

Anna GŁODOWSKA
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

**UCZTA ARYSTOTELESA
– ANALIZA WYBRANYCH ŚWIADECTW
I FRAGMENTÓW DIALOGU STAGIRYTY**

ARISTOTLE'S *SYMPOSIUM*
– ANALYSIS OF SELECTED TESTIMONIES AND FRAGMENTS
OF STAGYRITE'S DIALOGUE

Among the works of Aristotle there are also dialogues, a literary genre, represented in ancient Greek literature above all by Plato. Although Aristotelian dialogues were not preserved to our times, on the basis of mentions found in the works of other ancient authors, an image of form and content of Aristotle's dialogues may be drawn. The article aims to analyze selected testimonies and fragments concerning Aristotle's *Symposium*, and to discuss motives and topics which appear in the dialogue of Plato's pupil.

Keywords: Aristotelian dialogue, banquet, wine drinking, drunkenness, food, starters, dishes

Arystoteles, który przybył do Akademii Platońskiej w r. 367/366 p.n.e. jako siedemnastolatek, zapewne już na początku swego pobytu zauważył szczególny rodzaj pisarstwa uprawiany przez Platona oraz innych sokratyków i starał się ich naśladować w pierwszych próbach literackich. Choć wiedza nasza na temat dialogów Arystotelesa opiera się na wzmiankach i fragmentach, które odnajdujemy w dziełach późniejszych twórców, to jednak dzięki świadectwu Cyserona możemy, do pewnego stopnia, odtworzyć technikę pisarską stosowaną przez autora *Poetyki* w utworach dialogowych¹, a więc również w odniesieniu do interesującej nas *Uczty*. Jaworska-Wołoszyn (2016: 206) wprawdzie stwierdza, że „w świetle skąpych świadectw nic nie można powiedzieć o formie literackiej arystotelesowskiego *Sympozjonu*”, lecz dodaje, że „jeżeli był to dialog, to mógł zawierać walo-

¹ Cf. Głodowska 2005: 14–15.

ry, które cenił szczególnie Cynceron”². Należy więc zadać sobie pytanie, na jakie cechy dialogów arystotelesowskich wskazywał słynny Arpinata? Z informacji dostarczonych nam przez rzymskiego retora wynika, że Arystoteles wprowadzał siebie jako uczestnika rozmowy, a właściwą część dialogu poprzedzał przedmową. W jednym z listów do swego przyjaciela, Attyka Cynceron wspominając o swym dziele *De re publica* nadmienia, że zamierza wprowadzić wstępy do poszczególnych ksiąg, podobnie jak Arystoteles zwykł czynić w swych dialogach egzoterycznych: *in singulis libris utor prohoemiis ut Aristoteles in iis, quos ἐξωτερικουὺς³ vocat* (*Ad Att.* IV, 16, 2)⁴. A w innym liście do Attyka dzieli się przemyśleniami na temat swego literackiego warsztatu stwierdzając, że ostatnio podąża za przykładem Arystoteles, który zwykle samemu sobie powierzał rolę głównego rozmówcy w swych dialogach: *Quae autem his temporibus scripsi Ἀριστοτελεῖον morem habent, in quo sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus* (*Ad Att.* XIII, 19, 4). Jak się wydaje, Arystoteles był pierwszym autorem dialogów, który odważył się na to posunięcie, by samego siebie obsadzić w roli rozmówcy, zauważa Hirzel (1963: 292). Arpinata w innym miejscu swej bogatej korespondencji nadmienia z kolei (*Ad fam.* I 9, 23)⁵, że napisał *Aristotelio more* trzy książki *De oratore*⁶. Wspomniany przez Cyncerona arystotelesowski sposób pisania polegać miał, zdaniem Hirzela (1963: 276–277), na wprowadzeniu dłuższych, następujących po sobie wypowiedzi uczestników rozmowy, które pozwalały nakreślić omawianą sprawę z dwóch różnych punktów widzenia. Tak właśnie rozumiał to sformułowanie słynny rzymski retor, o czym świadczy, zdaniem niemieckiego uczonego, *passus* z *De oratore*, w którym Cynceron wspomina, że rozwiązanie jakiejś kwestii w dialogach Arystoteles jest przedstawione w formie dłuższych przeciwstawnych mów (*De Or.* III 80)⁷. Pod względem formy dialog w ujęciu

² Autorka artykułu przekłada na język polski i omawia wybrane fragmenty i świadectwa dotyczące arystotelesowskiego pisma *Peri methes*, by następnie zestawić je z treścią pytań odnoszących się do picia wina i pijaństwa, zaczerpniętych z III księgi *Problemata*, zachowanych w korpusie pism Arystoteles. Niniejszy artykuł stanowi z jednej strony poszerzenie i dopełnienie publikacji Jaworskiej-Wołoszyn, a z drugiej – próbę spojrzenia na omawiane zagadnienia z nieco innej perspektywy. Moim celem jest bowiem stworzenie filologicznego komentarza do fragmentów sympotycznego dialogu Arystoteles, poszerzonego o uwagi kulturowe i genologiczne oraz obserwacje na temat intertekstualnego charakteru pisma Stagiryty.

³ Na temat treści i formy pism Arystoteles określanych jako ἐξωτερικοὶ λόγοι *cf.* zestawienie i omówienie głównych sposobów interpretacji, które przedstawił Zanatta 2008: 26–35.

⁴ Tekst oryginalny *Listów do Attyka* Cyncerona podają za: M.T. Cicero, ed. Teubner 1905.

⁵ Tekst oryginalny podają za: M.T. Cicero, ed. Teubner 1923.

⁶ *Scripsi igitur Aristotelio more, quem ad modum quidem volui, tris libros in disputatione ac dialogo “De oratore”* (*Ad fam.* I 9, 23).

⁷ *Sin aliquis extiterit aliquando qui Aristotelio more de omnibus rebus in utramque partem possit dicere et in omni causa duas contrarias orationes praeceptis illius cognitit explicare aut hoc Arcesilae modo et Carneadi contra omne quod propositum sit disserat, quique ad eam rationem exercitationemque adiungat hunc usum moremque exercitationemque dicendi, is sit verus, is perfectus, is solus orator* (*De Or.* III 80). Tekst oryginalny podają za: M.T. Cicero, ed. Teubner 1902.

