

PIOTR BERDOWSKI

Rzeszów

AT QUEM NON CENO, BARBARUS ILLE MIHI EST
HOMER I ŹRÓDŁA
KULINARNYCH PARADYGMATÓW
BARBARZYŃCÓW*

Edith Hall w swojej ważnej i wpływowej książce *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy* sformułowała tezę o późnym wykształceniu się stereotypu barbarzyńców w społeczeństwie greckim, datując ten proces na początek V w.¹ Impulsem, który znacząco go przyśpieszył, był, według Hall, wybuch konfliktu grecko-perskiego, a niebagatelną rolę odegrała tragedia Ajschylosa *Persowie*, wystawiona w 472 r. Odtąd temat barbarzyńców stał się wdzięcznym polem eksploracji, na które wkroczyła również historiografia i filozofia. Mimo silnego przekonania Hall o późnym ukształtowaniu się stereotypu barbarzyńcy, brytyjska badaczka ma jednocześnie świadomość, że nie powstał on w próżni i bez związku z twórczością epoki archaicznej:

All new inventions, ideological or technological, are produced from the interaction of innovation on well-tried material. The writers and artists of fifth-century Athens had at their disposal a melting-pot of traditional materials, of mythical definitions of civilization, of divine, supernatural, and heroic agents of order and chaos, of earlier poetry in a variety of metres and with a variety of purposes and tonal effects. The invention of the barbarian marked a new phase in the Greeks' conception both of themselves and of the outside world, but not a complete break with the cultural tradition. There are instances of phenomena in archaic poetry and art which anticipate the fifth-century portrait of the barbarian. There are others which have been misunderstood as doing so. Indeed, the whole area of the Greeks' view of the non-Greek world in the archaic period is highly controversial².

Sceptycyzm Hall co do możliwości wykorzystania literatury archaicznej do rekonstrukcji narodzin stereotypu barbarzyńcy jest zrozumiały, ale idzie chyba

* Wszystkie daty w niniejszym artykule odnoszą się do okresu p.n.e. Chciałbym wyrazić podziękowanie Fundacji Lanckorońskich z Brzezia za umożliwienie mi badań naukowych w Rzymie w 2004 r.

¹ Hall (1989).

² Hall (1989), s. 3. Podobnie: Cartledge (2002), s. 13.

zbyt daleko. Istotnie, w warstwie leksykalnej obecność barbarzyńców w literaturze archaicznej jest bardziej niż skromna, jednak wydaje się, że mamy do czynienia z procesem szerszym i bardziej złożonym. Otóż brak terminologii nie musi oznaczać, że Grecy epoki archaicznej unikali dyskusji nad relacją Hellenów do „obcych” („innych”). Wręcz przeciwnie, wiele wskazuje na to, że polaryzacja „greckiego” i „nie-greckiego” świata stanowi jedno z ważniejszych zagadnień epoki archaicznej³. Rozwój silnej autoidentyfikacji Greków i wypracowanie (skądinąd uniwersalnej – to jedno z centralnych zagadnień etnografii bez względu na epokę) idei „obcego” wiele zawdzięcza rozszerzeniu horyzontu geograficznego w trakcie tzw. Wielkiej Kolonizacji⁴. Zetknięcie się Greków z innymi ludami, często odległymi zarówno w sensie przestrzeni, jak i obyczajów, zaowocowało nie tylko nową perspektywą, ale również licznymi zjawiskami, z którymi Grecy musieli się zmierzyć po raz pierwszy. Wykształcenie się toposu barbarzyńcy w literaturze stanowiłoby zatem istotne ogniwo długiej tradycji sięgającej co najmniej VIII w.

Stosunek Greków do „obcych” („innych”) może być poddany naukowej refleksji wraz z pojawieniem się najwcześniejszych zabytków literatury helleńskiej, a więc eposów Homera. Problem ten jawi się w *Iliadzie* i *Odysei* jako szczególnie frapujący, jako że w VIII w. koncepcja „obcych” („barbarzyńców”) była – jak się zdaje – świeża i szła w parze z rozwojem samoświadomości Greków. Był to proces otwarty, wielopłaszczyznowy i długotrwały, który w jakimś sensie można umownie zamknąć wraz ze schyłkiem V w., kiedy to obraz barbarzyńcy został w zrębach ukształtowany i powszechnie przyjmowany (choć wciąż nie całkiem jednolity, gdyż nigdy takim nie był)⁵. Zatem okres między VIII a V w. to czas „definiowania” barbarzyńcy. Homer, Hezjod, Ajschylos, Eurypides, Herodot, Tukidydes i inni przyjmują różne współrzędne do tworzonych przez siebie etnocentrycznych stereotypów. Język, etnos, kultura, zwyczaje, religia i ustrój społeczny nie wyczerpują wszystkich możliwości. Problem rozpatrywany jest często w kategoriach cywilizacyjnych; nie brakuje odniesień do stopnia rozwoju gospodarczego i społecznego. U jednych autorów (Homer, Tukidydes) gradacja „dzikości” jest zastępowana u innych perspektywą, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, relatywizmu kulturowego (Herodot). Cały ten ferment intelektualny musimy widzieć jednak w przestrzeni *polis*, co więcej, także w ewolucyjnym rozwoju opozycji „helleńskości” i „barbarzyńskości”. Nie bez powodu P. Vidal-Naquet mówi że „barbarzyńców można ‘wydedukować’ z Greków”⁶.

³ Rysuje się tu, wrodzona chyba, skłonność Greków do ustawiania problemów w pary opozycji. Por. Vidal-Naquet (2003), s. 23–33. W dalszym ciągu wykorzystam dwa modele świadomego operowania dyskursem barbarzyńskim: model opozycji i model polaryzacji. Por. Nippel (2002), s. 284. O skłonności Greków do operowania parami przeciwieństw zob. Lloyd (1966).

⁴ Por. Nippel (1996), s. 125–138.

⁵ Zob. Hall (1989), *passim*.

⁶ Vidal-Naquet (2003), s. 23–24.

0.1. Homer używa określenia *barbaros* jeden jedyny raz w *Iliadzie*, w tzw. *Katalogu Trojan* (2.867). Termin ten występuje w funkcji przymiotnikowej i do tego w złożeniu – *barbarofonoi*, co w tłumaczeniu oznacza „posługujący się barbarzyńską mową”⁷. Poeta określa tak Karów, sąsiadów Greków w Azji Mniejszej. Większość uczonych jest zdania, że przymiotnik ten nie jest szczególnie negatywnie nacechowany, a atrybucja i wybór Karów nie zdradza jakiegoś specjalnego kontekstu, poza oczywistym podkreśleniem, że mamy do czynienia z ludem posługującym się obcą mową. Kryterium języka (z którym w związku pozostaje również etnos) jako jedno z wielu kryteriów etnicznej samoświadomości Greków wydaje się naturalnym polem do konstruowania polaryzacji „my–oni”. *Barparophonos* to niekoniecznie jednak ten, który mówi innym językiem niż grecki. Jonathan Hall zwrócił uwagę, że aż po schyłek epoki archaicznej tylko użycie *barbaros* przez Anakreonta (fr. 423 Page) wykazuje konotacje językowe. Amerykański badacz uważa, że „given the relative familiarity of the Karians to the Greeks, it has been suggested that *barbarophonoi* in the *Iliad* signifies not those who spoke a non-Greek language but simply those who spoke Greek badly”⁸.

Pojedyncze wystąpienie *barbaros* u Homera budzi zastrzeżenia niektórych badaczy, a to za sprawą przekazu Tukidydesa, który stwierdza *explicite*, że Homer nie wspomina nic o barbarzyńcach, ponieważ jeszcze wtedy ich nie odróżniano, podobnie zresztą Hellenów (Thuc. 1.3: οὐ μὴν οὐδὲ βαρβάρους εἶρηκε διὰ τὸ μηδὲ Ἑλληνῶς πω, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀντίπαλον ἐς ἔν ὄνομα ἀποκεκρίσθαι). Nie można wykluczyć, że jeszcze w czasach Tukidydesa różne redakcje *Iliady* były wciąż w obiegu lub też historyk po prostu przeoczył *passus*, w którym była mowa o *barbarophonoi*⁹.

0.2. Proces, który E. Hall nazywa ‘inventing barbarian’, dotyczył, oczywiście, nie tylko rzeczywistości językowej. Może nawet ważniejsze od języka będzie zwrócenie uwagi na aspekt cywilizacyjny i kulturowy. Wydaje się, że we wczesnym okresie archaicznym podział na Greków i „barbarzyńców” w niewielkim stopniu (jeśli w ogóle) uwzględniał takie elementy, jak: pochodzenie geograficzne, język czy podobieństwo fizjologiczne¹⁰. Uważna lektura eposów Homera uświadamia nam, że linie polaryzacji przebiegały raczej między *physis* a *nomos*. Niewielkie zainteresowanie Homera etnicznością ustępuje miejsca przestrzeni *polis*, wokół której poeta konstruuje binarne opozycje, dopracowane w przyszłości m.in. przez sofistów i Arystotelesa¹¹. Szczególne miejsce odgrywa tu *Odyseja*, której

⁷ E. Hall (1989), s. 9, uważa, że użycie w literaturze archaicznej przymiotnikowej formy *barbaros* świadczy o tym, że termin ten odnosił się tylko do języka. Być może forma *barbarofonos* była pierwotna w stosunku do *barbaros*. Por. Dörrie (1972), s. 147–148. Stopniowo znaczenie *barbaros* ulegało rozszerzeniu. Por. TGL, s.v. βάρβαρος, kol. 119–121.

⁸ Hall (2002), s. 111–112. O związku języka z etnicznością zob. Hall (1997), s. 177–181.

⁹ Por. Hall (1989), s. 9; Hall (2002), s. 112.

¹⁰ Por. Hall (1997); *idem* (2002). Inaczej Nippel (1996), s. 125.

¹¹ Por. Cartledge (2002), s. 13–15.

główny bohater w wyniku długiej tułaczki poznaje obyczaje „obcych” – potencjalnych „barbarzyńców”. Opisy Odyseusza (choćby ziemi Cyklopów – 9.130–133) są według P. Vidal-Naqueta jawnym i realistycznym wezwaniem do kolonizacji¹². Odyseusz, choć trudno mu przypisać rolę oikistesu, jawi się przynajmniej jako eksplorator nowych, niezbadanych obszarów. Właściwie już pierwsze wersy otwierającej *Odeseję* inwokacji (1.1–3) określają naszego bohatera jako „badacza” obcych krain, człowieka, który „widział miasta ludzi tak wielu i ducha ich poznał” (πολλῶν δ’ ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω).

