

**RELIGIJNOŚĆ
STAROŻYTNYCH
GREKÓW**

Moim najbliższym

WŁODZIMIERZ LENGAUER

— ● —
RELIGIJNOŚĆ
STAROŻYTNYCH
GREKÓW



WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN
WARSZAWA 1994

Okladkę projektował DARIUSZ LITWINIEC
Redaktor WIEŚŁAWA CHŁOPECKA
Redaktor techniczny GABRIELA PORĘBSKA-RODAK

Tytuł dotowany przez Ministra Edukacji Narodowej

Copyright © by
Wydawnictwo Naukowe PWN
Warszawa 1994

ISBN 83-01-11290-5

WSTĘP

Czytelnikowi należą się przede wszystkim wyjaśnienia, czym ta książka nie jest. Otóż z całą pewnością nie jest to „mitologia grecka”, czyli zbiór opowiadań o greckich bogach i boginiach opartych na mitach i podaniach Greków, które dość dobrze znamy z ich zachowanej do dziś literatury. Nie jest to także książka o mitologii greckiej, czyli praca o różnych mitach stanowiąca zarazem próbę ich interpretacji.

Ale czytelnik tego właśnie się spodziewający miałby w gruncie rzeczy rację. Oczekiwanie od książki, która ma w tytule „religijność” grecką, aby traktowała głównie o mitach i by je wyjaśniała, jest całkowicie uzasadnione. Bardzo często uważamy, że znamy religię grecką, bo znamy opowieści o bogach i herosach starożytnej Grecji. Religia to przede wszystkim zespół wierzeń i wiadomości o bogach, a Grecy w mity wierzyli i głównie z nich czerpali swą wiedzę nie tylko o samych bóstwach, lecz i o tym, jak się wobec nich należy zachowywać.

Autor tej książki jest głęboko przekonany, że mity Greków należą do ich religii i są najważniejszym świadectwem tego, co Grecy o swych bogach myśleli a także tego, jak rozumieli świat, w którym żyli. Mit pozwala też zrozumieć przeżycie religijne ludzi, którzy w taką opowieść wierzyli: dla Greka czasów Ajschylosa i Sofoklesa historia Prometeusza czy Medei, dzieje Dionizosa lub Heraklesa to przecież coś zupełnie innego niż dzisiaj dla nas. Barwne opowiadanie kryje w sobie wiele znaczeń czytelnych i oczywistych dla ludzi wierzących w rzeczywistość mityczną. Opowieść taką nie tylko „zna się” — trzeba ją także przeżywać. Z tą problematyką spotkamy się przede wszystkim w rozdziale I, ale i w innych partiach książki będziemy się do greckich mitów odwoływać, szukając odpowiedzi nie tyle na pytanie w co Grecy wierzyli, ile raczej — jak wierzyli.

Ale oczywiście byłoby błędem utożsamianie religii greckiej czy jakiegokolwiek innej, z mitologią. Religia to przecież także zespół zachowań i praktyk, czyli całość kultu i stanowiących jego treść obrzędów.

Książka ta nie jest próbą opracowania całości problematyki religii greckiej i jej historii. W tytule naszej książki występuje termin „religijność” a nie „religia”, ale rzut oka na spis treści czy pobieżne choćby przekartkowanie poszczególnych rozdziałów pozwala spodziewać się właśnie charakterystyki religii greckiej — pojawia się bowiem problematyka świąt, obrzędów, różnych form kultu, nawet misteriów i praktyk magicznych.

Przedmiotem rozważań jest w tej książce „religijność”, czyli postawa Greków wobec religii. Znowu, rzecz jasna, stwierdzić trzeba, że postawa ta przejawia się w praktyce — stąd trzeba, by ją zrozumieć, analizować kult i wierzenia, obrzędy i zachowania Greków charakterystyczne dla im właściwej formy kontaktów z bogami. Będzie o tym mowa głównie, choć nie tylko, w rozdziale III.

Interesować nas będzie religijność przeciętnego Greka okresu klasycznego, czyli V–IV wieku p.n.e. Pojawia się tu pytanie, czy w ogóle potrafimy dziś dotrzeć do świata pojęć i wyobrażeń religijnych właściwych kulturze dawno już zakończonej, pozornie martwej i obcej współczesnemu człowiekowi.

Stwierdzenie, że współczesna kultura europejska ma swe korzenie w Antyku, jest najzupełniej banalne. Ale gdy mówi się o tych antycznych źródłach naszej dzisiejszej cywilizacji, ma się na myśli grecką sztukę i może myśl polityczną, rzymskie prawo cywilne i podstawy rzymskiego myślenia o państwie, można by jeszcze co najwyżej dodać teatr i organizację życia miejskiego. Nikt jednak nie szuka dziś podstaw religijności współczesnej w politeistycznych religiach starożytnych. Ostatnim, który usiłował wykazać greckie, pogańskie korzenie chrześcijaństwa był nasz wielki filolog, Tadeusz Zieliński. Wydawać by się mogło, że nic bardziej obcego współczesnemu człowiekowi niż kult grecki. Mity Greków mogą zaś być najwyżej tworzywem artystycznym i źródłem wzruszeń estetycznej wyłącznie natury...

Autor tej książki reprezentuje pogląd, że przeżycia religijne są zawsze, jeśli nie takie same, to w każdym razie bardzo podobne. Dzięki Mircea Eliade dobrze dziś rozumiemy, że w każdej religii możemy szukać przede wszystkim koncepcji świętości i widzieć w niej sposób odczuwania i przeżywania *sacrum* przejawiającego się w otaczającym nas świecie.

Doświadczenia Greków mogą i nam coś powiedzieć. Warto się nad tym zastanawiać przy lekturze rozdziału IV.

Z tego, co dotąd powiedzieliśmy, wynika też jasno, że prezentowana czytelnikowi książka nie jest historią religii greckiej. Z punktu widzenia metody nie jest to w istocie książka historyczna.

Próbujemy w niej patrzeć oczyma Greków na ich wierzenia i praktyki religijne. Ograniczyliśmy więc pole zainteresowań do jednej tylko epoki, uważając nadto, że okres klasyczny jest może najważniejszy w całej historii starożytnej Grecji. Wydaje się też, że jest to epoka różniąca się od okresów poprzednich i późniejszych, przy tym w miarę jednolita. Stanowi to niewątpliwą zaletę przy każdej próbie badania świadomości społecznej. Spojrzenie na problemy religii przez pryzmat okresu klasycznego zakłada też, że nie znajdzie się tu miejsce na omówienie genezy różnych form kultu, historii tego kultu, nie będzie tu również systematycznego przeglądu zmian i ewolucji różnych innych zwyczajów religijnych. Chcemy poznać i zrozumieć wyłącznie treści obecne w życiu Greków z tego jednego, wybranego okresu. A jednak musimy sięgać do danych z okresów wcześniejszych i nieraz poświęcać miejsce analizie wyobrażeń Homera. Nie można badać wierzeń Greków V w. p.n.e. bez uwzględnienia eposu czy poezji orfickiej, nie można zrozumieć religijności kulturalnego Ateńczyka czasów Peryklesa bez sięgania do praktyk wywodzących się może nawet z neolitu...

Literatura i filozofia interesującego nas okresu dostarczają wiele materiału. Cała kultura grecka najsilniej związana jest z religią. Wielkie pytania i wielkie problemy myślącego o świecie, bogach i ludzkiej kondycji człowieka stawiali w swej twórczości tragicy V wieku. Jest to przecież problematyka twórczości Ajschylosa i Sofoklesa, może w mniejszym stopniu Eurypidesa. Głęboka religijność przenika poezję Pindara, sztuka klasyczna jest dziełem ludzi religijnych. Ale wiek V p.n.e. przynosi i inne nurty; sofisci zafascynowani wolnością i potęgą umysłu ludzkiego poddawali w wątpliwość dotychczasowe zachowania i wierzenia swych ziomków wątpiąc nawet, czy w ogóle jest możliwa jakakolwiek znajomość spraw boskich. Jeden z nich, Kritiasz, doszedł do wniosku nieco podobnego, co ponad dwa tysiące lat później Wolter. Kritiasz uważał, że bogowie to tylko wymysł ludzi, a religia istnieje po to, aby strach przed bogami gwarantował przestrzeganie praw ludzkich. Problem boskiego pochodzenia norm moralnych i pojęcia dobra stawiał Sokrates, o boskim porządku świata przekonany był Platon.

Pobożnością Greków zajmować się będziemy w jednym z rozdziałów tej książki zmierzając na końcu do odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób grecka wiara w bogów wpływała na wizje człowieka i świata, na refleksje nad losem ludzkim. Nie chcemy tu jednak badać myśli Pindara, Sofoklesa, Sokratesa czy Platona. Wychodzimy bowiem z założenia, że twórczość wybitnych jednostek w niewielkim stopniu świadczy o przekonaniach przeciętnych ludzi. Nie będziemy się więc zajmować ideami religijnymi wielkich myślicieli, chociaż do licznych tekstów filozofów i poetów będziemy się często odwoływać uważając, że można w nich czasem znaleźć świadectwo wyobrażeń popularnych. Nie interesuje nas tutaj religijność Platona, ale chcemy poznać religijność ludzi czasów Platona.

Wbrew pozorom, zrozumienie i interpretacja myśli różnych wybitnych twórców to zadanie prostsze. Mamy ich dzieła i możemy dość łatwo powiedzieć, co o bogach i religii sądzili Platon czy Arystoteles. Znacznie trudniej jest zbadać przekonania i wierzenia ich współczesnych, którzy nie pozostawili po sobie wielu śladów i żadnych prawie, poza nagrobkami, świadectw pisanych. Pobożność i religijność ludzi doby nowożytnej historyk może badać na podstawie zachowanych listów, testamentów, notatek, dzienników, nawet danych o popularności różnych świąt i praktyk religijnych. W wypadku interesującego nas okresu takich materiałów nie mamy. Pojawia się wątpliwość, czy zadanie, które tu sobie stawiamy, jest w ogóle wykonalne...

A jednak wydaje się, że umiejętna lektura literatury greckiej, analiza niektórych dokumentów i zabytków ikonograficznych, czy interpretacja znanych nam lepiej lub gorzej świąt, obrzędów i zwyczajów to droga do poznania przeżyć i wyobrażeń religijnych człowieka tej epoki. Pragnęliśmy tu wydobyć z całości dostępnych źródeł obraz człowieka religijnego okresu klasycznego, zrozumieć jego wrażliwość i określić, jakie miejsce w jego życiu odgrywały wierzenia i praktyki religijne.

Książka ta nie jest uczoną dysertacją, jeszcze mniej — na co wskazuje już choćby jej skromna objętość — kompendium, które służy nie lekturze lecz konsultacji. Autor ma za to nadzieję, że napisał rzecz do czytania i to dla każdego czytelnika, także takiego, który nie spotkał się jeszcze ani z mitologią czy religią, ani w ogóle z kulturą grecką.

Z tego zamierzonego charakteru książki wynikają jednak pewne konsekwencje, może i negatywne, zwłaszcza dla bardziej wymagającego czy też przygotowanego i obeznanego już z problematyką czytelnika. Zostały bowiem do minimum zredukowane przypisy dające przecież z reguły

wiele potrzebnych informacji, stanowią one właściwie tylko całkowicie niezbędne odsyłacze do wydań źródeł cytowanych w tekście. Bardzo rzadko pojawiają się w przypisach wskazówki co do stanu badań, czy odsyłacze do literatury naukowej.

Wszystkie teksty źródłowe są w zasadzie cytowane w przekładach polskich, autor cytowanego tłumaczenia podany jest tylko raz, przy pierwszym pojawieniu się tekstu w książce. Brak stosownego odsyłacza świadczy, że cytowany bądź omawiany tekst nie był dotąd na język polski tłumaczony, za jego spolszczenie czy parafrazę odpowiada wówczas autor tej książki. Trzeba tu też zaznaczyć, że wtedy, gdy w tekście książki cytowane czy omawiane są terminy greckie (pisane zawsze w transkrypcji na alfabet łaciński), albo przytaczane zwroty i wyrażenia bezpośrednio z oryginału greckiego, podaje się miejsce według numeracji wierszy oryginału, co czasem może nieco utrudnić odszukanie go w istniejącym tłumaczeniu polskim.

W pisowni imion i nazw geograficznych autor starał się stosować do już przyjętych zwyczajów świadom, że nierzadko daleki jest od konsekwencji. Czytelnik łatwo też zauważy pewne wyraźne niekonsekwencje spowodowane tym, że w istniejących, różnych przekładach z literatury greckiej często to samo imię pojawia się u różnych tłumaczy w innej formie. Przy cytowaniu autor wiernie używał tej postaci, którą przyjął tłumacz, w tekście książki może czasami wystąpić inna forma.

Książka ta, jak i każda inna, ma swoją historię. Mimo praktycznie braku odsyłaczy do ogromnej literatury przedmiotu, czytelnik zorientowany w stanie badań łatwo zauważy, z jakich prac autor najwięcej skorzystał i jakie koncepcje są mu najbliższe. Już z sformułowanych tu uwag wstępnych widać, że książka ta wyrasta z faszynacji określonym nurtem badawczym, dla którego charakterystyczne jest zainteresowanie sprawą przeżycia religijnego. Autor nie rości tu sobie pretensji do oryginalności i przyznaje, że bardzo wiele zawdzięcza szkole francuskiej, w której tego typu badania zapoczątkował pod wpływem Emila Durkheima wielki Louis Gernet, a dziś prowadzą je liczni badacze skupieni wokół dwóch mistrzów — Jean-Pierre Vernanta i Pierre Vidal-Naqueta.

Można właściwie powiedzieć, że praca nad tą książką trwała wiele lat i może dlatego jest ona bardzo osobista, stanowi próbę sformułowania różnych myśli nagromadzonych przez lata studiów, lektur i w końcu uniwersyteckich wykładów. W zamierzeniu, może nieskromnym, autora, ma to być też wypełnienie pewnej luki, mimo że autor nie dążył do

jakiegoś zupełnie nowego ujęcia problematyki, sądzi, że książka ta niejako syntetyzuje wyniki różnych badań i w tym sensie stanowi nowość w dotychczasowej literaturze. Jej przedmiotem są sprawy badane i poruszane w wielu studiach i rozprawach szczegółowych, lecz nader często pomijane w wielu znakomitych dziełach traktujących o całości religii greckiej.

Książka ta nie zostałaaby napisana, gdyby nie półroczny pobyt jej autora na Uniwersytecie w Bonn dzięki uprzejmemu wznowieniu po latach stypendium badawczego Fundacji im. Aleksandra von Humboldta. Autor wyraża głęboką wdzięczność kierownictwu Fundacji, a słowa serdecznego podziękowania kieruje też do Profesora Gerharda Wirtha ze wspomnianego uniwersytetu.

Ale owoc swej pracy dedykuje autor najbliższym, bez których zwykłej obecności nie zdobyłby się może nigdy na podjęcie trudu pisania.

Warszawa, we wrześniu 1992 r.

ROZDZIAŁ I

MIT, OBRZĘD, RELIGIA

W VIII księdze *Państwa* Platon zajmuje się przemianami ustrojów, kładąc podwaliny pod później bardzo popularną teorię cykliw ustrojowych z charakterystyczną dla niej koncepcją przemiennego występowania kolejno złej i dobrej postaci każdego ustroju. Filozof wyjaśnia więc między innymi, w jaki sposób z ustroju demokratycznego powstaje tyrania (565 D):

„Więc jaki jest początek przemiany przywódcy na dyktatora? Czy nie jasna rzecz, że to zachodzi wtedy, gdy przywódca zacznie postępować tak, jak w tej bajce, którą opowiadają w Arkadii koło świątyni Zeusa Lykejskiego?”¹.

Tłumacz polski najzupełniej słusznie oddał występujący w tym miejscu grecki termin *mythos*, czyli „mit” przez polski wyraz „bajka” (w nawiasie zauważmy tylko, że niepotrzebnie pisze o dyktaturze tam, gdzie idzie o tyranie). Opowieść, którą dalej streszcza, uważa bowiem Platon za fantastyczną, nieprawdziwą i zmyśloną, a więc istotnie za bajkę w naszym współczesnym rozumieniu. Chodzi tu o słynny mit arkadyjski związany ze świętem Zeusa obchodzonym w sanktuarium na górze Lykaion. Mit wyjaśnia genezę tajnego obrzędu, jakoby spełnianego jeszcze w czasach Platona. W trakcie ofiary składanej Zeusowi miano zabijać także człowieka, a jego wnętrzności gotować w jednym kotle wraz z wnętrznościami zwierząt ofiarnych. Zgodnie z zasadami greckiego obrzędu ofiarnego przystępowano potem do uczty spożywając całość ugotowanych części ofiar. Ten z ofiarników, kto trafił na wnętrzności ludzkie, zostawał zamieniony w wilka. Opowieść ta zawiera motyw wilkołaka,

¹ Wszystkie cytaty z dzieł Platona, o ile nie zaznaczono inaczej, w przekładach Władysława Witwickiego.

znany dobrze i z późniejszego folkloru europejskiego, wilk żyć miał w tej postaci dziesięć lat i jeśli przez ten czas nie tknął ludzkiego mięsa, to znaczy nigdy nie rzucił się na człowieka, stawał się na powrót człowiekiem.

