

MAGDALENA STULIGROSZ  
(Poznań)

## SŁODKI SMAK DESERU, CZYLI KILKA UWAG GASTRONOMICZNYCH NA MARGINESIE LEKTURY POEZJI PINDARA

Okres rozkwitu poezji gastronomicznej w Grecji przypada na drugą połowę V w. p.n.e., czyli na czas wzmożonego importu produktów żywnościowych, wśród których przeważały towary uchodzące za luksusowe<sup>1</sup>. Jednak uczta zagościła w literaturze greckiej już u jej zarania, towarzyszyła bowiem Grekom w ich codziennym życiu jako najbardziej popularna forma nie tylko rozrywki, ale także kształtowania relacji społecznych. Podczas uczt podejmowano gości, zawierano przyjaźnie, a nawet sojusze międzypaństwowe. Okazji do radosnego świętowania przy stole dostarczały zaślubiny, pogrzeby, obrzędy kultowe i różne inne ważne wydarzenia z życia prywatnego i politycznego. Nie dziwi zatem, że dygresje natury kulinarnej pojawiały się w utworach, których tematyka nie miała nic wspólnego z gastronomią. Bohaterowie Homera doceniali pokrzepiającą moc posiłku, który pomaga ukoić żal, smutek, tęsknotę i cierpienie<sup>2</sup>. Jednak poeta nie uważa za stosowne wspominać o przyjemności płynącej z jedzenia, dlatego też ani w *Iliadzie*, ani w *Odysei* nie znajdujemy literackich opisów potraw i ich przyrządzania<sup>3</sup>. W eposach Homera zwykle na stołach jednocześnie pojawia się wino, chleb i mięso, przy czym najczęściej mówi się o sympozjonie – towarzyskim spotkaniu przy winie, które następowało po głównym posiłku (δειπνον), a niekiedy odbywało się niezależnie od właściwej uczy<sup>4</sup>. U Homera do wina nie podaje się deseru, czyli smakołyków

---

<sup>1</sup> O przyczynach ekonomicznych rosnącego zapotrzebowaniu na towary luksusowe w miastach greckich w V w. p.n.e. i wpływie tego zjawiska na literaturę okresu klasycznego mówi A. Dalby, *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, Routledge, London – New York 1996, s. 27–29, 104–112.

<sup>2</sup> Por. Hom. *Il.* XXIV 613: „Niobe, osłabła od płaczu, posilać się jeła” (przeł. I. Wieniewski).

<sup>3</sup> Zdaniem J. Wackernagela, *Sprachliche Untersuchungen zu Homer*, Göttingen 1916, s. 201–231, słownictwo określające czynności związane z jedzeniem i piciem było „zakazane” w myśl tak zwanej homeryckiej moralności. Wyjątek stanowią opisy przygotowania używanego do składania ofiar mięsa zwierząt domowych, które posypane solą pieczono na rożnie, część zaś należną bogom rzucano w płomień (Hom. *Il.* IX 206–220).

<sup>4</sup> W takim sympozjonie uczestniczą feaccy dostojnicy na dworze Alkinoosa, kiedy zjawia się tam Odys (Hom. *Od.* VII 136–138), którego zgodnie z panującym zwyczajem gościnności zapraszają do stołu zastawionego chlebem i „rozmaitymi potrawami” (ibid., 159–177).

znanych z klasycznego sympozjonu – owoców, ciastek i słodczy, a jako „przekąskę do wina” jada się cebulę<sup>5</sup>.

Pierwsze znane nam wzmianki o deserze we właściwym tego słowa znaczeniu pojawiły się na początku V w. p.n.e. u Pindara. Dwie z nich zostały umieszczone w kontekście pieśni biesiadnej, pochodzą bowiem z enkomionu dla Trasybulosa z Akragantu, trzecia natomiast została zawarta w *Odzie olimpijskiej* 1. Na początek przyjrzyjmy się zatem, co mówi o rozkoszach stołu Pindar *au banquet*. We fragmencie wspomnianego już enkomionu (fr. 124 c Snell-Maehler) poeta zdaje się doceniać walory deseru niczym wytrawny smakosz:

Na koniec uczty słodki jest deser,  
nawet po obfitym jedzeniu<sup>6</sup>.