Z pozoru tułaczka Odyseusza jest zdeterminowana wolą bogów, w rzeczywistości jednak wykazuje on inicjatywę i podejmuje decyzje samodzielnie, kierowany jakby pasją poznawczą, czy – jak kto woli – zwykłą ciekawością. Tak się dzieje, gdy chce usłyszeć śpiew tajemniczych syren, poznać ziemię Zjadaczy Lotosu czy stawić czoła niebezpiecznym Cyklopom. Czyni tak nawet wtedy, gdy przeczuwa realne zagrożenie¹³. Odyseusz zachowuje się jak „rasowy” logograf, stając się *sui generis* prekursorem tradycji logograficznej. Wpływ Odyseusza na Hekatajosa z Miletu i Herodota jest ewidentny, zarówno co do przedmiotu, jak i metody. Szczególnie w tym drugim znalazł wiernego naśladowcę¹⁴. Podobnie jak logografowie, Odyseusz koncentruje się na szeroko rozumianych obyczajach (*nomoi*) innych ludów. Wśród nich istotne miejsce zajmują zwyczaje kulinarne.

0.3. Na związek między sztuką kulinarną a polityką zwrócił uwagę John Rundin w swoim artykule *A politics of eating: Feasting in early Greek society*¹⁵. Tezę tę można uznać za udowodnioną także po lekturze książki Jamesa Davidsona *The Courtesans and Fishcakes*¹⁶. Grecy pisali o pożywieniu często i chętnie. Tematyka kulinarna była obecna nie tylko tam, gdzie usprawiedliwiała to natura gatunkowa dzieła, a więc w poematach gastronomicznych i książkach kucharskich. Obyczaje żywieniowe rozumiane szeroko jako *alimentation, cuisine et mores* interesowały także poetów, historyków, mówców, filozofów czy filologów. Rozpoznanie tego materiału wymaga od współczesnego badacza subtelnych narzędzi analitycznych i wielkiej uwagi (co w przypadku sztuki kulinarnej barbarzyńców nabiera jeszcze większego znaczenia). Opisów tych nie można analizować w oderwaniu od tekstu, gdyż rzadko dostarczają nam wiedzy, którą moglibyśmy

¹² Vidal-Naquet (2003), s. 46.

¹³ Będąc w Italii, postanawia zostawić załogę okrętów na miejscu i bierze ze sobą za ledwie kilku towarzyszy z zamiarem zbadania (πειρῶν) wnętrza wyspy Cyklopów. Czasownik πειρῶν kładzie nacisk na osobiste doświadczenie, ale także w jednym ze znaczeń konotuje ryzyko. Por. LSJ, s.v. πειράω, s. 1355. Odyseusz chce się dowiedzieć, „jacy to są ludzie, czy zuchwali i dzicy, i niesprawiedliwi, czy gościnni i bogobojni” (*Od.* 9.172–176).

¹⁴ Jak zwrócił słusznie uwagę J. Marincola, wpływ Odyseusza na historiografię nie ustał wraz z ukonstytuowaniem się gatunku (o czym świadczą przykłady Teopompa, Polibiusza i innych). Zob. Marincola (1997).

¹⁵ Zob. Rundin (1996), s. 180: „We shall see that in early Greek culture there is a strong connection between eating and politics”.

¹⁶ Davidson (1998). Por. Sancisi-Weerdenburg (1995), s. 286–302.

odnieść do obiektywnej rzeczywistości. Zazwyczaj są one silnie umotywowane ideologicznie. Co więcej, konieczne wydaje się uwzględnienie również swoistej tradycji pisania o pożywieniu, u której zarania należy widzieć *Iliadę* i *Odyseję*. Oba eposy wywarły silny wpływ na kształtowanie się toposu zwyczajów kulinarnych barbarzyńców w literaturze późniejszej. Choćby zwyczaje kulinarne Scytów opisane w *Dziejach* Herodota ujawniają wiele inspiracji przekazem homeryckim. Podobnych przykładów jest znacznie więcej. Warto zatem przyjrzeć się dokładnie materii epickiej, która wywarła istotny wpływ na formowanie się przyszłych paradygmatów kulinarnych barbarzyńców.

1.0. *Odyseja* nie skąpi nam opisów uczt greckich herosów. Nie brakuje jednocześnie odniesień do ludów pozostających na peryferiach helleńskiej wspólnoty. Informacje o zwyczajach żywieniowych Greków czerpiemy przede wszystkim (choć nie wyłącznie) z dwóch segmentów *Odysei*: po pierwsze, tzw. Telemachii, obejmującej księgi od I do IV i zawierającej opis działań Telemacha, syna Odyseusza, zmierzających do ustalenia, czy jego ojciec żyje i czy są jakieś szanse na jego powrót do domu. Pozwoliłoby to na przezwycięzenie nieznośnej, bo trwającej już 10 lat, sytuacji niepewności i chaosu w domenie Odyseusza. Po drugie, interesujące nas informacje znajdujemy w księgach od XIII do XXIV, obejmujących okres po powrocie Odyseusza na rodzinną Itakę. Oba segmenty rozdzielają księgi od V do XII, z których więcej dowiadujemy się o pożywieniu „barbarzyńców”. W tej partii kluczowe znaczenie ma pobyt naszego bohatera w gościnnej krainie Feaków. Tam terażniejszość przeplata się z retrospekcją, a Odyseusz chętnie opowiada swoje przygody z długoletniej tułaczki, nie oszczędzając wielu przydatnych szczegółów¹⁷.

1.1. Nawet pobieżna lektura *Iliady* i *Odysei* nie pozostawia wątpliwości, że trzon diety herosów stanowiło mięso, uzupełnianie plackami lub chlebem i przepijane winem. Już w drugiej scenie pierwszej księgi *Odysei* mamy obraz obfitej uczty Zalotników, zabiegających o rękę osamotnionej Penelopy (*Od.* 1.109–112):

Dookoła krzątałi się heroldowie i słudzy – jedni wino z wodą mieszałi w kraterach, inni porowatymi gąbkami zmywali stoły, inni je zastawiali, krając niezliczone mięsiwa¹⁸.

Jest rzeczą godną podkreślenia, że wymienione czynności przypisane są do konkretnych osób, co pozwala sądzić, że rytuał biesiadny był już ustalony, by nie rzec – sformalizowany¹⁹. Dalsza lektura upewnia nas, że personel uczty był rozbudowany. Mamy heroldów, którzy zajmują się mieszaniem i nalewaniem wina do pucharów, krajczych dzielących porcje mięsne, służące polewające wodę i gospodynię przynoszącą zapasy ze spiżarni (*Od.* 1.136–143).

¹⁷ Zob. Latacz (1996), s. 139–155.

¹⁸ Przekład *Odysei* autorstwa J. Parandowskiego.

¹⁹ Naturalnie, odnoszę się tutaj do warstwy heroicznej eposu, a nie Grecji współczesnej poecie. Por. moje uwagi na temat historyczności świata homerowego w dalszej części artykułu.

Służąca wodę im lała na ręce z pięknego złotego dzbanka nad srebrną miednicą. I ustawiła stół gładzony. Chleb przyniosła i rozmaite potrawy czcigodna klucznica, rada z domowych zapasów. Krajczy postawił misy wszelkiego mięsiwa, a obok złote puchary. Herold nalał im wina.

Mięso zajmuje w eposach homeryckich miejsce centralne. Bohaterowie spożywają wołowinę, wieprzowinę, baraninę, a także mięso kozłów (*Od.* 2.298–300; 3.67–68; 14.74–79; 14.414–438). Mięso jest pieczone na rożnach i polewane tłuszczem (C. Lévi-Strauss uważał, że wyższość pożywienia pieczonego nad gotowanym była uniwersalną cechą kulturową), przedtem jednak ma miejsce ofiara poświęcona bogom, w czasie której mięso jest poddawane swego rodzaju sakralizacji. Przykład Nestora, który złożył boskiej Atenie w ofierze dorodną krowę, pokazuje, że rytuał mógł być sformalizowany i bardzo rozbudowany (*Od.* 3.417–463). Starzec dopiero po spaleniu udźców dla bogini pozwala przystąpić do krojenia mięsa na małe kawałki i nabijania na rożny. Podobnie czynią Zalotnicy (*Od.* 14.93–95). Trzeba jednak uczciwie przyznać, że nie zawsze pieczenie i spożycie mięsa poprzedza obiata dla bogów.

J. Davidson uważa, że wszystkie zwierzęta spożywane w *Iliadzie* i *Odysei* były rytualnie zabijane. Idzie nawet dalej, postulując przeniesie tego założenia na realne obyczaje w Grecji archaicznej²⁰. To wniosek, według mojej opinii, za daleko posunięty. Nie ulega jednak wątpliwości, że kontekst religijny w spożywaniu mięsa miał swoje znaczenie. Davidson uważa, że spożycie mięsa u Homera stoi w bezpośredniej opozycji do spożycia ryb, które „na stołach” bohaterów *Iliady* i *Odysei* są nieobecne. Co prawda, w okolicznościach ekstremalnych (jak na przykład głód) towarzysze Odyseusza decydują się na połów i spożycie ryb (*Od.* 4.368–369; 12.329–332), jest to jednak podyktowane wyłącznie chęcią przeżycia i widać wyraźnie, że mamy do czynienia ze złamaniem kulinarnego *decorum*²¹. Według brytyjskiego badacza wyłączenie ryb z *menu* herosów było podyktowane świeckim charakterem takiego posiłku – ryb po prostu nie można było złożyć w ofierze. Rzeczywistość była jednak bardziej skomplikowana. Po pierwsze, ryby nie były (przynajmniej od epoki hellenistycznej) wyłączone z możliwości składania ich w ofierze²². Po drugie, religijny charakter opozycji „mięso–ryby” nie wyczerpuje problemu, gdyż Homer nieobecności pożywienia rybnego powierza bardziej złożoną funkcję²³.

Oprócz aspektu religijnego mięso konotowało także bogactwo. Utrzymanie stad bydła, które zresztą pełniło w pewnym zakresie funkcję pieniądza przedmonetarnego, wymagało wielkich środków i sporego majątku²⁴. Trudno o lepszą

²⁰ Davidson (1998), s. 11–15.

²¹ Berdowski (2002), s. 14.

²² Zob. *ID* 401. 24; 406b.78, 440a.70; 442a.223; 445.15; 464.16; 2367.6; *SEG* 44 (1994), p. 191, no 676. Zob. również Berdowski (2002), s. 18. O sakralizacji pożywienia zob. Detienne, Vernant (1979).

²³ Zob. szczegóły Berdowski (2002).

²⁴ Por. przykład Odyseusza, na koszt którego Zalotnicy wyprawiali przez dziesięć lat niezliczone uczty, „pożerając” – jak powiada Homer – jego majątek.

sposobność eksponowania bogactwa. Poza tym mięso nawiązywało paradoksalnie do pewnej prostoty kulinarnej, podczas gdy ryby były, w zgodnej opinii większości antycznych komentatorów, synonimem zbytku i luksusu²⁵. Bynajmniej, wielki majątek herosów nie stoi w sprzeczności z prostotą obyczajów kulinarnych.

