

PINDAR – RAPSOD PIEŚNI ZWYCIĘSKICH

Obserwowany w wielu obszarach współczesnej kultury kryzys bywa kontestowany i przewyciężany na różne sposoby. Jednym z nich jest krytyczne odniesienie współczesności do przeszłości, tradycji, historii. W filozofii taką ścieżkę kontestacji chorej terażniejszości przetarł Fryderyk Nietzsche, tworząc i rozwijając projekt krytyki genealogicznej, nawiązując przy tym do presokratejskiej filozofii i tragedii attyckiej, stanowiących wzorce autentycznego, wyzbytego resentmentów, lęków i niemocy myślenia i życia. Tropem Nietzschego poszli wybitni myśliciele współczesności, m.in. Martin Heidegger i Giorgio Colli, dla których przeszłość antyczna stała się źródłem i przedmiotem hermeneutycznego namysłu nad aktualnym stanem kultury, filozofią, a szczególnie metafizyką. Hermeneutyka wyrosła m.in. z historyzmu niemieckiego (J.G. Herder, A.W. i F. Schleglowie, B.G. Niebuhr, L. Ranke, a spoza obszaru niemieckiego A. de Tocqueville, Th. Carlyle czy E. Burke), traktującego historię i ujawniane przez nią znaczenia jako kontekst współczesności i jej problemów, a nie martwe muzeum zamkniętych dat i faktów, ujętych w schematy, najczęściej poddane idei postępu. Takie hermeneutyczne rozumienie historii, służące – zgodnie z założeniami wyłożonymi przez Nietzschego w *Niewczesnych rozważaniach* – życiu, a nie jedynie naukowemu obiektywizującemu poznaniu, które życie paraliżuje, stanowi przesłankę mojego nawiązania w tym miejscu do poezji zwycięskiej Pindara, antycznego rapsoda sportowego mitu.

Fryderyk Nietzsche w swych drugich „niewczesnych rozważaniach”, czyli rozprawie *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, wyróżnił trzy rodzaje zmysłu historycznego: monumentalny, antykwaryczny i krytyczny, pierwszy skupiony na biografistyce wybitnych postaci, drugi szperający w drobiazgach przeszłości, wypełniających tło pierwszych planów historycznych, trzeci zderzający problemy terażniejszości z przeszłymi wydarzeniami, skierowany na rozumną terapię i samowychowanie społeczeństw i jednostek¹. Ten trojaki historyczny zmysł może ulec zwyrodnieniu, jeśli przekształca się w nieposkromione zbieractwo niespożytkowanych dalej informacji, tani sentymentalizm,

1 F. Nietzsche (2003) *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*. W: Tegoż, *Niewczesne rozważania*, Kraków, s. 71 i n.

cyniczną ironię, czyli jeśli nie służy naprawie kultury, zastanej historycznej aktualności, której zakręty są wszak konsekwencjami meandrów przeszłości. Tylko żywa łączność przeszłości z terażniejszością, wrażliwa na dalsze trwanie oraz przyszłość, sprzyja życiu, jego zdrowiu i mocy. „Wielkie zdrowie”, idea Nietzschego wyrażona w *Genealogii moralności* jako projekt mocy życia, jest – używając terminologii fenomenologicznej Mircei Eliadego – projektem *kratofanii* i *ontofanii*, aktualizacji potencjału mocy i bytu jednostek, narodów i ich środowiska, czyli kultury. Zatem zacytujmy istotne w tym miejscu, bezpretensjonalnej w autorskiej intencji *lectio* antycznego bohaterstwa sportowego, zdanie Nietzschego, by w końcu przejść do *meritum*: „Syćcie swą duszę Plutarchem i waście się wierzyć w siebie samych, wierząc w jego bohaterów”².