Po raz pierwszy w zachowanej poezji greckiej mamy tu do czynienia z opisem wrażeń smakowych, a zarazem rodzajem wskazówki gastronomicznej. Nasuwa się w tym miejscu analogia do obficie cytowanych przez Atenajosa (III w. n.e.) w jego dziele pt. *Uczta mędrców* (Δειπνοσοφισταιί) instrukcji i przepisów kulinarnych w formie gnom (γνώμῃ) i zaleceń (ὑποθήκαι), których niewyczerpane źródło stanowi poemat gastronomiczny Archestratos z Geli zatytułowany *Rozkosze stołu* (Ἡδυσπάθεια). Mówiąc o deserze Pindar posługuje się określeniem τρωγάλιον, które – najczęściej występujące w *pluralis* – oznacza „owoce jedzone na deser”<sup>7</sup>. W literaturze gastronomicznej zamiennie z tym terminem używano innych określeń<sup>8</sup>, utworzonych z tego samego rdzenia τρωγ-/τραγ-. I tak Archestratos w odniesieniu do deseru posługuje się starszym słowem τράγημα, przy czym nazywa tak zarówno bardziej wyrafinowany przysmak w postaci odpowiednio przyprawionej świńskiej macicy, kiełbasy i pieczonych ptaszków (fr. 60, 6–10 Olson-Sens) jak i „zwyczajne” łakocie (τραγήματα) – świeże i suszone owoce (ibid., 13–15)<sup>9</sup>. Z kolei Filoksenos w poemacie *Uczta* stosuje określenie τρώγματα mówiąc o podobnym do kutii dese-

<sup>5</sup> Zob. Hom. *Il.* XI 630.

<sup>6</sup> Jak sugeruje B. A. van Groningen, *Pindare au banquet*, A. W. Sythoff, Leyde 1960, s. 104–105, Pindar nawiązując do idei wyrażonej w cytowanym przez nas niżej fr. 124 ab Snell-Maehler porównuje tu zbawienne działanie pieśni do deseru, który łagodzi uczucie przesyty po obfitej uczcie. W takim wypadku oczekiwalibyśmy jednak przysłówka „zwłaszcza”, a nie „nawet”.

<sup>7</sup> Tak nazywano deser zwłaszcza w komedii, por. Aristoph. *Pax* 772, *Pl.* 798.

<sup>8</sup> Atenajos (XIV 641 b) cytując ten fragment enkomionu Pindara powołuje się na opinię Arystotelesa, który w traktacie *O pijaństwie* (fr. 104 Rose) miał twierdzić, że „τὰ τραγήματα były nazywane przez starożytnych τρωγάλια”.

<sup>9</sup> Archestratos nie zaleca podawania na deser innych łakoci niż wymienione mięsne przysmaki oraz ateński placek, ponieważ uznaje je za oznakę ubóstwa. Na ten temat zob. Archestratos, *The Life of Luxury*, przeł. i kom. J. Wilkins i S. Hill, Prospect Books, Totnes (Devon) 1994, s. 97–98. Niemniej jednak w okresie klasycznym wszelkiego rodzaju słodkie i suszone owoce, orzechy i ciastka były podstawą deseru, por. A. Dalby, op. cit., s. 23, 77. Szczegółowy wykaz serwowanych na deser smakołyków ze wskazaniem na źródła podają S. D. Olson i A. Sens, *Matro of Pitane and the Tradition of Epic Parody in the Fourth Century BCE*, Scholars Press, Atlanta 1999, którzy do wymienionych już łakoci dodają m.in. jajka, groch, ptaszki o delikatnym mięsie, a nawet zająca, por. J. Wilkins, *The Boastful Chef: the Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, OUP, Oxford 2000, s. 230–231.

rze przyrządzonym z gotowanej pszenicy, przypominającym konsystencją budyń, zwanym *amylos*<sup>10</sup> (fr. 836 e, 12 Campbell).

W przytoczonym wyżej fragmencie Pindar zwraca uwagę na dwa czynniki, którym sporo miejsca poświęcali twórcy poezji gastronomicznej, a mianowicie smak potraw i kolejność ich podawania. Wspomniany tu słodki (γλυκύ) smak powszechnie przypisywany był podawanym na deser owocom i ciastkom<sup>11</sup>. Jak wynika ze słów Pindara, słodkie przysmaki pojawiały się na stołach „na koniec uczy”.

Poeta zwraca uwagę na słodki smak deseru i wrażenia zmysłowe, jakich dostarcza on biesiadnikom, w innym fragmencie tego samego enkomionu (fr. 124 ab, 1–4 Snell-Maehler):

Trasybulosie, ten rydwan miłych pieśni  
 Posyłam tobie na deser. Może być wspólną  
 Słodką podniętą dla gości,  
 Dla Dionizosa owocu i dla pucharów ateńskich.