Uzupełnieniem mięsa i swego rodzaju przeciwwągią dla niego były potrawy zbożowe. *Sitos*, który występuje w *Iliadzie* i *Odysei* (m.in. *Il.* 5.341, 8.507, 9.216; *Od.* 1.139, 1.147, 3.479, 4.55–60, 4.623), tłumaczy się zazwyczaj jako „chleb”, choć może oznaczać również „placek” czy ogólnie pożywienie zbożowe²⁶. Podczas gdy w życiu Greków właśnie potrawy zbożowe wraz z warzywami stanowiły trzon codziennej diety, u Homera są tylko dodatkiem do mięs. Warzywa pojawiają się zupełnie incydentalnie (cebula – *Il.* 11.630). Zaskakuje też nieobecność oliwek, czy to świeżych, czy marynowanych.

Obowiązkowym elementem biesiad było naturalnie wino, które Grecy pili wyłącznie zmieszane z wodą (*Od.* 1.110 *et al.*). Oprócz spożycia należy wyróżnić także aspekt rytualny²⁷. Uczty poprzedzała uroczysta obiata i strząśnięcie wina dla bogów (*Od.* 3.337–342). Później bohaterowie mogli pić do woli. Wspólnemu picciu towarzyszyła rozmowa lub recytacja aoidów. To zresztą cecha typowa dla sympozjonu, który znamy z późniejszych świadectw. Do tej kwestii wróć nieco później.

1.2. Warto podkreślić, że Homerowe *menu* to część poetyckiej kreacji heroicznej. W czasach poety spożycie mięsa (nawet wśród warstw wyższych) nie było tak wysokie. Polowania nie odgrywały znaczącej roli (wątpliwe, aby w okresie historycznym kiedykolwiek tak było), a hodowla była mniej wydajna niż produkcja rolna. Utrzymanie większych stad było domeną ludzi zamożnych²⁸. Bydło w znacznej mierze miało przeznaczenie siły pociągowej; owce i kozy dostarczały, oprócz mięsa, wełny lub skór. Większą rolę w mięsnej diecie mieszkańców Grecji archaicznej odgrywała wieprzowina, gdyż świnie hodowano przede wszystkim dla mięsa²⁹.

Druga kwestia to brak u Homera warzyw i spożywczego wykorzystania oliwy, która odgrywała w kuchni greckiej istotną rolę. Uprawa drzew oliwnych nie nastęrczała wielkich kłopotów ze względu na niewielkie wymagania gło-

²⁵ Berdowski (2002), s. 23.

²⁶ LSJ, sv. *sitos*, s. 1602; Dalby (1997), s. 22.

²⁷ Schmitt Pantel (1995), s. 93–105.

²⁸ Klimat Grecji sprawiał, że okres wzrostu roślin przeznaczonych na paszę był krótki. Przez znaczną część roku trzeba było więc korzystać z zapasów. Wyłączenie jakiegos arealu ziemi pod hodowlę było po prostu mniej opłacalne. Znacznie więcej pożywienia można było zapewnić obsiewając ziemię. Zob. Garnsey (1999), s. 16–17.

²⁹ Zob. Garnsey (1999), s. 17: „It remains the case that there was never the staple then that it is in the West today. It was no synonymous with food. What is ‘meat and drink’ to us, was ‘bread and drink’ to them. The elite had access to meat of all kinds, but were still not heavy-eaters”; Zob. również s. 122–127. Por. Dalby (1997), *passim*. O strategiach utrzymania greckiej rodziny zob. Gallant (1991).

we. Powszechność oliwy wynikała również z zastosowania jej poza kuchnią. Z kolei warzywa odgrywały w Grecji (takie w innych częściach śródziemnomorskiego świata) znaczącą rolę. Choć Homer o nich niemal milczy, a i późniejsi autorzy niewiele piszą o spożyciu warzyw, wiemy dziś, że w świecie, gdzie nie było nadmiaru mięsa, spożywano je powszechnie. Grecy (a później i Rzymianie) jadali warzywa często pod postacią papek i zacierek sporządzanych także z dodatkiem ziarna. Z perspektywy współczesnej kuchni europejskiej (przy całym jej zróżnicowaniu) trudno zrozumieć znaczącą rolę zacierek w starożytnej kuchni, choć źródła greckie i łacińskie nie pozostawiają w tym zakresie żadnych wątpliwości³⁰.

1.3. Jest jasne, że sposób ucztowania bohaterów *Iliady* i *Odysei* nie odpowiada w prosty sposób Grekom żyjącym w VIII w. Opisy Homera nie dotyczą również Wieków Ciemnych ani epoki mykeńskiej, ani, prawdę mówiąc, żadnej innej rzeczywistości historycznej³¹. Jest to obraz sztuczny, pełniący określoną funkcję literacką, w którym obyczaje kulinarne (jak zresztą i inne przejawy życia) poddano celowemu zabiegowi archaizacji. Nie oznacza to jednak, że nie istnieje łączność między warstwą heroiczną kreacji a współczesnością. Jeśli jednak chcemy szukać jej śladów, musimy zaopatrzyć się w bardziej subtelne narzędzia badawcze i porzucić traktowanie eposów jako zamknięte całości. Marek Węcowski w swoim artykule o sympozjone u Homera dostrzega je w tych warstwach poematów, które są oderwane od epickiej konwencji³². Inni badacze (np. B. Bravo) skupiają się na analizie terminologii³³. Ten kierunek badań przynosi całkiem wymierne rezultaty. Moim zdaniem, można jednak pójść o krok dalej niż wydzielenie tego, co M. Węcowski nazywa normatywnym światem herosów. W artykule *Ryby i rybacy w poetyckim świecie Homera* zarysowałem swoją koncepcję³⁴:

Jakkolwiek warstwa (kreacja) epicka jest tworem konwencjonalnym [...], to jednak zachodzi u Homera swoista interakcja pomiędzy epicką kreacją a współczesnością. Polega ona, jak sądzę, na modelowaniu przez poetę epickiej rzeczywistości w swoistej łączności ze współczesnością. W takim sensie, teksty Homera rzeczywiście odpowiadają na problemy epoki. Homer, będąc uczestnikiem i obserwatorem pewnych procesów społecznych, mając jednocześnie ich własny ogląd, staje się swego rodzaju komentatorem otaczającej go rzeczywistości. Komentarz ten jest jednak „zaszyfrowany”, a klucz do jego odczytania leży w zrozumieniu wewnętrznej poetyki Homera. *Iliada* i *Odyseja* dają więc nie tyle proste odbicie rzeczywistości w której żył poeta, co umożliwiają wgląd w system wartości prezentowanych przez poetę (i jego środowisko). Jest to w większym stopniu ocena niż opis pewnych zjawisk społecznych, obywatelskich, gospodarczych, politycznych etc. Niektórzy badacze idą dalej

³⁰ Garnsey (1999), s. 15.

³¹ Szersza dyskusja na temat historyczności społeczeństwa homerowego zob. Snodgrass (1974), s. 114–125; Bravo (1988), s. 17–65; Kirk (1995); Raaflaub (1991), s. 205–256; *idem* (1997), s. 624–648; Berdowski (2002), s. 9–13.

³² Węcowski (2002a).

³³ Bravo (1988).

³⁴ Berdowski (2002), s. 12–13.

sugerując, że mamy do czynienia z dynamicznym zaangażowaniem się Homera w rozwiązywanie pewnych problemów swojej epoki. Tego nie sposób jednak udowodnić.

Sądzę, że takie podejście do epickiej warstwy poematów, wraz z tym, co Homer mówi mimochodem, w oderwaniu od niej, daje realne (choć ograniczone) możliwości wykorzystania Homera jako źródła epoki.

Realizacja tego postulatu w praktyce, choć napotyka wiele ograniczeń, daje – jak sądzę – nowe możliwości odczytania analizowanych wielokrotnie tekstów.

1.4. Dobór *menu* w *Iliadzie* i *Odysei* to jedna kwestia, drugą zaś jest rozbudowany ceremoniał uczt. Obfitości pożywienia towarzyszy ścisły rozdział kompetencji służby. Przejawem swoistej etykiety jest obmywanie rąk biesiadników przez służącą (*Od.* 1.136–138). Istotną cechą przyjęć była gościnność, także w stosunku do *xenoi*. Nestor dopiero po zaspokojeniu pragnienia i głodu przybyłego do Pylos w towarzystwie Ateny Telemacha, zadaje pytanie: ξείνους, οἳ τινές εἰσιν, ἐπεὶ τάρπησαν ἐδωδῆς, ᾧ ξεῖνοι, τίνες ἐστέ; πόθεν πλεῖθ' ὕγρα κέλευθα; (*Od.* 3.67–69). Tak biesiadującym towarzyszyła również libacja, a więc element sakralizacji pożywienia³⁵. Gościnność nie jest wyłączną domeną „dobrze urodzonych”. Kiedy Odyseusz przybył do Itaki i zawitał do zagrody swojego dawnego sługi, pasterza świń Eumajosa, ten podjął go dwoma prosiakami pieczonymi na rożnie i posypanymi mąką, mimo że nie rozpoznał w starcu swego pana (*Od.* 14.74–75). Również i w tym przypadku przybysz został zapytany o imię i pochodzenie, dopiero gdy „nasycił serce” pożywieniem i napitkiem.

Pewne elementy przedstawionego wyżej sposobu biesiadowania są charakterystyczne dla sympozjonu, znanego z literatury i malarstwa wazowego, młodszymi o około stulecie od Homera. Czyżby więc poeta był zaznajomiony z sympozjonem? Problem ten był przedmiotem szczegółowych badań m.in. W.J. Slatera i M. Węcowskiego³⁶. Pierwszy z nich przyznaje, że wprawdzie sympozjon mógł być znany Homerowi, jednak brakuje narzędzi, aby udowodnić to w przekonujący sposób. M. Węcowski wykazał jednak, że Homerowi zjawisko sympozjonu było znane, gdyż w przeciwnym razie aluzje czynione przez poetę byłyby niezrozumiałe dla Homerowej publiczności. Polski badacz wskazał na obecność w eposach elementów konstytutywnych dla sympozjonu, na przykład nalewanie wina, i innych sympotycznych zachowań (toasty, pieśni, żarty etc.) *epidexia*, a więc wokoło od lewej do prawej (*Il.* 1.595–604; *Od.* 21 140–148)³⁷. Węcowski podkreśla, że Homer nie tylko znał sympozjon, ale także posługiwał się nim, kształtując materię literacką w określonym celu:

[...] it is not by chance that Homer never explicitly mentions the most important sympotic habits while representing the world of the great heroes of the distant past. [...] So, the fact that he never shows the *symposion* in the heroic world could be considered as a kind of archaisation. [...] It is not a coincidence that most of the sympotic examples came from the feast of

³⁵ Por. Schmitt Pantel (1994), s. 3–33; *eadem* (1995), s. 93–105.

³⁶ Slater (1994), s. 213–220; Węcowski (2002a).