Arystotelesa stanowił zatem literacki zapis przekazywania wiedzy, rozpisanej na wypowiedzi poszczególnych uczestników rozmowy, posiadających mniejsze lub większe rozeznanie w danym temacie i reprezentujących różne punkty widzenia. Natomiast odnośnie do treści Voegelin (2011: 20–21) zauważa, że tytuły arystotelesowskich dialogów wskazują, że rozważane były w nich problemy, nad którymi zastanawiał się także Sokrates w dialogach Platona, a zatem w treści Stagiryty nawiązywał do tematyki poruszanej przez założyciela Akademii. Trudno jest obecnie określić stopień podobieństwa czy zależności między utworami dialogowymi obydwu filozofów, ale Hirzel (1963: 281–282), na podstawie analizy zachowanych fragmentów dialogów Stagiryty, dochodzi do ogólnego wniosku, że treść dialogów Platona stanowiła dla jego ucznia źródło inspiracji i punkt odniesienia dla jego własnego pisarstwa. Hirzel (1963: 273–275) podkreśla jednak, że na kształt arystotelesowskich dialogów miały wpływ nie tylko dialogi Platona, ale również okoliczności, w jakich powstały. W twórczości dialogowej Stagiryty odbijają się przemiany dokonujące się w ówczesnych Atenach w sferze nauki, podobnie jak platońskie dialogi były literackim odbiciem dyskusji prowadzonych przez Sokratesa. Wcześniej z rozmów o codziennych sprawach wyłaniały się pytania bardziej ogólne, dotyczące ludzkiego życia i otaczającej człowieka rzeczywistości, a nauka była przedmiotem zainteresowania wielu wykształconych ludzi. Z czasem natomiast zaczęto poszukiwać odpowiedzi na pytania bardziej szczegółowe, co sprawiło, że nauka stała się domeną jednostek, które uczyniły z niej swój zawód. Dialogi Platona, konkluduje Hirzel (1963: 275), przyjmują zatem formę literackiego zapisu wspólnego wysiłku myślowego rozmówców nad poruszonymi w rozmowie kwestiami, podczas gdy dialogi Arystotelesa pokazują rezultat wcześniejszych przemyśleń.

Zgodnie z nakreślonymi powyżej ogólnymi zasadami konstruowania przez Arystotelesa utworów przyjmujących formę dialogową, jak można przypuszczać, została napisana również interesująca nas *Uczta*. Laurenti (1987: 612) zauważa, że *Uczta* Arystotelesa była podobna do *Uczt*y Epikura, o której Atenajos pisze jako o sympozjonie z udziałem samych filozofów: *Epikur przedstawił wyłącznie sympozjon filozofów* (Ath. V, 177 b)⁸. W dialogu Stagiryty, oprócz autora, występować mieli Teofrast i Aristoksenos, jak wynika ze świadectwa Plutarcha (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1095 e), a zatem w dialogu biorą udział uczeni, co sprawia, że w treści przeważały zapewne tematy

W tłumaczenie na język polski czytamy: „Jeśli zaś znalazłby się kiedyś ktoś, kto potrafiłby zwyczajem Arystotelesa o wszystkim wyrazić sąd na obydwie strony i poznawszy jego zalecenia w każdej sprawie umiałby przedstawić dwie przeciwne sobie mowy, albo też jak Arkesilaos i Karneades ułożyć argumentację przeciwko wszystkiemu, co mu się przedłoży, i który do tej metody i praktyki dołączyłby jeszcze owo doświadczenie retoryczne, zwyczaj i ćwiczenie w mówieniu, ten byłby prawdziwym, doskonałym, ba, jedynym mówcą” (*De Or.* III 80; cytuję za: Cycleron (2010)).

⁸ Cytuję za: Atenajos (2010). Jeśli nie podano inaczej, wszystkie cytaty z Atenajosa w języku polskim będą pochodziły z tego tłumaczenia.

naukowe. Arystoteles chciał w swoisty sposób uzupełnić pracę swego nauczyciela, podając informacje dotyczące historii sympozjonu i uczt, w czasie których toczono uczone dysputy wśród słuchaczy Akademii⁹. *Uczta* Arystotelesa oddaje, zdaniem Laurentiego (1987: 633–634), ducha Akademii, podczas gdy platońska czerpie natchnienie z życia.

Dialog najsłynniejszego ucznia Platona miał najprawdopodobniej podwójny tytuł¹⁰. U Diogenesa Laertiosa (V, 1, 22) w wykazie pism przypisywanych Stagiryty wymieniona zostaje *Uczta*, Συμπόσιον w I księdze. Tytuł ten nie pojawia się w anonimowym katalogu pism Arystotelesa, w którym z kolei odnotowano tytuł Περί συσσιτίων ἢ περὶ συμποσίων. Należałoby go utożsamiać z tytułem wymienionym przez Diogenesa Laertiosa, ponieważ nie mamy informacji, które by wskazywały, że Arystoteles napisał więcej utworów o tematyce sympotyckiej. Natomiast Plutarch i Atenajos niejednokrotnie przytaczają cytaty pochodzące z pisma Arystotelesa p.t. Περί μέθης, czyli *O pijaństwie*, które nie zostało wymienione przez żaden ze wspomnianych wykazów dzieł Arystotelesa. Uczni badający spuściznę pisarską Arystotelesa, m.in. Rose (1889: 97), Laurenti (1987: 611–612) i Zanatta (2008: 93–94), dochodzą więc do wniosku, że Περί μέθης stanowi podtytuł *Uczty*, a zatem należy mówić o piśmie zatytułowanym *Uczta albo o pijaństwie*, Συμπόσιον ἢ περὶ μέθης. Na podstawie tytułu spodziewać się należy treści dotyczących samej uczy i pewnych tradycją utrwalonych zwyczajów związanych z sympozjonem jako zjawiskiem kulturowym i historycznym oraz refleksji na temat picia wina, co stanowiło niezwykle ważny element biesiady, nadając nazwę spotkaniu – συμπόσιον, czyli „wspólne picie”. Z interesującego nas dialogu zachowało się kilkanaście fragmentów i wzmianek, wśród których Laurenti (1987: 614 i nast.) wyróżnia dwie grupy tematyczne: fragmenty o charakterze historyczno-kulturowym i teoretycznym, czyli dotyczące kwestii związanych z sympozjonem. Przejdźmy zatem do analizy treści poszczególnych fragmentów, aby dowiedzieć się, jakie zagadnienia były przedmiotem zainteresowania Arystotelesa w jego dialogu poświęconym sympozjonowi. W niniejszym opracowaniu, ze względu na jego skromne rozmiary, zostaną omówione jedynie wybrane fragmenty, które jednak uznać można za reprezentatywne dla przedstawienia problemów stanowiących przedmiot refleksji arystotelesowskich rozmówców.

Atenajos (Ath. V, 178e–f), który jest źródłem dla fragmentu 1 w wydaniach fragmentów dialogów Arystotelesa¹¹, powołuje się m. in. na świadectwo Stagiryty, pisząc o obyczajach związanych z przygotowaniem do sympozjonu:

⁹ Cf. Hirzel 1963: 284–285.

¹⁰ Cf. rozważania na temat tytułu utworu: Laurenti 1987: 611–612; Zanatta 2008: 93–94 i Jaworska-Wołoszyn 2016: 205–206.

¹¹ Cf. wydania: Ross 1958, Laurenti 1987: 584; Zanatta 2008: 112. W niniejszym artykule cytaty w języku greckim odnoszące się do dialogów Arystotelesa podaje za: Ross 1958.