Genezę obrzędu arkadyjskiego wyjaśniały liczne opowieści, dość dobrze poświadczone przez innych autorów antycznych i zapewne znane Platonowi, filozof jednak ich nie przytacza. *Mythos* dla niego to nie opowieść o pierwszej arkadyjskiej ofierze ludzkiej, lecz tylko opowieść o ciągle spełnianym obrzędzie. Mit ten jest mu zaś potrzebny do wytłumaczenia przemiany demokratycznego przywódcy politycznego w krwawego tyrana. Takie zjawisko jest dla niego całkowicie rzeczywiste, ma istotne miejsce w życiu politycznym znanych mu państw greckich. „Każdy przywódca ludu” powiada Platon, który skosztuje „krwi bratniej” zmienia się w tyrana. Mit o wilkołaku służy więc w tym miejscu do przeprowadzenia paraboli między ludożercą stającym się za karę wilkiem a prześladowcą politycznym, który staje się tyranem. W wilkołaka Platon nie wierzy, przemiana przywódcy w tyrana jest dla niego faktem. Mit to więc dla Platona przypowieść, opowieść poetycka, metafora, wyjaśnienie w sposób fantastyczny i obrazowy pewnej prawdy.

Podobny był stosunek Platona do mitu we wcześniejszym „Protagorasie”. Może zresztą występujące tam rozróżnienie między mitem — przypowieścią poetycką a wykładem naukowym pochodzi od samego Protagorasa. Ten wybitny sofista dwukrotnie w dialogu Platona wykłada teorię powstania państwa. Właściwie wykład dotyczy nie tyle genezy państwa, ile zagadnienia cnoty obywatelskiej (*arete*) i pytania, czy jest ona wrodzona, czy też można się jej nauczyć. Ale z tą sprawą wiąże się kwestia pochodzenia i organizacji życia społecznego ludzi. Protagoras opowiada wprawdzie *mythos* („przypowieść” — tłumaczy Witwicki), a następnie *logos* („ścisły wywód” w terminologii tłumacza). Między tymi wypowiedziami sofisty istnieje zasadnicza różnica. *Mythos* to opowieść, w której znaczenie przypada głównie bogom, oni to stworzyli wszelkie istoty na ziemi, w tym ludzi. Dwaj Tytani, Prometeusz i Epimeteusz, wyposażali wszystkie stworzenia w różne cechy i umiejętności niezbędne do przeżycia. Słabym i bezbronny ludzom nie starczyło przydzielonych im właściwości do prowadzenia wspólnego życia w gromadzie. Zeus dał im więc coś więcej — Wstyd (*aidos*) i Poczucie Prawa (*dike*). Tylko dzięki tym właściwościom skorygowanej przez Zeusa natury ludzkiej stało się możliwe życie społeczne i mogły powstać państwa.

Po opowiedzeniu mitu daje Protagoras następny wykład (*logos*), w którym nie pojawiają się już bogowie. Sofista analizując zjawisko życia politycznego, jasno wykazuje, że do istnienia państwa potrzebna jest umiejętność współżycia społecznego, którą należy kształtować i rozwijać. Państwo istnieje dzięki umiejętności właściwej tylko ludziom. Protagoras nazywa ją „sztuką obywatelską” (bądź „polityczną”) — *technē politike*.

Widać tu bardzo wyraźnie, czym jest *mythos* dla Platona i współczesnych mu sofistów. To nie zawsze i niekoniecznie bajka, jak w wypadku opowieści o wilkołakach, to przede wszystkim „przypowieść” w pewien sposób przecież prawdziwa. Platon nie wątpi w to, że ludzie mają w sobie „poczucie prawa”, że rozumieją co to jest *dike*, że kierują się (lub powinni się kierować) w stosunkach wzajemnych poczuciem szacunku i wstydu (*aidos*). Zapewne filozof nie wątpi i w to, że pochodzenie tych cech jest boskie. Już Hezjod pierwszy twierdził w VII w. p.n.e., że ludzi od zwierząt odróżnia określony tryb życia (*nomos*) dany im przez Zeusa². Przekonanie o takim właśnie, boskim w ostatecznej instancji, pochodzeniu podstaw życia ludzkiego jest fundamentem greckiego sposobu myślenia o świecie i ludziach. Ale mimo tego *mythos* wyraźnie nie wystarcza ani Protagorasowi, ani Platonowi by w sposób rozumowy wyjaśnić naturę państwa. *Mythos* to poezja, fantazja; rozumowanie naukowe wymaga *logosu*.

Mythos Protagorasa a *mythos* w opowieści arkadyjskiej to dwie różne kategorie opowiadania, które jednak mają z sobą coś wspólnego. Łączy je odniesienie do sfery sakralnej, związek z dziedziną wierzeń, opowieści o bogach i ich działaniach. Zdaje się jednak, że stosunek Platona do tych opowiadań jest różny — w pierwszym wypadku to sceptycyzm połączony z ironią i wręcz lekkim lekceważeniem, w drugim — poważne potraktowanie poetyckiej opowieści, która w nieco inny sposób mówi o rzeczach, o których traktuje także *logos*.

Można wskazać u Platona jeszcze inne, trzecie już, rozumienie pojęcia *mythos*. Jest to opowieść poetów o bogach. Takie *mythoi* mogą być często — lub są prawie zawsze — fałszywe, błędne i wręcz szkodliwe. Platon chciał przecież usunąć ze swego idealnego państwa poetów i ocenzurować w jakiś sposób najpopularniejszą poezję grecką, w tym Homera, właśnie dlatego, że dzieła poetyckie źle mówiły, jego zdaniem, o bogach prowadząc do demoralizacji obywateli. Mity poetów mogą

² *Prace i dnie*, w. 276–279. Wszystkie cytaty z Hezjoda w przekładzie Wiktora Steffena.

więc być kłamliwe (już Hezjod uważał, że poeta może pięknie kłamać), ale mogą też być pożyteczne i pouczające. W idealnym państwie można je dalej układać, by opowiadać ludziom o bogach, trzeba to jednak czynić według odpowiednich wzorów.

Z tym rozumieniem mitu u Platona (opowieść poetycka wprowadzająca w świat bogów) łączy się jeszcze jedno znaczenie, poświadczone u niego w kilku miejscach. Mity to po prostu opowieści opowiadane w dzieciństwie, nierzadko przez nieuczone piastunki, które mają kształtować pierwsze poczucie pobożności dziecka i stopniowo wprowadzać je w świat pojęć religijnych.

Wszystkie kategorie opowieści, które Platon nazywa mitami, mają więc, poza tym że odnoszą się do sfery religii, jeszcze jedną ważną cechę wspólną: mają zawsze określoną funkcję. Opowiada się je (bądź układa) w jakimś określonym celu. Z reguły mają uczyć i wyjaśniać, chociaż te, które występują w znanym Platonowi społeczeństwie, czynią to, zdaniem filozofa, na ogół błędnie i szkodliwie. Jest też dla Platona oczywiste, że mity „opowiada się”, choć jednocześnie mówi on o takich, które mają formę literacką, spisane są i przekazywane w określonej postaci, jak chociażby opowieści o bogach u Homera. Pojawia się w związku z tym niezmiernie ważne dla nas pytanie o sposób przekazu mitów i ich funkcje.

W *Żywocie Tezeusza* Plutarch opisuje ateński obrzęd Oschophorii ustanowiony jakoby przez samego Tezeusza. Święto to (nazwa odnosi się bądź do samego obrzędu, bądź może do całego dnia świątecznego) przypadało na siódmy dzień miesiąca Pyanopsion (koniec października według naszego kalendarza) i, zdaniem niektórych uczonych, stanowiło element całego cyklu świątecznego związanego z mitem Tezeusza. Jest dość prawdopodobne, że obrzęd ten był starszy od mitu i został z nim połączony stosunkowo późno, gdzieś w okresie archaicznym. W każdym razie Plutarch uważa, że Oschophorie były wspomnieniem szczęśliwego powrotu Tezeusza z Krety po zabiciu Minotaura.

Główną częścią uroczystości była procesja prowadzona przez dwóch *oschophoroi* (czyli „nosicieli winnej latorośli”, od gr. *oschos* = gałązka winnej latorośli). Byli nimi dwaj chłopcy przebrani za dziewczęta. Plutarch wyjaśnia ten zwyczaj tym, że Tezeusz, aby wzmocnić skład wyprawy, ukrył wśród jej uczestników (siedmiu chłopców i siedem dziewcząt) dwóch młodzieńców przebranych za dziewczęta. Już sam tylko motyw przebrania podkreślający zamianę czy raczej niepewność płci

wskazuje na to, że mamy tu do czynienia z pozostałością dawnego obrzędu inicjacyjnego³.

Procesji młodzieży towarzyszyły *deipnophoroi* (= kobiety niosące poświęcone chleby). W obrzędzie ateńskim w czasach Plutarcha miały to być, znów zgodnie z tłumaczeniem tego autora, matki uczestników procesji stanowiące odpowiednik matek, które niegdyś odprowadzały młodzież wyruszającą z Tezeuszem i przeznaczoną na ofiarę dla Minotaura. Dodajmy w tym miejscu, że od IV w. p.n.e. obrzęd należy niewątpliwie do kultu Ateny Skiras, która jest boginią typu *kourotrophos*, to znaczy patronką młodzieży wprowadzanej w dorosłe życie. Stąd szczególna rola kobiet *deipnophoroi*, symbolizują one matki, które wychowawszy swych synów muszą się z nimi rozstać, bo ci wkraczają w życie mężczyzn.

Deipnophoroi mają w trakcie procesji szczególne zadanie do wykonania, opowiadają one chłopcom *mythoi*, a to dlatego, że czyniły tak matki odprowadzające swe dzieci na wyprawę z Tezeuszem. Im zaś matki opowiadały mity po to, aby je „pocieszyć i dodać im odwagi” (*euthymias heneka kai paregorias*).

Dwa elementy w tej relacji Plutarcha zasługują na uwagę. Po pierwsze — przeznaczenie, funkcja i zadanie mitów: opowiada się je w bardzo konkretnym celu wychowawczym. Musiały to być takie opowieści, które dawały wzór zachowania a jednocześnie podnosiły na duchu. Po drugie — były to opowiadania zachowane w tradycji ustnej. Plutarch pisze o święcie w znanym mu kształcie (czyli z okresu jego życia, przełom I i II w. n.e.) i wyraźnie stwierdza, że mity te były opowiadane (*legontai*), nie były to więc żadne spisane teksty, które przy okazji procesji czytano. Przypomina się tu znów Platon, który powiada, że „z początku dzieciom mity opowiadano. A to są, mówiąc na ogół fałszywe, choć trafiają się między nimi i prawdziwe” (*Państwo*, 377 A). Wolno sądzić, że obie wzmianki dotyczą opowieści bardzo starych a przynajmniej za takie uważanych (zwyczaj opisany przez Plutarcha łączy się przecież z czasami Tezeusza). Wobec tego zapewne i sam zwyczaj opowiadania mitu przy okazji obrzędu musi sięgać zamierzchłych czasów. Takie od niepamiętnych czasów przekazywane ustnie opowieści powiązane z konkretną okazją (wyprawa Tezeusza, procesja świąteczna dla uczczenia jego po-

³ H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille 1939, s. 339–358.

wrotu) musiały wyraźnie dotyczyć określonego tematu, ale zarazem przez ustny, swobodny przekaz mogły ulegać daleko idącym zmianom czy zniekształceniom. Ważne było, by spełniły swą funkcję — pocieszyć i dodać odwagi”.

Wzmianka Plutarcha pozwala wskazać kolejne znaczenie greckiego pojęcia *mythos*. To tradycyjna opowieść ustna związana ze święteczną lub świętą okazją. Również Platon miał przecież na myśli taki charakter mitu, gdy widział w nim przede wszystkim opowiadanie o bogach. Znajdziemy jeszcze inne znaczenie tego terminu, gdy odwołamy się do Arystotelesa.

Otóż w *Poetyce* Arystoteles rozważa zagadnienie konstrukcji tragedii i wyraz *mythos* znaczy dla niego po prostu fabułę. Trzeba tu pamiętać, że fabułą tragedii jest zawsze opowieść związana z dziejami herosów, czy (przynajmniej pośrednio) bogów. Najlepiej wyraził to nie znany nam autor glosy w bizantyjskiej encyklopedii (opierającej się w dużej mierze na pracach uczonych antycznych) *Etymologicum Magnum* pisząc, że tragedia to przedstawienie dziejów i opowieści o herosach (*bion te kai logon heroikon mimesis*). Z kolei herosowie to postacie ze świata wyobrażeń religijnych, mające swój kult, należące po prostu do religii greckiej. Tymczasem opowieści o nich, które stają się fabułą tragedii to tylko fikcja, wymysł poety. Arystoteles nie uważa, że istnieje jakiś jeden *mythos* o Edypie i autor tragedii ma za zadanie tylko ukazać go odpowiednio do wymogów gatunku, by mogli odegrać tę historię aktorzy. Autor obmyśla *mythos*, nie trzyma się jakiegś określonej wersji.

W tym sensie Arystoteles zbliża się do sensu wypowiedzi Platona — *mythoi* to opowieści poetów, historie, które powstają dzięki fantazji, wyobraźni i inwencji twórczej ich autorów. To tylko fikcja.

Ale nawet Platon był świadom tego, że istnieje jakaś kanwa, na której poeta snuje swą opowieść. Filozof powiada, że w państwie idealnym poeci muszą mieć odpowiedni, dobry wzór, wedle którego układać będą swe opowieści. Chodzi tu, rzecz jasna, o pewien wzór moralny czy wychowawczy, a mity poetów to opowieści o bogach.

Arystoteles z kolei mówi o mitach leżących u podstaw tragedii, czyli o opowieściach z nieco innej dziedziny. Chodzi o herosów a nie o bogów. Ale i w tym wypadku twórca tragedii musi przestrzegać pewnych zasad, musi przedstawić swój *mythos* tak, by widz w teatrze przeżył *katharsis*. Ponadto poeta nie wymyśla wszystkiego w treści tragedii, czerpie z określonej tradycji. Ogromną rolę gra jego fantazja, inwencja

i talent, ale *mythos* ma temat, którego głównego zrębu zmienić nie można. Idąc na *Króla Edypa* Sofoklesa czy *Medeę* Eurypidesa Ateńczyk wiedział dobrze, czego będzie dotyczyć zapowiedziana w teatrze sztuka. Spodziewał się jednak przy tym czegoś nowego, bo dopuszczał, że szczegóły w przedstawianej tragedii mogą być różne od znanej mu wersji historii Edypa czy Medei.

Dotykamy tu kwestii niesłychanie istotnej, jaką jest przekaz mitu. Stwierdzić już możemy, że są takie *mythoi*, które są tylko opowiadane, znane ze słyszenia i z ustnej opowieści oraz takie, które mają formę literacką, są spisane i znane jako twórczość poetów. Pojawia się tu wiele pytań, na które trudno dać jednoznaczną odpowiedź: czy te różne kategorie mitów funkcjonują w podobny sposób i mają podobne funkcje oraz znaczenie? czy Grecy wierzyli we wszystkie z nich? na ile należały one do religii i czy wiara w nie była nakazem pobożności? Jakie właściwie było znaczenie tych różnych opowieści — czy wyjaśniały one konkretne obrzędy (Plutarch wyjaśnia cały obrzęd Oschophorii opowiadając mit o Tezeuszu) lub im towarzyszyły? Pojawia się tu konieczność klasyfikacji mitów takich, jakie funkcjonowały w kulturze i świadomości Greków, a próbę tę należy rozpocząć od refleksji czysto językowej nad dosłownym znaczeniem tego terminu.

Najogólniej i w sposób najbardziej uproszczony można, idąc zresztą za znanymi i cenionymi opracowaniami z tego zakresu, wyodrębnić w znanym nam dzisiaj zbiorze mitów greckich dwa rodzaje opowieści — o bogach oraz o herosach i ludziach. Te pierwsze można nazwać opowieściami sakralnymi, bowiem nie tylko tłumaczą pochodzenie bogów i opisują ich losy, lecz także wyjaśniają ich naturę, sposób działania oraz przedstawiają ich rolę w świecie. Te drugie łączą się w znacznie większym stopniu z historią ludzką, dla Greków nierzadko stanowią po prostu część ich odległej historii, przez badaczy nowożytnych zaliczane więc są czasem do legend, podań czy sag. Co właściwie mają z sobą wspólnego te opowieści określane przez Greków tym samym mianem *mythoi*?

Jedna cecha wspólna obu tym rodzajom mitów rzuca się w oczy od razu. Czytelnik każdego zbioru mitów greckich wydanych dziś w najbardziej popularnej formie i czytelnik Diodora Sycylijskiego przedstawiającego w swym dziele dzieje świata od początku, stwierdzić może z łatwością, że to wszystko, o czym mówią mity, należy do przeszłości, z reguły bardzo odległej i zamkniętej, jakościowo różnej od tej przeszłości, która dostępna jest badaniu historycznemu takiemu, jakie było

uprawiane przez historyków antycznych. O przeszłości mitycznej opowiada się, przeszłość historyczną można badać na podstawie różnych świadectw. Znamienne jest tu stanowisko Herodota.