³⁷ Por. Bacchylides, fr. 20 B (Maehler); Critias, fr. 6 (West).

the Odyssean Suitors. [...] I suppose that the *raison d'être* of this opposition is to suggest that the Suitors do organize *symposia*. [...] Obviously, the *symposion* could penetrate into the world of the *Odyssey* just because the anarchic environment of Ithaca is much freer from heroic clichés than any other human milieu in Homer.

But there is perhaps another implication of the Homeric representation of the Suitors and their feasts. If these banquets are undoubtedly blameworthy as compared to the “normative” heroic feasts, it is possibly because the relatively recent *symposion* still provoked negative reactions among some of the contemporaries of Homer³⁸.

Próba odczytania sensu sympozjalnych elementów w *Odysei* w kontekście współczesności jest moim zdaniem słuszna i zbiega się z metodologią sformułowaną przeze mnie w artykule z 2002 r.³⁹ Zgadza się z argumentacją odnośnie do rozpowszechnienia sympozjonu w Grecji w VIII w. (M. Węcowski datuje jego początki na poprzedzające stulecie) i posłużenia się nim przez Homera celowo, mam wątpliwości, czy rzeczywiście jest on nieobecny w warstwie heroicznej i czy mamy do czynienia ze ścisłą delimitacją świata Zalotników od świata herosów. Negatywne reakcje publiczności wobec Zalotników najprawdopodobniej rzeczywiście miały miejsce, jednak zachowania sympotyczne nie powinny być, jak sądzę, łączone wyłącznie z nimi. M. Węcowski sam przywołuje fragment z *Iliady* (1.595–604), w którym Hefajstos nalewa bogom nektar *epidexia*. Naturalnie, w tym wypadku rozlewano nektar, a nie wino, a do tego rzecz dzieła się na Olimpie. Być może jednak podobne znaczenie ma scena rozlewania wina w trakcie uczyty u Nestora, kiedy starzec przyjmował w gościnę Telemacha (τοῖσι δὲ κήρυκες μὲν ὕδωρ ἐπὶ χεῖρας ἔχευαν, κοῦροι δὲ κρητῆρας ἐπεστέψαντο ποτοῖο, νόμησαν δ' ἄρα πᾶσιν ἐπαρξάμενοι δεπάεσσιν – *Od.* 3.338–340). Nawet jeśli *Odyseja* rzeczywiście parodiuje zachowania sympotyczne podczas biesiady Zalotników (*Od.* 17.365–368), to wciąż pozostaje wiele elementów wspólnych z biesiadami herosów (identyczne potrawy, sakralizacja pożywienia). Te dwa światy mają ze sobą styczność i nie są oddzielone wyraźną linią demarkacyjną. Mimo nagannej postawy Zalotników wobec Penelopy, Telemacha oraz samego Odyseusza, mimo ich pazerności i braku umiarkowania (Homer notorycznie podkreśla, że Zalotnicy „pożerają” majątek Odyseusza) ich sposób uctowania nie różni się radykalnie od tego, jaki znamy z Pylos czy ze Sparty.

2.0. Całkowitym przeciwieństwem diety homeryckich herosów są zwyczaje kulinarne ludów „barbarzyńskich”. Choć termin *barbaroi* nie jest przez Homera używany, mamy do czynienia z ludami żyjącymi na peryferiach nie tylko greckiej *oikumene*, ale również cywilizowanego świata. Opisy ich dotyczące wywarły (jak się okaże) istotny wpływ na konceptualizację barbarzyńcy w epoce archaicznej i klasycznej. Mamy do czynienia ze swoistą projekcją *nomoi* przyszlých barbarzyńców.

Gdy chodzi o wspomniane opisy, pierwszeństwo należy naturalnie do *Odysei*. W trakcie długiej tułaczki Odyseusz wraz ze swoimi towarzyszami odwiedził zie-

³⁸ Węcowski (2002a), s. 632–633.

³⁹ Berdowski (2002), s. 12–13.

mie licznych ludów (księgi VI–XII). Punkt ciężkości tej wędrówki należy ulokować w krainie Feaków na wyspie Scheria. W trakcie pobytu na dworze króla Feaków Alkinoosa Odyseusz opowiada swoje przygody od momentu opuszczenia Troi.

Pierwsza konfrontacja Greków z „obcymi” nastąpiła w Tracji w kraju Kikonów (*Od.* 9.39–61). Odyseusz złupił z towarzyszami doszczętnie miasto Ismaros (obszedł się z jego mieszkańcami okrutnie, wycinając ich w pień i pozostawiając przy życiu tylko kapłana Apollona Marona). Znając dalszy przebieg tułaczki Odyseusza, jego postępowanie w Tracji należy uznać za nietypowe. Zapewne powodowała nim chęć zemsty na niedawnych sojusznikach Priama. Ostatecznie Grecy ponieśli jednak spore straty dzięki posiłkom, które nadeszły z głębi kraju Kikonów. W konsekwencji Odyseusz i jego kompani musieli salwować się ucieczką.

Motywy okrutnych mieszkańców Tracji utrwalił się w literaturze. Wspomina o nich Herodot w kontekście przemarszu wojsk Kserksesa (*Hdt.* 7.59). Złą prasę Traków ugruntowali także inni autorzy. Tukidydes wprost określa ich jako lud najbardziej żądny krwi i mordu spośród wszystkich barbarzyńców (τὸ γὰρ γένος τὸ τῶν Θρακῶν ὁμοῖα τοῖς μάλιστα τοῦ βαρβαρικοῦ ἐν ᾧ ἂν θαρσήσῃ, φονικώτατόν ἐστιν – *Thuc.* 7.29). *Nolens volens*, Homer stoi u zarania tej niepochebnej tradycji.

Zupełnie inaczej zachował się Odyseusz w bliżej nieokreślonej krainie Lotofagów (może chodzi o Cyrenajkę?), do której skierowały go nieprzyjazne wiatry (*Od.* 9.82–104). Powodowany ciekawością, „jacy ludzie jedzą w tej krainie chleb” (οἱ τινες ἀνέρες εἶεν ἐπὶ χθονὶ σῖτον ἔδοντες), wstępuje w głąb lądu, gdzie zostaje przyjaźnie przyjęty. Lotofagowie nie tylko nie wyrządzają Grekom krzywdy, ale częstują ich kwiatem lotosu, którego spożycie skutkowało zapomnieniem i przyjemnym odrętwieniem umysłu. Zdaje się, że towarzyszom Odyseusza taki stan przypadł do gustu, jednak zdecydowana postawa dowódcy pozwoliła wyruszyć wszystkim w dalszą drogę.

Przeciwstawienie *sitos* i *lotos* jest celowym zabiegiem Homera. Termin *Lotophagoi* stanie się prawozorem ulubionych przez Greków złożeń z *phagein*, na przykład *sitophagoi*, *ichthyophagoi*, *opsophagoi* etc.⁴⁰ Ze wszystkich ludów, jakie odwiedził Odyseusz, Lotofagowie są bez wątpienia najbardziej „bajeczni” – nawet ich siedziba nie jest dokładnie określona. Ich zwyczaje żywieniowe są ewidentnie różne od greckich i jest to zapewne cecha obszarów peryferyjnych.

Opuściwszy ziemie Lotofagów, Grecy udali się do środkowej Italii, którą zamieszkiwał lud strasznych Cyklopów. Bez wątpienia ten fragment *Odysei* jest najważniejszy z punktu widzenia definiowania „barbarzyńców” przez Homera. Należy zatem przytoczyć obszerne wyjątki z 9. księgi (105–115):

Płynęliśmy dalej ze smutkiem w sercu, aż przybyliśmy do ziemi dzikich, nie znających prawa Kiklopów. Oni to tylko zdają się na bogów nieśmiertelnych, własnymi rękami ani roślin

⁴⁰ Por. Davidson (1995), s. 204–213; Marchiori (2000), s. 327–338.

nie sadzą, ani nie orzą, wszystko u nich nasiewne rośnie i nieuprawne, pszenica i jęczmień, a winna latorośl niesie wino z bujnych gron, które im deszcz dzeusowy podlewa. Nie masz u nich zgromadzeń ani do porad, ani do sądów, mieszkają na szczytach gór wysokich, w głębokich jaskiniach, każdy stanowi prawo dla swych dzieci i żon i nawzajem się o siebie nie troszczą.

Przedstawiona relacja jest skonstruowana na zasadzie przeciwieństw. Homer ustawia Cyklopów i ich obyczaje w ewidentnej opozycji do świata greckiego. Są oni dzicy i nie znają praw (*athemistoi*). Źródłem praw dla własnej rodziny – żony i dzieci (jak widać, *casus* samotnika Polifema nie jest typowy) – są sami Cyklopi. Nie uznają natomiast i nie mają żadnych instytucji państwowych, takich jak zgromadzenia, rady, sądy (*Od.* 9.112–115). Zamieszkują jaskinie górskie, nie tworząc żadnej wspólnoty. Cyklopi nie mają czci nawet dla bogów. Kiedy Odyseusz zaklina Polifema na Zeusa, Cyklop odpowiada na to: „My Cyklopi nie dbamy o Zeusa Egidodzierzcę, ani o szczęśliwych bogów, ponieważ sami jesteśmy dużo silniejsi” (*Od.* 9.275–276). Mamy tu do czynienia z całkowitym przeciwieństwem greckiej *polis*. Po kolei wszystkie konstytutywne elementy *polis* są odrzucane: prawo, instytucje państwowe, religia. Warto to podkreślić, ponieważ w przyszłości taka optyka będzie odgrywać pierwszoplanową rolę w definiowaniu barbarzyńców. To jednak tylko jedna z wielu płaszczyzn, na których Homer buduje opozycje do świata greckiego. Inna dotyczy gospodarki (*Od.* 9–116–124):

Ni blisko, ni daleko od ziemi Kiklopów, na wprost przystani, leży wyspa mała, lesista. Na niej dzikie kozy mnożą się bez końca: żadna ścieżka ludzka ich nie płoszy, nie zapuszcza się tam żaden z owych łowców, co z trudem bolesnym przedzierają się przez lasy i pną się na szczyty gór. Nie ujarzmiona pastwiskiem lub orką, wyspa nie obsiewana i nie tknięta, wieczna po ludziach wdowa, sama sobie pasie beczące kozy.

Jak widać, ziemia Cyklopów nie została ujarzmiona orką i zasiewem, mimo, że warunki naturalne wydają się do tego wręcz idealne (9.131–135):

Nielicha jest bowiem [ziemia – przyp. PB] i rodziłaby wszystko, co czas niesie. Nad brzegiem siwego morza są łąki wilgotne i miękkie, są miejsca, gdzie winnice trwałyby wiecznie, jest równina pod uprawę, gdzie głęboki siew by na czas dojrzewał, bo pod powierzchnią ziemia jest bardzo tłusta.

Ten potencjał jest ewidentnie niewykorzystany przez Cyklopów. P. Vidal-Naquet zwraca uwagę, że ziemia Cyklopów odpowiada opisowi ziemi złotego wieku u Hezjoda (*Labor.* 109–126)⁴¹. Wydaje się, że Homer chce powiedzieć swojej publiczności, że tylko Grecy mogliby zagospodarować tę ziemię zgodnie z jej przeznaczeniem, przynosząc ze sobą umiejętności rolnicze. Czy trzeba lepszej zachęty do kolonizacji?