Pindar metaforycznie nazywa „deserem” pieśń pochwalną – enkomion, aby w ten sposób określić jej przeznaczenie. Miała ona być wykonana po głównym posiłku (μεταδόρπιον)<sup>12</sup>, podczas drugiej części uczy, którą oprócz słodkich przekąsek i wznoszonych winem toastów uświetniały prezentacje poetyckie<sup>13</sup>. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż Pindar mówi o deserze, który powinien być „słodką podniętą” (γλυκερὸν κέντρον) dla biesiadników, skłaniającą ich do picia wina z ateńskich pucharów. Poeta ma tu na myśli pieśń, której wykonanie ma sprawić przyjemność słuchaczom i tym samym stworzyć miły nastrój sympozjonu<sup>14</sup>, ale takiej zmysłowej przyjemności mógł również dostarczyć biesiadnikom słodki deser.

W całkiem innym kontekście wzmianka o deserze została umieszczona w *Odzie olimpijskiej* 1. Pindar nazywa tu „deserem” potrawę przyrządzoną z ciała Pelopsa, którą, jak głosi mit, Tantál miał podać na uczenie bogom:

Powiedział zaraz w sekrecie ktoś z zawistnych sąsiadów,  
 Że do wrzącej na ogniu wody wrzucili  
 Twoje członki pokrojone nożem  
 I na stołach podane w kawałkach  
 Zjedli na deser.  
 Lecz ja nie mogę nazwać żarłokiem  
 Nikogo z bogów<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Na temat nazwy *amylos* i jej znaczenia zob. A. Dalby, op. cit., s. 91.; id., *Food in the Ancient World From A to Z*, Routledge, London 2003, s. 349; *Greek Lyric*, wyd. i przeł. D. A. Campbell, vol. V, Loeb, Cambridge, Mass. – London 1993, s. 193.

<sup>11</sup> Filoksenos opisując deser mówi o słodkich ciastkach: ἄδὺ βρώμα – „słodkie pożywienie” (fr. 836 e, 13 Campbell), ἄδέα ἀνάριθμα – „niezliczone słodkości” (fr. 836 e, 16 Campbell) i owocach: ἄδυεδῆ κάρυα – „słodkie orzechy” (fr. 836 e, 22 Campbell).

<sup>12</sup> Przymiotnik μεταδόρπιον wywodzi się od przyimka μετά („po”) i rzeczownika δόρπιον („uczta, posiłek”). W znaczeniu „deser” został użyty również przez Platona, *Crit.* 115 b. Na temat znaczenia tego terminu w cytowanym fragmencie enkomionu Pindara zob. B. A. van Groningen, op. cit., s. 87–88.

<sup>13</sup> Por. komentarz do cytowanego fragmentu, *Liryka starożytnej Grecji*, opr. J. Danielewicz, PWN, Warszawa – Poznań 1996, s. 342.

<sup>14</sup> Zob. G. Kirkwood, *Selections from Pindar*, Scholars Press, Chico, Calif. 1982, s. 342.

<sup>15</sup> Pind. *Olymp.* 1, 47–52.

Na uwagę zasługuje, że jest to pierwszy, choć dość specyficzny ze względu na drastyczność sytuacji, zachowany w poezji greckiej opis przygotowania potrawy z uwzględnieniem poszczególnych czynności „obróbki kulinarnej”. Komentatorzy zgodnie podkreślają, że przesadna wręcz dbałość o szczegóły kulinarne przy opisie kanibalistycznej uczty potęguje grozę tej sceny<sup>16</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że powyższy fragment dostarcza cennych informacji natury gastronomicznej, które znajdują potwierdzenie w późniejszych świadectwach. Jak zauważa Dalby, w *Odzie olimpijskiej* 1 po raz pierwszy pojawia się aluzja do znanego z poezji gastronomicznej określenia deseru – δεύτεροι τράπεζαι (łac. *mensae secundae*), czyli drugi zestaw dań<sup>17</sup>. Po zakończeniu właściwej uczty zabierano stoły, na których wcześniej znajdowały się potrawy, po czym umyte wnoszono po raz drugi (δεύτεροι) wypełniony je różnymi przysmakami<sup>18</sup>. Matron w poemacie *Uczta attycka* rozpoczyna szczegółowy opis podanych na deser specjalów wzmianką o ponownym wniesieniu suto zastawionych stołów:

Następnie po raz drugi przygotowano stoły pełne przysmaków<sup>19</sup>.

Także Filoksenos w *Uczcie* mówi o stołach, które powróciły do biesiadników lśniące czystością i nęcące smakołykami (fr. 836 e, 3–4 Campbell):

Śmiertelnicy nazywają je teraz „drugimi stołami”,  
Nieśmiertelni zaś „rogiem Amaltei”.