Ten wielki historyk żyjący w V w. p.n.e. przedstawia różne wersje Persów i Greków na temat początku ich wzajemnego konfliktu. Jest to wielki temat dzieła Herodota — konflikt Europy z Azją. Wśród tych opowieści znajduje się słynny mit o porwaniu Europy, dalej między innymi wzmianka o uprowadzeniu Heleny i wojnie trojańskiej. Oto, jak Herodot podsumowuje tę część swego wprowadzenia w dzieje Greków i barbarzyńców: „Ja zaś nie chcę tu rozstrzygać, czy rzecz miała się tak, czy inaczej; o kim jednak z pewnością wiem, że pierwszy zawinił przeciw Hellenom, tego wskażę” (I 5)⁴. Tym pierwszym, którego historyk ma na myśli, był Krezus, postać historyczna, władca lidyjski w połowie VI w. p.n.e., którego dzieje są dla Herodota przedmiotem badania (a badanie to po grecku właśnie *historia*). Odleglejsza przeszłość to przedmiot opowieści, o których prawdziwości na podstawie badania nic nie da się powiedzieć.

Przypomnijmy, że i u Homera spotykamy pełną świadomość odległości w czasie wydarzeń, o których poeta opowiada. Między czasami bohaterów jego eposu a epoką, w której poeta żyje, zachodzi różnica jakościowa. Homer nierzadko podkreśla, że takich czynów, które były udziałem jego bohaterów, nikt by już w jego czasach nie dokonał.

Z drugiej jednak strony wielcy poeci epiccy mieli jasne przeświadczenie, że wojna trojańska należy do innej, bliższej znacznie przeszłości, niż na przykład wojna bogów olimpijskich z Tytanami, o której pisał Hezjod. Wydarzenia, o których traktują mity, miały miejsce w różnych epokach dawno minionego czasu. Można więc i z tego punktu widzenia dokonać pewnej klasyfikacji mitów.

Pierwszą grupę stanowiły mity początku. Wyjaśniają one powstanie świata, a najbardziej znana grecka wersja tego mitu znajduje się w *Theogonii* Hezjoda i zaczyna się od słynnego zdania „na początku był Chaos”. Nazwijmy te opowieści mitami kosmogonicznymi.

Druga grupa to mity o pochodzeniu bogów. Znowu obszerny materiał znajdziemy u Hezjoda, dającego genealogię bogów i wprowadzającego element pewnej chronologii — poeta mówi bowiem o kolejnych pokoleniach bogów i ich starszeństwie. Są to mity teogoniczne.

⁴ Przekład Seweryna Hammera.

Trzecia kategoria to opowieści o czynach bogów, ich wzajemnych stosunkach i także o ich naturze oraz zakresie i sposobie działania. Jeżeli analizujemy z tego punktu widzenia zabawny i sympatyczny mit o Hermesie, który jeszcze jako małe dziecko wymknął się z kołyski i rozpoczął karierę złodziejaszka, to możemy stwierdzić, że opowieść ta tłumaczy pewne aspekty postaci tego boga. Podobnie smutny mit o Apollonie zabijającym przypadkowo ukochanego Hiakinthosa tłumaczy niektóre cechy tego boga, łączonego nie tylko z Muzami i przepowiedniami, lecz także ze sferą śmierci i zabijania. Takie mity wolno nazwać teologicznymi.

Następna grupa to mity heroiczne. Należy do nich historia wyprawy Argonautów, opowieść o dziejach Tezeusza i różne opowiadania o wojnie trojańskiej i losach jej bohaterów. Tu pojawia się już przejście do historii ludzkiej, wielu uczonych antycznych starało się wydarzenia te dokładnie wydatować i wiązać z lepiej znanymi, bliższymi w czasie wątkami dziejów greckich.

Trzeba się z całą stanowczością zastrzec, że proponowany tu podział mitów nie rości sobie pretensji do pełnej, logicznej, naukowej klasyfikacji tych opowieści. Wyodrębnione kategorie mitów niejako zachodzą na siebie, mit kosmogoniczny jest przecież także mitem teogonicznym i ma cechy mitu teologicznego, te zaś elementy można odnaleźć nawet i w mitach heroicznym, bo losy herosów łączą się z losami bogów i mit o Heraklesie mówi dużo o naturze i działaniach Hery.

Jednocześnie mity mówią przecież bardzo wiele o ludziach i o sytuacji człowieka w świecie, o kondycji ludzkiej, o naturze i przeznaczeniu człowieka. Jeśli mity są *sui generis* teologią starożytnych Greków (a o tym terminie i o greckiej nauce o bogach będzie mowa w innym rozdziale), to czy zawierają też grecką antropologię? Czy obok mitu teologicznego można wyróżnić mit antropologiczny? Wszystkie mity przeznaczone są przecież dla ludzi i nawet wtedy, gdy mówią o bogach czy o stworzeniu świata, im właśnie mają służyć, tłumaczyć świat na ich użytek. Co prawda język grecki zna i stosuje termin *theologia* w naszym niemal rozumieniu (wiedza o bogach), lecz brakuje w nim pojęcia *anthropologia* w znaczeniu zbliżonym do naszego. Czasownik *anthropologeo* istnieje jednak w grece i znaczy „przedstawiać w postaci ludzkiej”, a chodzi przy tym przede wszystkim o bogów tak właśnie odmalowywanych przez poetów. Homer jest „antropologiem” bo przedstawia bogów z ich wszystkimi całkiem ludzkimi namiętnościami i słabostkami (co

zresztą zarzucano mu już w starożytności). Ale Homer jest „antropologiem” i w innym sensie — jego epos to przecież dla Greków przez cały czas trwania kultury greckiej podstawa wiedzy o ludziach, o ich naturze, cnotach, odwadze i zachowaniu. Mity to więc nie tylko teologia, lecz także antropologia.

Ale mity w świecie kultury ludzkiej pełnią funkcje jeszcze bardziej konkretne. Mówiąc o wydarzeniach z zamierzchłych czasów wyjaśniają nierzadko genezę i uzasadniają sens istnienia ludzkich instytucji, takich jak, z jednej strony, państwo czy społeczeństwo (mit Protagorasa), czy, z drugiej strony, takich jak święto, obrzęd, ofiara. Można wyodrębnić całą kategorię takich właśnie opowieści, które związane są z określonym zwyczajem czy instytucją. Nazywa się je w badaniach nowożytnych mitami etiologicznymi od greckiego wyrazu *aitia* (początki). W epoce hellenistycznej *aitia* to przedmiot zainteresowania wielu uczonych i następnie nazwa gatunku literackiego, temat utworów poetyckich opowiadających mity etiologiczne. Dziś trudno czasem orzec czy opowieści te, znane nam w późnej stosunkowo literackiej postaci, mają dawne korzenie czy też są wymysłem późniejszych badaczy i poetów.

Mówiliśmy dotąd o mitach, które znamy co prawda zawsze dziś w formie pisanej, ale które już w starożytności funkcjonowały bądź jako temat literacki (epika, tragedia, późniejsza poezja), bądź element pisarstwa naukowego, przy czym przedstawiający je autorzy, podobnie jak w cytowanym miejscu Plutarch, powoływali się na tradycję ustną akcentując fakt, że historię taką gdzieś się przy jakiejś okazji „opowiada”. Dla Greka epoki jeszcze Plutarcha czy niewiele późniejszego Pauzania (autor *Opisu Hellady* żyjący w II w. n.e.) *mythos* może więc być tak opowiadaniem spisanim, jak i opowieścią ustną.

Sam wyraz *mythos* znaczy dosłownie „opowieść”, „opowiadanie”, „mowa”, „słowo”. Ten pierwotny, podstawowy sens słowa widać najlepiej u Homera — wszystko, co się mówi, to właśnie *mythos*, może to być prawda, może to być kłamstwo, bo jest to po prostu każda wypowiedź ludzka, która zawsze może być prawdziwa lub fałszywa. Rzeczownik *mythos* łączy się z czasownikiem *mytheuo/mytheomai* — „mówić”, „opowiadać”. Jest on prawie synonimem czasownika *lego* („mówić”) tak, jak *mythos* jest synonimem *logos* („opowiadanie”). Herodot przedstawiając różne opowieści, w tym także takie, w które sam nie wierzy, lub właśnie mity o bogach i herosach używa zawsze pojęcia *logos* i czasownika *legein*. Dopiero w czasach Platona pojawia się, przedstawiane wyżej,

rozdzielenie między *mythos* i *logos* zawierające przeciwstawienie fikcji (*mythos*) prawdzie rozumowej (*logos*). Także w tych czasach pojawia się, poświadczona u Platona, słowo *mythologeia* w znaczeniu „opowiadać mity”, „snuć poetyckie opowieści”. Z nim wiąże się pojęcie *mythologia*, czyli właśnie zbiór opowiadań o bogach i herosach w poetycki sposób tłumaczących świat.

Pytaniem dla nas w tym miejscu kluczowym jest sygnalizowane już wyżej zagadnienie związku tych opowieści ze sferą religii, z obrzędami ku czci bogów i z pobożnością. Sprawę komplikuje fakt, że tego typu opowieści, zwane w nauce nowożytnej mitami, występują w wielu innych kulturach i społeczeństwach. Niektóre z nich znamy, podobnie jak i greckie, wyłącznie w postaci spisanej, jako element tradycji literackiej, ale wiele mitów to teksty spisane dopiero przez nowożytnych etnologów, a przekazywane zawsze ustnie i żyjące w społeczeństwach nierzadko w ogóle nie znających pisma. Czy wszystkie mity z różnych kultur, opowieści greckie, egipskie, wschodnie, afrykańskie, australijskie i eskimoskie mają z sobą coś wspólnego? Czy świadczą o jakiejś uniwersalnej cesze kultury ludzkiej, lub o wspólnym wszystkim ludziom stadium rozwoju kulturalnego? Czy jest możliwe wyjaśnienie zjawiska mitu w ogóle jako elementu kultury umysłowej ludzkości? Czy można skonstruować spójną teorię mitu? Czy w ogóle można porównywać ze sobą mity z różnych kultur, tak bardzo odległych od siebie w czasie i przestrzeni?

Zapewne jakimś pierwszym punktem wspólnym jest trwałość mitu w każdej kulturze — tak w literackiej kulturze piśmiennych społeczeństw greckich, jak i w wyłącznie ustnej tradycji niepiśmiennych społeczeństw pierwotnych. Fenomen trwałości mitu można zaś tłumaczyć szczególną jego funkcją i przypisywanym mu znaczeniem. Mit o Tezeuszu to zawsze coś więcej niż tylko historia przygodowa, opowieść o bogach olimpijskich i historyjki o miłostkach Zeusa to nie tylko na pozór żartobliwe opowieści poetów doskonale nadające się na temat literacki. Podobnie indiańskie opowiadania o Wielkiej Matce Bawołów żyjącej we wnętrzu góry, czy eskimoska opowieść o Sednie mieszkającej w głębinach morskich to znów coś więcej niż bajki przekazywane ku rozrywce lub pouczeniu dzieci. Nietrudno we wszystkich niemal wypadkach dostrzec związek mitu z obrzędem. Wielką Matkę Zwierząt odwiedza dzięki specjalnym praktykom szaman, by zapewnić obfitość pożywienia i pomyślność całemu plemieniu. Grecki mit o Demeter wyjaśnia pochodzenie rolnictwa, a specjalne obrzędy zapewnić mają urodzaj zboża.

Studia porównawcze nad mitami greckimi z sięganiem do materiału z innych epok i kultur, często także do nowożytnego folkloru europejskiego, wywodzą się jeszcze z XIX w. Szczególny impuls dały takim badaniom prace wybitnego religioznawcy i antropologa, filologa klasycznego z wykształcenia, Anglika Jamesa Frazera, a następnie grupy uczonych skupionych wokół niego, czy przez niego zainspirowanych. W kręgu intelektualnych oddziaływań Frazera znajdował się tak wybitny etnolog jak Bronisław Malinowski, a także kilku badaczy antyku z Cambridge i Oxfordu — Jane Harrison, Francis M. Conford i Gilbert Murray. To właśnie Malinowski jest twórcą teorii mitu, która do dziś znajduje wielu zwolenników. Szczególnie charakterystyczne dla jego stanowiska jest stwierdzenie, że „istnieje silna więź między słowem, mitem i świętą przypowieścią plemienną z jednej strony a aktami rytualnymi, uczynkami moralnymi, organizacją społeczną i nawet działaniami praktycznymi członków plemienia — z drugiej”⁵. Podkreślał on też, że mit „nie ma charakteru fikcji, z jaką spotykamy się w dzisiejszej powieści. Jest natomiast rzeczywistością, która, zgodnie z wierzeniami, istniała w czasach najdawniejszych i od tamtej pory wpływa na świat i losy ludzkie”⁶. Stąd płyną dalsze konsekwencje, które Malinowski ujął w lapidarnym stwierdzeniu, że „opowiadania funkcjonują w życiu tubylców a nie na papierze”, a to dzięki temu, że „rytuał, ceremonia lub zasada społeczna czy moralna wymagają uzasadnienia, poświadczenia ich dawności, prawdziwości i świętości”⁷. Mit uzasadnia nie tylko praktyki i wierzenia religijne, lecz cały system wartości danego plemienia, jego organizację społeczną i polityczną. W związku z tym mit jest elementem spajającym niejako plemię, jego podstawową, niezbędną ideologią, mit zapewnia funkcjonowanie plemienia w określonej postaci, pozwala na zachowanie ciągłości tradycji, stanowi legitymację władzy warstwy przywódczej, zachowuje pamięć o początkach i historii plemienia. Mit można więc nazwać przekazem, formą łączności międzypokoleniowej decydującą o tożsamości plemienia.

Koncepcja Malinowskiego sprawia jednak pewne trudności, gdy chcemy przenieść ją na grunt innych kultur, w tym klasycznej, i przypisać

⁵ B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego* [w:] *Dziela*, t. 7, Warszawa 1990, s. 298.

⁶ *Ibidem*, s. 302.

⁷ *Ibidem*, s. 309.

jej walor uniwersalności. Malinowski pisał wyłącznie o mitach w społeczeństwach tradycyjnych, nie znających pisma, które sam nazywał (bez żadnego zabarwienia pejoratywnego) „dzikimi”. Ponadto mówił on o różnych kategoriach opowieści nazywając je wszystkie tym samym mianem mitu. W cytowanym wyżej miejscu powiada on wyraźnie: „słowo, mit, święta przypowieść plemienna”. Czy wobec tego każda opowieść jest mitem czy też między wymienionymi tu rodzajami opowiadania istnieją różnice? Czy bajki znane z nowożytnego folkloru europejskiego, nierzadko przecież mówiące o odległych „czasach początku”, zaliczyć można do tej samej kategorii co analizowane przez Malinowskiego opowieści plemienne i interesujące nas tu mity greckie? Odpowiednik bajek współczesnych znali już i starożytni Grecy, współczesna antropologia wprowadza często pojęcie „opowieści ludowej” (*folk-tale*) jakościowo różnej od mitu.

Jak już wspominaliśmy, w kulturze greckiej, w rozwiniętym społeczeństwie kultury słowa pisanego, mit stał się przede wszystkim literaturą. Reakcja widza ateńskiego oglądającego na scenie teatru losy Edypa przedstawione przez Sofoklesa musiała być zupełnie inna niż reakcja „dzikiego”, o którym pisze Malinowski, słuchającego mitu opowiadanego jako „opowieść święta” przy jakiejś uroczystej bądź po prostu zinstytucjonalizowanej okazji. Jeśli sięga się do materiału porównawczego, trzeba przede wszystkim uwzględnić wielofunkcyjność mitu.

Na ten właśnie aspekt mitów zwracał uwagę w swych niedawno publikowanych pracach znakomity badacz angielski, G. S. Kirk⁸. Wykazał on jak bardzo różne mogą być funkcje mitu w zależności od jego treści, konstrukcji a także nastawienia odbiorcy i okazji, przy jakiej mit jest prezentowany. Jest rzeczą oczywistą, że funkcje te są różne w zależności od społeczeństwa i typu kultury, w której mit występuje.