Cyklopi nie uprawiają ziemi, ale w zamian hodują owce i kozy, choć trudno nazwać to planową hodowlą. Polifem dba, co prawda, o swoje stado, ale zwierzę-

⁴¹ Vidal-Naquet (2003), s. 46–47. Por. Hall (1989), s. 52–53.

ta dostarczają pożywienia i wełny tylko jemu samemu. Należy wskazać na istotny wkład Homera w rozwój pojęcia nomadyzmu w starożytności⁴².

W świecie Cyklopów brakuje wymiany towarowej, a więc i handlu. Nie ma zatem tego, co stanowi fundament gospodarki, w której nadwyżki produkcyjne przeznaczają się na wymianę. U Cyklopów nie tylko brakuje wymiany wewnątrz, ale także kontaktów handlowych z innymi ludami. Nawet zakładając (moim zdaniem, słusznie) krytyczny stosunek Homera do wielu zjawisk, jakie towarzyszyły wymianie handlowej⁴³, prymitywizm gospodarki Cyklopów jest przedstawiony w zupełnej opozycji do świata greckiego. Gospodarka ta jest całkowicie autarkiczna, nastawiona na zaspokajanie własnych potrzeb. W tym świecie nie ma także miejsca dla rzemieślników (*Od.* 9.125–130):

Nie znają Kiklopi okrętów krasnolicych, nie ma wśród nich cieśli, którzy mogliby zbudować okręty o mocnych burtach, zdadne do wszystkiego, co to zawijają do miast i prując morze łączą ludzi ze sobą: tacy cieśle mogliby i wyspę pięknie im zabudować.

Cyklopi nie znają więc statków, portów, budowli (*Od.* 9.125–130, 136–139). To z kolei uniemożliwia im kontakt ze światem. Zatem druga płaszczyzna opozycji obcego świata Cyklopów dotyczy gospodarki.

Z tym wiąże się także trzecia opozycja, a mianowicie przeciwstawienie zwyczajów kulinarnych Cyklopów i Hellenów. Dieta tych pierwszych zdeterminowana jest brakiem znajomości rolnictwa, a więc dostępne pożywienie może być tylko pochodzenia zwierzęcego, ewentualnie brać się z tego, co ziemia „sama z siebie przyniesie”. Kiedy Odyseusz wszedł pod nieobecność Polifema do jego jaskini, zauważył zagrody dla zwierząt, a także plecionki serów i naczynia wypełnione serwatką (*Od.* 9.216–223):

Wnet przybyliśmy do jaskini, ale go w niej nie znaleźliśmy: paś na pastwisku tłuste barany. Wszedłszy do jaskini oglądaliśmy każdą rzecz. Były plecionki ciężkie od serów, były koszary pełne jagniąt i kozłat, wszystko rozdzielone: osobno starsze, osobno średniaki, osobno nowo narodzone. Naczynia były wezbrane serwatką, skopki i cebry przygotowane do udoju.

Mimo prośb kompanów, aby zabrać sery i wynieść się szybko z jaskini, Odyseusz powodowany ciekawością zdecydował, że pozostaną. Czas oczekiwania na przyście gospodarza upłynął Hellenom na posileniu się serami. Nie było to, co prawda, pożywienie godne herosów, ale Grecy nie wzgardzili nim, mimo iż w okolicy nie brakowało zwierząt. W przeddzień upolowano aż 118 kóz (po 8 na okręt i 10 dla samego Odyseusza – *Od.* 9.152–160). Grecy mieli też pod dostatkiem czerwonego wina w amforach, które ukradli w kraju Kikonów (sam Odyseusz wciąż posiadał luksusowe wino od Myrona). Wydaje się, że w tym przypadku to nie widmo głodu zmusiło Hellenów do spożycia serów⁴⁴. Była to raczej ciekawość „Cyklopowej kuchni”. W innym miejscu *Odysei* Homer da-

⁴² Shaw (1982–1983), s. 5–31.

⁴³ Berdowski 2002, s. 25–28.

⁴⁴ Por. sytuację na wyspie Trynakkii, kiedy towarzysze Odyseusza zmorzeni głodem łowili ryby – *Od.* 12.329–332.

je do zrozumienia, że spożycie wyrobów mlecznych nie przydaje człowiekowi powagi (*Od.* 17.23–25).

Kiedy Polifem przybył do jaskini, wiół z sobą kozy i owce, a także przyniósł wiązkę drzew do uwarzenia wieczornego posiłku. Homer używa na jego określenie terminu *πιτιδόρπιος* (9.234; 9.249), który istotnie występuje w obu eposach w kontekście wieczerzy⁴⁵. Ostatecznie okaże się, że drewno na opał nie było potrzebne, gdyż Polifem zdecydował się zjeść swoją „wieczerzę” na surowo. Przedtem jednak wydoił wszystkie owce, oddzielając mleko na twaróg i do picia (jest charakterystyczne, że Cyklopi nie używają wina, a piją mleko, choć urodzajna ziemia dostarcza im tego trunku – *Od.* 9.110–111). Kiedy Polifem zauważył przybyszy, zapytał, kim są i co ich tu sprowadza. W odpowiedzi Odyseusz, przeczuwając groźny rozwój wypadków, powołuje się na bogów i prawo gościnności, które w świecie herosów traktowane było bardzo poważnie. Polifem nie pozostawia jednak wątpliwości, że jego żadne normy, ani ludzkie, ani boskie, nic a nic nie obchodzą (*νήπιός εις, ὦ ξεῖν', ἢ τηλόθεν εἰλήλουθας, ὅς με θεοὺς κέλεαι ἢ δεῖδιμεν ἢ ἀλέασθαι* – 9.272–274). Nie wdaje się w dalsze dyskusje (9.287–295) i:

Wyciągnąwszy ręce i porwawszy dwóch naraz rąbnął nimi o ziemię, jakby to były szczenięta: mózgi wypłynęły i rozlały się po ziemi. Rwąc ich na kawałki przyrzadził sobie wieczerzę i żart jak lew z gór, nic nie zostawił – ani wnętrzości, ani mięsa, ani kości wypełnionych szpikiem. [...] Kiklop, gdy napelnił swój ogromny brzuch ludzkim mięsem i nie mieszanym mlekiem, rozciągnął się w pieczarze pośród swoich baranów.

Później Cyklop jeszcze dwukrotnie żywił się mięsem ludzkim, każdorazowo pożerając po dwóch towarzyszy. Te sceny musiały być prawdziwie wstrząsające dla publiczności Homerowej. Szokujący był nie tyle sam realizm, z jakim Homer opisuje tę scenę (gdyż jest to cecha właściwa jego twórczości), ile fakt kanibalizmu (*alleolophagia*). Dla Greków był to bezbożny i ohydny akt. Przywoływał bowiem epokę, w której, parafrazując A. Momigliano, Grecy byli jeszcze dzikusami⁴⁶. Jak pisze P. Vidal-Naquet: „[...] Grecy byli świadomi swojej dzikiej przeszłości. Ich obrzędy religijne i mity zawierały wiele niepokojących elementów, od ofiary z ludzi poczynając, a na kanibalizmie kończąc. [...] Grecy byli dzikusami, ale już nimi nie są, a ich mity są przeżytkiem odległej przeszłości i mitologia *opowiada*, co robili ich przodkowie”⁴⁷. Dodajmy, że wiele mitów hezjodejskich zawiera relację o aktach kanibalizmu złotego wieku. Była to epoka przedrolnicza i przedkulinarna, którą Grecy mają już za sobą, a która wciąż jest udziałem innych ludów. Polifem jest nie tylko ludożercą. On spożywa ludzkie mięso na surowo, bez żadnej „obróbki kulinarnej”. W tym sensie jego zachowanie należy uplasować najniżej w hierarchii nie tylko kulinarnej, ale i cywilizacyjnej. Przywołując klasyczny trójkąt kulinarny C. Lévi-Straussa, może-

⁴⁵ O terminologii używanej w *Iliadzie* i *Odysei* na określenie różnych posiłków zob. Rundin (1996), s. 184–189.

⁴⁶ Por. Momigliano (1966).

⁴⁷ Vidal-Naquet (2003), s. 168, 354–356.

my powiedzieć, że mamy do czynienia z pożywieniem surowym, a dodatkowo nieprzetworzonym. Przyjmując klasyfikację francuskiego antropologa, opozycja binarna przetworzone/nieprzetworzone implikowałaby drugą, a mianowicie kultura/natura, choć lepiej byłoby powiedzieć cywilizacja/natura⁴⁸.

Problem kanibalizmu będzie odgrywał w dalszym rozwoju opozycji Grecy/barbarzyńcy istotną rolę. Już Ajschylos nawiąże w *Prometeuszu wyzwolonym* (fr. 194 Nauck) do Cyklopów-barbarzyńców przez powołanie do życia Cyklopów-Scytów, pod nazwą *Gabioi*. Motyw alleolophagii będzie się też pojawiał wielokrotnie u Herodota.

Sztuka kulinarna jest bez wątpienia synonimem cywilizacji i kultury, ale zarazem oddaje we właściwy sobie sposób etapy rozwoju ludzkości i stopnia jej ucywilizowania⁴⁹. Koncepcja ta znajdzie kontynuację nie tylko w literaturze greckiej, ale również w piśmiennictwie łacińskim. Nie był to z pewnością wynik wyłącznie zapożyczenia Homerowej idei, ale również wyraz sposobu myślenia przynajmniej części Greków, a później Rzymian. Bliskie takiemu sposobowi myślenia jest traktowanie barbarzyńskości w kategoriach przejściowego etapu rozwoju społeczeństw. Choć sama myśl nie była w Grecji rozwijana systematycznie i konsekwentnie, to jednak odegrała u niektórych autorów niebagatelną rolę: na przykład u Eurypidesa, Tukidydesa i Antyfona Sofisty.

Nie bez znaczenia jest także ostatnia płaszczyzna opozycji Cyklopów i Greków u Homera, a mianowicie całkowita nieobecność u tych olbrzymów kultury. Przejawia się ona w braku zarówno materialnych, jak i duchowych jej oznak, ale także w zwykłym prostactwie i naiwności. Polifem w rozmowie z Odyseuszem był mu w stanie przeciwstawić jedyny argument – argument brutalnej siły. Mimo bardzo trudnej sytuacji (Grecy zostali przecież uwięzieni przez Cyklopa) Odyseusz bezwzględnie wykorzystuje jego naiwność i brak przenikliwości. Zataja więc prawdę o przycumowanym do lądu okręcie, podaje Polifemowi fałszywe imię, jakby przeczuwając, że może to jemu i jego towarzyszom uratować życie, wreszcie upaja potwora ciemnym i silnym winem: „Po trzykroć go uraczyłem, a on w swojej głupocie po trzykroć wypił” (ὦς ἔφατ'· αὐτάρ οἱ αὐτίς ἐγὼ πόρον αἴθοπα οἴνον· | τρίς μὲν ἔδωκα φέρων, τρίς δ' ἔκπιεν ἀφραδίησιν – 9.360–361)⁵⁰. To gubi potwora. Spryt i trzeźwość umysłu wygrywają ze ślepą siłą. Picie wina wymaga pewnego umiaru, charakterystycznego dla świata o wyższej kulturze kulinarnej. Polifem nie ma o tym zupełnie pojęcia.