Choć Plutarch często cytował swojego ziomka z Beocji, Pindara, poświęcił mu nawet oddzielną (zaginioną) biografię³, nie będziemy się nim tutaj bezpośrednio zajmować, choć i on, późny platończyk i pitagorejczyk, autor skrzących się anegdotami, humorem i mądrością pouczeń *Żywotów* i *Moralii*, współtworzył swym talentem pisarskim mit antycznego herosa cnoty i czynu. Z Pindarem, który stoi u początków epoki klasycznej, łączy go, zamykającego czasy świetności greckiego antyku, z pewnością również jego sława, która przełamała pogardliwy stereotyp „świni beockiej” (*Bojotija hys*), pośledniego Greka-Beoty, wskutek ciężkich wyziewów błot swojej krainy ociążałego na umyśle, głupiego, choć mocnego w nogach i ramionach. Hezjod, beocki poeta, mitolog i rolnik, był im w tym protoplastą. Trzeba dodać, że pogardliwy stereotyp nierozgarniętego Beoty ma swoją polityczną genezę: został rozpowszechniony przez – uważających się za *akme* wyrafinowania – demokratycznych Ateńczyków, wytrwałych wrogów Teb, nie tylko zresztą z powodu arystokracji tego miasta-państwa, serca Beocji⁴. Zostawmy jednak te „antykwaryczne” drobiazgi. Istotne jest jednak to, że jońskim klasycznym ideałom niespokojnych Ateńczyków, u których się kształcił w młodości i które, bywało, opiewał w swych pieśniach, Pindar zasadniczo przeciwstawiał archaiczne, doryckie wzorce arystokratycznej doskonałości opartej na szlachectwie urodzenia, sile i tradycji. Widoczne to jest także w kulturowanej przez Pindara formie jego poetyckiej wypowiedzi: choć tworzył w epoce klasycznej – stulecie, na które przypadła dojrzałość jego życia, to wszak niezwykle piąty wiek przed narodzinami Chrystusa – nad attycki dramat przedkładał archaiczne dytyramby i pieśni chóralne.

Wśród tych ostatnich poczesne miejsce zajmują *epinikia*, czyli pieśni na zwycięstwo, hymny triumfalne (*epi* – na, *nike* – zwycięstwo⁵) śpiewane i chore-

2 *Ibid.*, s. 96.

3 K. Korus (1978) *Twórczość Plutarcha z Cheronei*, Kraków, s. 8.

4 Zob. A. Szastyńska-Siemion (1981) Wstęp. W: Pindar, *Wybór poezji*, Wrocław, s. III-LXVII; Z. Abramowiczowa (1977) Wstęp. W: Plutarch, *Moralia*, Warszawa, s. VII-XXVI.

5 Szastyńska-Siemion, *ibid.*, s. X.

ograficznie odtwarzane jako ceremonialne uświetnienie wyjątkowych wydarzeń, do których między innymi należały zwycięstwa sportowe. Zamawiały te pieśni całe miasta chcące uhonorować swoich zwycięzców, rody arystokratyczne, które stać było na szkolenie i wystawienie w zawodach swojego przedstawiciela (Pindar miał brać sztukę złota za jeden wers swej pieśni⁶, był profesjonalnym poetą; profesjonalizm ten jest elementem mniej lub bardziej jawnego profesjonalizmu – w dzisiejszym rozumieniu tego słowa w odniesieniu do sportu – antycznej agonistyki sportowej, której symboliczną fasadą były gałąź oliwki, wawrzynu czy selera, stanowiące nagrodę w igrzyskach panhelleńskich). Obok pomnika zwycięzcy, *epinikion* stanowił chwalebny ślad wielkiego czynu. Był – w rozumieniu samego poety, natchnionego posłańca i rzecznika bogów i ich Muz, nauczyciela, mędrca i wychowawcy swoich słuchaczy i sponsorów – magiczną i hieratyczną pieczęcią nieśmiertelności wrytą w najlepszym stylu na marną miarę ludzkiej śmiertelności. Trzeba było tę nieśmiertelność wyśpiewać ceremonialnie, przywołując bogów, ich historie, przypadki ich mocy, by dodać blasku i wagi czynom człowieka. I tutaj dochodzimy do greckiej ontologii ludzkiego losu, obecnej w mądrościach wypowiedzianych przez mitologów, poetów i filozofów. Mitologiem i poetą, który sam zwał się przede wszystkim *sofos*, mędrce, był Pindar. Jego pieśni wypełnione są gnomami, kwintesencjonalnymi pouczeniami moralno-religijnymi, co pozwala na umieszczenie tej sztuki w filozoficznym kontekście najstarszej prozy filozoficznej Siedmiu Mędrców Greckich⁷