Mimo wszystko istnieje pewne podobieństwo mitu opowiadanego w społeczności „dzikich” australijskich i mitu, który stał się fabułą tragedii greckiej w V w. p.n.e. W obu wypadkach cechą uderzającą jest wspomniana już swoboda w konstrukcji opowieści i układaniu szczegółów, a nawet niektórych całych wątków. Mit nie ma nigdy wersji kanonicznej, co prawda opowieść mityczna może czasem zbliżać się do objawienia, bo zawiera (lub może zawierać) prawdę świętą i podaną przez bogów,

⁸ *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge 1970 oraz *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth 1974.

nigdy nie jest jednak tym, czym objawienie — słowem bożym obowiązującym wiernych w raz na zawsze podanej postaci. Mity to zawsze słowa ludzi, którzy je opowiadają zgodnie ze swą wiedzą i czynią to lepiej lub gorzej wplatając w znaną opowieść dodatki i uzupełnienia powstałe dzięki fantazji lub domysłom opowiadającego. Słuchacze są tego stanu rzeczy z reguły całkowicie świadomi i nikt nie ma do opowiadającego pretensji, że podaje on „opowieść świętą” nieco inaczej niż inni. W społecznościach „dzikich” ceni się często zawodowych „opowiadaczy” właśnie za to, że potrafią przedstawić opowieść barwniejszą i ciekawszą. Podobnie Eurypides miał pełne prawo zmieniać istniejące wersje mitu, a już i wcześniej nikogo nie dziwiło, że ta sama historia opowiadana jest w różnych miejscach inaczej. W V–IV w. p.n.e. znane były różne wersje tego samego mitu i wszystkie były uważane za równie prawdziwe. Dopiero rozwój mitologii i mitografii w znaczeniu badań uczonych spisujących całą tradycję mityczną jako część historii prowadził od epoki hellenistycznej do prób systematyzacji całej historii mitycznej i usunięcia z niej sprzeczności. Ale ukształtowani w tej kulturze Diodor Sycylijski czy Pauzaniusz również przedstawiają różne wersje tej samej opowieści i próbują wykazać, że nie są one wcale z sobą sprzeczne. Tak właśnie postępuje Diodor przy relacjonowaniu dziejów Dionizosa. Dochodzi on do wniosku, że wszystkie opowieści o tym bogu są prawdziwe, a było po prostu kilku Dionizosów (każdy z nich był w jakimś sensie wcieleniem czy szczególną postacią tego samego bóstwa). Nawet więc mit spisany w postaci literackiej czy wpleciony w dzieło historyczne zachowuje te same cechy, co mit opowiadany przez plemiennego bajorza.

Najprościej i bez ryzyka błędu można więc zdefiniować mit mówiąc o nim tylko tyle, że to po prostu opowieść przekazywana w tradycji danej kultury. Zdaniem przywoływanego tu już G. S. Kirka jest to jedyne ogólne stwierdzenie na temat mitu, jedyna teoria mitu w ogóle, jaka jest z punktu widzenia nauki współczesnej możliwa. Ale w wypadku mitów greckich trzeba pamiętać o tym, że znana nam, spisana i literacka postać mitu może być, choć nie zawsze musi, późną wersją opowieści znacznie starszej funkcjonującej niegdyś w zupełnie innej, przedpiśmiennej jeszcze kulturze. Gdy jednak próbujemy określić pochodzenie mitów greckich i umieścić ich powstanie w czasie, obracamy się prawie wyłącznie w sferze domysłów. Mimo to panuje dziś w nauce dość duża zgodność poglądów co do tego, że wiele z nich pochodzić może jeszcze z neolitu, że są takie, które ukształtowały się w ciągu II tysiąclecia p.n.e. i, że z

kolei większość mitów heroiczych powstała w okresie rozwoju ustnej początkowo poezji epickiej, czyli już od schyłku kultury mykeńskiej (XIII–XII w. p.n.e.) do epoki Homera (VIII w. p.n.e.). Widać więc, że przez długi okres czasu mity greckie istotnie funkcjonowały w społeczeństwie nie znającym pisma, były zupełnie czymś innym niż literatura okresu klasycznego i pełniły funkcje podobne do „opowieści świętych” w społeczności „dzikich”.

Jeśli wyjdziemy od określenia używanego przez Malinowskiego („opowieść święta”) to musimy określić stosunek mitu do religii i do pojęcia świętości, czyli rozważyć związki opowieści z innymi instytucjami życia religijnego.

Wspomniana już uczona angielska, Jane Harrison, reprezentowała pogląd, że mit najściślej łączy się z obrzędem i że historii religii greckiej nie można uprawiać bez badania mitów. Wedle jej koncepcji mit to słowne przedstawienie odczuć i przekonań występujących w praktykach religijnych, jest to „mówiony” odpowiednik obrzędu, a ten z kolei jest udratyzowaną postacią, szczególnie, wykonaniem opowieści mitycznej. W życiu religijnym, powiada ta uczona, wyodrębnić można praktyki, czyli „rzeczy robione” (po grecku — *dromena*) oraz opowiadane treści wierzeń, „rzeczy mówione” (po grecku — *legomena*). Te „rzeczy mówione” to właśnie mity. Jeśli nie znamy nawet w każdym poszczególnym przypadku mitu wiążącego się z określonym obrzędem, to jest to tylko kwestią luki w naszej dokumentacji źródłowej, mit taki musiał istnieć i można go na podstawie obrzędu zrekonstruować. I odwrotnie — możemy nie znać obrzędu wiążącego się ze znanym nam mitem, ale musiał takowy istnieć i na podstawie mitu można próbować go rekonstruować. Mit to po prostu opowieść święta towarzysząca obrędom religijnym⁹.

Rzeczywiście, z samego znaczenia słowa *mythos* wynika, że stanowisko takie jest w dużej mierze słuszne. Z pewnością opowiadano o każdym obrzędzie i próbowano wyjaśnić w słowach jego znaczenie czy genezę. A jednak koncepcja ta ma dwie niebezpieczne pułapki.

Po pierwsze teoria Harrison zakłada, że mit (*legomenon*) powstał i funkcjonował jednocześnie z obrzędem (*dromenon*), na co brak dowodów. Mogło być tak, że wywodzący się z zamierzchłych czasów obrzęd otrzymywał znacznie później wyjaśnienie w postaci opowieści, a pierwotnie

⁹ J. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912, s. 327–331.

stanowił tylko praktykę magiczną nie potrzebującą słownego wyjaśnienia. Niektóre praktyki religijne mogły wykształcić się przed powstaniem kultury słowa, nawet tylko mówionego. Dotyczyć to może ofiary krwawej, niektórych praktyk magicznych czy inicjacyjnych, których genezy szuka się dziś czasem jeszcze u hominidów raczej nie układających opowieści. Pierwotnym praktykom religijnym nie musiało wcale towarzyszyć objaśnienie słowne.

Po drugie, koncepcja ta okaże się mało przydatna, gdy na *mythos* popatrzymy ze stanowiska Arystotelesa. Nie idzie tu o fakt, że mit to fabuła literacka, lecz bardziej o to, że jest to — lub bywa czasem — starannie konstruowana opowieść z własną strukturą, którą zrozumieć właściwie można tylko wtedy, gdy uwzględni się wszystkie jej elementy i zachodzące między nimi związki. Może szczególnie uwaga ta dotyczy mitów heroicznych, które rzadko dają się w sposób jednoznaczny powiązać z określonym obrzędem, próba taka powieść się może w stosunku do pewnych elementów czy epizodów opowieści, ale nie powiedzie się, gdy rozpatrujemy całość. Mit o Edypie nie wyjaśnia żadnego konkretnego obrzędu, choć elementy tej historii już dla starożytnych miały istotnie takie znaczenie. Przyjrzyjmy się więc metodzie Lévi-Straussa analizując historię Edypa w ten sam sposób, jak mity indiańskie.

Istotą tej metody jest potraktowanie opowieści mitycznej jako struktury i odkrycie jej znaczenia w układzie i sposobie powiązania elementów ją konstytuujących. Lévi-Strauss w swej analizie mitu Edypa wyodrębnił relacje poszczególnych elementów (mitemów), które zgrupował w cztery „wiązki”¹⁰. Pierwszą taką wiązkę stanowią relacje pokrewieństwa. Historia Edypa wiąże się bowiem jeszcze z czasami Kadmosa, od którego wywodzi się bohater. Sprawy stosunków między krewnymi podejmują trzy elementy opowieści: Kadmos szukający siostry Europy, Edyp poślubiający matkę Jokastę, Antygona grzebiąca brata Polinejka. Drugą wiązkę łączy mitem zabójstwa: zasiani przez Kadmosa Spartowie wymordowują się nawzajem, Edyp zabija ojca, Eteokles zabija brata. W trzeciej występuje mitem zglądzenia potwora: Kadmos zabił smoka, Edyp — Sfinksa. Wreszcie czwarta i ostatnia zawiera motyw ułomności, kalectwa lub szczególnego, fizycznego oznakowania postaci. Imię Labdakos (dziad Edypa) może znaczyć „kulawy”, imię Lajos (ojciec Edypa) — „niezgrabny”, a Edyp to, jak wiadomo, „obrzmałe stopy”.

¹⁰ *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 293–296.

W interpretacji Lévi-Straussa pierwsza wiązka dotyczy „przecenionych więzi pokrewieństwa”. Druga jest wyraźnie opozycyjna — „stosunki pokrewieństwa niedocenione lub odwartościowane”. Trzecia dotyczy potworów, czwarta obejmuje „trudność poruszania się w postawie pionowej”.

Dalej Lévi-Strauss uważa, że istotna wymowa trzeciej wiązki to „negacja autochtonii człowieka” (z Ziemi zrodziły się potwory broniące ludziom dostępu do swego terenu, ale przez nich pokonane), a czwarta obrazuje „trwałość autochtonii człowieka” (niemożliwość przyjęcia postawy pionowej wyraża związek człowieka z ziemią). Podobnie jak w wypadku pierwszej pary wiązek, tak i tu mamy do czynienia z parą opozycyjną. W całości układu wiązka czwarta ma się do trzeciej tak, jak pierwsza do drugiej. Uczony odkrywa tu strukturę typową dla mitów podejmujących problematykę kosmologii i antropogenezy oraz tematykę obejmującą wyjaśnienie świata i miejsca w nim człowieka podjętą w sposób właściwy mitom, różny zasadniczo od filozofii czy teologii. Tak interpretowany mit wcale nie musi łączyć się ze sferą praktyk religijnych ani nawet nie należy do zbioru wierzeń religijnych, jest specyficzną próbą interpretacji świata obywatelką się bez koncepcji bóstwa.

Zauważmy, że analiza strukturalna Lévi-Straussa dość dowolnie wyodrębnia mitemy, które uważa za konstytuujące dla całej historii, a przemilcza inne elementy opowieści. Uczony sięga do Kadmosa, ale małą wagę przywiązuje do postaci Lajosa i nawet nie wspomina faktu, że w niektórych wersjach to jemu przypisywano wprowadzenie pederastii, co z kolei pojawia się na pierwszym planie w interpretacjach psychoanalitycznych tego mitu i służy wyjaśnieniu ojcobójstwa. Pomija też zupełnie wątek Ismeny, siostry Antygony, czwartego dziecka Edypa. Dość powierzchownie traktuje Lévi-Strauss postać Sfinksa (czy raczej Sfingi — jest to potwór rodzaju żeńskiego, co również nie jest bez znaczenia dla psychoanalitka). Interpretacja ta nie interesuje się ani pochodzeniem potwora, ani znaczeniem stawianej przez niego zagadki. Lévi-Strauss w najlepszym razie interpretuje jedną wersję mitu, o której wcale nie można powiedzieć, że jest najstarsza czy dominująca, pomijając różne wątki i warianty, których dopiero całość składa się na mit Edypa.

Łatwo też wskazać, że mit Edypa da się interpretować zupełnie inaczej, zwłaszcza gdy przyjąć, że klucz do zrozumienia tej opowieści znajduje się w zagadce Sfinksa i postaci Edypa.

Zagadka dotyczy człowieka, rozwiązuje ją bohater, który mniema, że zdołał pokonać przeznaczenie, że wie, kim jest i że zna siebie samego.

To także sugeruje jego imię (Oidipous) budzące skojarzenie z *di-pous*, „dwie nogi”, istota dwunożna, czyli człowiek. Edyp to ktoś, kto wie, kim jest człowiek (*oida dipous*) i wie, że jest człowiekiem. Tymczasem cała jego historia dowodzi niewiedzy bohatera, który rozwiązał tajemnicę zagadki, ale nie znał tajemnicy swego pochodzenia i popełnił straszną pomyłkę. Wiedzący pozornie Edyp (a „wiedzieć” to przede wszystkim „widzieć”) na końcu staje się niewidomy, bezradny, złamanym starcem. Chyba tak właśnie odczytał ten mit Sofokles¹¹.

Te obie interpretacje mają jedną cechę wspólną — nie odnoszą mitu do sfery bezpośrednio religijnej. Nie wiążą one opowieści z jakąkolwiek praktyką religijną, pomijają niemal zupełnie rolę bóstw, a traktują mit jako swoiste tłumaczenie świata i pozycji w nim człowieka.

Na długo przed Lévi-Straussem pojawiały się w nauce teorie głoszące, że mit jest *sui generis* nauką, sposobem wyjaśniania świata, zespołem przekonań opartych na nagromadzonej wiedzy i doświadczeniu. Zbiór mitów danej społeczności miałby być swoistym zasobem jej zebranej przez pokolenia wiedzy, przekazywanej w tradycji ustnej. Od nauki różni się tak przekazywana wiedza swoistym językiem obrazów i symboli oraz inną niż w myśleniu naukowym logiką. Byłaby to nauka charakterystyczna dla szczególnej „mentalności prymitywnej”. Mity w takim ujęciu stają się czymś innym niż wierzenia religijne.

Zwłaszcza w wypadku starożytnej Grecji pytanie o związek mitu z religią ma ogromne znaczenie, a odpowiadano na nie różnie. Jeszcze przed badaniami J. Harrison występowało przekonanie, że mity zawierają przede wszystkim treści religijne i stanowią swoistą teologię starożytnych Greków. Takie było założenie wielkiego dzieła o historii religii greckiej pióra znakomitego filologa niemieckiego, O. Gruppego¹². Symptomatyczne jednak, że następne kompendium wiedzy o religii starożytnych Greków, wydane w pół wieku później dzieło M. P. Nilssona¹³ nie miało już „mitów” i „mitologii” w tytule. Autor zajął się wyłącznie kultem,

¹¹ Por. S. Awierincew, *W poszukiwaniu symboliki mitu o Edypie* [w:] tegoż, *Na skrzyżowaniu tradycji. Szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej*, Warszawa 1988, s. 151–174. O różnych interpretacjach mitu i postaci Edypa por. też szkice P. Vidal-Naqueta opublikowane w tomie: *Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Mythe et tragédie*, t. II, Paris 1986.

¹² O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906.

¹³ *Geschichte der griechischen Religion* Bd. I: *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München 1967 (Pierwsze wydanie w 1940 r.).

obzędami, świętem i ofiarą rekonstruując treść wierzeń na tej tylko podstawie. Dziś i to stanowisko zostało przewyżczone, zwraca się uwagę, że przynajmniej niektóre mity mogły być opowieściami towarzyszącymi od początku praktykom kultowym i także na to, że mit jest zawsze częścią zespołu wyobrażeń religijnych, przekonań charakterystycznych dla danego społeczeństwa, bez których nie sposób badać jego religii. Ale czy rzeczywiście mit o Edypie, opowieść o Argonautach czy historia Tezeusza należą do sfery przekonań religijnych? Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, wróćmy do postawionego wcześniej zagadnienia stosunku mitu do opowieści ludowej.

Wbrew pozorom rozróżnienie tych dwóch gatunków opowiadania nie jest wcale łatwe. Nawet mity, które wyraźnie odnoszą się do sfery *sacrum* i wiążą się z określonymi kultami czy praktykami mogą zawierać w sobie elementy opowieści ludowej. Najlepiej widać trudność takiego rozróżnienia w opowieści o Heraklesie. Jest on herosem czczonym w wielu miastach greckich, uważano nawet, i to już od Homera, że stał się po śmierci bogiem i stąd odbierał czasem kult boski. Opowieść o nim zawiera więc elementy, które wyjaśniają naturę Heraklesa, herosa-boga i tym samym łączą się z praktykami kultowymi, a przede wszystkim mit ten zawiera przekonania i wierzenia religijne związane z zagadnieniem heroizacji, nieśmiertelności i ubóstwienia bohatera ludzkiego pochodzenia. Przy tym jednak opowieść o jego życiu i czynach nosi wyraźnie charakter bajek typowych dla folkloru, w których motywem dominującym jest przedstawienie dzielnego i sprytnego bohatera radzącego sobie z przeciwnościami losu i zdolnego pokonać pozornie silniejszego przeciwnika. Taką właśnie wymowę ma epizod o uprowadzeniu przez herosa wołów odebranych potężnemu i potwornemu olbrzymowi, Geryonowi. Ale zarazem ta właśnie opowieść jest dla Pindara punktem wyjścia do rozważań nad naturą *nomos*, czyli prawa, które jest „panem wszechrzeczy”¹⁴ i rządzi światem jako boska zasada porządku. Czyn Heraklesa, według Pindara, zapewnia właśnie panowanie *nomos*, w ten sposób opowieść o pokonaniu potwora staje się elementem wyobrażeń religijnych i religijnej koncepcji świata.

Podobnie można interpretować historię Tezeusza. Była już mowa o związku Oschophorii z archaicznymi praktykami inicjacyjnymi, cały mit

¹⁴ Frg. 169 w wydaniu Snella. Tłumaczenie polskie: *Liryka starożytnej Grecji*, opracował Jerzy Danielewicz. Biblioteka Narodowa, Wrocław, Warszawa, Kraków 1984, s. 199.