Pindar wyraźnie nawiązuje do utwalonego w poezji gastronomicznej określenia nazywając ów specyficzny deser, którym mieli się raczyć bogowie, mianem τράπεζαισι ἀμφὶ δεύτατα, czyli „ostatnie (danie) na stołach”<sup>20</sup>. Poeta zdaje się jednocześnie sugerować, że opisana przez niego potrawa mogła uchodzić za rarytas, w myśl zasady głoszącej, że to, co najlepsze, zostawia się na koniec uczty<sup>21</sup>: „zacznę od tego, co dobre, zakończę zaś jeszcze lepszym” (ἄρξομαι ἐξ ἀγαθοῖο, τελευτήσω δ' ἐξ ἄμεινον)<sup>22</sup>.

Wydawałoby się naturalne, że na ucztach bogów na deser – tak jak podczas całego posiłku – podawano nektar i ambrozję<sup>23</sup>. Tymczasem główne danie dese-

<sup>16</sup> Zob. D. E. Gerber, *Pindar's Olympian One: A Commentary*, University of Toronto Press, Toronto 1982, s. 85–87; B. Gildersleeve, *Pindar: The Olympian and Pythian Odes*, Hakkert, Amsterdam 1965 [I wyd.: New York 1890], s. 131; G. Kirkwood, op. cit. s. 53.

<sup>17</sup> A. Dalby, *Siren Feasts...*, s. 243.

<sup>18</sup> Na temat δεύτεροι τράπεζαι zob. S. D. Olson, A. Sens, *Matro of Pitane...*, s. 138.

<sup>19</sup> Matro, fr. 1, 111 Olson-Sens. W podobny sposób zapowiada rozpoczęcie sympozjonu Antyfanos, fr. 172, 5–6 Kassel-Austin: „Następnie wniósł [...] stół po raz drugi / I postawił wypełniony różnorodnym pieczywem.”

<sup>20</sup> Różne próby interpretacji tego wyrażenia w *Odzie olimpijskiej* 1 przytacza D. E. Gerber, op. cit., s. 86–87.

<sup>21</sup> Na ten temat zob. C. M. Bowra, *Pindar*, OUP, Oxford 1964, s. 380. Por. Hom. *Od.* IX 369–370, gdzie Cyklop obiecuje Odysowi, że spotka go wyróżnienie – zostanie zjedzony dopiero na koniec „uczty”.

<sup>22</sup> Zob. Liban., *Epist.* 60, 3, t. III, p. 67 Foerster. To przysłowiowe powiedzenie zamieścił w swojej parodii *Uczty* Filoksenosa komediopisarz Platon (fr. 189 Kassel-Austin).

<sup>23</sup> Pindar w analizowanej *Odzie olimpijskiej* 1, 62 wymienia nektar i ambrozję jako pokarm bogów.

ru, o którym Pindar mówi w *Odzie olimpijskiej* 1, stanowi mięso. Gerber zwraca uwagę, że opisywana przez Pindara uczta odbywała się na ziemi, toteż nie powinno nas dziwić, że bogowie mieli skosztować ziemskich smakołyków<sup>24</sup>. Pindar nie jest jedynym poetą, który przypisuje nieśmiertelnym spożywanie potraw mięsnych. O dość wybrednych upodobaniach kulinarnych mieszkańców Olimpu wspomina też Filoksenos opisując jedno z dań, które znalazły się na stole podczas uczty (fr. 836 b, 32–34 Campbell):

I najśodsza kielbasa z mięsa nad łopatką  
 Koźlęco-jagnięca,  
 Którą kochają bogowie<sup>25</sup>.

Znamienne jest przy tym, że potrawy ulubione przez bogów cechuje nadzwyczajna słodycz, bez względu na to, czy jest to ich codzienny, niebiański pokarm, czy pożywienie przyrządzone na ziemi.

W kulturze greckiej od najdawniejszych czasów tradycja spożywania mięsa jest kojarzona z kultem religijnym<sup>26</sup>. Przeznaczone na ofiarę zwierzę zabijano, a następnie dzielono jego mięso, z którego część poświęconą bogom palono na ołtarzu, a resztę po upieczeniu lub ugotowaniu zjadali ofiarnicy. W ten sposób krwawa ofiara stawała się dla ludzi okazją do uczty, a zarazem rzadką, a niekiedy jedyną okazją do jedzenia mięsa<sup>27</sup>. Bohaterowie Homera rozpoczynając ucztę składali bogom w ofierze obłożone tłuszczem kości i wnętrzności (σπλάγχνα) zabitych zwierząt domowych, a nawet upieczone mięso<sup>28</sup>. Szczególną odmianę ofiary stanowiła ofiara z ludzi, której istnienie zdaje się potwierdzać przykład ofiarowania Artemidzie na ołtarzu Ifigenii czy też ofiarowanie Zeusowi w sanktuarium na górze Lykajon Arkasa, syna nimfy Kallisto<sup>29</sup>. Jak zauważa Włodzimierz Lengauer<sup>30</sup>, w obydwu wspomnianych przypadkach mit jest opowieścią inicjacyjną, ukazuje bowiem przestoczenie poddanych władzy bóstwa ludzi w dojrzałych członków społeczności. Podobnie można interpretować przytoczoną przez Pindara opowieść o Pelopsie, zwłaszcza że poeta mimo odrzucenia kanibalistycznej wersji mitu wspomina jednak o swoistej przemianie bohatera, który przez wrzucenie do kociołka z wrzącą wodą