Karl Kerényi, węgierski klasycysta i mitograf, opisuje greckie rozumienie kondycji ludzkiej w jej konfrontacji z „łatwo żyjącymi bogami” na przykładzie m.in. *epinikiów* Pindara. Czytamy: „W oczach Greków byt ludzki w stopniu maksymalnym odróżniał się od boskiego: był jednocześnie *deilón* i *deinón*. W ich przekonaniu nie istniała na świecie istota nędzniejsza, bardziej znikoma i bardziej udręczona od człowieka”⁸. *Deilón* – „nieszczęsna dola” i *deinón* – „budzące grozę” *status quo* rodzaju ludzkiego zostały wyrażone przez Pindara wielokrotnie w gnomach i mitycznych obrazach, którymi wypełniał swe pieśni. Zacytujmy słynną frazę z *Ody nemejskiej VI: Na zwycięstwo Alkidamasa z Ajginy w zapaśnictwie chłopców*:

„Jeden rodzaj ludzki, jeden boski,
Jedni i drudzy mamy tchnienie od jednej matki.
Ale granica mocy całkiem nas rozdziela:
jedno jest niczym, a niebo jak spiż trwa wiecznie,
Siedziba nienaruszalna”⁹

6 *Ibid.*

7 M. Stuligrosz (2002) *Gnoma w twórczości Pindara*, Poznań; A.M. Komornicka (1986) Temat śmierci w sentencjach Pindara, *Meander*, XLI/10, s. 421-426.

8 K. Kerényi (2000) *Misteria Kabirów. Prometeusz*, Warszawa, s. 63.

9 Pindar (1987) *Ody zwycięskie*, Kraków, s. 166.

Albo w innym, lecz równie przejmującym tłumaczeniu Jerzego Łanowskiego:
„jeden jest człowieczy
i jeden bogów ród. Z jednej macierzy
oba nasze rody dech zaczerpnęły. A przecież dzieli nas cała moc
tak rozdzielona, że tu nic, a tam trwa na wieczność
spizowa, krzepka nieb siedziba”¹⁰.

A w *Pytyjskiej VIII: Na zwycięstwo Arystomenesa z Ajginy w zapasnictwie* słyszymy dramatyczne westchnienie: „Jestestwa krótkotrwałe! Czym jest każdy? Czym nie jest? Człowiek marą cienia”¹¹. Choć człowiek i bóg pochodzą od tej samej pramatki wszystkiego, Gai, matki-ziemi, przysługuje im inny los, bogowie i ludzie to dwa przeciwstawne bieguny dwudzielnego świata greckiego. Z jednej strony pełnia, trwałe błogostan bytu i moc, wyrażone metaforą spizu, twardego metalu, z którego wykonywano przecież ostrą broń. Kerényi pisze: „Metal nie wyraża tu żadnej domniemanej materialności, nie wyraża w ogóle nic naocznego, z czym kojarzy się choćby niebo, lecz coś paradoksalnego – nieuchwytną twardość Nieuchwytnego, samych bogów i ich siedziby”¹². Z drugiej strony nicość plemienia ludzi, niosących jak garb w swym losie nietrwałość, zmienność, mozół, troski i wreszcie śmierć.

A przecież *epinikia* chwałą zwycięstwa człowieka konfrontowane z wielkimi czynami bogów, jest zatem w potencjale ludzkiego życia zawarta siła zmagania – *agon*, dzięki któremu człowiek staje się *agathos*, dzielny, dobry i piękny, osiąga wartości podnoszące jego ontyczny status, budzące *time*, sławę, cześć, podziw (także idącą za nimi jak cień zawiść, *fthonos*, co Nietzsche wieki później wyśmiał jako resentment). Pindar zdawał sobie z tego sprawę i z głębi jego pokornej i uniżonej pobożności płyną też słowa nadziei, kontrastujące marność ludzkiej doli-niedoli:

„Zbliża nas wszelako coś do nieśmiertelnych:
Czy to rozumu wielkość, czy natura ciała,
choć nie wiemy, jaką drogą, dniem czy też nocą,
Los nam przeznaczył biec do mety”¹³.