2.1. Dziewiąta księga *Odysei*, w której opisano wypadki na ziemi Cyklopów, najpełniej podejmuje kwestie nastawienia Hellenów do „obcych”. Wiele elementów, które tam znajdujemy, występuje jednak również u innych ludów.

⁴⁸ Lévi-Strauss, (1970), *passim*; *idem* (1972), s. 71–80. Por. Leach (1988), s. 42–49.

⁴⁹ Zob. Nippel (2002), s. 288.

⁵⁰ Polifem nie miesza wina z wodą, co w świecie greckim było normą, a trzeba wspomnieć, że wino, które otrzymał Odyseusz od kapłana Apollona Marona, było szczególnie mocne. Picie takiego wina na stałe przypisano ludom barbarzyńskim.

Opuszczając Italię Grecy odwiedzili pływającą wyspę Ajolosa, w którego domu „stoją w pogotowiu niezliczone potrawy, dom wonią pieczeni owiany” (δαίνυνται· παρὰ δέ σφιν ὄνειδα μύρια κείται, | κνισήεν δέ τε δῶμα περιστεναχίζεται ἀλλή, | ἤματα· νύκτας δ’ αὖτε παρ’ αἰδοίησ’ ἀλόχοισιν – *Od.* 10.9–11). Stosując kategoryzację kulinarną Lévi-Straussa, powiemy, że pieczenie mięsa stawia mieszkańców Ajolii wysoko w hierarchii „obcych”. Kiedy jednak Odyseusz dotrze do ziemi Lajstrygonów, spotka go niemiła niespodzianka. Otóż spodziewając się znaleźć „ludzi żywiących się chlebem”, napotyka olbrzyma Antifanesa, który przyrządzi sobie obiad z jednego ze złapanych Greków (*Od.* 10.80–124). Wyprawa zakończy się wielką masakrą Hellenów, którzy stali się pożywieniem na ucztach Lajstrygonów. Odyseuszowi cudem uda się odpląnąć z wyspy.

2.2. Warto na koniec tego przeglądu przyjrzeć się jeszcze jednemu ludowi, a mianowicie Feakom, zamieszkującym wyspę Scherię. Homer powierzył im w *Odysei* bardzo istotną funkcję pośredników między cywilizowanym światem greckim (*de facto* – mimo zabiegów archaizacji – światem *polis*) a obszarem zamieszkałym przez ludy o różnym, przeważnie jednak bardzo niskim stopniu ucywilizowania⁵¹. Nie chodzi tylko o to, że pobyt Odyseusza na Scherii otwiera jakby furtkę, powrotu do Itaki, ani nawet o to, że – jak powiada P. Vidal-Naquet – „Feakowie [...] sytuują się na skrzyżowaniu świata z opowieści i świata realnego”⁵². Ich rola jest donioślejsza niż tylko „przetransportowanie Odysa ze świata pierwszego do tego drugiego”. Dwoista natura tej ziemi przejawia się także w tym, że krzyżują się tu elementy charakterystyczne dla greckiej *polis* z elementami utopii. Mamy centrum w postaci obwarowanego miasta, mamy pola uprawne i winnice, z drugiej jednak strony natykamy się na ogród Alkinoosa, który – jak słusznie mówi P. Vidal-Naquet – jest ogrodem magicznym i nie przypomina tych, które znamy z realnego greckiego świata⁵³. Feakowie są zjadaczami chleba (*sitophagoi*), nie różnią się zatem od Greków. Spożywają też mięso i piją wino. Wielmoża feaccy spędzają czas na ucztach, ale są to biesiady, które nie mają ani początku, ani końca – trwają przez cały rok (*Od.* 7.95–99). Król Feaków Alkinoos podejmuje Odyseusza bardzo gościnnie, dając mu szaty i strawę. Dzięki temu nasz bohater odzyskuje człowieczeństwo i jest bliższy niż kiedykolwiek upragnionej Itaki. Feakowie nie zaniedbują bogów i nie zapominają w czasie uczyty spełnić obiaty dla Zeusa (*Od.* 7.179–185).

Obraz feackiej *oikumene* ukazuje świat cywilizowany, ale peryferyjny. Nie ma, jak sądzę, jeszcze u Homera tak koherentnego obrazu relacji między centrum a peryferiami, jaki znajdujemy na przykład u Herodota. Wśród innych funkcji Feakowie pełnią u Homera także rolę żywej zachęty do kolonizacji.

⁵¹ Zwrócił na to uwagę już P. Segal (1962).

⁵² Vidal-Naquet (2003), s. 54.

⁵³ *Ibidem*, s. 55.

3.0. „Barbarzyńcy” Homera nie mają cech etnicznych. Również język nie odgrywa tu znaczącej roli⁵⁴. Polaryzacja między światem helleńskim a „barbarzyńskim” dotyczy statusu cywilizacyjnego i kulturowego⁵⁵. Zestawienie Hellady i utopijnego świata Cyklopów-„barbarzyńców” ukazuje wiele płaszczyzn wzajemnych opozycji⁵⁶. Cyklopi nie mają praw i ustroju, nie znają miast i nie mają kultury. Ich gospodarka jest całkowicie autarkiczna: nie uprawiają roli i nie uczestniczą w wymianie towarowej.

Tę logikę przeciwieństw rozwinęła historiografia okresu klasycznego. Podział na ludność osiadłą, utrzymującą się z roli oraz wędrownych nomadów był znany Hekatajosowi z Miletu i Hellanikosowi z Mityleny⁵⁷. Szerzej kwestię tę rozwinął Herodot. Jedną z istotnych funkcji *Logosu scytyjskiego* jest wypuklenie dwóch sposobów gospodarowania: uprawy roli oraz pasterstwa. Linia podziału przebiega nie tylko między Grekami i Scytami, gdyż wśród Scytów są zarówno rolnicy (ἀροτῆρες), jak i koczownicy (νομάδες). W rzeczywistości podziały są jeszcze bardziej subtelne. Wśród Scytów-oraczy nad Borystenesem Herodot wyróżnia (4.17) Kallipidów, których nazywa helleńskimi Scytami (*Hellenes Scythai*). Właściwie niewiele różnią się oni od samych Greków. Sieją zboże, spożywają chleb, warzywa, grzebią swoich bliskich. Również Alizonowie sieją i spożywają zboże (*speirousi kai siteontai*). Scytowie-oracze plasują się między Kallipidami i Alizonami znad Borystenesu (orzą, ale sami nie spożywają zboża) a Scytami zamieszkującymi ziemię na północ od rzeki Pantikapēs, którzy nie uprawiają zboża. Wyżej mieszkają już tylko Androfagowie (a więc kanibale), którzy nie są Scytami. François Hartog przypisuje subtelny podziałom Herodota znacznie bogatszą symbolikę niż tylko przeciwstawienie nomadyzmu osiadłemu trybowi życia. Francuski badacz wyróżnia „Scythians-quasi-Athenians”, transponując jednocześnie wojny grecko-perskie na konflikt Dariusza ze Scytami i powierzając temu przeciwstawieniu istotną ideologiczną funkcję⁵⁸.

Mimo tych niuansów interpretacyjnych i rzeczywistego zróżnicowania plemion scytyjskich u Herodota, schematy myślenia związane z nomadami pozostają. Herodot mówi wprost: „[...] oslepiają Scytowie każdego, kogo wezmą

⁵⁴ Język nie może być traktowany w Grecji jako jedyne kryterium etniczności, choć naturalnie pozostaje z etnosem w mniej lub bardziej ścisłym związku. Jonathan Hall traktuje język jako „ethnic indicium”, a nie „ethnic criterion”. Zob. Hall (1997), s. 177–181. Homer nie wykazywał zainteresowania zróżnicowaniem językowym właściwie wcale (z wyjątkiem jednej wzmianki: *Od.* 19.172–177). Co ciekawe, nikłe zainteresowanie zróżnicowaniem językowym daje się zauważyć u o trzy stulecia młodszego Herodota, a także później. Zob. Harrison (1998).

⁵⁵ Por. Nippel (2002), s. 278–310. Por. również klasyczny już dziś artykuł F.W. Walbanka (2002), s. 234–256 [oryginalnie opublikowany w 1951 r.].

⁵⁶ E. Hall (1989), s. 51–52, nazwała mitycznych protoplastów V-wiecznych barbarzyńców (np. Cyklopów w *Odysei*) trafnym epitetem „supernatural barbarians”. Żałuję, że nie miałem dostępu do książki G. Kirka (1970).

⁵⁷ Por. Hecat., *FGrHist* 1 F 3334–5; Hellanicus, *FGrHist* 1 F 67.

⁵⁸ Zob. Hartog (1998), s. 173–206.

do niewoli: nie są bowiem rolnikami, lecz koczownikami” (Hdt. 4.2)⁵⁹. Bycie koczownikiem implikuje cały szereg uwarunkowań gospodarczych, społecznych i kulturowych. Nie są to przykłady odosobnione. W podobnym tonie Herodot pisał o plemionach koczowniczych Afryki i Azji⁶⁰.

Zła prasa nomadów była utrwalana przez kolejnych pisarzy i myślicieli. Arystoteles dokonał w *Polityce* systematyzacji sposobów utrzymania człowieka, wyliczając: 1. pasterstwo, 2. rozbój, 3. rybołówstwo, 4. polowania i zbieractwo oraz 5. rolnictwo⁶¹. Choć klasyfikacja sama w sobie budzi pewne zastrzeżenia (na przykład wyróżnienie rabunku jako formy działalności produkcyjnej), to jednak wyraźnie uwypukla, że nomadyzm jest usytuowany najniżej wśród wszystkich pięciu wyróżnionych kategorii. Taki sposób myślenia będzie dalej rozwijany przez autorów hellenistycznych i rzymskich⁶². Nomadowie nie odzyskali „dobrej prasy” aż po schyłek starożytności⁶³.