<sup>24</sup> D. E. Gerber, op. cit., s. 89. Szczególnie wyszukane potrawy często określa się w literaturze mianem „boskich przysmaków”. Filoksenos w *Uczcie* nazywa „deserem Zeusa” (Ζανὸς τρώματα) potrawę z gotowanej pszenicy, ἀμυλός (fr. 836 e, 11–12 Campbell).

<sup>25</sup> J. Wilkins, *The Boastful Chef...*, s. 352, zwraca uwagę na fakt, iż Filoksenos mówiąc o kulinarnych upodobaniach mieszkańców Olimpu wyraźnie nawiązuje do komedii attyckiej i występującej w niej postaci kucharza – μάγειρος, który potrafi przyrządzać potrawy godne bogów.

<sup>26</sup> Por. W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, PWN, Warszawa 1994, s. 84; J. Wilkins, S. Hill, w: Archestratus, op. cit., s. 21; J. Wilkins, *The Boastful Chef...*, s. 369 nn.

<sup>27</sup> Na temat związku między rytualną krwawą ofiarą składaną przez Greków bogom olimpijskim a uroczystą ucztą pisze W. Lengauer, op. cit., s. 78–111.

<sup>28</sup> Hom. *Il.* IX 206–220, *Od.* III 455–463 i XIV 418–448; por. Aristoph. *Av.* 518–519.

<sup>29</sup> Hes., fr. 163 Merkelbach-West i Schol. Arat. 92. Herodot (II 119) wspomina o złożeniu w ofierze przez Menelaosa pociętych na kawałki ciał dzieci egipskich w celu uzyskania pomyślnych wiatrów.

<sup>30</sup> Zob. W. Lengauer, op. cit., s. 95–101; T. H. Hubbard, *The „Cooking” of Pelops: Pindar and the Process of Mythological Revisionism*, Helios 14, 1987, s. 5 nn.

został poddany rytualnemu oczyszczeniu i w rezultacie przywrócony do życia<sup>31</sup>: „Klotho wyjęła go z czystego kociołka (καθαροῦ λέβητος)”<sup>32</sup>. Wypada podkreślić, że Pindar mówiąc o „kulinarnym” aspekcie przygotowania ciała Pelopsa wyraźnie nawiązuje do znanych z literatury opisów składania rytualnych ofiar z ludzi. Analogia ta jest szczególnie widoczna, jeśli porównamy przywołaną przez Pindara tradycyjną wersję mitu o Pelopsie z opowieścią, która wyjaśnia genezę kanibalistycznego obrzędu związanego ze świętem Zeusa na górze Lykajon<sup>33</sup>.

Mit, do którego nawiązuje Platon w *Państwie* (VIII 565 d), głosi, że ów tajemniczy obrzęd, podczas którego zabijano człowieka, a jego wnętrzności gotowano w kotle wraz z wnętrznościami zwierząt ofiarnych, został ustanowiony na pamiątkę ofiarowania Arkasa, którego ugotowane i pokrojone na kawałki ciało Lykaon podał na ucztę Zeusowi, by wypróbować jego zdolność jasnowidzenia<sup>34</sup>. Zeus jednak nie pozwolił się zwieść i przywrócił Arkasowi życie. Platon przypomina, że ten z uczestników obrzędu, który skosztował ludzkich wnętrzności pokrojonych (ἐγκατατετημένον) razem z wnętrznościami zwierząt, zamieniał się w wilka<sup>35</sup>. Zarówno w micie o Arkasie, jak i w opowieści o Pelopsie zamieszczonej w *Odzie olimpijskiej* 1 dużą wagę przywiązuje się do szczegółów technicznych. Pindar mówi o pocięciu ciała na kawałki (τάμων κατὰ μέλη) nożem (μάχαιρα) oraz wrzuceniu do kotła z wrzącą wodą (ὔδατος πυρὶ ζέοισαν εἰς ἀκμάιν). Widoczna jest tu pewna dwuznaczność, być może zamierzona przez Pindara, polegająca na wzajemnym przenikaniu się elementów rytualnych i gastronomicznych. Świadczy o tym choćby słowo μάχαιρα, które oznacza zarówno nóż ofiarny używany do zabijania zwierząt, jak i nóż rzeźnicki<sup>36</sup>, oraz czasownik διεδάσαντο (dosł. „podzielili między siebie”), którym posługiwano się mówiąc o rozdzielaniu żywności. Niewątpliwie oznaką postępu cywilizacyjnego w dziedzinie gastronomii jest wzmianka o poddaniu ciała Pelopsa procesowi gotowania, które, jak potwierdzają źródła antyczne (Plat., *Resp.* II 372 a–c), uchodziło wśród Greków za najdoskonalszą technikę kulinarną.