Mężne, piękne i dobre czyny człowieka, owocujące osiągnięciem *arete*, fizycznej i moralnej cnoty, stają się tematem pieśni poety i dzięki temu trwają „w pamięci czasów”, jak czytamy w *Pytyjskiej III*¹⁴. Słowo bowiem jest zdolne przeżyć czyn, o którym prawi. Czytamy o tym w wielu odach. W *Nemejskiej IV: Dla Timarchosa z Eginy, chłopca, zwycięzcy w zapasach*:

10 K. Kerényi (2000) *ibid.*, s. 66.

11 Pindar, *ibid.*, s. 227.

12 K. Kerényi, *ibid.*

13 Pindar, *ibid.*, s. 166.

14 Pindar, *Ody zwycięskie*, *op. cit.*, s. 120.

„Radość to najlepszy lekarz
Szczęśliwie zakończonych trudów. Wywołały ją
Swym dotknięciem pieśni, mądre córy muz.
Nawet ciepła woda nie daje ciała
Tyle świeżości, co pieśń pochwalna
Brzmiąca zgodnie z dźwiękiem formingi.
Dłużej niż czyni żyje słowo, które z wolą
Charyt język dobywa z głębi serca”¹⁵.

A w *Olimpijskiej XI: Dla Agezydama Lokry zwycięzcy w boju pięściowym*
w pierwszej strofie:

„Czasem łaknie powiewu śmiertelna potrzeba,
Czasem Córy obłoku, dżdżystej wody nieba,
A kto szczęścia dosięgnął trudami niezłomny,
Takiemu lutnia w błogiej lejąc hymn godzinie
Otwiera wstępy do chwały potomnej
Wieczyste cnotom buduje świątynie!”¹⁶.

Hippokleas z Tessalii (bieg podwójny chłopców w Delfach), Ksenokrates z Agrygentu (wyścigi kwadryg, Delfy), Midas z Agrygentu (gra na aulosie dla boga Apollona u stóp Parnasu, Delfy), Asopichos z Orchomenosu (bieg chłopców, Olimpia), Megakles (wyścigi kwadryg, Olimpia), Timodeos Acharnejczyk, pankration, Nemea), Sogenes z Eginy (pięciobój chłopców, Nemea), jego krajan Pyteas (pankration chłopców starszych, Nemea), Melissos z Teb (pankration, Przesmyk Istmijski) i tylu innych bohaterów, zwycięzców odeszło w cień doliny śmierci, a słowa o ich sławie, które czytamy dzisiaj, po dwudziestu pięciu stuleciach, ciągle tak samo brzmią w ich języku, ich sensy powielane i tłumaczone przez filologów i hermeneutów kuszą, by jeszcze raz pomyśleć naprężenie mięśni naoliwionych ciał, oblepionych pyłem i piaskiem, pot spływający po czole, plecach w żarze słońca i walki, blask szczęścia z wygranej w dawno zgasłych już oczach... Pamięć potomnych, która była nędzną i żłudną formą nieśmiertelności dla Pitagorasa i Platona, przyjmujących subtelniesze orfickie wierzenia w metempsychozę, w odach Pindara wydaje się jedyną dostępną dla człowieka drogą poza śmierć. Co prawda znajdujemy w tej liryce koncepcję dziedzictwa arystokratycznej cnoty przekazywanej kolejnym pokoleniom dobrze urodzonych przez zmarłych przodków-bohaterów, rodzaj rodowej metempsychozy, jednak dominują dojmujące stwierdzenia wskazujące na śmierć jako ostateczny cel (*telos*) ludzkiego życia:

15 Pindar, *Wybór poezji, op. cit.*, s. 128.

16 *Ibid.*, s. 59.

„Kto ma szczęście w bogactwie i innych przewyższa pięknnością,
I w agonach pokazał siłę triumfując, ten niech pamięta,
Że ciało, o które się troszczy, jest jednak śmiertelne
I że je w końcu okryje ziemia”¹⁷ (*Nemejska XI*).