3.1. Konsekwencją nieznanostki rolnictwa są zwyczaje kulinarne homerywch Cyklopów-„barbarzyńców”. Olbrzymi nie tylko nie są *sitophagoi*, ale również nie wahają się posuwać do aktów kanibalizmu. Tradycję tę rozwinie twórczo Herodot. Grecki historyk zastąpi jednak binarną opozycję Homera gradualnością. Galeria zachowań barbarzyńców przy stole będzie bardzo bogata, począwszy od zwykłego nieumiarkowania, poprzez dziwaczne pożywienie (szyszki, lotos, szarańcza itp.), skończywszy na makabrycznych aktach kanibalizmu. Te ostatnie nie występują wyłącznie u Scytów (Hdt. 4.17–65). Zdarzają się także u Persów, Indów i innych ludów (Hdt. 3.25; 3.98)⁶⁴. Jak powiada Herodot, na peryferiach scytyjskich stepów żyją Androfagowie, a więc lud, który regularnie żywi się ludzkim mięsem (Hdt. 4.17–21). Trudno tu mówić nawet o zwykłym kanibalizmie. Spożycie mięsa ludzkiego przez Androfagów jest codziennym i choć szokującym dla Greków, to jednak w pewnym sensie „zwyczajnym” elementem ich *nomoi*. Nie brakuje u Herodota również wzmianek o spożyciu mleka przez barbarzyńców (Hdt. 3.24; 4.2; 4.172). Mięso i mleko występując wspólnie, stają się, podobnie jak u Homera, znakiem rozpoznawczym barbarzyńców. Także nieumiarkowane spożycie wina (szczególnie nierozcieńczonego) jest oznaką braku ogłady (*casus Polifema*).

Wpływ Homera nie ogranicza się do historiografii. Motyw kanibalizmu po dejmie również Eurypides w dramacie satyrowym zatytułowanym *Cyklop*. Jako że jest to jedyny zachowany w całości dramat satyrowy, jakim dziś dysponujemy,

⁵⁹ Tłum. S. Hammera.

⁶⁰ Zob. Shaw (1982–1983), s. 13–17.

⁶¹ Aristot., *Pol.* 1256a.

⁶² Nippel (2002), s. 293–296.

⁶³ Por. Shaw (1982–1983), s. 5–31. Nie zmieniły tego pojedyncze przykłady idealizacji niektórych ludów koczowniczych. Por. artykuł M. Śmietanki w tym tomie.

⁶⁴ O stereotypach w tradycji greckiej związanych z perską kuchnią zob. Sancisi-Weerdenburg (1995), s. 286–302.

zrozumiały więc, że budzi żywe zainteresowanie badaczy. Eurypides trzyma się w zasadzie Homerowego pierwowzoru, choć fabułę rozwinął twórczo i oryginalnie. Treść jest z grubsza następująca.

Odyseusz przybywa z towarzyszami na Sycylię, gdzie napotkany stary Sylen opowiada mu historię uwięzienia go wraz z rodziną przez okrutnego ludożercę Cyklopa. Nie dość, że muszą wykonywać niewolniczą pracę, to są pozbawieni wszystkiego, co niesie cywilizacja, a najbardziej doskwiera im brak wina. Odyseusz nieświadom dzikości krainy chce kupić chleb. Rozpytuje się przy tym o kraj (113–128):

- [OD] Kto tutaj mieszka, jak ten kraj się zowie?
 [SY] Etna, najwyższa góra Sycylii.
 [OD] A gdzie są mury i obwarowania?
 [SY] Nie ma. Bez ludzi, pusty ten kraj gościu!
 [OD] Więc któż tu mieszka? Gdzie dzikie zwierzęta?
 [SY] Cyklopi, w grotach żyjący, nie w domach.
 [OD] Któż nimi rządzi? Czy ten lud ma władzę?
 [SY] To dzicz. Nie słucha nikt nikogo w niczym.
 [OD] Czy sieją – żywią się – kłosem Demetry?
 [SY] Nie, mlekiem, serem i mięsem swej trzody.
 [OD] Bromiosa napój znają, sok winnicy?
 [SY] Gdzież tam! I tańców też ta ziemia nie zna.
 [OD] A są gościnni, zbożni wobec obcych?
 [SY] Twierdzą, że mięso ich wyśmienite.
 [OD] Co mówisz? Raczą się pokarmem z ludzi?
 [SY] Każdego, kto tu przybył, zarzynano⁶⁵.

Po krótkiej rozmowie z Sylenem Odyseusz przejrzał na oczy. Wie już, że ma do czynienia z potworem, który nie zawaha się pożreć jego i towarzyszy. Podobnie jak Homer, również Eurypides posługuje się ulubioną przez Greków techniką zestawiania przeciwieństw⁶⁶. Kraj, do którego przybył Odyseusz, to zwierciadlana odwrotność *polis*. Nie ma tu miast i murów, nie ma praw i ustroju, brakuje rolnictwa i handlu, nie słucha się tu bogów, nie ma kultury, nawet w postaci szczątkowej. Do tego mieszkańcy Sycylii to ludożercy.

Po transakcji wymiany wina na mięso, sery i mleko, którą Odyseusz przeprowadził z Sylenem, akcja ulega wyraźnemu przyśpieszeniu, gdyż pojawia się Polifem. Scena przyrządzania i spożycia mięsa ludzkiego nie ustępuje realizmowi Homera (392–406):

- [OD] Miedziany kocioł postawił na ogień
 I różny z końcem opalonym w ogniu
 Ciosane sierpem z ciernistych gałęzi,
 Wazy etnejskie na krew spod siekiery.
 Wszystko gotowe było dla wstrętnego
 Kucharza piekieł. Wtedy porwał dwójkę

⁶⁵ Przekład J. Łanowskiego.

⁶⁶ Por. Cartledge (2002).

Mych towarzyszy, zabił ich kolejno:
 Jednego zarznął na krawędzi kotła,
 Drugiego znowu chwyciwszy za piętę
 Trzasnął o ostry kant kamienia skały,
 Aż mózg wytrysnął – potem dziko nożem
 Siekał mięsiwo, przypiekał na ogniu,
 Członki do kotła rzucał i gotował.
 A ja nieszczęsny i zalany łzami
 Stałem tuż obok i usługiwałem.

Można powiedzieć, że Cyklop Eurypidesa w swoim okrutnym rytuale kulinarnym jest bardziej wyrafinowany od Homerowego. Mięso ludzkie jest krojone i gotowane. Cyklop rzeczywiście występuje w roli makabrycznego „kucharza Hadesu” (Ἅιδου μάγειρος), jak nazywa go Eurypides. Mimo że poeta pokazuje obraz bardzo zbliżony do znanego z *Odysei*, wymowa tych scen jest inna niż u Homera. Tam motyw nieokrzesanego okrutnika był „podszyty” tocząca się w Grecji dyskusją na temat definiowania barbarzyńców⁶⁷. Tutaj natomiast, w zupełnie innej rzeczywistości, mamy przede wszystkim do czynienia z *licentia poetica*. Zapewne wynika to w dużej części ze swawolnej formuły dramatu satyrowego, który miał śmieszyć, rozweselać i dawać szansę wytchnienia po maratonie tragicznych agonów. Chcę zwrócić jednak uwagę na jedną rzecz, która, mimo wspomnianych różnic, w moim przekonaniu łączy Cyklopa Homera i *Cyklopa* Eurypidesa. Chodzi o związek między sztuką kulinarną a polityką i szeroko rozumianą kulturą. Homer wprowadził ten alians do literatury jako pierwszy⁶⁸.

3.2. Proces „wymiśniania barbarzyńców”, by posłużyć się wygodnym sformułowaniem, zaczerpniętym z tytułu książki E. Hall, sięga co najmniej VIII w. W moim przekonaniu ślady dyskusji na ten temat znajdujemy u Homera. Opisy zwyczajów żywieniowych Greków i obcych ludów obecne w *Iliadzie* i *Odysei* odegrały istotną rolę w ukształtowaniu kulinarnych paradygmatów barbarzyńców w okresie klasycznym, a także później. Również perspektywa cywilizacyjna uwzględniająca różnice kulturowe, ustrojowe, gospodarcze i inne, szeroko rozwijana przez autorów klasycznych, bierze swój początek od Homera.

Należy żałować, że archaiczna liryka nie wnosi wiele do poznania procesu „wymiśniania barbarzyńców”. Znamy za to dobrze efekt „końcowy” dzięki tragedii i Herodotowi. To, co wydaje się pewne, to zmiany w zakresie terminologii, a mianowicie rozszerzenie obszaru semantycznego terminu *barbaros*⁶⁹. Jeśli rzeczywiście w czasach Homera nie był on negatywnie nacechowany, to u schyłku epoki archaicznej uzyskał zdecydowanie pejoratywne znaczenie.

⁶⁷ O barbarzyńcach w tragediach Eurypidesa zob. Saïd (2002), s. 62–100.

⁶⁸ Dramat satyrowy Eurypidesa ukazuje polaryzację kulinarnych *nomoi* w formie całkowicie skrajnej. Jednak w komedii kuchnia barbarzyńców jest prezentowana w różnej perspektywie i różnych odcieniach. Grecy mieli świadomość, że wiele elementów kuchni barbarzyńskiej przedostało się do kuchni greckiej. Zob. Long (1986), s. 69–95.

⁶⁹ *Barbaros* nie był wyłącznym terminem na określenie „obcych”. Zob. Hall (1989), s. 12–13.

Zmianom o charakterze językowym towarzyszyła konceptualizacja barbarzyńców. Był to proces ponad wszelką wątpliwość powolny i otwarty⁷⁰. E. Hall nie ukrywa sceptycyzmu co do możliwości wykorzystania do jego rekonstrukcji świadectw przed Ajschylosem. Jednocześnie ma świadomość, że literatura archaiczna odegrała w tym zakresie istotną rolę:

The non-Greeks of archaic literature did not perform the central function of the barbarians in the fifth century and beyond, that of anti-Greeks against whom Hellenic culture and character were defined. But this does not mean that the myths of the early period were not concerned with most of the oppositions later assimilated to the cardinal antagonism of Greek versus barbarian—civilization against primitivism, order against chaos, observance of law and taboo against transgression. These oppositions, on the contrary, lie at the heart of the archaic thought-world, for the struggle to conceptualize the nature of civilization is as old as civilization itself⁷¹.

Badanie tych procesów nastęrcza wiele trudności, niekiedy – wydaje się – nie do pokonania. Istnieje jednak przynajmniej jeden powód, dla którego warto ten wysiłek podejmować. Otóż wielu późniejszych autorów antycznych (klasycznych, hellenistycznych, a nawet rzymskich) operując schematycznymi przedstawieniami barbarzyńców, podążało ścieżką wyznaczoną przez Homera i literaturę archaiczną. Wynika z tego istotny postulat metodologiczny, a mianowicie krytycznego wykorzystania tych opisów w rekonstruowaniu *nomoi* rzeczywistych barbarzyńców. Paradoksalnie, więcej mówią one o samych Grekach, ich lękach i przekonaniach niż o samych barbarzyńcach.

BIBLIOGRAFIA

- André J. (1961), *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris.
Berdowski P. (2002), *Ryby i rybacy w poetyckim świecie Homera*, [w:] *Graecorum et Romanorum memoria 2*, red. L. Morawiecki, Lublin (Res Historica 14), s. 9–28.