Tezeusza można rozumieć jako opowieść inicjacyjną — jest to przecież historia młodego bohatera, który z grupą młodzieży wyrusza na niebezpieczną wyprawę i wraca w triumfie zyskując sławę i pozycję wojownika. Opowieść ta jest szczególnie spuentowana przez motyw śmierci ojca bohatera — sam Tezeusz zostaje po powrocie władcą, czyli osiąga pełną dojrzałość społeczną.

Tezeuszem w trakcie jego dokonań opiekuje się jego domniemany boski ojciec, a w każdym razie wierny opiekun — Posejdon. Również Ariadna to najpewniej nieco już wyblakłe wspomnienie bogini typu *kourotrophos* (wychowująca młodzieńców). Nad wyprawą inicjacyjną czuwają więc bóstwa, co jest cechą takich opowieści znaną dobrze z innych kultur, gdzie praktyki inicjacyjne stanowią zawsze obrzęd religijny. Mit inicjacyjny należy do sfery wierzeń religijnych i wiąże się z obrzędowością, łatwo można tu wskazać związek *dromena* z *legomena*.

Dawno też wykazano, że wiele bajek i opowieści ludowych, by wymienić chociażby najbardziej może znaną historię Tomcia Palucha, nosi cechy mitu inicjacyjnego. Różnica między mitem a bajką czy opowieścią typu *folk-tale* ulega zatarcu.

Spróbujmy zebrać nasze rozważania i dać odpowiedź chociaż na niektóre ze stawianych dotąd pytań. Wypada w pełni zgodzić się z opinią cytowanego już G. S. Kirka, że niemożliwa jest jedna, ogólna teoria mitu, która wyjaśniałaby to zjawisko we wszystkich kulturach. Wypada też podzielić jego przekonanie, że mity różnią się bardzo między sobą, i że jedyną ich cechą wspólną jest fakt, że są to (lub były) opowieści ustne, nigdy ostatecznie nie ujęte w sztywny kanon, zawsze wzbogacane, zmieniane i pełniące różne funkcje.

W przypadku mitów funkcjonujących w świadomości Greków okresu klasycznego trzeba jednak dodać, że każda opowieść o bogach czy herosach zwana wtedy jeszcze zamiennie *mythos* lub *logos* mogła być (i z reguły była) elementem wierzeń religijnych. Wiedzy o bogach i ich naturze szukano właśnie w tych tradycyjnych opowieściach. Nasuwa się jednak pewna wątpliwość. Nie sposób nie postawić tu pytania, czy człowiek V w. p.n.e. wierzył dosłownie w takie opowieści, czy rzeczywiście był przekonany o istnieniu Minotaura, o tym, że Herakles oczyścił stajnię Augiasza lub o tym, że Hera była zazdrosna i kłótniwa. Stanowisko Platona traktującego mit jako wytwór poetyckiej fantazji na użytek mauluczkich, czy też sceptycyzm greckich sofistów żadną miarą nie tłumaczy przecież religijności przeciętego Greka tej epoki. Również późniejsze

zjawisko euhemeryzmu czy prześmiewki Lukiana nie świadczą, rzecz jasna, o poglądach ludzi okresu klasycznego.

Na postawione wyżej pytanie nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Arystofanejskie szyderstwa z niektórych mitów (wyraźne w *Zabach* parodiowanie mitu dionizyjskiego) również o niczym nie świadczy — komedia miała swoje prawa i do natury gatunku należało karnawałowe szyderstwo nawet z rzeczy świętych.

Interesujące jest wspomniane wyżej stanowisko Herodota. Opowieści mityczne mówią o zdarzeniach tak odległych, że nie wiadomo, co w nich istotnie jest prawdą, występujących sprzeczności nie da się rozstrzygnąć, w literę mitu można przeto nie wierzyć — ale wcale nie oznacza to sceptycyzmu religijnego.

Stwierdziłszy jednak wyżej, że mity różnego typu stanowią zespół wierzeń i wyobrażeń religijnych. Wydawać więc by się mogło, że wiara w ich prawdziwość jest miarą pobożności religijnego Greka. A właśnie tu leży różnica między mitami, które uznamy nawet za treści wierzeń, a zespołem zasad wiary sformułowanych w słowach objawionych i nauce jakiegokolwiek religii opierającej się na objawieniu.

A jednak polis grecka V w. p.n.e. wymagała od swoich obywateli wiary. Bezbożność, *asebeia*, zagrożona była karą i to w trybie procesu publicznego (*graphe*). Oznaczało to, że każdy obywatel mógł złożyć donos na innego obywatela i oskarżać go potem przed trybunałem sądowym.

Z Aten znamy zapewne najślynniejszy w dziejach wypadek takiej właśnie sprawy sądowej. Oskarżonym był Sokrates, a oskarżenie obejmowało zarzut, że filozof „nowych bogów tworzy, a starych nie uznaje”¹⁵. Zauważmy, że nie był to zarzut ateizmu, Sokratesa oskarżono o to, że nie uznaje bogów tradycyjnie czczonych przez Ateńczyków i zarazem wymyśla jakoby jakichś nowych. Podstawą tak sformułowanego oskarżenia mogły być zarówno niektóre nauki filozofa, jak i jego lekkie kpiny z powierzchownej pobożności obywateli Aten. O bezbożność i wręcz ateizm oskarżano w Atenach i innych filozofów, a niezależnie od tego, że często mogła to być, jak i w wypadku procesu Sokratesa, rozgrywka polityczna, ciężar takiego oskarżenia był ogromny, a proces traktowano nader poważnie. Był to w istocie proces całej społeczności obywateli polis, którą reprezentował oskarżyciel, przeciwko jednostce łamiącej obo-

¹⁵ Platon, *Eutyfron*, 3 B.

wiążące w tej społeczności normy. Bezbożność jednostki uważano za zagrożenie dla całej wspólnoty. Tą bezbożnością w wypadku Sokratesa miał być najwyraźniej jego sceptycyzm wobec wierzeń tradycyjnych.

Linie oskarżenia i treść obrony Sokratesa znamy z dwóch dialogów pozostawionych przez jego uczniów: *Obrony Sokratesa* Platona i *Obrony Sokratesa* Ksenofonta. Charakterystyczny jest w nich sposób, w jaki filozof bronił się przed zarzutem bezbożności. Nie próbował wcale precyzować w co wierzy, lecz podkreślał, że składał „ofiary na ogólnych uroczystościach i na publicznych ołtarzach”. Sprawa pobożności i bezbożności zostaje więc sprowadzona do uczestnictwa w kulcie i praktykach religijnych.

I tu pojawia się moment chyba kluczowy do zrozumienia religii i religijności greckiej. Obywatel Aten V w. p.n.e. nie składa żadnego *credo*, nie musi deklorować w co wierzy, pojęcia „prawd wiary” nie zna jego religia. Ateńczyk mógł więc w mity wierzyć albo i nie, jedynym sprawdzianem i miernikiem jego postawy było spełnianie określonych praktyk religijnych. Zagadnienie pobożności będzie przedmiotem naszej uwagi nieco dalej, tu zajmijmy się inną sprawą, pytaniem o to, czym jest właściwie religia grecka, w której nie ma sprecyzowanych treści wierzeń, nie ma podstawowych prawd i dla zachowania tożsamości religijnej nie jest istotne przyjęcie zespołu określonych poglądów.

Trudno jest się dziś pokusić o jakąkolwiek definicję religii, która dałaby się stosować do każdej religii w każdym okresie i w każdym społeczeństwie. Historia religioznawstwa, historia badań nad dziejami religii to także, a może przede wszystkim, historia sporu o to, co to jest religia i jak należy ją definiować. Pewnym ominięciem trudności jest unikanie tego łacińskiego terminu i dość dziś powszechne używanie pojęć takich jak „wyobrażenia religijne” (francuski termin „l’imaginaire religieux”), „przedstawienia religijne” (fr. „représentations” w znaczeniu wyobrażeń, pojęć i idei, termin pochodzący od Emila Durkheima) czy bardzo szerokie, pojemne i nieokreślone pojęcie *sacrum*. Ten ostatni termin oznacza czasem przyjęcie koncepcji Mircea Eliade. Przywołując jeszcze dawniejsze koncepcje R. Otto powiada się czasem o przeżyciu świętości i w religii widzi się ideę tego, co święte („das Heilige”).

Ujmując rzecz trywialnie można, w zgodzie z tym, co już wyżej próbowaliśmy zaznaczyć, powiedzieć, że religia to zespół wszelkich działań i powiązanych z nimi wierzeń, idei, nauk i opowieści, które pozwalają człowiekowi na kontakt z rzeczywistością przekraczającą jego

bezpośrednie doświadczenie zmysłowe. Zarazem tak rozumiana religia umożliwia człowiekowi poznanie i zrozumienie rzeczywistości ponadzmysłowej, ale również i otaczającego go świata. Za E. Durkheimem należy docenić społeczny aspekt religii, która nie funkcjonuje bez zbiorowości wyznawców i stanowi wyraz świadomości społecznej tej grupy, a jej treści są nierazko odbiciem instytucji społecznych tych wyznawców. Za M. Eliade i wieloma innymi badaczami można powtórzyć, że religia jest tworem, domeną działań i sposobem realizacji *homo religiosus* tak, jak społeczeństwo jest tworem *homo politicus* a rynek — *homo oeconomicus*.

O ile jednak dla nas współcześnie termin religia jest przynajmniej intuicyjnie zrozumiały, o tyle jest dziwne, że w grece nie ma odpowiedniego wyrazu, który by mu w całości odpowiadał. Zwłaszcza, gdy akcentujemy, że religia to zespół praktyk i wierzeń, odczuwamy brak terminu, co świadczy o braku pojęcia i koncepcji tak rozumianej religii w kulturze greckiej. Wierzenia i opowieści o bogach można nazwać *mythoi* czy *logoi*, praktyki kultowe wyraża termin *therapeia*, czasem — *threskeia*. Oba te pojęcia nie zakładają żadnych wierzeń, odnoszą się wyłącznie do kultu.

Therapeia odnosi się nie tylko do sfery religijnej. Wyraz ten oznacza w ogóle troskę o coś lub kogoś, staranie i opiekę, także leczenie (stąd polski i obecny w innych językach wyraz „terapia”). W stosunku do praktyk religijnych termin ten oznacza całość czci i kultu bogów: *therapeia ton theon*. Jest to wyraz szacunku okazywanego bogom, troska o nich, która jest powinnością ludzi. Autorzy klasyczni używają czasem pojęcia „troska o bogów” — *therapeia peri tous theous*, oznacza ono troskę o świątynie i ołtarze, o składanie ofiar, przestrzeganie obrzędów i przepisów religijnych, spełnianie wszelkich praktyk religijnych. Podobnie *threskeia* — właściwy odpowiednik naszego terminu „kult”. Ale *threskeia* to także wszystkie przepisy religijne i ich przestrzeganie. W takim znaczeniu używa Herodot czasownika *threskeuo* pisząc o Egipcjanach i ich przepisach oraz zasadach religijnych (II 64) czy o ich pobożności, skrupulatności i wierności zasadom religii („Egipcjanie w ogóle z nadmierną skrupulatnością trzymają się świętych przepisów” — II 65). U Platona *therapeia theon* to również praktycznie całość kultu i obowiązków religijnych: stawianie świątyń, składanie ofiar (*thysiai*) i cały „kult bogów, duchów i bohaterów” (*theon te kai daimonon kai heroon therapeia* — Państwo, 427 B). Rzecz charakterystyczna, że włącza tu

Platon także kult „duchów” (*daimones*) i herosów. Wobec tego *therapeia* to całość religii greckiej z punktu widzenia praktyk kultowych i obowiązków ludzi.

A jednak nie wolno sprowadzać religii greckiej, takiej o jakiej mówią Herodot czy Platon, wyłącznie do obrzędowości i kultu. Za postawą, której wyrazem jest *therapeia*, kryje się głęboka, poważna koncepcja należnego bogom szacunku. Kult bogów jest wynikiem kondycji ludzkiej. Istotnie religia grecka stawia na pierwszym miejscu *cultus* a nie *confessio*, jednak *cultus* ma głębokie uzasadnienie i przynoszą je właśnie *mythoi*.

Wykonywanie praktyk kultowych to także utrzymywanie łączności ze światem bogów. Myśl tę wyraża w nieco może płytki i trywialny sposób Ksenofont. Powiada on ustami Sokratesa w *Ekonomiku* (V 20), że bogowie zapewniają pomyślność w gospodarstwie (dobre plony, powodzenie w hodowli) tylko tym, którzy oddają im cześć (*therapeousin*). Tak samo mówi Isokrates uważając ludzi gorliwych w wypełnianiu nakazów i obowiązków *therapei* (*tous peri ten therapeian ten ekeinon epimelestatous ontas*) za zdolnych zyskać przychylność bogów i zdobyć przewagę nad innymi (*O wymianie* 282). Nie idzie jednak o realizację zasady *do ut des* ani o zwykłe zyskanie indywidualnych korzyści. Kult bogów jest konieczny aby utrzymać porządek świata, zachować ład i równowagę, niedbałość w tym zakresie narusza harmonię Kosmosu. *Therapeia theon* to gwarancja trwania Kosmosu. Za pozornie czysto formalną obrzędowością kryje się wielka idea religijna — bogowie stoją na straży porządku świata, wyrazem tego porządku jest należny im ze strony ludzi kult. Lekceważenie tego układu mogłoby okazać się niebezpieczne. Idea ta kryje się już w podstawowym greckim micie kosmogonicznym znanym z Hezjoda: świat w obecnej postaci jest Kosmosem rządzonym przez bóstwa olimpijskie, ludzie są elementem tego świata i mają w nim ściśle wyznaczone miejsce. Tym bogom zawdzięczają też ludzie podstawy życia społecznego: *aidos*, *dike* i *nomos*, lekceważenie bogów byłoby tym samym lekceważeniem tych zasad.

Therapeia jest w zasadzie jedynym sposobem osiągnięcia kontaktu z bóstwem. Powiada to wyraźnie Platon: „składanie ofiar i nawiązywanie przez modły i dary łączności z bogami oraz okazywanie im wszelkich innych dowodów czci (*sympase therapeia theon*) jest czymś bardzo pięknym i dobrym dla człowieka” Wykonywanie obowiązków kultowych ma więc znaczenie moralne, dalej powiada filozof, że „przystoi mu to najbardziej wtedy, gdy jest zacny, bo jeżeli jest zły, to przeciwnie, na

złe mu wychodzi”. Bogowie patrzą więc na ludzi składających im ofiary, znają ich postawę i wartość: „daremny przeto jest dla bezbożnych ich cały trud pozyskania przychylności bogów, dla bogobojnych najprzydatniejszy” (*Prawa*, 716 D)¹⁶. Z uczestnictwem w kulcie wiąże się więc nie tylko formalne wykonywanie obowiązków, lecz także wewnętrzny stan człowieka. Wykonywanie obowiązków religijnych bez odpowiedniego nastawienia wewnętrznego, formalne przestrzeganie przepisów religijnych przez człowieka bezbożnego i niemoralnego, mija się z celem. Obowiązkom i praktykom kultowym towarzyszy więc także zespół poglądów, idei i nauk związanych z wizją świata bogów i ludzi.

Nie można jednak na podstawie tych przytaczanych wyżej wypowiedzi formułować wniosku, że *therapeia ton theon*, czy szerzej — religijność człowieka to głęboko osobista sprawa jednostki. W świecie greckim jednostka jest przede wszystkim członkiem wspólnoty, w okresie klasycznym — obywatelem polis. Grecka polis nie pozostawia w tym względzie miejsca na dowolność i wybór postawy przez obywatela, *therapeia* bogów jest obowiązkiem państwa, czyli wszystkich obywateli. Państwo organizuje święta, w imieniu państwa składane są z funduszy publicznych ofiary, ze środków państwowych buduje się świątynie.

O organizacji życia religijnego w Atenach okresu klasycznego pisze Arystoteles w *Ustroju politycznym Aten*, i sam fakt uwzględnienia problematyki kultu w tak zatytułowanym dziełku świadczy, jak bardzo religia wiąże się w polis greckiej z polityką. Kult to część *politei*, przynajmniej te jego elementy, które polis uważa za tradycyjne, odziedziczone po przodkach (*patria*) i wspólne dla wszystkich. W Atenach nadzór nad całością spraw kultu podzielony był między trzech wysokich urzędników państwowych. Archont basileus (król) odpowiadał za składanie wszystkich tradycyjnych ofiar (*tas patrious thysias dioikei houtos pasas* — 57,1). Te jego uprawnienia stanowiły zapewne pozostałość dawnych królewskich funkcji religijnych, gdy całość życia religijnego nadzorował król. Władza królewska w najdawniejszym okresie mogła mieć sankcję sakralną, a król zarazem jako najwyższy kapłan pełnił wszystkie obowiązki religijne. Praktyki, święta i ofiary ustanowione później nadzorowali dwaj inni archonci — *eponymos* i *polemarchos*. Sama zasada jest całkowicie przejrzysta — nad właściwym przebiegiem wszystkich praktyk kultowych czuwają trzej

¹⁶ Cytaty z *Praw* Platona w przekładzie Marii Maykowskiej.

urzędnicy państwowi tradycyjnie uważani za najwyższych, sprawują swe obowiązki w imieniu wszystkich obywateli, polis potrzebuje kultu.