πάντα δ' ὦν ἀκριβῆς Ὅμηρος καὶ τὸ μικρὸν τοῦτο οὐ παρέλιπε, τὸ δεῖν θεραπεύσαντα τὸ σωματίον καὶ λουσάμενον ἰέναι πρὸς τὸ δεῖπνον. ἐπὶ γοῦν τοῦ Ὀδυσσεῶς εἶπε πρὸ τῆς παρὰ Φαίαξι θοίνης ἑαυτόδιον δ' ἄρα μιν ταμίη λούσασθαι ἀνωγεν¹² ἐπὶ δὲ τῶν περὶ Τηλέμαχον ἑξ ῥ' ἀσαμίνθους βάντες εὐξέστας λούσαντο¹³. ἀπρεπὲς γὰρ ἦν, φησὶν Ἀριστοτέλης, ἥκειν εἰς τὸ συμπόσιον σὺν ἰδρώτι πολλῶ καὶ κονιορτῶ. δεῖ γὰρ τὸν χαρίεντα μῆτε ῥυπᾶν μῆτε ἀχμῆιν μῆτε βορβόρω χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον¹⁴.

Jak zauważa autor *Uczty mędrców*, już Homer wspominał, że uczestnicy uczty powinni wykapać się zanim się na nią udadzą, i dla zobrazowania tego poglądu przywołuje przykład homerowego Odyseusza (*Od.* VIII, 449), który przed biesiadą u Feaków zażył kąpieli oraz Telemacha i syna Nestora, którzy „do łaźien myć się w wannach gładkich obaj zaszli” (*Od.* IV, 50), zanim udali się na sympozjon na zaproszenie Menelaosa. Atenajos omawiając ten zwyczaj przytacza także opinię Arystotelesa, który uważał, że nie jest w dobrym tonie pojawienie się na uczcie spoconym i pokrytym kurzem. Był to zatem dawny ogólnie przyjęty zwyczaj świadczący o dobrym wychowaniu i szacunku okazywanym gospodarzowi i współbiednikom. Jak wynika z *Uczty Platona*, przestrzegał go również Sokrates, który na co dzień nie dbał ani o swój wygląd, ani o strój. Gdy jednak został zaproszony przez Agatona na ucztę z okazji jego pierwszego zwycięstwa w agonii tragicznym, wykapał się i założył sandały, co ze zdziwieniem zauważył Apollodoros, widząc swego przyjaciela na jednej z ateńskich ulic (*Symp.* 174a). Namawiany przez Sokratesa, by wraz z nim udał się do tragediopisarza, wymawiał się, że nie został przezeń zaproszony, ale nie chciał tam iść również i z tego powodu, jak można przypuszczać, że nie przygotował się do sympozjonu zgodnie z powszechnie przyjętymi obyczajami.

Sympozjon to nie tylko wspólne rozmowy i zabawy w gronie znajomych i przyjaciół przy suto zastawionych stołach, ale także spotkanie o charakterze religijnym, któremu towarzyszy składanie ofiar bogom. Atenajos wskazując właśnie na religijny aspekt sympozjonu, wspomina o zwyczaju składania ofiary bóstwom:

ὡς εὐανθέστερον γὰρ καὶ κεχαρισμένον μᾶλλον τοῖς θεοῖς παραγγέλλει στεφανοῦσθαι τοὺς θύοντας. Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Συμποσίῳ φησὶν ὅτι οὐδὲν κολοβὸν προσφέρομεν πρὸς τοὺς θεοὺς, ἀλλὰ τέλεια καὶ ὅλα: τὸ δὲ πλήρες τέλειόν ἐστι, τὸ δὲ στέφειν

¹² *Od.* VIII, 449.

¹³ *Od.* IV, 48.

¹⁴ „Homer, ponieważ był dokładny we wszystkim, nie pominął nawet tej drobnej kwestii, że należy zatroszczyć się o swoje ciało i wziąć kąpiel, zanim człowiek uda się na ucztę. I na przykład odnośnie do Odyseusza przed ucztą u Feaków powiedział: „weszła klucznicza, sprasza gościa do kąpieli ciepłej w wannie”, a o Telemachu i jego towarzyszu: „do łaźien myć się w wannach gładkich obaj zaszli”. Rzeczą doprawdy niestosowną, jak mówi Arystoteles, jest przybycie na ucztę spoconym i pokrytym kurzem, ponieważ nie wypada, aby człowiek elegancki był niechlujny, brudny czy uwalany błotem, zgodnie z opinią Heraklita (*Ath.* V 178e–f, tłum. własne, z wyjątkiem cytatów z Homera, które pochodzą z: Homer (1992)).

πλήρωςίνα τινα σημαίνει. Ὅμηρος ‘κοῦροι δὲ κρητήρας ἐπεστέψαντο ποτοῖο’¹⁵ καὶ ‘ἄλλὰ θεὸς μορφήν ἔπεσι στέφει’¹⁶. τοὺς γὰρ αὖ τὴν ὕψιν ἀμόρφους, φησίν, ἀναπληροῖ ἢ τοῦ λέγειν πιθανότης· ἔοικεν οὖν ὁ στέφανος τοῦτο ποιεῖν βούλεσθαι. διὸ καὶ περὶ τὰ πένθη τοῦναντίον παρασκευάζομεν· ὁμοπαθεία γὰρ τοῦ κεκμηκότος κολοβοῦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς τῇ τε κούρᾳ τῶν τριχῶν καὶ τῇ τῶν στεφάνων ἀφαιρέσει (Ath. XV, 674e–675a; Ross fr. 2)¹⁷.

Przywołuje zalecenie Safony, która uważała, że nałożenie wieńca na głowy ofiarników będzie miłe bóstwu, „ponieważ im bardziej coś jest ustrojone kwiatami, tym miłsze jest bogom” (Ath. XV, 674e). Atenajos powołuje się także na opinię Arystotelesa, który w *Uczcie* wskazywał na inne zastosowanie wieńców w akcie ofiarnym. Stagiryta był zdania, że należy bóstwom składać w ofierze jedynie to, co jest skończone, pełne, doskonałe i to właśnie oplecenie wieńcem jest swego rodzaju dopełnieniem ofiary, jej „ukoronowaniem”. Arystoteles nawiązuje tu, zdaniem Zanatty (2008: 100), do pierwotnego znaczenia czasownika στέφειν, który oznaczał tyle co „dopełnić”, „uzupełnić”. A zatem w ujęciu Safony wieńiec na głowie osoby składającej ofiarę jest jej swoistym dopełnieniem miłym bogu, zaś według Arystotelesa swego rodzaju uzupełnienia w formie ornamentu wymaga składana ofiara, ponieważ wówczas będzie pełna i tym samym doskonała. W jednym i drugim zaleceniu, choć wieńiec ma nieco inne zastosowanie, pełni jednak taką samą funkcję: stanowi element upiększający i nadający ofierze lub ofiarnikowi doskonałości. W formie egzemplifikacji dla swych rozważań nad znaczeniem czasownika στέφειν przywołuje Atenajos dwa cytaty z Homera: „Chłopcy zwieńczyli (ἐπεστέψαντο) krater napojem (Il. I, 470), a bóg wieńczy słowami (ἔπεσι στέφει)”. W przytoczonych wierszach nakładanie wieńca zostało utożsamione z napełnianiem, wypełnianiem treścią: w pierwszym przypadku chodzi o dosłowne napełnianie kraterów winem, w drugim natomiast mamy do czynienia z zastosowaniem metaforycznym tego pojęcia, a mianowicie bóstwo w swoisty sposób przyozdabia, czyli dopełnia piękna człowieka, gdy kogoś pozbawionego urody zewnętrznej obdarowuje umiejętnością przekonywania. Natomiast kiedy z powodu żałoby, konkluduje Atenajos, człowiek cierpi, nie zakłada wieńców na głowę,

¹⁵ Il. I, 470.

