²⁵ J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 188.

się znacznie bardziej powściągliwie wobec kobiecych bóstw oraz ich krewnych i podopiecznych. Będąc świadomym ich chaotycznego wpływu, Zeus nie usuwa go, lecz równoważy swoimi działaniami, przyjmując charakterystyczną dla siebie pozę rozjemcy¹²⁶. Chcąc utrzymać swoją władzę, Zeus znajduje się w niezwykle trudnej pozycji mediatora.

Zeus nie zawsze jest w stanie kontrolować przebieg wydarzeń czy ochronić swoje dzieci; pochłania go niekończące się uctowanie z kobietami z jego rodziny, które łąją go i nienawidzą, oraz z synami, którzy pyszną się i buntują przeciw niemu, aż cały błogosławiony panteon rozsadza ból i cierpienie. Zebrania bogów być może wyglądają pięknie, lecz poezja często odkrywa chwile, gdy życie na Olimpie nie było harmonijne, *ou kata kosmon*, lecz raczej pełne chaosu i goryczy.¹²⁷

Jeśli Zeus chce powstrzymać wciąż grożące mu niebezpieczeństwo sukcesji, jeśli nie chce mieć syna potężniejszego niż on sam, musi ujarzmić boginie, które wciąż wiążą się ze śmiertelnikami lub rodzą im dzieci. Kalypso padła ofiarą ogólnej linii politycznej wobec bogiń: jej własne pragnienie unieśmiertelnienia Odyseusza musi ustąpić woli bogów popychających go w kierunku Itaki. Eos stanowiła nieco większe zagrożenie: jej liczne związki ze śmiertelnikami oraz równie liczne prośby o nieśmiertelność mogły doprowadzić do stworzenia zbyt dużej liczby unieśmiertelnionych potomków, co byłoby ryzykowne dla obecnej hierarchii. W przypadkach Tetydy i Demeter, Zeus zawiera z nimi swoiste układy. W zamian za wyciszenie mocy sukcesyjnej Tetydy, czyli jej zgodę na małżeństwo ze śmiertelnikiem i śmierć jej syna, Zeus spełnia wszelkie prośby Tetydy dotyczące przydania jej synowi większej chwały. Król bogów pragnie też połączyć sferę polityczną podziemia z resztą świata, ponieważ do tej pory pozostawały od siebie niezależne¹²⁸. Zgoda na porwanie Persefony może być według Clay zinterpretowana jako wysłanie własnej córki jako ambasadora do Hadesu¹²⁹. Demeter nie uznaje warunków układu, który został zawarty jej kosztem i bez jej wiedzy: rozpoczyna „strajk” i w końcu uzyskuje zmianę warunków „umowy” – jej córka będzie od-tąd do niej powracać na część roku¹³⁰. Próby unieśmiertelnienia, jakie podejmują

¹²⁶ *Ibidem*, s. 211.

¹²⁷ E. Vermeule, *op. cit.*, s. 124, tłum. własne.

¹²⁸ J. S. Clay, *The Politics of Olympus...*, s. 211–212, 220.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 213.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 225–226, 246–256.

Tetyda i Demeter, są krótkotrwałym buntem przeciw władzy Kronidy – próbą renegocjacji układu sił, która się nie powodzi.

Dzieci Tetydy giną we wrzącej wodzie lub w ogniu. Demofont boleśnie upada na ziemię lub też na środek płonącego paleniska. Tithonos starzeje się, lecz nigdy nie może umrzeć. Jak widać, wszystkie próby przemiany człowieka w boga w mitologii greckiej są obarczone wielkim ryzykiem i paradoksalnie mogą się zakończyć śmiercią unieśmiertelnianego. W perspektywie teologii politycznej jest to uzurpowanie sobie prerogatyw Zeusa, co niemal zawsze kończy się źle dla śmialków. Nieśmiertelność dla Greków była raczej piękną wizją poetycką aniżeli celem, do którego należy dążyć za wszelką cenę. Teoretycznie możliwa, lecz zawsze bardzo trudna do osiągnięcia, pozostawała groźną, tajemniczą nagrodą, którą byli godni otrzymać jedynie wyjątkowi ludzie.