Ludzkie szczęście i ludzka nieśmiertelność mają granice wyznaczone przez bogów zamieszkujących niedostępne dla ludzi spizowe niebo. Zeus, władca nieba, bogów i ludzi (a przecież ludzi nie on stworzył, lecz – w jednej z wersji antropogenezy – zbuntowany Tytan Prometeusz), jest nieustannie przywoływany w Pindarowych odach. To on włada losem człowieka, choć przecież sam podległy jest wyższemu prawu uosobianemu przez Mojry. Dla człowieka jest on jednak władcą, którego wyroki są niekwestionowalne, zapadając stają się rzeczywistością nieodwołalną, dotkliwą bądź radosną. „Zeus i to zsyła, i tamto – czytamy w *Istmijskiej V* – Zeus, pan wszystkiego”¹⁸. Wszystko: zdolności, zwycięstwa i porażki, cierpienie czy radość, jest darem bogów, „sterników” i „sędziów” ludzkiego życia. Władza ta wydaje się absolutna, a wizja tej zależności przywodzi na myśl późniejszy obraz ludzi-marionetek żyjących dla zabawy bogów, narysowany nazbyt wyrazistą kreską przez starego Platona w *Prawach*¹⁹

Bogowie jednak nagradzają człowieka za jego słuszne i sprawiedliwe wysiłki: zwycięstwo w zawodach, szczęście, bogactwo są zapłatą za *ponos*, trud człowieka, za zmaganie z fizyczną słabością, ze zmęczeniem. Igrzyska są *peira*, próbą człowieka zadaną przez bogów. Także i trud ludzki pochodzi zatem z boskiej inspiracji, grzechem jest zatem go nie podjąć, bogowie karzą bowiem za niewykorzystanie ich darów. Karzą też za przekroczenie miary, pychę. *Hybris* – pycha była najbardziej niemiła greckim bogom, zagrażała bowiem ich pozycji. Ale *hybris* była wynikiem *ate*, zaślepienia, była szaleństwem, złą *mania*, tylko w szaleństwie mógł bowiem człowiek porywać się na pozycję bogów. Człowiek winien zachować pokorę, umiar i rozsądek, znać *metron* – miarę i *kairos* – stosowny moment²⁰. W kolejnych pieśniach słyszymy pouczające gnomy przypominające mądrości Mędrców Solona: „Nic ponad miarę” czy Pittakosa: „Znaj odpowiednią chwilę” W jednej z najbardziej trudnych do egzegezy pieśni²¹, tj. *Pytyjskiej II* przywołany zostaje mit o Iksjonie, który

17 Pindar, *Ody zwycięskie*, *op. cit.*, s. 235. O śmierci jako *telos* życia pisze A.M. Komornicka, tamże, s. 445. Znajdujemy tutaj ciekawe spostrzeżenia dotyczące widmowego „fantomu” (*eidolon*) życia człowieka, jakiś czas pozostającego po śmierci w ludzkim ciele, zdaje się boskiej natury, są też cytowane fragmenty trenów Pindarowych, opisujące jego wyobrażenia o krainie zmarłych. Warto zwrócić także uwagę na *Olimpijską II*, gdzie mamy opis mitycznej krainy zmarłych.

18 Pindar, *ibid.*, s. 70.

19 Platon (1960) *Prawa*, Warszawa, ks. VII, fragm. 803 CD.

20 M. Stuligrosz, *ibid.*, s. 153-167.

21 Trudność ta wyeksponowana, lecz jeszcze bardziej pogłębiona w zawilej i hermetycznej analizie hermeneutycznej P. Kuligowskiego. W: tegoż, *Epaenus sive Aenigma. Dwa słowa o Pytyjskiej*

nie znał miary zarezerwowanej dla człowieka i popełnił zbrodnię, próbując uwieść małżonkę Zeusa Herę (wcześniej dokonując też zbrodni morderstwa we własnej rodzinie, co było traktowane jak świętokradztwo, bowiem rodzinę łączyła więź prawdziwie religijna²²). Spotkała go za to okrutna zemsta boga, której obraz prześladowuje zgrozą wyobraźnię czytelników mitologii greckiej, artystów i pisarzy do dziś: przykuty do płonącego wirującego koła, jako że wcześniej zakosztował na ucztach Zeusa ambrozji, musi znosić swą piekielną karę przez wieczność²³.