¹⁶ Od. VIII, 170.

¹⁷ „[Safona – aut.] Zaleca, by ofiarnicy zakładali wieńce, ponieważ im bardziej coś ustrojone kwiatami, tym miłsze jest bogom. [f] Arystoteles w *Uczcie* mówi, że bogom nie przynosimy nic uszkodzonego, lecz rzeczy doskonałe i w całości. To zaś, co jest pełne, jest doskonałe, a wieńiec w pewien sposób symbolizuje pełnię. Homer [stwierdza]:

„Chłopcy zwieńczyli krater napojem”,

i

„A bóg wieńczy tę postać słowami”.

Siła przekonywania słowem – powiada [Arystoteles] – rekompensuje niedostatki tych, którzy mają szpetny wygląd. [675] Wydaje się więc, że takie jest zadanie wieńca. Dlatego, gdy cierpimy, robimy coś przeciwnego: dzieląc smutek ze zmarłym, sami się oszpecamy obcinaniem włosów i odzucaniem wieńców (Ath. XV, 674e–675a).

lecz ścina włosy na znak smutku współodczuwanego ze zmarłym. Wieniec zatem znajduje zastosowanie w chwilach uroczystych i radosnych oraz w rytuałach religijnych związanych ze składaniem ofiar. Ze scholiów do Teokryta dowiadujemy się ponadto, że Arystoteles wskazywał również na jeszcze inne znaczenie stosowania wieńców w czasie sympozjonów: były one swoistym symbolem obfitości potraw podawanych podczas uczty (*Schol. in Theocr.* 3. 11)¹⁸. W *Uczcie* Stagiryta uczynił więc przedmiotem rozważań różne elementy stanowiące integralną część sympozjonu jako zjawiska historyczno-kulturowego oraz religijnego.

Arystoteles w swym dialogu poświęconym zagadnieniom sympotycznym zastanawiał się również nad znaczeniem pojęć związanych z tematyką biesiadną, jak zaświadcza Atenajos:

Σέλευκος δὲ τὸ παλαιὸν οὐκ εἶναι ἔθος οὔτ' οἶνον ἐπὶ πλείον οὔτ' ἄλλην ἡδυσπᾶθειαν προσφέρεισθαι μὴ θεῶν ἕνεκα τοῦτο δρῶντας. διὸ καὶ θοίνας καὶ θαλίας καὶ μέθας ὠνόμαζον, τὰς μὲν ὅτι διὰ θεοῦς οἰνοῦσθαι δεῖν ὑπελάμβανον, τὰς δ' ὅτι θεῶν χάριν ἡλίζοντο καὶ συνήεσαν· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ 'δαίτα θάλειαν'¹⁹. τὸ δὲ μεθύειν φησὶν Ἀριστοτέλης τὸ μετὰ τὸ θύειν αὐτῶ χρησθαι (*Ath.* II, 40 c – d, Ross fr. 3)²⁰.

Autor *Uczty mędrców* przywołuje opinię Seleukosa, aleksandryjskiego gramatyka z czasów Tyberiusza, który uważał, że nie należało w dawnych czasach pić wina „w nadmiernej ilości i bez umiaru oddawać się innym przyjemnościom, chyba że czyniono tak ze względu na bogów” (*Ath.* II, 40c). W tym duchu gramatyk z Aleksandrii omawia również trzy greckie rzeczowniki odnoszące się do ucztowania i picia wina, które jego zdaniem, wiążą się z czynnościami wykonywanymi z uwagi na bogów: θοίνη sugeruje, że „trzeba pić wino ze względu na bogów”, θαλία zaś wskazuje, że uczestnicy biesiady „schodzili się i spotykali, by podobać się bogom”. Dla wyjaśnienia ostatniego z rozważanych pojęć związanych z sympozjonem, μέθη przytacza świadectwo Arystotelesa, który podając etymologię czasownika o tożsamym znaczeniu μεθύειν, „upijać się”, twierdził, że właściwie oznacza on „picie wina po złożeniu ofiar na cześć bogów”, czyli μετὰ τὸ θύειν²¹. Zanatta (2008: 96–97)

¹⁸ Do wieńców symbolizujących obfitość spożywanych potraw być może nawiązywał zwyczaj zakładania wieńców na głowy biesiadników w czasie pierwszej części sympozjonu, czyli *deipnon*, podczas której spożywano posiłek. Później uczestnicy biesiady oddawali służącym wieńce, którymi byli udekorowani, *cf.* Węcowski 2011: 48–49.

¹⁹ *Od.* III, 420.

²⁰ “Seleukos z kolei twierdzi, że dawniej nie było w zwyczaju pić wino w nadmiernej ilości i bez umiaru oddawać się innym przyjemnościom, chyba że czyniono tak ze względu na bogów. Stąd też wzięły nazwę uczty (*thoinai*), biesiady (*thaleiai*) i pijatyka (*methe*). Te pierwsze, gdyż sądzili, że trzeba pić wino przez wzgląd na bogów, drugie – ponieważ schodzili się i spotykali, by podobać się [d] bogom. Takie właśnie znaczenie ma wyrażenie „obfita uczta” (*dais thaleia*). Arystoteles podaje, że słowo *methyein* (upijać się) nawiązuje do spożywania wina po złożeniu ofiar na cześć bogów (*meta thyein*)” (*Ath.* II, 40c–d).

²¹ Inny sposób rozumienia słów μέθη (winopicie) i μεθύειν (pić wino) przyjęła Jaworska-Wołoszyn 2016: 207, idąc za przekładem Wesołego.

zauważa, że prawdopodobnie również wyjaśnienie pozostałych dwóch pojęć zostało zaczerpnięte z Arystotelesa lub tradycji perypatetyckiej. Jest to oczywiście etymologia pozbawiona podstaw naukowych, polegająca na wyciąganiu wniosków co do wspólnego pochodzenia słów i ich znaczenia na podstawie ich podobnego brzmienia bądź występowania podobnych części składowych²².