⁷⁰ Tylko w ramach gatunku tragicznego stereotyp barbarzyńcy, „wprowadzony” przez Ajschylosa, był wielokrotnie modyfikowany. Szczególnie pogłębiona refleksja na ten temat towarzyszyła twórczości Eurypidesa. Pod warstwą pozornej kontynuacji tradycyjnej antytezy kryje się karykaturalny obraz barbarzyńców, a zarazem Greków. Istotną rolę odgrywa tu element ironii. Jak podkreśla Suzanne Saïd (2002), s. 62: „Euripides had never believed in the natural inferiority of Barbarians”. Jest niezwykle ciekawe, że poeta wraca również do budowania antytezy Greków/barbarzyńców, odwołując się, podobnie jak Homer, do stopnia rozwoju cywilizacyjnego. Inne czynniki zostają zepchnięte na dalszy plan. U Eurypidesa barbarzyńcy potrafią być szlachetni, a Grecy zachowywać się po barbarzyńsku. Zob. Hall (1989), s. 201–223; Saïd (2002), s. 62–100. Myślenie kategoriami stopnia ucywilizowania jest obecne również u Tukidydesa. Por. Nippel (1996), s. 129. Bez wątpienia proces „definiowania barbarzyńcy” nie był w V w. statyczny. Dowodem na to może być nie tylko twórczość Eurypidesa, ale również niezwykle interesująca wypowiedź sofisty i retora, Antyfona, który powiadał, że „[...] z punktu widzenia natury wszyscy ludzie są podobni pod każdym względem, bez względu na to, czy są to Grecy, czy barbarzyńcy” (fr. 6). Por. uwagi sofisty Hippiasza *ap.* Plato, *Prot.* 337c. Por. również uwagi Cartledge (2002), s. 51–77.

⁷¹ Hall (1989), s. 51.

- Braund D., Wilkins J., eds (2000), *Athenaeus and his world. Reading Greek culture in the Roman Empire*, Exeter.
- Bravo B. (1988), *Polis u Homera*, [w:] *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia. Studia ofiarowane I. Biezuńskiej-Malowist*, Warszawa 1988, s. 17–65.
- Browning R. (2002), *Greek and others: From Antiquity to the Renaissance*, [w:] GB, s. 257–277.
- Cartledge P. (2002), *The Greeks. A Portrait of self and others*, Oxford.
- Curtis R.I. (2001), *Ancient food technology*, Leiden.
- Dalby A. (1997), *Searen fesats. A history of food and gastronomy in Greece*, London.
- Dalby A. (2003), *Food in the ancient world from A to Z*, London.
- Davidson J. (1995), *Opsophagia. Revolutionary eating at Athens*, [w:] FA, s. 204–213.
- Davidson J. (1998), *Courtesans and fishcakes. The consuming passions of classical Athens*, London.
- Detienne M., Vernant J.-P. (1979), *La cuisine du sacrifice en pays Grec*, Paris.
- Dörrie H. (1972), *Die Wertung der Barbaren um Urteil der Griechen*, [w:] Stiehl R., Lehman G. (eds), *Antike und Universalgeschichte*, Münster.
- FA = *Food in Antiquity*, (eds), J. Wilkins, D. Harvey, M. Dobson, Exeter 1995.
- Gallant T. (1991), *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*, Stanford.
- Garnsey P. (1999), *Food and society in classical antiquity*, Cambridge.
- GB = *Greek and barbarians*, (ed.) T. Harrison, Edinburgh 2002.
- Georges P. (1994), *Barbarian Asia and the Greek experience. From the archaic period to the age of Xenophon*, Baltimore.
- Hall E. (1989), *Inventing barbarian. Greek self-definition through tragedy*, Oxford.
- Hall J.M. (1997), *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge.
- Hall J.M. (2002), *Hellenicity. Between ethnicity and culture*, Chicago.
- Harrison T. (1998), *Herodotus conception of foreign languages*, "Histos" 2, <http://www.dur.ac.uk/Classics/histos/1998/harrison.html>.
- Hartog F. (1998), *The mirror of Herodotus. The representation of the other in the writing of history*, California.
- Kirk G.S. (1970), *Myth, its meaning and functions in ancient and other cultures*, Cambridge [non vidi].
- Kirk G.S. (1995), *History and fiction in the Iliad*, [w:] *The Iliad. A Commentary*, vol. II: 5–8, Cambridge.
- Latacz J. (1996), *Homer. His art and his world*, Ann Arbor.
- Leach E. (1998), *Lévi-Strauss*, Warszawa 1988.
- Lévi-Strauss, C. (1970), *The raw and the cooked: Introduction to the science of mythology*, London (=Le cru et le cuit, Paris 1964).
- Lévi-Strauss, C. (1972), *Trójkąt kulinaryny*, tłum. S. Cichowicz, „Twórczość” 28, s. 71–80.
- Lloyd G.E.R. (1966), *Polarity and analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge.
- Long T. (1986), *Barbarians in Greek comedy*, Carbondale.
- Longo O., Scarpi P., eds. (1987), *Homo edens: regimi e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, [Milano].
- Marchiori A. (2000), *Between ichthyophagists and Syrians. Features of fish-eating in Athenaeus' Deipnosophistae books seven and eight*, [w:] Braund D., Wilkins J. (eds), *Athenaeus and his world. Reading Greek culture in the Roman Empire*, Exeter, s. 327–338.
- Marincola J. (1997), *Odysseus and the historians*, "Histos" 1, <http://www.dur.ac.uk/Classics/histos/1997/marincola.html>.
- Momigliano A. (1966), *Studies in historiography*, London.
- Murray O., ed. (1994), *Symptica. A Symposium on the symposion*, Oxford.

- Murray O., Tecuşan M., eds. (1995), *In vino veritas*, London.
- Nippel W. (1996), *Facts and fiction: Greek ethnography and its legacy*, "History and Anthropology" 9, s. 125–138.
- Nippel W. (2002), *The construction of the 'other'*, [w:] GB, s. 278–310.
- Payen P. (1998), *Les îles nomades. Conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*, Paris.
- Pray Bober P. (1999), *Art, culture and cuisine. Ancient and medieval gastronomy*, Chicago.
- Raaflaub K.A. (1991), *Homer und die Geschichte des 8. Jh.s v. Chr.*, [w:] J. Latacz (ed.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung (Colloquium Rauricum, Bd. 2)*, Stuttgart, s. 205–256.
- Raaflaub K.A. (1997), *Homeric society*, [w:] Morris I., Powell B. (eds), *A New Companion to Homer*, Brill, s. 624–648.
- Rundin J. (1996), *A politics of eating: Feasting in early Greek society*, "American Journal of Philology" 117, s. 179–215.
- Saïd S. (2002), *Greek and Barbarians in Euripides' tragedies: The end of differences?*, [w:] GB, s. 62–100.
- Sancisi-Weerdenburg H. (1995), *Persian food. Stereotypes and political identity*, [w:] FA, s. 286–302.
- Schmitt Pantel P. (1994), *Meal and the Symposion: Two models of civic institutions in the archaic city?*, [w:] Murray O., ed. (1994), s. 14–33.
- Schmitt Pantel P. (1995), *Rite Cultuel et Rituel Social: à propos des manières de boire le vin*, [w:] Murray O., Tecuşan M. (eds.), *In vino veritas*, London, s. 93–105.
- Segal C.P. (1962), *The Phaeacians and the symbolism of Odysseus' return*, „Arion” 3, s. 17–63.
- Shaw B.D. (1982–1983), *“Eaters of flesh, drinkers of milk”: The ancient Mediterranean ideology of the pastoral nomad*, "Ancient Society" 13/ 14, s. 5–31.
- Slater W.J. (1994), *Symphotic ethics in Odyssey*, [w:] Murray O., ed. (1994), s. 213–220.
- Snodgras A.M. (1974), *An Historical Homeric Society?*, "Journal of Roman Studies" 94, s. 114–125.
- Vidal-Naquet P. (2003), *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, Warszawa.
- Walbank F.W. (2002), *The problem of Greek nationality*, [w:] GB, s. 234–256 [oryginalnie opublikowany w Phoenix (1951), s. 41–60].
- Węcowski M. (2002a), *Homer and the origins of the symposion*, [w:] *Omero tremila anni dopo*, a cura di F. Montanari, Roma 2002, s. 625–37 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 210).
- Węcowski M. (2002b), *Towards a definition of the symposion*, [w:] *EYEPΓEΣΙΑΣ XAPIN. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, T. Derda, J. Urbanik, M. Węcowski (eds.), Warszawa.
- Wilkins J. (2001), *The boastful chef: the discourse of food in ancient Greek comedy*, Oxford.

AT QUEM NON CENO, BARBARUS ILLE MIHI EST
 HOMER AND THE SOURCES OF CULINARY PARADIGMS
 OF THE BARBARIANS IN GREEK LITERATURE

SUMMARY

Edith Hall, in her important and influential book: *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford 1989), formulated a thesis about the late development of the stereotype of barbarians in Greek society, dating this process back to the years of Greek-Persian wars and the ensuing period. The British scholar, though admitting that the development of the

concept of the barbarian did not happen in a cultural vacuum and is connected also with the transformations of the Archaic Epoch, expressed at the same time her scepticism for the possibilities of using Archaic literature to reconstruct the process of – as she says – ‘inventing the barbarian’. However, her scepticism goes too far. Carefully reading the earliest Greek works i.e. the epics of Homer, makes us aware of the great influence of *The Iliad* and particularly *The Odyssey* in shaping the stereotype of barbarians in the classical Greek literature and beyond. The presence of ‘the barbarians’ in Homer’s epics is not only limited to a lexical layer i.e. the occurrence of the term *barbarophonoi* in *The Odyssey* (2.867), but also (and maybe in particular) is related to the poets’ referring to civilization categories or development of the societies. The question of the ‘barbarians’ in Homer should be treated widely, referring to language, ethnos, culture, customs, religion, social organization and others.

The culinary customs of the Homeric ‘barbarians’, represented by Cyclops, Kikons and others, which stand in evident opposition to ‘the world of heroes’ should be included in this extensive context. One can observe already in Homer’s epics a predilection of the Greeks to construct binary oppositions in all domains of their life (cf. Lloyd, *Polarity and analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge 1966). It turns out that the picture of the culinary customs of ‘the barbarian’ in *The Iliad* and *The Odyssey* exerted a great influence on the way the barbarians are portrayed (and maybe the way of perceiving them as well) by the Greeks of classical period and later. One can mention the works of Herodotus, Thucydides, Euripides, limiting one self to the glaring examples only. This statement entails significant methodological consequences enforcing us, not only to very careful analysis of the classical texts (it refers also to the later works: Hellenistic or even Roman), but furthermore to work out a method and tools useful in reconstructing *nomoi* of real barbarians. It requires one to take into consideration the internal poetic of the given work of a given author, but also to comply *sui generis* ‘tradition’ of writing about the culinary customs of the barbarians. Paradoxically these sources often tell more about the Greeks themselves, their fears and beliefs, than the barbarians.