By znać miarę przysługującą ludziom, trzeba człowiekowi rozpoznać własną naturę. „Poznaj samego siebie”, maksyma Chilona Lacedemończyka, stanowi horyzont sensu dla moralnych i pobożnych nauk Pindara, będąc przesłanką i warunkiem pierwszym starania się człowieka o *arete*, zwycięstwo, sławę. W *Olimpijskiej V* zawarta jest przestroga: „Ale kto szczęścia/ Ma dobrze zażywać w dostatnim bogactwie i dobrej sławie,/ ten niech nie usiłuje być bogiem”²⁴. Choć człowiek może zbliżyć się do bogów „wielkością ducha” bądź „siłą ciała”, jak wyraził to Pindar w cytowanych już tutaj pierwszych wersach *Nemejskiej VI*, jego wyznaczony przez los „bieg dniem i nocą” nigdy nie przekroczy granicy śmiertelnych. Ta granica zostaje ujęta w mitycznej geografii słupów Heraklesa w *Pytyjskiej X*:

„Spizowe niebo dla niego się nie otworzy,
Ale doznamy wszystkich radości
Dostępnych śmiertelnym, aż do ostatniej żeglugi.
Ani na okrętach, ani pieszo nie znalazłbyś
Przedziwnej drogi do igrzysk Hyperborejczyków”²⁵.

Bogowie patronowali panhelleńskim igrzyskom, to w cieniu ich świątyń, a także okalających świątynne cele i kolumnady drzew oliwnych i pinii rozgrywały się zawody. Ci patroni to sam Zeus, potem Apollo, Posejdon, a dalej za nimi herosi, jak Herakles czy Pelops. Ustanowili oni dla ludzi wzorce męstwa swoimi niezwykłymi czynami, zwycięskimi przygodami, jak zabicie lwa nemejskiego czy smoka Pytona, opowiadają o nich mity. Całą paletę mitycznych obrazów przywołuje w swych pieśniach triumfalnych Pindar, podnosząc tym samym wartość kojarzonych z nimi zwycięstw ludzi. Nie było trudno Pindarowi znajdować właściwe opowieści, pochodził bowiem z Beocji, spod Teb,

drugiej, Wrocław 2007. Ale znajdujemy tam wiele porywających i poruszających myśli, na przykład, że „świat Iksjona jest złudnym i pięknym zarazem odbiciem (...) świata Zeusa”, s. 75.

22 P. Grimal (1987) *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław, s. 160. Por. symbol koła Iksjona jako koła samsary i wyzwalającej dharmy w buddyzmie w interpretacji K. Wilbera (1997). W: tegoż, *Eksploracja świadomości*, Kraków, s. 236.

23 M. Stuligrosz, *ibid.*, s. 157-158.

24 Pindar, *ibid.*, s. 222.

25 Pindar, *Wybór poezji, op. cit.*, s. 111.

obfitujących jak rzadko która *polis* w Grecji w niezwykle mityczne wydarzenia. Zwiąże mityczną spuściznę Teb przedstawia Bruno Snell, autor niezwyklej książki *Odkrycie ducha*, ukazującej peregrynację i ewolucję uczuć, wyobraźni, myśli i czynów w Helladzie, prowadzących do wyłonienia się ducha kultury Zachodu: „Tu Semele zrodziła Dionizosa, boga wina, Alkmena zaś Heraklesa, który uwolnił świat od potworów. Na zamku władał Kadmos, który przyniósł z Fenicji sztukę pisania, a tym samym podstawę wszelkiej wyższej kultury (więc „świnia beocka” zaiste jest jedną z bardziej niezasłużonych inwektyw wypowiedzianych pod słońcem Hellady – uwaga M.Z.) – to on zasiał smocze zęby, z których wyrosli Spartanie, praojcowie Tebańczyków, i poślubił Harmonię. To małe miasto zamieszkiwali nieszczęśni Labdakidzi, Lajos, Jokasta i ich syn Edyp, a także dzieci tegoż, Eteokles, Polinejkes, Antygonia i Ismena. Wąskie uliczki Teb zrodziły jasnovidza Tejrezjasza, tutaj mieszkała Niobe jako małżonka króla Amfiona, biegłego w pieśni, stąd Trofonios i Agamedes (...)”²⁶ itd., itd.