Jak dowodzą zachowane fragmenty i wzmianki zamieszczone przez późniejszych autorów, w *Uczcie* Arystotelesa nie zabrakło również rozważań o charakterze biologiczno-medycznym dotyczących właściwości napojów alkoholowych i różnych potraw oraz ich wpływu na ludzki organizm. Apollonios (*Mirab.* 25; Ross fr. 4)²³, Sekstus Empiryk (*Pyrrh. Hypot.* I, 84; Ross fr. 4)²⁴ i Diogenes Laertios (IX, 11, 18; Ross fr. 4)²⁵, powołując się na świadectwo Arystotelesa, przytaczają niezwykle, z medycznego punktu widzenia, przykład bliżej nieznanego Androna z Argos, który miał przebyć pustynię libijską bez picia. Informacja ta u różnych autorów zostaje podana w formie bardziej zwartej lub zostaje wzbogacona o dodatkowe szczegóły, na przykład Apollonios w swych *Mirabilia* podaje za dialogiem *O pijaństwie* Arystotelesa, że wspomniany Andron z Argos, choć jadł potrawy suche i solone, to nigdy nie czuł pragnienia, nawet wędrując przez pustynię do sanktuarium Amona. Do autorów starożytnych wspominających niezwykłą cechę Androna dołącza również Atenajos, który korzystał zapewne z innej tradycji niż wcześniej wymienieni autorzy, skoro podaje zmienione imię bohatera niezwyklej historii – Andronides z Argos:

Ἄριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ μέθης φησὶν ὅτι ἄλμυράς τινες προσφερόμενοι τροφὰς ἄδιψοι διέμειναν ὧν ἦν Ἀρχωνίδης ὁ Ἀργεῖος. Μάγων δὲ ὁ Καρχηδόνιος τρίς τὴν ἄνυδρον διήλθεν ἄλφιτα ξηρὰ σιτούμενος καὶ μὴ πίνων (Epit. Ath. II, 44d–e)²⁶.

²² Nie użyłam pojęcia *morfem* (oznaczającego najmniejszą, niepodzielną znaczeniowo część wyrazu), aby oddać sposób myślenia o języku właściwy autorom starożytnym, którzy nie znali tego terminu, ponieważ został stworzony przez Baudouina de Courtenay i po raz pierwszy użyty prawdopodobnie w latach 1878–1880, jak podaje Nieckula 1981: 147.

²³ Ἄριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ μέθης ἄνδρων, φησὶν, ὁ Ἀργεῖος ἐσθίων πολλὰ καὶ ἄλμυρά καὶ ξηρὰ δι' ὅλου τοῦ βίου ἄδιψος καὶ ἄποτος διετέλεσεν. ἔτι δις πορευθεὶς εἰς Ἄμμωνα διὰ τῆς ἀνύδρου ἄλφιτα ξηρὰ σιτούμενος οὐ προσηνέγκετο ὑγρὸν (Apollon. *Mirab.* 25). Arystoteles w utworze *O pijaństwie* powiada: „Andron z Argos, choć jadł wiele suchych potraw przez całe życie, doszedł do jego kresu nie pijąc i nie odczuwając pragnienia. A do tego dwa razy wybrał się do sanktuarium Amona przez pustynię i nie zabrał ze sobą niczego do picia, żywiąc się [jedynie] suchym prowiantem” (tłum. własne).

²⁴ Ἄνδρων δὲ ὁ Ἀργεῖος οὕτως ἄδιψος ἦν ὡς καὶ διὰ τῆς ἀνύδρου Λιβύης ὀδεύειν αὐτὸν μὴ ἐπιζητοῦντα ποτὸν (Sext. Emp. *Pyrrh. Hypot.* I, 84). „Andron z Argos do tego stopnia nie odczuwał pragnienia, że [nawet] wędrując przez pustynię libijską nie szukał wody do picia” (tłum. własne).

²⁵ Ἄνδρων δὲ ὁ Ἀργεῖος, ὡς φησὶν Ἄριστοτέλης, διὰ τῆς ἀνύδρου Λιβύης ὄδευεν ἄποτος (D. L. IX, 11 81). „Andron z Argos – jak mówi Arystoteles – podróżował przez całą pustynię libijską, nie pijąc wcale wody”; cytuję za: Diogenes Laertios (2004).

²⁶ „Arystoteles w dziele *O pijaństwie* mówi, że niektórzy przestają odczuwać pragnienie po spożyciu słonych pokarmów. Jednym z nich był Archonides z Argos. [e] Magon Kartagińczyk natomiast przeszedł trzy razy pustynię jedząc suchy pokarm i nic nie pijąc” (Epit. Ath. II, 44d–e).

Opowieść swą wzbogaca o jeszcze inny przykład na omawiane zjawisko braku odczuwania pragnienia przez człowieka: Kartagińczyk Magon miał przebyć trzy razy pustynię bez picia napojów, żywiąc się jedynie suchym prowiantem.

Więcej jednak uwagi poświęcił Arystoteles badaniu wpływu wina i piwa na pijących niż zjawisku braku pragnienia. Jak odnotował Atenajos (X, 447a–b; I, 34b; Ross fr. 7), Stagiryta w piśmie *Περὶ μέθης* podzielił się obserwacją, że osoby, które upiły się winem upadają na wszystkie strony albo do przodu, natomiast pijane z powodu wypicia zbyt dużej ilości piwa – upadają do tyłu:

ἀλλ' ὡς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ μέθης, εἰς τὰ νῶτα καταπίπτουσιν οἱ τὸν κρίθινον πεπωκότες, ὃν πίνον καλοῦσι, λέγων οὕτως· ἴπλην ἴδιόν τι συμβαίνει περὶ τὰς τῶν κριθῶν, τὸ καλούμενον πίνον· ὑπὸ μὲν γὰρ τῶν λοιπῶν τε καὶ μεθυστικῶν οἱ μεθυσθέντες ἐπὶ πάντα τὰ μέρη πίπτουσι· καὶ γὰρ ἐπὶ τὰ ἄριστερά καὶ δεξιά καὶ πηγεῖς καὶ ὑπτιοί· μόνοι δὲ οἱ τῷ πίνῳ μεθυσθέντες εἰς τοῦπισω καὶ ὑπτιοὶ κλίνονται' (Ath. X, 447a–b)²⁷.

Arystoteles nie tylko podzielił się tą obserwacją, ale, kontynuuje autor *Uczty mędrców*, próbował wskazać również przyczyny tego fenomenu: wino powoduje bowiem ból i ociężałość głowy, a piwo jest przyczyną uczucia sennaści: Ἀριστοτέλης δέ φησιν ὅτι οἱ μὲν ἀπ' οἴνου μεθυσθέντες ἐπὶ πρόσωπον φέρονται, οἱ δὲ τὸν κρίθινον πεπωκότες ἐξυπτιάζονται τὴν κεφαλὴν· ὁ μὲν γὰρ οἴνος καρηβαρικός, ὁ δὲ κρίθινος καρωτικός (Ath. I, 34b)²⁸. Pomimo prób interpretacji opinii Arystotelesa podejmowanych przez badaczy jego dialogów²⁹, świadectwa zawierające obserwacje Stagiryty na temat skutków spożycia różnych napojów alkoholowych są dość enigmatyczne, przez co mogą wydać się niezbyt jasne i przekonujące, a czasami wręcz można odnieść wrażenie, że stoją ze sobą w sprzeczności, jak choćby obserwacje na temat kierunku upadku osób odurzonych winem lub piwem. Należy jednak odnotować fakt, że filozof w ogóle dostrzegł i starał się wyjaśnić przyczyny odmiennego działania na ludzki organizm różnych rodzajów alkoholu, zagadnienia może błahego, ale nie dla uczonego próbującego zgłębić zagadki ludzkiego ciała.