<sup>31</sup> Na temat oczyszczającego działania wrzącej wody zob. J. Duchemin, *Pindare poète et prophète*, Paris 1955, s. 158–162. Zanurzenie we wrzącej wodzie symbolizujące przemianę Pelopsa można porównać do zanurzenia w ogniu, które miało uczynić nieśmiertelnym małego Demofonta, por. *Hymn. Hom.* 2, 239.

<sup>32</sup> Pind. *Olymp.* 1, 26. Różne próby interpretacji przymiotnika καθαρός w kontekście rytualnego oczyszczenia poprzez zanurzenie we wrzącej wodzie przytacza D. E. Gerber, op. cit., s. 57.

<sup>33</sup> Por. W. Burkert, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, przeł. P. Bing, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1983, s. 99. T. K. Hubbard, op. cit., s. 5–8, wskazując na wyraźne analogie między mitem o Pelopsie a innymi mitami o charakterze inicjacyjnym, podkreśla, że u źródeł tego rodzaju opowieści leży mit orficki o zabiciu i zjedzeniu przez Tytanów Dionizosa Zagreusa, boskiego dziecka. Mit o Lykaonie i genezę święta ku czci Zeusa Lykajosa szczegółowo omawia W. Burkert, op. cit., s. 84–92.

<sup>34</sup> Mit o bezbożności i okrucieństwie Lykaona i jego synów przytacza Pseudo-Apollodor, *Bibl.* 3, 96–99, który opisuje szczegółowo kanibalistyczną ucztę, ale nie wspomina imienia ofiary (podaje je Hygin. *Astron.* II 4, 1). Por. Ov. *Met.* I 225–235.

<sup>35</sup> Przemiana w wilka (λύκος) miała być karą za skosztowanie „bratniej krwi”, por. Platon, *Resp.* VIII 565 e. Była to naturalna konsekwencja okrutnej zbrodni, jakiej Lykaon dopuścił się na swoim wnuku Arkasie i za którą został ukarany przemianą w wilka.

<sup>36</sup> Na temat znaczenia rzeczownika μάχαιρα w *Olymp.* 1, 49 zob. D. E. Gerber, op. cit., s. 85.

Cywilizacyjna wyższość tej metody obróbki mięsa nad pieczeniem polega na tym, że podczas gotowania mięso nie pozostaje w bezpośrednim kontakcie z ogniem, ale ulega zmiękczeniu i nabiera delikatności na skutek umieszczenia nad ogniem w naczyniu napełnionym wodą<sup>37</sup>. W scenie przedstawionej przez Pindara uderza kontrast między barbarzyńskim aktem kanibalizmu a zastosowaniem wyrafinowanej sztuki kulinarnej. Ciało ludzkie ofiarowane bogom, podobnie jak zwyczajowo składane im ofiary – kości okryte tłuszczem, powinno zostać spalone, czyli poddane bezpośredniemu działaniu ognia. Tę niestosowność, której dopuścił się Tantal u Pindara, Hubbard<sup>38</sup> nazywa „perwersją”, swoistym wypaczeniem procedury kulinarnej. Ciało Pelopsa bowiem zostało potraktowane nie jak ofiara składana bogom, która wrzucona w płomień ulega całkowitemu unicestwieniu, ale jak mięso zwierząt ofiarnych, z którego resztek przygotowuje się ucztę dla śmiertelników<sup>39</sup>. Ten sam nurt „cywilizowanego” kanibalizmu reprezentuje w literaturze greckiej Cyklop Eurypidesa, „kucharz Hadesu” (w. 397), który opanował wszystkie techniki obróbki mięsa, nazwany przez Mastromarca<sup>40</sup> ekspertem sztuki kulinarnej (τέχνη μαγειρικῆ). Podobnie jak Tantal, dysponuje on odpowiednimi narzędziami, których przeznaczenie można określić jako rytualno-kulinarne. Jest to przede wszystkim λέβης, ustawiony na trójnogu kociołek do gotowania mięsa<sup>41</sup>, tradycyjnie stosowany podczas składania rytualnych ofiar<sup>42</sup>, który u Pindara pełni dwuznaczną rytualno-kulinarną funkcję. Eurypides też, podobnie jak Pindar, mówi o wodzie, która osiągnęła stan wrzenia (w. 342–344), co jest niezbędnym warunkiem w procesie gotowania, ale u Pindara, jak już sygnalizowaliśmy, ma też wymiar rytualny.