Jak już wspominaliśmy, podstawą życia ludzi jest *nomos*. Jest to termin wieloznaczny, oznacza tak „prawo”, jak i „obyczaj”, odpowiada on aż trzem pojęciom łacińskim: *ius*, *lex*, *mores*. Zwłaszcza w liczbie mnogiej (*nomoi*) oznacza zwykle konkretne przepisy prawa ustanowione przez ludzi i obowiązujące w określonym państwie. Całość praktyk religijnych w polis zgodna jest z jej *nomos*, stanowi jego część, a z kolei ich wykonywanie regulują konkretne *nomoi*, przepisy drobiazgowo nieraz określające przebieg świąt i uroczystości, rodzaj ofiary i sposób jej składania, wreszcie kalendarz religijny, czyli terminy wszystkich czynności kultowych. Wszystkie te przepisy, odnoszące się do *therapei* bogów należącej do polis wydawane były przez tę samą instytucję, która wydawała wszystkie inne prawa. W Atenach było to Zgromadzenie Ludowe. O organizacji kultu decydowali sami obywatele. Ograniczała jednak ich działania tradycja, także ta znana z mitów.

Poczynić tu trzeba ważne zastrzeżenie. *Therapeia theon*, o której dotąd mówiliśmy, to kult organizowany przez polis i przez nią nadzorowany, udział w nim był obowiązkiem obywatela. Istnieje jednak w polis V–IV w. p.n.e. i, oczywiście, w czasach późniejszych także kult nie związany z państwem, stanowiący sprawę prywatną obywateli, czy raczej różnych ich grup. Już taki charakter, różny w każdym razie od powszechnego kultu publicznego, mają święta, uroczystości i ofiary w demach i fratriach ateńskich. Ale chociaż kult w tych grupach ma tylko lokalny charakter, to wiąże go z życiem religijnym polis fakt, że uczestniczy w nim jednostka znów nie jako osoba prywatna, lecz jako członek zbiorowości obywatelskiej. By być obywatelem polis, trzeba być członkiem demu i fratrii.

Podobnie rzecz się ma i w wypadku kultów domowych, rodzinnych, obowiązków religijnych we własnym domu. Dom obywatela, *oikos*, to najmniejsza jednostka w strukturze polis. Religijne obowiązki obywatela zaznaczają się już na tym poziomie. Ponadto *oikos* to także, jak dem czy fratria, przede wszystkim pewna wspólnota, zbiorowość, w skład której wchodzi gospodarz-właściciel jako jej przywódca, a następnie wszyscy członkowie rodziny zamieszkujący pod wspólnym dachem i cała służba wraz z niewolnikami. Tak jak pomyślność polis zależy od *therapei theon*, zgodnej z *nomos*, tak też *oikos* nie może funkcjonować bez praktyk religijnych. *Oikos* znajduje się pod opieką Zeusa z epiklezą Herkeios

(opiekun zagrody), ma on na terenie *oikos* ołtarz, podobnie jak każda polis ma swoje świątynie i ołtarze skupione w centrum życia religijnego (Akropol w Atenach). Na ołtarzu składa się w imieniu całego *oikos* ofiary będące, powtórzmy tu za Platonem, wyrazem łączności z bóstwem. Za publiczne, państwowe *patrioi thysiai* odpowiada w Atenach urzędnik państwowy, za kult Zeusa Herkeiosa — ojciec rodziny, właściciel *oikos*.

Właściwym jednak symbolem religijnym wspólnoty *oikos* jest ognisko domowe uważane za siedzibę Hestii. Właśnie przy palenisku w specjalnym obrzędzie ojciec uznaje nowo narodzone dziecko za swoje wprowadzając je w ten sposób do wspólnoty rodzinnej. Późniejsze wprowadzenie młodzieńca w wieku zapewne 16 lat do fratrii i dorosłego człowieka w wieku 18 lat do demu, czyli zarazem wspólnoty polis, również wiąże się z obrzędem i złożeniem ofiary.

Religijność członków *oikos* to nie tylko wykonywanie praktyk kultowych, z których najważniejszą jest składanie ofiar. W parze z kultem idą i tu określone wzory zachowań, wierzenia i przekonania. Stosunek do własnego *oikos* to miernik postawy obywatelskiej, ale i religijności obywatela. *Oikos* bowiem jest w swym kształcie materialnym gospodarstwem dziedzicznym z pokolenia na pokolenie. Troska o nie to szacunek wobec przodków, moralny nakaz zachowania rodzinnego majątku w stanie nienaruszonym i przekazania go dzieciom ma również charakter religijny. *Therapeia theon* w najszerszym rozumieniu zakłada troskę o wszystko, co znajduje się pod opieką bóstw — a więc także o *oikos*, o rodzinę i wreszcie o polis. Lekceważenie praktyk religijnych we własnym domu jest też zaniedbaniem *therapei* i wyrazem groźnej dla wszystkich bezbożności.

Publiczne spleta się w życiu Greka bardzo ściśle z prywatnym. Co prawda Perykles w słynnej „mowie pogrzebowej” przekazanej w dziele Tukidydesa powiada o Ateńczykach, że w sprawach publicznych cenią obywatela podług jego zasług, a w prywatnych zostawiają mu wolną rękę. Jest to jednak przede wszystkim dość przejrzysta aluzja do stosunków spartańskich i pośrednio odrzucenie spartańskiego modelu państwa przeciwstawionego demokratycznym Atenom. W istocie zaś polis ateńska również nie pozostawiała obywatelowi zbyt dużego marginesu prywatności, religijność wyłączała ze sfery osobistej. W mity można było wierzyć lub nie, ale bogom należało okazywać cześć akceptując w ten sposób fundamentalne zasady wierzeń wspólne wszystkim członkom społeczności polis. Wbrew temu, co czasem powiada się w nowożytnej

literaturze przedmiotu, trzeba stwierdzić z całą mocą: religijność grecka, nawet ta najbardziej oficjalna, wyrażana jako obowiązek obywatela w polis, *oikos*, demie i fratirii, to nie tylko sformalizowana obrzędowość, to także idee i koncepcje, wierzenia, przekonania i zasady moralne.

Ale z drugiej strony religijność taka istotnie może sprawiać wrażenie wymuszonej i to wymuszonej przez innych ludzi, a więc konformistycznej, mało autentycznej, w najlepszym razie wynikającej z tradycji. Zwłaszcza w wypadku wielu obrzędów, których sensu już w V w. nie znano i nie rozumiano, o trwaniu praktyk kultowych decydowały nie potrzeby i przeżycia duchowe ludzi, lecz tylko siła tradycji stanowiącej *nomos*. Może najlepiej ilustruje ten stan rzeczy anegdota przekazana u Athenajosa, a zapisana przez hellenistycznego uczonego i podróżnika, Agatarchidesa. Spotkał on w Beocji nad jeziorem Kopais mieszkańca tamtejszych stron, który, rzecz rzadka w kulcie greckim, składał w ofierze wyłowione z jeziora ryby, w sposób zgodny z greckim rytym ofiarnym. Zapytany o sens tej dziwnej ofiary, Beota oświadczył, że nie wie, dlaczego tak czyni lecz wie, że *czyń* tak musi, zawsze bowiem tak robiono, a on wobec tego posłuszny jest tradycji przodków. Czy więc w takim systemie możliwe było indywidualne przeżycie religijne i czy obrzęd mógł stanowić osobiste, indywidualne przeżycie *sacrum*, zapewniać istotnie poczucie łączności z bóstwem chociażby tak, jak miał to na myśli Platon? Czy Ateńczyk uczestniczący w organizowanych przez państwo uroczystościach religijnych udział swój traktował jako własny, wynikający z wewnętrznej potrzeby, indywidualny kontakt ze światem bogów? Można czasem odnieść wrażenie, że religijność Greków to tylko formalnie potraktowane zachowania, w których liczy się wyłącznie podkreślenie statusu obywatela polis. Tak właśnie mówią kobiety ateńskie w *Lizystracie* Arystofanesa. W I stasimonie chór daje następujący obraz życia dziewczyny ateńskiej (w. 630–635):

„Tak być musi, skoro miasto wychowało mnie na chlubę,
Ledwie siedem lat skończyłam, już w procesji świętej szłam,
Kiedy dziesięć — mełłam zboże,
Na Brauroniach w zółtej szacie niedźwiedzicą byłam znów
Potem jako piękna panna
Niosłam święty kosz bogini, a na szyi wieniec fig”¹⁷.

¹⁷ Przekład Janiny Ławińskiej-Tyszkowskiej, Arystofanes, *Trzy komedie*, Biblioteka Narodowa, Wrocław Warszawa Kraków 1981.

Arystofanes wymienia tu kilka obrzędów, w których uczestniczyły dziewczęta ateńskie od dzieciństwa poprzez okres dojrzewania, aż po osiągnięcie dorosłości. Były to zapewne pozostałości prastarych rytów inicjacyjnych, których znaczenie w V w. było już praktycznie nieznanne. Obrzędy te należały do kultu dwóch bogiń — Ateny (procesja panatenajska) i Artemidy (Brauronia). Wiązały się też z nimi znane i opowiadane także w czasach Arystofanesa, pochodzące z zamierzchłych czasów mity. Ale kobiety w *Lizystracie* mówią o tym nie po to, by chęłpić się swą religijnością. Ich uczestnictwo w świętych obrzędach jest po prostu „na chłubę” polis, jest dowodem ich znaczenia w państwie i wynika z faktu, że są to Atenki — żony, matki, córki obywateli. W spełnianych obrzędach widzą one nie treści religijne, lecz społeczno-polityczne.

Zaspokojenia potrzeb indywidualnych, osobistego, wewnętrznego przeżycia religijnego mógł jednak Grek V w. szukać gdzie indziej. Drogą do osobistego doświadczenia religijnego były popularne już w tej epoce misteria.

Zjawisko kultów misteryjnych należy do najbardziej skomplikowanych, najtrudniejszych i wysoce niejasnych zagadnień nie tylko religii greckiej lecz w ogóle religii starożytnych. Wypada zacząć od analizy samego pojęcia. Grecki wyraz *mysterion* oznacza „tajemniczy obrzęd”, a więc taki, który nie jest dostępny dla wszystkich. Uczestniczyć w nim może tylko mista (gr. *mystes*) czyli ten, który został wtajemniczony, wprowadzony, dopuszczony do tajemnicy po spełnieniu odpowiednich praktyk. Nasuwa się tu od razu pytanie, co oznacza takie „wprowadzenie” czy „wtajemniczenie”, oraz dlaczego jakieś obrzędy religijne są okryte tajemnicą.

Wyraz *mysterion* pochodzi od czasownika *myo* — „zamykać się” lub „zamykać oczy”. Misterium to wobec tego taki obrzęd, który jest „zamknięty” lub taki, do którego należy przystąpić z zamkniętymi oczami albo może taki, wobec którego nie wtajemniczeni mają zamknięte oczy, czyli go nie rozumieją lub wręcz nie znają.

Do metafory *mysterion* i „zamykania oczu” wyraźnie odwołuje się Platon w *Gorgiaszu*, gdy Sokrates powiada (480 C), że popełniwszy *adikia* (występek) nie należy czynu tego ukrywać, lecz okazać go w pełnym świetle: „zmusza się w ten sposób siebie samego i innych by nie ulegali słabości, ale z zamkniętymi oczyma i mężnie (*mysanta eu kai andreios*) poddali się osądowi”. Mista też przystępuje do obrzędów wtajemniczenia „z zamkniętymi oczyma i mężnie” i dzięki temu wydobywa na jaw zawartą w misteriach prawdę.

Najbardziej chyba znane misteria antyczne to oczywiście eleuzyńskie. Był to obrzęd ku czci Demeter, o samych misteriach tak właśnie mówiono określając je mianem *telete*, „obrzęd”. W oficjalnej terminologii ateńskiej był to „tajny obrzęd” (*arretos telete*), ale wszystkie misteria to właśnie po prostu *teletai*, a termin ten oznaczać może każdy obrzęd religijny, wcale nie tylko kult misteryjny. Prowadzi to czasem do wątpliwości badacza nowożytnego, który nie zawsze ma pewność, czy idzie o zamknięty kult dostępny dla wtajemniczonych, czy o obrzędy otwarte dla wszystkich i stanowiące część oficjalnej *therapeia theon*.

W wypadku misteriów eleuzyńskich sprawa jest skomplikowana z dwóch powodów. Mimo pozornie licznych wypowiedzi autorów starożytnych, zwłaszcza dwóch pisarzy wczesnochrześcijańskich, Klemensa i Hipolita, nie do końca wiemy jak przebiegał obrzęd w Eleuzis i jakie zawierał treści. Ponadto misteria te trwały całą starożytność, początki ich sięgają, zdaniem niektórych uczonych, II tysiąclecia p.n.e., jest więc wysoce prawdopodobne, że obrzęd ulegał zmianom i informacje o jego charakterze z końca starożytności nie muszą odnosić się do okresu klasycznego.

Nie ulega jednak wątpliwości, że już w V w. p.n.e. misteria eleuzyńskie wiązały się z koncepcją nieśmiertelności duszy i miały wtajemniczonym zapewnić egzystencję pośmiertną. Wyjawiały też tajemnicę życia, być może w kluczowej scenie misteriów tajemnicę tę symbolizował pokazywany kłos zboża. Był to symbol wiecznie trwającego życia, bo ziarno rzucone do ziemi wschodziło w porze wegetacji świadcząc o powrocie do życia po pozornej śmierci.

Misteria eleuzyńskie wiązały się ściśle z mitem Demeter. Zrozpaczona po uprowadzeniu przez Hadesa córki, Kory, bogini miała się zatrzymać w Eleuzis w swej wędrowce w poszukiwaniu córki. Znalazła tu schronienie w domu miejscowego władcy Keleosa i jego żony Metaniry. Zanim jeszcze została piastunką ich syna, Demofonta, miało miejsce znaczące wydarzenie. Złamana bólem bogini nie chciała przyjmować pokarmów ani napojów, a jej smutek zdołała rozproszyć zagadkowa postać, służąca z domu Keleosa, niejaka Jambe, od której Demeter przyjęła napój podawany później wtajemniczonym w misteria. Klasyczna wersja mitu, poświadczona w pochodzącym z okresu archaicznego, tzw. homerowym *Hymnie do Demeter*, nie wyjaśnia jednak bliżej, jak to się stało.

Eleuzis to także miejsce, gdzie według mitu dokonano się porwanie

Kory, jej zejście do podziemi (*katabasis*) a następnie spotkanie z Demeter, gdy po wyroku Zeusa Kora-Persefona mogła wyjść z Hadesu (*anabasis*). Dlatego właśnie sama Demeter ustanowiła tu misteria odsłaniające tajemnicę życia i śmierci. Mówi o tym wspomniany wyżej *Hymn do Demeter*: „szczęśliwy pośród ziemskich ludzi, kto został wtajemniczony w te święte obrzędy. A kto w nich nie uczestniczył, nie osiągnie takiego losu, gdy znajdzie się w czeluściach podziemi”. Misteria pozwalały więc pokonać śmierć i osiągnąć wieczne szczęście. Zawierały jednak jeszcze wiele innych tajemnic związanych z postacią Demeter i symboliką życia i śmierci.

Z Eleuzis łączy się jeszcze jedna zagadkowa postać. Jest to Iakchos, utożsamiany już w V w. p.n.e. z Dionizosem, o nim to mówi Sofokles w *Antygonie* (w. 1118–1119), że jest czczony w Eleuzis. Początkowo było to jednak bóstwo (raczej *daimon* niż *theos*) od postaci Dionizosa niezależne. Wskazuje na to wzmianka Herodota (VIII 65). Ale już w okresie klasycznym Iakchos utożsamiany z Dionizosem Bakchosem był uważany za syna Demeter, a w każdym razie znajdował się pod jej szczególną opieką.

Wkraczamy tu na teren nader grząski, bo mity i znane nam teksty wiążące się z Eleuzis pochodzą z różnych epok i, być może, odzwierciedlają różne koncepcje i idee religijne. Dla V w. możemy tylko powiedzieć, że Iakchos jest jakoś z Eleuzis łączony, ale naturę i rolę tej postaci tłumaczą teksty ze znacznie późniejszego okresu, pozostające zapewne pod wpływem doktryny orfizmu, o której będzie jeszcze mowa w innym miejscu. Podobnie rzecz się ma z Baubo, postacią żeńską występującą w zachowanych do naszych czasów fragmentach poezji orfickiej. Orfizm był już w V w. p.n.e. zespołem ukształtowanych poglądów, dość popularnych i rozpowszechnionych, w których naczelnym miejscem znów zajmowała sprawa nieśmiertelności duszy. Wedle mitu orfickiego to właśnie Baubo rozśmieszyła Demeter odsłaniając przed nią wstydlive części ciała, a z jej narządów rodnych wyłonił się roześmiany Iakchos. Można interpretować ten element mitu eleuzyńskiego jako symboliczne przedstawienie tajemnicy narodzin, co również pojawiało się w samych misteriach. Według świadectwa Hipolita przedstawiały one w najważniejszym momencie narodziny „świętego dziecka” Brimosa z bogini Brimo (*hieron eteke potnia kouron Brimo Brimon*). W tym późnym może ujęciu misteria przedstawiały tajemnice bogów: Iakchos to zarazem Brimos, Dionizos i Bakchos, syn Demeter i Zeusa. Jego matka zaś to

z kolei i matka, i małżonka Zeusa, w istocie ta sama postać, pra-matka wszystkiego, Gaja, Rhea i Demeter zarazem.