W innym miejscu swego dialogu *O pijaństwie* Arystoteles zastanawia się nad przyczyną, dla której starsi ludzie upijają się szybciej niż młodzi. Naszym źró-

²⁷ „Jednakże, jak mówi Arystoteles w rozprawie *O pijaństwie*, na plecy upadają pijący wino jęczmienne, które zwą piwem (*pinon*). Arystoteles mówi: Ale rzecz szczególna zdarza się przy konsumpcji napoju z jęczmienia, [b] tak zwanego piwa (*pinon*). W przypadku pozostałych środków odurzających osoby mocno podchmielone upadają na wszystkie strony: i na lewy bok, i na prawy, i na twarz, i na plecy. Jedynie ci, którzy upili się piwem, padają do tyłu i leżą na wznak” (Ath. X, 447a–b).

²⁸ „Arystoteles mówi z kolei, że ci, którzy upijają się winem – upadają na twarz, ci, którzy wypili dużo piwa – przewracają się do tyłu. Wino powoduje ból głowy, napój z jęczmienia – usypia” (Ath. I, 34b).

²⁹ Cf. wnioski, do jakich doszedł Laurenti 1987: 623–625; Zanatta 2008: 107 i Jaworska-Wołoszyn 2016: 209.

dłem dla rozważań Stagiryty na temat czasu i stopnia upojenia spożywających wino jest również Atenajos:

Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ μέθης φησὶν 'εἰ ὁ οἶνος μετρίως ἀφεψηθείη, πινόμενος ἦττον μεθύσκει'. τὴν γὰρ δύναμιν ἀφεψηθέντος αὐτοῦ ἀσθενεστέραν γίνεσθαι. μεθύσκονται δέ', φησιν, 'οἱ γεραίτεροι τάχιστα, δι' ὀλιγότητα καὶ ἀσθένειαν τοῦ περὶ αὐτοὺς ἐνυπάρχοντος φύσει θερμοῦ. καὶ οἱ παντελῶς δὲ νέοι τάχιον μεθύσκονται διὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐνυπάρχοντος θερμοῦ: τῷ γὰρ ἐκ τοῦ οἴνου προσγινομένῳ κρατοῦνται ῥαδίως. μεθύσκονται δὲ καὶ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὅς μὲν σταφυλῆς στεμφύλων χορτασθέντες καὶ τὸ τῶν κοράκων καὶ τῶν κυνῶν γένος τὴν οἰνοῦτταν καλουμένην φαγόντα βοτάνην, πίθηκος δὲ καὶ ἐλέφας πίνοντες οἶνον. διὸ καὶ τὰς θήρας ποιοῦνται τῶν πιθήκων καὶ τῶν κοράκων μεθυσθέντων τῶν μὲν οἴνω τῶν δὲ τῇ οἰνοῦττῃ (Ath. X, 429c–d; Ross fr. 8)³⁰.

Zanim jednak Arystoteles przejdzie do omówienia głównego tematu, czyni ogólną uwagę dotyczącą zmiany właściwości wina pod wpływem temperatury i zauważa, że wino odpowiednio podgrzane traci nieco na swej sile oddziaływania, ponieważ ciepło, jakie powstaje w procesie podgrzewania, osłabia pierwotne właściwości substancji podgrzewanej³¹, a zatem wino ciepłe upija w mniejszym stopniu niż wino schłodzone. Następnie wraca do właściwego toku rozważań i konstatuje, że osoby starsze mają tendencję do szybszego upijania się niż młodsze z powodu niskiej ciepłoty ich ciała, co sprawia, że szybko absorbują ciepło zawarte w winie i wchodzą w stan upojenia. Również ludzie bardzo młodzi, kontynuuje swe obserwacje Stagiryta, upijają się z łatwością, choć przyczyna tego zjawiska jest odmienna niż w przypadku osób w starszym wieku. Ciała młodych ludzi są bowiem z natury ciepłe, gdy więc przyjmują ciepło zewnętrzne w postaci wina, dochodzi w ich organizmie do takiej kumulacji ciepła, która skutkuje stanem upojenia alkoholowego. A zatem szybkość, z jaką człowiek się upija, zależy od wieku i stanu jego organizmu oraz od relacji między ciepłem jego ciała a temperaturą spożywanego wina³². Rozważania te zostają jeszcze wzbogacone o obserwację ze świata zwierząt: zarówno stworzenia dzikie, jak i udomowione ulegają alkoholowemu odurzeniu, jeśli spożyją wytloki z winogron lub roślinę zwaną *oinoutta*, w której to nazwie daje się zauważyć obecność tego samego tematu, co w greckim słowie oznaczającym wino – οἶνος, jak zauważa Danielewicz³³.

³⁰ „Arystoteles w pracy *O pijaństwie* mówi: Jeśli wino lekko podgotować, słabiej odurza przy picciu, gdyż po przegotowaniu jego moc słabnie. Osoby starsze, powiada, upijają się najszybciej z powodu szczupłości i słabości zawartego w ich organizmach ciepła. [d] Z kolei ludzie zupełnie młodzi upijają się szybciej z powodu obfitości wewnętrznego ciepła. Łatwo bowiem dają się opanować dodatkowemu ciepłu pochodzącemu z wina. Pośród nierozumnych zwierząt upijają się świnie karmione wytløkami z winogron oraz kruki i psy po zjedzeniu rośliny zwanej *oinoutta*, ponadto małpa i słoń po wypiciu wina. Dlatego urządza się nawet polowania na podchmielone małpy i kruki, te pierwsze odurzone winem, te drugie rośliną *oinoutta*” (Ath. X, 429c–d).

³¹ Cf. Arist. *Meteor.* 3, 380b.

³² Cf. także Jaworska-Wołoszyn 2016: 210.

³³ Atenajos 2011: 802, przyp. 275.

Arystoteles kontynuował w *Uczcie* rozważania na temat skłonności do upijania się, biorąc pod uwagę nie tylko kryterium wieku, ale również płci, jak wynika z uwag przekazanych przez Plutarcha na temat treści dialogu *O pijaństwie*:

ἐθαύμαζε δὲ Φλώρος, εἰ γεγραφὼς Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ μέθης ὅτι μάλιστα μὲν οἱ γέροντες, ἥκιστα δὲ αἱ γυναῖκες, ὑπὸ μέθης ἀλίσκονται, τὴν αἰτίαν οὐκ ἐξαιργάσατο, μηδὲν εἰωθὸς προίεσθαι τῶν τοιούτων (Plut. *Quaest. Conv.* 650a; Ross fr. 9)³⁴.

Autor *Moraliiów* wspomina o perypatetyku Florusie, który dziwił się, że Arystoteles w piśmie poświęconym pijaństwu nie wyjaśnia, dlaczego szybciej upijają się osoby starsze i z jakiej przyczyny kobiety ulegają alkoholowemu odurzeniu w mniejszym stopniu niż mężczyźni. Wcześniejsze nasze rozważania na temat obserwacji Arystotelesa dotyczących oddziaływania wina na starszych ludzi przeczą stwierdzeniom Florusa. Na podstawie zachowanych fragmentów i świadectw odnoszących się do *Uczty* Arystotelesa trudno jednoznacznie stwierdzić, czy uwadze Florusa umknęły także passusy, opisujące wpływ wina na organizm kobiety. Nie ulega jednak wątpliwości, jak zauważa Laurenti (1987: 626), że wyjaśnienia kwestii wpływu wina na kobiety dostarczył inny uczestnik rozmów biesiadnych Plutarcha, który stwierdził, że po pierwsze ciało kobiety jest wilgotne, a zatem wypite przez nią wino ulega rozrzedzeniu i traci swe właściwości odurzające. Ponadto kobiety zwykle wypijają wino duszkiem, dlatego przepływa ono przez ich organizm równie szybko jak zostało wypite, a ponieważ nie zalega w ich ciele, nie wywołuje stanu upojenia. Nie wiemy jednak, czy Plutarch przytaczając powyższe wyjaśnienia, odwołuje się do treści interesującego nas dialogu Arystotelesa, czy też do innego pisma Stagiryty³⁵, konkluduje Laurenti.