Mity przywoływane przez Pindara (dajmy spokój w tym miejscu ich przywoływaniu, streszczaniu; warto zaznaczyć jednak, że Pindar swobodnie przekształcał ich wątki, szczególnie tam, gdzie archaiczne wersje nie licowały z jego moralnym i pobożnym wyobrażeniem bogów; tak na przykład w *Olimpijskiej I* przekształcił mit o Pelopsie i Ojnomaosie, bo nie chciał, by u źródeł igrzysk w Olimpii stała opowieść o przewrotności i przekupstwie herosa Pelopsa; w rzeczy samej, warto głębiej może wniknąć w historię założycielską olimpizmu, prawiącą wszak o hieratycznym oszustwie!) w pieśniach służą różnym celom: po pierwsze, są zbiornikiem archetypów boskiej, heroicznej, a także ludzkiej, na miarę ludzką, *ontofanii* i *kratofanii* (użycie kategorii fenomenologii religii Eliadego jest tutaj jak najbardziej uzasadnione, mity Pindara spełniają wiele z funkcji archetypowych, wzorcowych mitu, tak jak rozumiał to Eliade²⁷), po drugie, ilustrują i fabulacyjnie dopowiadają religijne, moralne i filozoficzne treści zawarte w gnomicznych mądrościach poety, po trzecie, stanowią artystyczne narzędzie, szlachetny ozdobnik formalny pieśni, dzięki nim słuchacz i widz przedstawienia (powtórzmy raz jeszcze, że pieśni Pindara były przeznaczone do wyśpiewania i odtańczenia, zgodnie z zasadą „trójjedynę choreji”, tj. łączności poezji, śpiewu i tańca) wprowadzany był od razu w podniosłą aurę tematu zwycięstwa, symbolicznie ujmującego realny potencjał mocy wpisany w kondycję człowieka. Ludzka *ontofania* i *kratofania* zdają się w świetle tych mitów nie tyle nikłym odbłaskiem, co prawdziwym promieniem blasku boga. W ten sposób mity w przestrzeni liryki dokonują poetyckiej *hierofanii*, a poezja

26 B. Snell (2009) *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, Warszawa, s. 113.

27 Zob. m.in. M. Eliade (1993) *Traktat o historii religii*, Łódź; Tegoż (1998) *Aspekty mitu*, Warszawa; Tegoż (1970) *Sacrum, mit, historia*, Warszawa.

ta staje się naczyniem dialektyki *sacrum* i *profanum*. Bruno Snell odważył się nawet napisać: „(...) powstaje nieomal heraklitejska myśl, że dla niebian ziemia jest tym, czym dla mieszkańców ziemi niebo – bo też Pindar często ukazuje powinowactwo z nauką Heraklita o życiodajnych napięciach, o bogatych związkach, które wszystko, co żyje, dzielą i zarazem łączą”. Przywołajmy zatem samego Heraklita, jedno z jego „teologicznych” zdań: „Bóg jest dniem nocą, zimą latem, wojną pokojem, sytością głodem (...); zmienia się jak ogień, kiedy zmieszany z ziołami nazwany zostaje według zapachu każdego z nich”²⁸. Miły bogom zapach wznosił się z ofiar składanych przez ludzi, liczne ofiary towarzyszyły też zawsze igrzyskom, które same w sobie były doskonalszą od całopaleń ofiarą człowieka z człowieka, jego ciała i ducha, wyęzających się w woli walki na bieżniach i hipodromach.

Bez wątpienia Pindar stworzył antyczny mit sportowej agonistyki, w jego archaicznej, arystokratycznej, doryckiej wersji. Współtworzył swoją pieśnią archetyp tego mitu, który trwa i podlega ewolucji w dziejach zachodniej kultury, stając się z czasem zracjonalizowanym i ujętym w ramy kodeksu i reguł gry sportowej etosem perfekcjonizmu i szlachetnej rywalizacji, by w końcu zostać ogłoszony „mitem” mitu, nikłym pogłosem, klęską antycznego archetypu w niezliczonych okolicznościach „obrastania złem”