Z tych skomplikowanych, niejasnych i rozproszonych danych wysunąć można tylko ten wniosek, że misteria eleuzyńskie zawierały w sobie wszystkie tajemnice, których poznanie było ważne dla ludzi, i łączyły się z ważnymi mitami stanowiącymi wyjaśnienie natury bogów oraz mówiły o życiu wiecznym. Jest szczególnie, że już w okresie klasycznym były one dostępne także dla nie-Ateńczyków, następnie również dla kobiet i niewolników, a wreszcie nawet dla nie-Greków. Prawda w nich wyjawiana skierowana była do wszystkich ludzi.

W wypadku Ateńczyków miały jednak misteria o tyle charakter uroczystości państwowej, że nadzór nad nimi sprawował archont-basileus, z drugiej strony stanowiły obrzęd prywatny, ponieważ przeprowadzany był przez przedstawicieli dwóch rodów arystokratycznych z Eleuzis, Eumolpidów i Keryków. Uczestnictwo w misteriach było sprawą całkowicie prywatną, nie świadczyło o postawie obywatelskiej, zapewne znakomita większość Ateńczyków była wtajemniczona, ale chyba nie wszyscy.

W misteriach eleuzyńskich skupiają się jak w soczewce wszystkie cechy religijności greckiej: znaczenie mitu i całego zbioru opowieści, rola wierzeń, znaczenie słowa w liturgii, znaczenie nauki o bogach i człowieku, obrzędowość i żarliwość osobista, prywatność i publiczność kultu. Zarazem istniało swoiste poczucie wspólnoty wtajemniczonych, różnej od wspólnoty obywatelskiej polis. Zarysowuje się tu możliwość powstania wspólnoty ściśle religijnej, świadomie odróżniającej się od wspólnoty politycznej. Misteria eleuzyńskie to poszukiwanie kontaktów z bóstwem w inny sposób niż umożliwia to uczestnictwo w oficjalnych kultach polis. Dotyczy to może w jeszcze większym stopniu innych misteriów.

O ile misteria eleuzyńskie, choć otwarte dla wszystkich, związane są jednak z polis ateńską, o tyle inne najbardziej rozpowszechnione misteria okresu klasycznego, a potem hellenistycznego nie wiążą się wcale z jakąkolwiek polis. Idzie tu o misteria dionizyjskie.

Kult Dionizosa stanowił także element oficjalnej religii polis, w Atenach V w. p.n.e. Wielkie Dionizja były, obok Panathenajów, najważniejszym świętem państwowym. Jest to kult bardzo stary, imię Dionizosa poświędane jest na tabliczkach mykeńskich, szczególny rozkwit przeżywa zaś w okresie archaicznym (VII-VI w. p.n.e.), jego cechą szczególną

jest udział w nim kobiet na specjalnych prawach — istniały święta i obrzędy Dionizosa tylko dla nich dostępne.

W V w. p.n.e. występują już misteryjne formy kultu dionizyjskiego, to znaczy takie, które są dostępne tylko dla wtajemniczonych po wprowadzeniu. Słyszymy o *bakchoi* i *mystai*, o Scycie Skylesie pisze Herodot, że „wtajemniczony został w kult Bakchosa” (IV 79). Jak się zdaje, Olbia nad Morzem Czarnym była znaczącym ośrodkiem misterii dionizyjskich w tej epoce.

Podobnie jak i w misteriach eleuzyńskich, przy tych tajnych obrzędach dionizyjskich chodziło o przekazanie wiedzy ezoterycznej, tłumaczenie losu bóstwa i losu ludzi związane z mitem dionizyjskim opowieścią o bogu, który zginął rozszarpany przez Tytanów i został wskrzeszony. Szczególne znaczenie ma fakt, że wtajemniczony był nazywany *bakchos*, a określenie to było jednym z imion Dionizosa. Misteria to wobec tego droga do zjednoczenia z bóstwem, do przekroczenia granic ludzkiej egzystencji i zmiany statusu człowieka.

Gdy staramy się zrozumieć religijność Greka okresu klasycznego, musimy uwzględnić zjawisko politeizmu w całym jego wymiarze „wielowyznaniowości”. Pobożny Ateńczyk V w. winien był czcić tradycyjnych bogów, brać udział w składaniu *patria thysia*, w zgodzie z *nomos* uczestniczyć we wszystkich świętach i uroczystościach. Ale niezależnie od tego mógł szukać w kultach misteryjnych swej własnej, prywatnej drogi do bóstwa, mógł osiągać głębokie przeżycia religijne w misteriach dionizyjskich, dla których już w czasach Herodota typowy był „szal bakchiczny”. Między szacunkiem dla Zeusa, któremu składano w imieniu polis ofiary w nastroju powagi, przeżyciem tajemnicy życia w Eleuzis, a orgiastyczną formą czci Dionizosa zsyłającego *enthousiasmos* („opętanie przez boga”) i *ekstasis* („przekroczenie siebie samego”) Grek sprzeczności nie widział. Łączności z bogami szukać można było wieloma sposobami. Zapewniał to i mit, i obrzęd, słowo i działania. Gdzieś stąd właśnie wywodzi się myśl znana nam z orfickiego tekstu z V w. p.n.e. „Zeus jest wszystkim”. Prawda ta docierała nie tylko do kręgów orfików, wyraził ją już Ajschylos: „Zeus to aither, Zeus to ziemia, Zeus to niebo”. Całość postaw religijnych Greków to próba zrozumienia i wyrażenia tej prawdy.

ROZDZIAŁ II

WIEDZA O BOGACH. GRECKIE KONCEPCJE TEOLOGII

W dialogu Platona *Eutyfron* Sokrates spotyka swego rozmówcę, tytułowego Eutyfrona, przed siedzibą archonta basileusa odpowiedzialnego w systemie sądownictwa ateńskiego za przeprowadzanie procesów o bezbożność. Żartobliwie, ironicznie i z przekąsem Sokrates prowadzi rozmowę z Eutyfronem, zawodowym wieszczkiem, opowiadając mu o skardze, która wpłynęła przeciw niemu samemu. To właśnie początek słynnego, wspomnianego w poprzednim rozdziale, procesu filozofa. Oskarżyciel, o którym mówi Sokrates, to niejaki Meletos, postać słabo nam dziś znana, ale wzmiankowana we wszystkich miejscach literatury antycznej, począwszy od *Obrony Sokratesa* Platona, gdzie mowa o tym procesie. Był to poeta tragiczny, być może do pewnego stopnia aktywny politycznie, choć nie można rozstrzygnąć czy zawsze, gdy pojawia się to imię, mamy do czynienia z tą samą postacią.

Sokrates przedstawia Eutyfronowi treść skargi, która wpłynęła na niego. Podstawowym zarzutem było „psucie młodzieży”, obok tego pojawiło się, jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału, oskarżenie o bezbożność. Meletos, powiada Sokrates, wysunął zarzut, że filozof, ucząc młodzież, wywierał na nią zgubny wpływ, bowiem nie uznając bóstw tradycyjnych, sam był „twórcą bogów” (*poietes theon*). W związku z tym wprowadzał zamęt w młodych głowach, bo opowiadał jakoby rzeczy wymyślone i fałszywe o sprawach boskich (*ta theia*). Ta relacja o kierunku oskarżenia staje się dla Sokratesa punktem wyjścia do rozmowy z Eutyfronem na temat wiedzy o sprawach boskich.

Zdaniem i Sokratesa, i Eutyfrona, Ateńczycy niewiele wiedzą o sprawach boskich i raczej nie chcą o nich słyszeć. Ale Sokrates pokpiwa też z Eutyfrona uważającego się za specjalistę w tej dziedzinie. Przy

okazji dowiadujemy się, skąd właściwie bierze się wiedza przeciętnego Ateńczyka a także specjalistycznego wieszczka w zakresie spraw boskich, czyli szeroko rozumianej religii i teologii.

Eutyfron uważa, że ma rozległą wiedzę o bogach i wszystkich sprawach z nimi związanych (*ta theia*). Jest pewien, że to wiedza wystarczająca a nadto właśnie specjalistyczna, niejako zawodowa. On jako wieszczek (*mantis*) wie dobrze, co to jest pobożność, na czym polega rytualna czystość, a co jest sprzeczne z wymogami pobożnego, właściwego wobec bogów zachowania. Sokrates oczywiście natrzęsa się z tej rzekomej wiedzy, Eutyfron z kolei uważa się za lepszego od swych współobywateli, którzy, jego zdaniem, nie rozumieją spraw boskich. Istotne dla nas jest przekonanie obu rozmówców, że istnieje coś takiego, jak znajomość spraw boskich, wiedza o naturze bogów i o zasadach ludzkiego wobec nich zachowania. Sokrates stawia pytanie o sens kultu bogów (*therapeia*) i stopień jego znajomości wśród obywateli. Wskazuje, że istnieje określona wiedza (*episteme*) odnosząca się do ofiar i modlitw. Nie wystarczy samo tylko przestrzeganie i wykonywanie obowiązków kultowych, o bogach i ich sprawach ludzie muszą coś wiedzieć.

O tej wiedzy mówi Platon i w innym miejscu. W drugiej księdze *Państwa* znajduje się słynne miejsce zawierające krytykę mitów, wspomniane już w rozdziale I. Jest to znany atak Platona na poetów, filozof zarzuca im, że przedstawiają bogów w sposób uwłaczający ich czci, niemoralny i nieprawdziwy. Poeci piszą o ich kłótniach, zawiści, nienawiści, sporach i walkach. Platon ma tu na myśli głównie Homera, któremu zarzuca opowiadanie nieprawdy o bogach. Istnieje jednak możliwość poznania prawdy, istnieje wiedza o bogach. Pojawia się tu termin *theologia*.

Wyraz ten nie oznacza właściwie nauki czy filozofii, nie jest to *episteme* w platońskim sensie tego terminu. *Theologia* to wszystko to, co się o bogach opowiada, mogą to być treści fałszywe i prawdziwe. Przekazywany czy wręcz wymyślony przez poetę *mythos* również należy do tak rozumianej teologii. Ze sformułowania Platona wynika, że poetów piszących o bogach i sprawach boskich jest, było i będzie zawsze wielu. Dotykamy tu zagadnienia rozpowszechnienia, znajomości i oddziaływania literatury teologicznej, religijnej, kształtującej wyobrażenia przeciętnego Greka o świecie bogów, o ich istocie i naturze. Sądzić można, że nie były to wyłącznie barwne opowiadki o boskich miłostkach czy kłótniach między bogami, lecz także bardziej subtelne dociekania na temat bogów i ich roli w świecie.

Dla Arystotelesa *theologia* to również wiedza o bogach i sprawach boskich, ale zalicza on już tę wiedzę do filozofii. Mówi jednak o „starożytnych, którzy żyli na długo przed obecną generacją i pierwsi układali opowieści o bogach”¹. Filozof sam uważa teologię za naukę, za badanie. Wyodrębnia on trzy nauki badawcze: matematykę, fizykę i właśnie teologię (*theologike episteme*). Jest to nauka pierwsza, najważniejsza, pierwsza filozofia, dyscyplina „najcenniejsza wśród nauk teoretycznych” (*Metafizyka*, 1026a 10–32).

Zgodnie z zastrzeżeniem, które poczyniliśmy na wstępie, nie będziemy się tu zajmować filozoficzną refleksją o bogu, świecie i człowieku, zagadnienie boskości świata (*to theion*) w ujęciu filozofów od Platona począwszy, nie będzie nas interesować. Cechą przecież szczególną pisarstwa filozofów było skierowanie ich dzieł do wąskiego kręgu odbiorców, do innych filozofów. Trudno też założyć, że myśl Platona czy Arystotelesa odbija sposób myślenia, zasób wiedzy i typ kultury umysłowej przeciętnego Greka ich epoki. Inna rzecz, że różnymi drogami także i te koncepcje wpływać mogły, i zapewne wpływały, na kształtowanie się postaw religijnych przynajmniej elit intelektualnych, a potem może i szerszej — coraz szerszych kręgów ludzi wykształconych. Jednak taka recepcja myśli Platona czy Arystotelesa dokonała się znacznie później, wpływ różnych szkół i koncepcji filozoficznych czasem w popularnym, uproszczonym ujęciu to raczej sprawa epoki hellenistycznej i czasów Plutarcha. Ale w pismach i Platona, i Arystotelesa znaleźć możemy informacje o przekonaniach religijnych rzeczywiście rozpowszechnionych, o obiegowych wyobrażeniach i o tekstach czy autorach przekonania te kształtujących.

Szczególnie jest dla nas ważne, że Arystoteles jeszcze wyraźniej niż Platon mówi o autorach zajmujących się „teologią” w tym nieco szerszym, przedfilozoficznym sensie terminu. To właśnie ci, „którzy pierwsi układali opowieści o bogach” (*theologesantes, theologoi*). Są to przede wszystkim trzej wielcy poeci okresu archaicznego — Homer, Hezjod i Orfeusz.

Dla Greka V w. p.n.e. nie ulegało wątpliwości, że właśnie tym poetom (choć ostatni z nich był może postacią legendarną, już w starożytności pojawiały się w tym względzie wątpliwości i nie było zgody co do autorstwa przypisywanych mu utworów) zawdzięcza on swoją wiedzę o bogach. Homer już w okresie klasycznym stanowił podstawę

¹ *Metafizyka* 983b (przekład Kazimierza Leśniaka, Warszawa 1984).

wychowania i nauczania, kształtując wyobrażenia religijne Greka od dziecka. Powstaje pytanie, czy tylko ta poezja była „teologią” dla Greka okresu klasycznego, czy też czerpał on swą wiedzę o bogach także z innej jeszcze literatury, innej poezji, którą za Platonem i Arystotelesem nazwiemy teologiczną.

Zacznijmy od pewnego dość późnego poświadczenia, które znajduje się znów u Platona. W *Państwie* Sokrates buduje swą koncepcję sprawiedliwości odwołując się do różnych potocznych mniemań w tym przedmiocie i wskazuje, jak bardzo przeciętny człowiek łączy zasady sprawiedliwości i sprawiedliwego postępowania ze strachem przed bogami lub nadzieją na ich łaskę. Wedle takich przekonań bogowie zsyłają dobro ludziom pobożnym i sprawiedliwym karząc niegodziwców. Taki sąd, zdaniem Sokratesa, bierze się właśnie z dzieł poetów — Homera i Hezjoda. Następnie pada imię Muzajosa. Z nim i jego synem wiążą się, według Sokratesa, szczególne nauki o życiu pośmiertnym i nagrodzie w zaświatach za życie sprawiedliwe. Muzajos to postać jeszcze trudniej dziś dla nas uchwytna niż Orfeusz, w każdym razie Sokrates myśli o jakichś naukach orfickich, a nie wchodząc na razie w zagadnienie powstania i znaczenia tych nauk — zwróćmy tylko uwagę na pewne znamienne stwierdzenia. Dowiadujemy się otóż z tego miejsca (364 E), że zwolennicy orfizmu prowadzą żywą działalność prozelityczną zabiegając o pozyskanie zwolenników. Czynią to upowszechniając znajomość nauki orfickiej: „umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów z pomocą ofiar i miłych komedijek jeszcze za życia”. Te „miłe komedijki” (właściwie Sokrates mówi tu o pozyskiwaniu zwolenników „dzięki przyjemnościom dziecinnej zabawy” — *dia paidias hedonon*) to lekceważące określenie praktyk orfizmu, misterii orfickich, jak widać dosyć rozpowszechnionych w epoce Sokratesa czy Platona. Nauka orfików i ich praktyki (*thysiai*) są jednak ściśle związane ze słowem pisanim. Misteria odbywają się zgodnie z zasadami wyluszczonymi w księgach, a są ich „całe stopy” (*biblon homados*). Dysponują nimi przede wszystkim wspomniani nieco wcześniej (364 B) wędrowni kapłani i wieszczkowie (*agyrtai* oraz *manteis*), którzy „pukają do drzwi bogatych ludzi” i ofiarowują im swoje umiejętności oraz modlitwy (*epodai*). Te modlitwy to znów najpewniej spisane, gotowe teksty, których odczytywanie łączyło się z obrzędami propagowanymi przez wędrownych głosicieli nauk Orfeusza. Sokrates drwiąc sobie z tych praktyk i ksiąg

mówi też o krążących „opowieściach” (*logoi*) o bogach, oczywiście jego zdaniem niemądrych, śmiesznych i nieprawdziwych.

Cały ten *passus Państwa* wyraźnie poświadcza przede wszystkim istnienie obszernej literatury, głównie poezji (dzieła Muzajosa i Orfeusza), choć chyba nie tylko — *logoi* mogły mieć też postać traktatów prozą. Wszystkim tym pismom wspólna jest tematyka religijna, czy właśnie teologiczna. Szczegółne miejsce zajmowały tu księgi ściśle związane z określonymi obrzędami, tłumaczące ich sens lub określające sposób wykonania. Do *logoi*, o których mówi Sokrates, należała też bogata literatura kosmogoniczna.