Wśród kwestii poruszanych przez Arystotelesa w dialogu *O pijaństwie* znaleźć można również opis odurzających właściwości wina, pozostający w ścisłym związku z jednym z głównych tematów rozważań prowadzonych przez uczestników rozmowy, czyli tytułowym pijaństwem. Jak zaświadcza Atenajos: τὸν δὲ σαμαγόρειον οἶνον καλούμενον φησιν ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τριῶν κοτυλῶν κερασθεισῶν μεθύσκειν ὑπὲρ τεσσαράκοντα ἄνδρας (Ath. X, 429f; Ross fr. 10)³⁶, Stagiryta zapewniał, na przykład, że ok. 2/3 – 1 litra³⁷ wina nazywanego σαμαγόρειον³⁸ zmieszanego z wodą zdoła upić ponad 40 mężczyzn. Wskazy-

³⁴ „Florus dziwił się, że Arystoteles, który w dziele *O pijaństwie* napisał, że najbardziej upijają się osoby starsze, a w najmniejszym stopniu kobiety, nie podał przyczyny tego zjawiska, choć nie miał w zwyczaju porzucać tego rodzaju rozważań” (Plut. *Quaest. Conv.*, 650a, tłum. własne).

³⁵ Cf. np. Arist., *Probl.* 874a 22–29 (referencje do tekstu Arystotelesa podaję za Laurenti 2008: 626).

³⁶ „Arystoteles mówi, że trzy kotyle wina, zwanego samagorejskim, wymieszane z wodą wystarczają do oszołomienia ponad czterdziestu mężczyzn” (Ath. X, 429f).

³⁷ Cf. Atenajos 2011: 803.

³⁸ Zanatta (2008: 128) wysuwa przypuszczenie, że nazwa wina może wskazywać, że było sprzedawane na Samos.

wał również na sposoby zmniejszenia odurzających właściwości wina przez stosowanie odpowiednich naczyń oraz dodawanie do wina roślinnych wywarów. Od Atenajosa (Ath. XI, 464c–d; Ross fr. 11)³⁹ dowiadujemy się, że Arystoteles wspomina o rodyjskich naczyniach zwanych *chytrami*, które miały miły zapach⁴⁰, a wino w nich podgrzane odurzało w mniejszym stopniu. Podobny efekt, jak zapewnia Stagiryta, wywołują również ziołowe mieszanki przygotowane z mirry, sitowia, kopru, szafranu, kardamonu i innych aromatycznych roślin, które, dodane do wina, zmniejszają możliwość upicia się, a ponadto osłabiają popęd seksualny, ponieważ „rozmiękcza ducha”: ὥστε καὶ τῶν ἀφροδισίων παραλύειν τὰ πνεύματα πέττον (Ath. XI, 464c).

Do wątku rozważań dotyczących sympozjonu należą natomiast informacje o charakterze językowym i obyczajowym oraz medyczo – religijnym na temat różnych potraw i produktów spożywczych serwowanych w czasie uczty⁴¹:

Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ περὶ μέθης παραπλησίως ἡμῖν δευτέρας τραπέζας ἀπαγορεύει διὰ τούτων ἄτο μὲν οὖν ὄλον διαφέρειν τράγημα βρώματος νομιστέον ὅσον ἔδεσμα τρωγαλί-ου· τοῦτο γὰρ ἀτρίον τοῦνομα τοῖς Ἕλλησιν, ἐπεὶ ἐν τραγήμασι τὰ βρώματα παρατίθενται. διόπερ οὐ κακῶς ἔοικεν εἰπεῖν ὁ πρῶτος δευτέραν προσαγορεύσας τράπεζαν ὄντως γὰρ ἐπιδορπισμός τις ὁ τραγηματισμός ἐστί καὶ δειῖπνον ἕτερον παρατίθεται τραγήματα⁴² (Ath. XIV, 641d–e; Ross fr. 5)⁴².

³⁹ καὶ Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ περὶ μέθης ἄρ ροδιακαί, φησι, προσαγορευόμεναι χυτρίδες διὰ τε τὴν ἡδονὴν εἰς τὰς μέθας παρεισφύρονται καὶ διὰ τὸ θερμαινομένης τὸν οἶνον ἦττον ποιεῖν μεθύσκειν· συμύρνης γὰρ καὶ σχοίνου καὶ τῶν τοιούτων ἐτέρων εἰς τὸ ὕδωρ ἐμβληθέντων ἔσονται, καὶ παραχεόντων εἰς τὸν οἶνον ἦττον μεθύσκουσιν. κὰν ἄλλω δὲ μέρει φγσὶν ἄρ ροδιακαὶ χυτρίδες γίνονται συμύρνης, σχοίνου, ἀνήθου, κρόκου, βαλσαμου, ἀμώμου, κινναμώμου συνεψηθέντων· ἀφ' ὧν τὸ γινόμενον τῷ οἴνῳ παραχυθὲν οὕτω μέθας ἴστησιν, ὥστε καὶ τῶν ἀφροδισίων παραλύειν τὰ πνεύματα πέττον (Ath. XI, 464c–d). W tłumaczeniu na język polski: „[c] Również Arystoteles w utworze *O pijaństwie* mówi: Rodyjskie naczynia zwane chytrami są chętnie używane do picia wina na ucztach z powodu ich miłego zapachu, a także dlatego, że podgrzane sprawiają, iż znajdujące się w nich wino mniej upija. Gdy wrzuci się do wody mirrę, sitowie oraz inne tego rodzaju [aromatyczne rośliny], i wleje się tak ugotowaną ciecz do wina, zmniejsza ona ryzyko upojenia alkoholowego. A w innym miejscu stwierdza: Rodyjskie chytry służą do gotowania razem mirry, sitowia, kopru, szafranu, balsamu, amomon i kardamonu. Powstały w ten sposób płyn [d], dodany do wina, tak bardzo przeciwdziała upiciu się, że oddala nawet podniecenie seksualne, gdyż rozmiękcza ducha” (Ath. XI, 464c–d).

⁴⁰ Naczynia miały przyjemny zapach, ponieważ do gliny, z której były wyrabiane, dodawano wonne zioła (por. Ath. XI, 464b).

⁴¹ Cf. także Jaworska-Wołoszyn 2016: 207–208.