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia zasadnicza z gastronomicznego punktu widzenia kwestia „mięsnego” deseru. Chociaż w analizowanym wcześniej enkomionie dla Trasybulosa mowa jest o bliskich współczesnemu wyobrażeniu deseru „łakociach” przegryzanych przy winie na koniec uczyty, jednak inne dostępne nam źródła przekazują informacje o mięsnych przekąskach wieńczących ucztę, takich jak wspomniana u Arcestratosa kielbasa – odpowiednik współczesnej kaszanki – czy pieczone ptaszki<sup>43</sup>. W okresie klasycznym za przysmak uchodziło mięso wieprzowe, a zwłaszcza potrawa ze świńskiej macicy polecana przez Arcestratosa jako τράχημα<sup>44</sup>. Prawdo-

<sup>37</sup> Por. T. K. Hubbard, op. cit., s. 8.

<sup>38</sup> Ibid., s. 18, przyp. 26.

<sup>39</sup> Na temat podobieństw i różnic między procesem obróbki kulinarnej podczas rytualnych obrzędów a procesem kremacji podczas obrzędów pogrzebowych zob. M. Detienne, J.-P. Vernant, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, przeł. P. Wissing, University of Chicago Press, Chicago 1989, s. 38–43.

<sup>40</sup> *Tessere. Frammenti della commedia greca: studi e commenti a cura di A. M. Belardinelli, O. Imperio, G. Mastromarco, M. Pellegrino, P. Totaro*, Adriatica, Bari 1998, s. 22. O umiejętnościach kulinarnych Eurypidesowego Cyklopa wspomina też M. Pellegrino, *Utopie e immagini gastronomiche nei frammenti dell'Archaia*, Pàtron Editore, Bologna 2000, s. 13–14.

<sup>41</sup> Zob. *Tessere...*, s. 21.

<sup>42</sup> Na temat znaczenia i symboliki aktu gotowania ofiary w kotle (λέβης) oraz jego obecności w innych mitach zob. W. Burkert, op. cit., s. 99–101; T. K. Hubbard, op. cit., s. 20, przyp. 59.

<sup>43</sup> Arcestrat., fr. 60, 6–10 Olson-Sens.

<sup>44</sup> Ibid., 7. Por. A. Dalby, *Siren Feasts...*, s. 61.

podobnie przypisywany tej potrawie słodki smak i delikatność<sup>45</sup> sprawiły, że Arcestratos uznał ją za najbardziej wykwintny deser w przeciwieństwie do przysmaków w postaci świeżych i suszonych owoców oraz grochu, których spożywanie na deser poczytywał za oznakę ubóstwa<sup>46</sup>. W świetle tego, co mówi Pindar nawiązując do uczty wydanej przez Tantalą, niezwykle istotna wydaje się wzmianka u Galena, który wskazując na podobne walory smakowe mięsa ludzkiego i wieprzowego potwierdza istnienie kanibalizmu<sup>47</sup>. We współczesnych opracowaniach podejmujących kwestię kanibalizmu zwraca się uwagę na fakt, iż młode mięso ludzkie odznacza się delikatnością i słodkim smakiem<sup>48</sup>, spełniając w ten sposób dwa podstawowe kryteria, którymi kierowali się starożytni smakosze oceniając walory deseru. Wydaje się zatem, że przygotowana przez Tantalą potrawa z mięsa młodego Pelopsa mogła spełniać oczekiwania biesiadników o najbardziej wyrafinowanych gustach, a za takich z pewnością należy uznać mieszkańców Olimpu. Dlatego też, chociaż niewątpliwie mamy tu do czynienia z pogwałceniem zasad etycznych uczty, która poprzez akt kanibalizmu staje się anty-uczta, to jednak wypada podkreślić, że Tantal gorliwie pełni honory gospodarza uczty podejmując bogów najlepszym, co posiada, czyli poświęcając im w ofierze swojego syna.

W dalszym ciągu utworu Pindar stara się wyidealizować bogów odsuwając od nich tak przyziemną skłonność jak łakomstwo:

Trudno mi nazwać żarłokiem kogoś z nieśmiertelnych<sup>49</sup>.