Czy warto zatem czytać Pindarowe wiersze, przez wybitnych filologów zwane „trudnymi”? Za wskazówką Nietzschego rozpatrywać się w Pindarowych, Plutarchowych bohaterach, szukać w nich siebie? Czyż nie jest to jakąś chorą mrzonką z gatunku fiksacji na utopijnych obrazach złotej arkadii, utraconego raj? Czy czytają Pindara dzisiejsi atleci stadionów? Z pewnością rzadkie to doświadczenie, otwieranie dzisiaj stronic z wierszami tego poety. A szkoda, bo ten, który uczył „stań się takim, jakim jesteś, dzięki swemu doświadczeniu” (słynny 72 wers enigmatycznej *Pytyjskiej II*), wskazywał człowiekowi szlachetną drogę samopoznania, samokształcenia i samorealizacji. I do dzisiaj przejmuje, poza trudnym artyzmem, jego nauka, trudna, ale kto wie, czy nie słuszna. Tym bardziej że wypowiadają ją kolejni po Pindarze poeci, do dzisiaj, nauka to zatem uniwersalna, mądrość rudymetarna. Tak o niej pięknie pisał Bruno Snell: „(...) [Pindar] nie wątpi w ład i piękno życia, choćby nawet ziemskie rzeczy wydawały mu się słabe i marne, nie czuje także przymusu kontestowania stanu rzeczy. Z wytworną swobodą ducha bierze świat takim, jakim on jest – mimo całego mroku przeszyty złotymi nićmi niebios. Wystarczy tylko »znaleźć piękno« (P. 3,83), które od młodości otaczało go z taką pełnią (...)” Czyż nie jest to dionizyjskie potwierdzenie, które – z mniejszą swobodą, a bardziej z wzdgardliwą goryczą – pomieścił w swoim znamionym *amor fati*,

28 G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield (1999) *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa–Poznań, fragm., s. 204

projekcie „miłości losu” poeta-filozof Fryderyk Nietzsche? A piękno, otaczające Pindara od młodości, czy nie jest to także piękno zamknięte w kształtach kurosów, w tych niezwykłych posągach uśmiechniętych młodzieńców, najbardziej archaicznych greckich przedstawieniach atletycznej mocy?

Greckie posągi... Uśmiech kurosa, uśmiech kory... Kuros według Ałpatowa: „Nic go nie rozprasza, nic nie zdoła zamącić jego zgody ze światem i z samym sobą, nie zna żadnych przeszkód, żadnych granic; zdrowie ciała i czystość myśli stanowią dwie strony jego osobowości”²⁹ Stoję ciągle, w pamięci, oszołomiona doryckim i zarazem apollińskim wdziękiem tych posągów, górujących nade mną, w otwierających się jedna po drugiej salach Muzeum Archeologicznego w Atenach. Gładkie ciała, ich miękki pion – zarys pulsu okiełznanego życia, postacie w lekkim wykroku (jakże łagodne przy surowych, grubo ciosanych posągach egipskich), niezwykła godność nagości, długie w falach i splotach spływające włosy, delikatność ciała przemieniona w siłę, uśmiech nasycony powagą. Może skrzydła bogini Nike rozmnożyły się w dziesiątki motyli – Apulejusz i Owidiusz przystaliby może na taką metamorfozę – a te przysiadły na wieczność w kącikach tych ust?... Zgoda na los człowieczy, skupiająca w sobie całą jego pełnię, innej zgody nie może być... nie byłaby wtedy zgodą pogodną, harmonią i pięknem. Wracają słowa istotne i poruszające, wyczytane wcześniej w jednej z książek Zygmunta Kubiaka, a teraz jeszcze bardziej wymowne w spotkaniu z greckimi posągami (podaję z luźnych notatek, bez danych bibliograficznych): „(...) jeżeli człowiek bez złudzeń patrzy na świat, dostaje od mocy rządzącej światem jakieś niesłychane piękno. W Grecji, w literaturze greckiej, w kulturze greckiej jest to nieprawdopodobne piękno”

Artykuł dedykuję mojej Drogiej Siostrze Jagodzie.

29 M.W. Ałpatow (1968) *Historia sztuki*, t. 1, Warszawa, s. 115.