⁴² „Arystoteles w utworze *O pijaństwie* używa określenia „deuterai trapezai” w takim znaczeniu jak my. Pisze: „Ogólnie rzecz biorąc, trzeba rozróżnić deser od głównego dania (*broma*), tak samo jak i jedzenie (*edesma*) od chrupania (*trogalion*). To ostatnie określenie jest tradycyjną nazwą u Greków, gdyż podawali jedzenie do chrupania. Wydaje się więc, że nieźle postąpił ten, kto pierwszy posłużył się terminem „deuterai trapezai”. W rzeczy samej – chrupanie jest odmianą spożywania deseru, a rzeczy do chrupania są podawane jako drugie, po głównym daniu” (Ath. XIV, 641d–e).

Atenajos powołując się na słowa Arystotelesa zawarte w dialogu *O pijaństwie* mówi o różnicy między deserem – τράγημα a daniem głównym – βρώμα. Deser, czyli danie podawane po głównym posiłku było nazywane przez Arystotelesa δευτέροι τραπέζαι, czyli *drugimi stolami*. Co zatem należało podawać na deser? Platon w *Państwie* (*Rep.* 372c), na przykład, proponuje po głównym posiłku figi, groch, bób, mirtowe jagody i żołądźcie zapiekane w popiele. Szczególnie figi były cenione jako owoc przynoszący człowiekowi wiele korzyści. Arystoteles zauważa w *Uczcie* (*Ps.-Jul., Ep.*, 391b–c; Ross fr. 6), że figi podawano zarówno podczas głównego posiłku jak i po nim, ponieważ mają słodki smak i pomagają strawić obfity posiłek⁴³, a ponadto stanowią swego rodzaju „święte” antidotum na niekorzystny wpływ spożytego pokarmu na ludzki organizm⁴⁴. W stwierdzeniu tym można doszukać się aluzji do wierzeń starożytnych Greków, którzy uważali figi za owoc szczególny, ponieważ pochodzą ze świętej rośliny związanej z kultem Demeter i misteriami eleuzyjskimi⁴⁵.

Na podstawie analizy wybranych fragmentów i wzmianek na temat *Uczty* Arystotelesa niemożliwe jest, oczywiście, odtworzenie układu treści dialogu, ale możemy stworzyć sobie pewne wyobrażenie na temat poruszanych w rozmowie zagadnień. Jak wynika już z podwójnego tytułu, jaki najprawdopodobniej posiadał utwór Stagiryty – *Uczta albo o pijaństwie* – uwaga uczestników dialogu koncentrowała się na sympozjonie jako zjawisku charakterystycznym dla greckiej kultury, odznaczającym się określonymi obyczajami i rytuałem religijnym oraz na ściśle związanym z sympozjonem zwyczajem picia wina w gronie przyjaciół i znajomych. Rozważania na te tematy przyjmowały postać mniej lub bardziej rozbudowanych wypowiedzi o charakterze językowym, religijnym, biologiczno-medycznym i obyczajowym, ujętych w formę dialogową.

⁴³ Cf. również Jaworska-Wołoszyn 2016: 209.

⁴⁴ Σῦκον δὲ οὐκ αἰσθήσει μόνον ἠδὲ ἀλλὰ καὶ ἀναδόσει κρείττον ἐστι. οὗτω δὲ ἐστὶν ἀνθρώποις ὠφέλιμον ὥστε καὶ ἀλεξιφάρμακον αὐτὸ παντὸς ὀλεθρίου φαρμάκου φησὶν Ἀριστοτέλης εἶναι κἀν τοῖς δείπνοις οὐκ ἄλλου τινὸς ἢ τούτου χάριν τῶν ἐδεσμάτων προπαρατίθεσθαι τε καὶ ἐπιτραγματίζεσθαι, καθάπερ ἀντ' ἄλλης τινὸς ἀλεξήσεως ἱερὰς ταῖς τῶν βρωμάτων ἀδικίαις περιπτυσσόμενον [...] (*Ps.-Jul. Ep.* 391b–c; Ross fr. 6). „Figa ma nie tylko słodki smak, ale również korzystny wpływ na trawienie. Jest tak pożyteczna dla człowieka, że Arystoteles mówi, iż jest antidotum na zgubne działanie każdej trucizny i że właśnie z tego powodu na ucztach pojawia się zarówno przed, jak i po posiłku, podawana niejako zamiast jakiegoś innego świętego środka chroniącego przed niekorzystnym wpływem pokarmów” (tłum. własne).

⁴⁵ *Hiera syke*, czyli święty figowiec związany jest z misteriami eleuzyjskimi: 20 dnia miesiąca broedremion wyruszała z Aten procesja *mistów* i wieczorem docierała do Eleusis. Niesiono w niej bliżej nam nieznanne święte przedmioty, przyniesione 5 dni wcześniej z Eleusis do Aten, a ci, którzy je nieśli zatrzymywali się po wyjściu z Aten właśnie koło *hiera syke* (cf. Kerényi 2004: 97–99).

Bibliografia

- Aristoteles (1955). *Fragmenta selecta*. Rec. W.D. Ross. Oxonii: Claredon Press.
- Atenajos (2010). *Uczta mędrców*. Przeł. K. Bartol i J. Danielewicz. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Cicero, M.T. (1902). *Opera rhetorica*, vol. 2. Rec. G. Friedrich. Lipsiae: B.G. Teubneri.
- Cicero, M.T. (1905). *Epistularum ad Atticum libros sedecim, Epistularum ad Brutum libros duos, Pseudociceronis epistulam ad Octavium*. Rec. C.F.W. Mueller. Lipsiae: B.G. Teubneri.
- Cicero, M.T. (1923). *Epistularum ad familiares libri I-IV*. Rec. H. Sjögren. Lipsiae: B.G. Teubneri.
- Cycero, M.T. (2010). *O mówcy*. Przeł. B. Awianowicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Diogenes Laertios (2004). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski i B. Kupis. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Głodowska, A. (2005). *Starożytna teoria Platońskiego dialogu*, [w:] W. Wróblewski (red.), *W kręgu Platona i jego dialogów*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. 9–101.
- Hirzel, R. (1963). *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, t. I. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Homer (1992). *Odyseja*. Przeł. L. Siemiński. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.
- Jaworska-Wołoszyn, M. (2016). „Arystoteles zaginiony „Sympozjon” i „O winopiciu”. Treść ocalałych świadectw i fragmentów”, *Peitho/Examina Antiqua* 1 (7), 205–215.
- Kerényi, K. (2004). *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*. Przeł. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Laurenti, R. (1987). W: Aristotele. *I frammenti dei dialoghi*, vol. 2. Traduzione di R. Laurenti. Napoli: Loffredo Editore.
- Nieckula, F. (1981). „Zagadnienie morfu, alomorfu, morfemu w językach fleksyjnych”. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Linguistica* 2, 147–164. cejsh.imc.edu.pl [data dostępu: 21.10.2019].
- Rose, V. (1886). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Collegit V. Rose. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Voegelin, E. (2011). *Arystoteles*. Przeł. M. J. Czarnecki. Warszawa: Fundacja Świętego Mikołaja.
- Węcowski, M. (2011). *Sympozjon czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX-VII wiek p.n.e.)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Zanatta, M. (2008). W: Aristotele. *I dialoghi*. Traduzione di M. Zanatta. Milano: Bompiani.