Określenie  $\gamma\alpha\sigma\tau\rho\acute{\iota}\mu\alpha\rho\gamma\omicron\varsigma$  („żarłok”)<sup>50</sup> można odczytać jako aluzję do Demeter, która, jak głosi tradycyjna wersja mitu, zaślepiona bólem i rozpaczą po stracie córki Persefony, jako jedyna z bogów nie rozpoznała ludzkiego mięsa i nadgryzła łopatkę Pelopsa. Jak słusznie zauważa Gerber<sup>51</sup>, proponowane przez niektórych komentatorów tłumaczenie przymiotnika  $\gamma\alpha\sigma\tau\rho\acute{\iota}\mu\alpha\rho\gamma\omicron\varsigma$  jako „kanibal” nie oddaje w pełni intencji poety. Demeter bowiem sięgając po ów deser, którym nie poczęstowali się inni bogowie, świadomi tego, iż podano im ludzkie mięso, zasłużyła sobie na miano żarłoka, ponieważ naruszyła podstawową zasadę etyczną uczty. Wyznacznikiem tej zasady jest równy status wszystkich biesiadników, w myśl którego każdy z nich powinien otrzymać taką samą porcję jedzenia<sup>52</sup>. Wydaje się, że w kontekście mitu

<sup>45</sup> O walorach smakowych świńskiej macicy wspominają J. Wilkins i S. Hill, w: Arcestratus, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 9), s. 97–98.

<sup>46</sup> Arcestrat., fr. 60, 13–15 Olson-Sens.

<sup>47</sup> Galen. *De alimentorum facultatibus* III 2, 1, t. VI, s. 663 Kuehn.

<sup>48</sup> Zob. M. Słowiński, *Cztery uczty, jeden świat, czyli o ludziach wokół stołu*, GMP Oficyna Wydawnicza, Poznań 2004, s. 49–66.

<sup>49</sup> Pind. *Olymp.* 1, 52.

<sup>50</sup> W podobny sposób Homer (*Od.* XVIII 2) mówi o Irosie, który znany był z żarłocznego żołądka ( $\gamma\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\ \mu\acute{\alpha}\rho\gamma\eta$ ).

<sup>51</sup> D. E. Gerber, op. cit., s. 88.

<sup>52</sup> Zob. D. Steiner, *Indecorous Dining, Indecorous Speech: Pindar's First Olympian and the Poetics of Consumption*, *Arethusa* 35, 2002, s. 312. Widać tu wyraźne nawiązanie do zasady równości wszystkich przedstawicieli społeczności podczas uczty ofiarnej, por. M. Detienne, J.-P. Vernant, op. cit., s. 103.



o Pelopsie przymiotnik γαστήριμαργος, stosowany zwykle w literaturze na określenie osoby odznaczającej się niepohamowanym, nadmiernym apetytem<sup>53</sup>, nabiera szczególnego znaczenia, gdyż sugeruje również niemożność korzystania z boskiej wszechwiedzy, która była przywilejem Demeter<sup>54</sup>.

Na podstawie powyższej analizy można stwierdzić, że nowe tendencje w literaturze greckiej V w. p.n.e., które przejawiały się we wzmożonym zainteresowaniu tematyką gastronomiczną, znalazły również odzwierciedlenie w innych, z pozoru odległych od problematyki kulinarnej gatunkach poezji. O ile bowiem wzmianki o deserach zamieszczone w enkomiach wydają się w pełni uzasadnione okolicznościami wykonania tego rodzaju utworów, o tyle w przypadku epinikiów dająca się zauważyć obecność elementów gastronomicznych interpretowana jest zwykle, jak w przypadku *Ody olimpijskiej* 1 Pindara, w kategoriach metafory procesu transformacji poetyckiej, gdzie wyrafinowana τέχνη μαγειρική wyrażać ma siłę poezji, na którą składa się talent poety wsparty sztuką (τέχνη)<sup>55</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że Pindar misternie wplatając w opowieść mityczną elementy gastronomiczne i nawiązując do specjalistycznej terminologii ulega tej samej fascynacji kuchnią, co współczesny mu Epicharm i komediopisarze ateńscy, a w następnym stuleciu Archestratos.

#### ARGUMENTUM

*In poematis Pindaricis mensae secundae sive bellaria ter nominantur. Hic narratur, quid fuerint bellaria in conviviis Graecorum eius temporis, disputaturque, cur et quomodo poeta ea notione usus sit.*

<sup>53</sup> Por. definicję, którą podaje Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* III 1118 b 19–20. Znaczenie przymiotnika γαστήριμαργος w analizowanym fragmencie *Olymp.* 1 Pindara szeroko omawia D. Steiner, op. cit., s. 292–302.

<sup>54</sup> Podobne spostrzeżenie formułuje D. E. Gerber, op. cit., s. 88–89.

<sup>55</sup> Na ten temat zob. T. K. Hubbard, op. cit., s. 14–15.