Ze słów Sokratesa można też wnosić, że tego typu literatura, zwłaszcza orficka, choć niby tajna i zastrzeżona tylko do wiadomości wtajemniczonych, znana była dość powszechnie. Filozof mówi o sporej liczbie wędrownych misjonarzy rozporządzających pismami o treści religijnej. Ich natarczywość polegała zapewne i na tym, że potencjalnych adeptów próbowali zaznajamiać z niektórymi przynajmniej dziełami ze wspomnianego „stosu ksiąg”. Pisma zawierające wykłady rozmaitych doktryn religijnych znajdowały się więc w stałym obiegu w świecie greckim.

Nie należy jednak sądzić, że powstanie i rozwój tego typu piśmiennictwa wynikały wyłącznie z pojawienia się i upowszechnienia jakichś nowych koncepcji religijnych, doktryn i nauk czy też obrzędów tajnych typu misteryjnego, jak to miało miejsce w wypadku orfizmu. Spróbujmy po kolei analizować różne wymienione wyżej gatunki tekstów religijnych, których istnienie założyliśmy na podstawie słów Sokratesa u Platona.

Najogólniej określenie takiej literatury to *logoi peri theon* — opowieści o bogach, jak pamiętamy wyraz *logos* może co prawda znaczyć również „opowieść ustna” (w tym wypadku opowieść o znaczeniu i charakterze religijnym), ale przede wszystkim termin ten odnosi się do tekstów spisanych, takich, które składają się na „stos ksiąg”.

Z okresu znacznie późniejszego, bo z epoki hellenistycznej, mamy z czasów panowania Ptolemeusza IV Filopatora, władcy Egiptu w latach 221–204 p.n.e. bardzo interesujące świadectwo o treści i charakterze takich *logoi*. Ptolemeusz IV wydał dekret (datowany na okres między rokiem 215 a 204 p.n.e.), którego intencją było poddanie kultu dionizyjskiego pełnej kontroli władzy państwowej. Zauważyć tu trzeba, że władca wcale nie był przeciwnikiem tego kultu, a wręcz przeciwnie — czcicielem Dionizosa. Rozporządzenie królewskie nie miało na celu ogra-

niczenia kultu i nie było skierowane przeciwko praktykom „religii dionizyjskiej”. Dekret nakazywał jednak przedstawienie władzom i opieczę-
towanie wszystkich pism używanych przy wtajemniczeniu w kult dionizyjski. Wydaje się, że Ptolemeuszowi chodziło przy tym o uporządkowanie głoszonej przy okazji misteriów nauki i nadanie doktrynie jednolitego kształtu². Pisma, o których mowa w edykcje władcy i które zawierają wykład nauki związanej z Dionizosem, to *hieroi logoi* — „święte teksty” lub „święte opowieści”. Prawdopodobnie różniły się one między sobą w wielu szczegółach, bądź zawierały sprzeczne z sobą koncepcje, istotne dla nas jest poświadczenie używania spisanych tekstów religijnych towarzyszących obrzędom.

Tak w wypadku orfizmu, jak i wspomnianych tu tekstów dionizyjskich idzie właśnie o literaturę wyjaśniającą obrzędy misteryjne bądź wręcz misteriom towarzyszącą. Wydaje się jednak, że rozmaite *logoi* towarzyszyły nie tylko kultom misteryjnym.

Herodot opisując w II księdze *Dziejów* różne zwyczaje religijne Egipcjan porównuje je do helleńskich praktyk „zwanych orfickimi i bakchicznymi”, by dodać zaraz, że są one w swej istocie „egipskie i pitagorejskie”. Wspomina, że zwolennikom tych prądów (orfizm i pitagoreizm) „nie wolno być grzebanym w wełnianych szatach”. Sam sprawy dokładniej nie wyjaśnia zaznaczając jedynie, że „o tym mówi święte podanie” (II 81). Pada tu termin *hieros logos*. Wydaje się oczywiste, że nie idzie tu o „podanie” w znaczeniu przekazu ustnego, lecz o spisany tekst zawierający wykład doktryny pitagorejskiej lub orfickiej i wyjaśnienie ich zwyczajów.

Termin *logos* w znaczeniu opowiadania o sprawach kultu, obyczajach religijnych i rzeczach świętych pojawia się w dziele Herodota wielokrotnie. Szczególnie interesujące jest miejsce, w którym historyk mówi o misteriach Kabirów na Samotrace (II 51).

Kabirowie (Kabeiroi) to tajemnicze bóstwa zwane też czasem Wielkimi Bogami. Nieco więcej wiemy o nich z dzieła Diodora Sycylijskiego (V 48,4–50,1), ale liczne o nich i ich kulcie wzmianki rozproszone są po całej niemal literaturze antycznej. Czasem łączono ich z pradawną boginią, popularną w okresie hellenistycznym jako Wielka Matka, która bywała utożsamiana z Demeter. W każdym razie już w czasach

² Tekst i dyskusja: M. Th. Lenger, *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*, Bruxelles 1964, s. 68–71.

Herodota kult Kabirów miał charakter misteryjny, a więc znowu pozornie tajny, ograniczony do wtajemniczonych. Każdy jednak mógł dać się wtajemniczyć. W okresie hellenistycznym i rzymskim misteria Kabirów cieszyły się ogromną popularnością, wierzono bowiem, że bogowie z Samotraki opiekują się żeglarzami i zapewniają wtajemniczonym pomysłość i bezpieczeństwo w podróżach morskich. Wprowadzenie w misteria odbywało się wówczas, jak wolno sądzić z Liwiusza, dosyć masowo (45;5,4), a więc także i nauka o naturze Kabirów oraz istocie misteriów, dziś słabo nam znana, musiała być wtedy raczej rozpowszechniona.

Herodot w przytoczonym miejscu mówi dość enigmatycznie o tym, że ten początkowo przedgrecki („pelazgijski”) kult został przyjęty przez Ateńczyków, którzy z tego właśnie względu „pierwsi wśród Hellenów tworzyli posągi Hermesa z prosto stojącym członkiem i nauczyli się tego od Pelazgów”. Idzie tu o znane z relacji Hipolita dwa posągi (*agalmeta*) stojące w świętym okręgu Kabirów na Samotrace wyobrażające postacie Wielkich Bogów tak, jak w Atenach V w. p.n.e. przedstawiano Hermesa fallicznego. Herodot, najwyraźniej sam wtajemniczony w misteria Kabirów, nie podaje bliższych szczegółów na temat ich kultu zaznaczając jedynie, że „kotołkolwiek wtajemniczony jest w misteria Kabirów [...], ten wie, co mam na myśli”. Swą krótką relację historyk kończy słowami: „Pelazgowie opowiadali o tym świętą historię, która jest przedstawiona w misteriach samotrackich”.

Wspomniany przez Herodota *hieros logos* musiał być tekstem spisanim, a jeszcze ważniejsze jest tu podkreślenie związku opowieści z odbywanym obrzędem. Stanowi on przedstawienie *logos*, czyli jest udramatyzowaną postacią świętego opowiadania, to zaś pełni niejako funkcje scenariusza odgrywanej, nie wiemy, niestety, jakiej, historii świętej.

Gdy czyta się z kolei opis Pauzanasza, a więc przewodnik dla ówczesnych (II w. n.e.) turystów, to spotyka się termin *logos* właściwie prawie zawsze, gdy idzie o historię jakiegoś kultu, bóstwa, okręgu świętego, posągu wyobrażającego bóstwo itp. Można więc wnioskować, że związane tak z wykładem określonych koncepcji, jak i po prostu z wyjaśnieniem tradycji jakiegoś kultu czy miejsca kultowego, opowiadania stanowiły część bogatego piśmiennictwa religijnego obecnego w kulturze greckiej od czasów Herodota po okres rzymski. Do niektórych poświadczeń z V w. p.n.e. odnoszących się do różnych pism o tematyce religijnej jeszcze wrócimy, spróbujmy teraz zadać sobie pytanie, kiedy literatura

taka zaczęła powstawać i jaki był właściwie jej cel oraz pierwotny charakter?

Okres archaiczny dziejów Grecji obfitował w kosmogonie i teogonie poetyckie, z których największe znaczenie dla kształtowania poglądów Greków miała *Theogonia* Hezjoda. Obok niej wiedzę o początku świata i pochodzeniu bogów dawał również Homer.

W V w. p.n.e. uważano jednak, że byli inni poeci, starsi od tych dwóch epików i z nich również czerpano wiedzę o bogach. Wynika to ze słynnego miejsca Herodota (II 53): „Od kogo jednak każdy z bogów pochodzi albo czy zawsze wszyscy istnieli i jaką mieli postać, o tym wiedzą Hellenowie dopiero, by tak rzec, od wczoraj i przedwczoraj. Albowiem Hezjod i Homer, jak sądzę, są tylko o czterysta lat ode mnie starsi, a nie więcej. A ci właśnie stworzyli Helenom teogonię, nadali bogom przydomki, przydzielili im kult i sztuki i określili ich postacie”. Rola dwóch wielkich poetów nie ulega wątpliwości ani dla Herodota, ani dla jego współczesnych, ani dziś dla nas. Dalej jednak historyk mówi i o innych twórcach, przez wielu uważanych może i za starszych: „Owi zaś poeci, którzy mieli żyć przed tymi mężami, według mego zdania po nich żyli”. Sprawy greckich koncepcji kosmogonicznych będą nas zajmować w innym miejscu tej książki, wydaje się jednak, że ta poezja, którą Herodot ma na myśli, zawierała także więcej idei oraz koncepcje subtelniejsze niż tylko określenie imion, pochodzenia i postaci bogów.

Gdzie indziej pisze Herodot (VII 6) o działalności w Atenach niejakiego Onomakritosa. Działał on w czasach Hipparcha, syna Pizystrata, znanego ze swego upodobania do poetów i twórców kultury, ściąganych przez niego na jego dwór. Historyk mówi, że Onomakritos został przez Hipparcha wygnany (choć później, już po obaleniu tyranii, pogodził się z rodziną Pizystratydów), dlatego „ponieważ Lasos z Hermione niezbicie mu dowiódł, że podsunął Muzajosowi przepowiednie, iż leżące przy Lemnos wyspy znikną w morzu”. W tym lakonicznym i właściwie rzuconym tylko na marginesie relacji o perskich kontaktach Pizystratydów zdaniu zawiera się kilka niezwykle ważnych informacji.

Przed wszystkim spotykamy tu wspomnianego już Muzajosa i dowiadujemy się o zbiorze kursujących pod jego imieniem przepowiedni, które właśnie miał uporządkować Onomakritos. Jak już wiemy, Muzajos był w tradycji greckiej V–IV w. p.n.e. łączony z bardziej jeszcze legendarnym Orfeuszom. Zwykle uważano go za starszego od Homera (choć Herodot temu przeczy mówiąc o pierwszeństwie dwóch epików przed

innymi poetami uważanymi za starszych od nich) i za ucznia Orfeusza. Tradycja antyczna przekazała nieliczne fragmenty pochodzące jakoby z jego twórczości, ich autentyczność, prawdziwe pochodzenie i datowanie to kwestie dziś nader sporne. Przytoczone wyżej miejsce u Herodota (VII 6) jest ważnym świadectwem istnienia już w VI w. p.n.e. w Atenach legendy Muzajosa i zbioru przypisywanych mu utworów.

Skoro zaś Onomakritos dokonał jakichś fałszerstw dodając coś do tego zbioru, a fakt ten został mu udowodniony przez Lasosa (postać również dla nas wysoce zagadkowa, prawdopodobnie poeta pisujący też o muzyce, twórca hymnów i dytyrambów), to wynika z tego, że po pierwsze twórczość Muzajosa była już wtedy rozproszona, sporna i nieuporządkowana, po drugie, Onomakritos uważany był za kompetentnego znawcę przedmiotu, któremu można było zlecić takie zadanie. Herodot mówi o przepowiedniach, w tradycji późniejszej przypisywano Muzajosowi również dzieła teogoniczne i kosmogoniczne. Pausaniasz (X 5,6) wspomina poemat *Eumolpia* przypisywany Muzajasowi synowi Antiofemosa i mówi o nim: „w poemacie tym znajdziesz wzmiankę o istniejącej tu w Delfach kiedyś wspólnej wyroczni Posejdon i Gai i o tym, że ta sama udzielała wyroczni, a Posejdon miał pośrednika w głoszeniu słów wieszczych w osobie Pyrkona”³.

Zwróćmy uwagę, że sam Pausaniasz wypowiada się bardzo ostrożnie o autorstwie znanego mu chyba utworu (poemat „przypisywany Muzajosowi”). Dla nas nie jest w tym miejscu istotna kwestia autentyczności zachowanych fragmentów twórczości tego poety, ani nawet zagadnienie historyczności samej postaci (imię „Muzajos” znaczy dosłownie „należący do Muz”, stąd pojawiły się w nauce poglądy, że jest to postać wymyślona, najzupełniej fikcyjna, której przypisano rozmaite utwory poetyckie nie znanego autorstwa). Ważne jest natomiast stwierdzenie, które można wysunąć z całości danych od Herodota poczynając, że już na długo przed czasami Hipparcha istniała rozmaita, bogata i znana literatura religijna (hymny, przepowiednie, dzieła treści teogonicznej i kosmogonicznej) łączona z imieniem Muzajosa i następnie porządkowana przez Onomakritosa. Ten ostatni to postać nieco już bardziej dla nas uchwytna i ogromnie interesująca.

Wedle dość późnej tradycji bizantyjskiej, opartej jednak zapewne na

³ Wszystkie cytaty z Pausaniasza w przekładzie Janiny Niemirskiej-Pliszczyńskiej (księgi I–VIII) oraz Henryka Podbielskiego (księgi IX–X).

autorytecie filologii antycznej, Onomakritos miał być członkiem komisji Pizystrata powołanej do dokonania redakcji czy w ogóle spisania poematów Homera⁴. Tradycja o dokonaniu z inicjatywy tyrana takiej redakcji eposu homerowego jest jednak bardzo późna, poświadczona najwcześniej u Cyserona⁵, wydaje się raczej wymysłem uczonych późnej epoki hellenistycznej i dziś zdecydowana większość badaczy ją odrzuca. Informacja o udziale Onomakritosa w pracach takiej komisji jest jednak dla nas ważnym świadectwem oceny tej postaci w starożytności, przypisywanej mu roli i związanej z nim tradycji. Musiano uważać go tak za wybitnego poetę i znawcę poezji, jak i za reformatora oraz specjalistę obeznanego z pracą nad dawnymi tekstami poetyckimi. Być może połączenie Onomakritosa z rzekomą komisją Pizystrata jest elementem tej samej tradycji, którą poświadcza Herodot pisząc o pracy tego poety nad tekstami przepowiedni Muzajosa.

Z Onomakritosem łączono też upowszechnienie kultu dionizyjskiego. W tym względzie mamy znowu ważne i bogate w informacje świadectwo Pauzanasza (VIII 37,5). Zdaniem tego autora „Homer pierwszy wprowadził do poezji tytanów jako bóstwa mieszkające w czeluściach tzw. Tartaru”, następnie zaś „od Homera przejął nazwę tytanów Onomakrytos. Ułożył on pieśni orgiastyczne ku czci Dionizosa, gdzie przedstawił ich jako sprawców jego cierpień”.

Są w tym krótkim zdaniu co najmniej dwie ważne informacje: po pierwsze, Onomakritos pisał o tytanach łącząc ich z mitem dionizyjskim, po drugie, był on autorem „pieśni orgiastycznych” związanych z kultem Dionizosa. Można sądzić, że był Onomakritos reformatorem kultu dionizyjskiego i odegrał w jego organizacji bądź rozpowszechnieniu istotną rolę.

Połączenie Tytanów z Dionizosem to element dobrze potem znanego w starożytności mitu, według którego Tytani rozszarpali małego Dionizosa. Jest to w tradycji późniejszej wersja mitu konsekwentnie łączona z nauką orficką. Już na tej podstawie można dowodzić związków Onomakritosa z orfizmem, co tłumaczy też jego zainteresowanie twórczością legendarnego Muzajosa. Onomakritos mógł być autorem utworu kosmogoniczno-teogonicznego, a także antropogonicznego (z popiołów Tytanów spalonych piorunem przez Zeusa powstałi przecież ludzie), który

⁴ Zobacz O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berolini 1922. Testimonium 189.

⁵ *De oratore* III 13,137.

następnie wszedł do literatury orfickiej. Obok tego pisał „pieśni orgiastyczne”, które były zapewne utworami wykonywanymi w czasie obrzędów dionizyjskich.

W ten sposób dochodzimy do pewnego obrazu literatury religijnej okresu archaicznego: pieśni kultowe, przepowiednie, kosmogonie i teogonie poetyckie, często nowe wersje mitów. Wolno sądzić, że wszystko to były teksty spisane a nie tylko przekazywane drogą ustną, choć co do autorstwa można było, już wówczas, mieć wątpliwości. To właśnie tę literaturę ma na myśli Platon, gdy mówi o „stosie ksiąg”, jakimi rozporządzają zwolennicy nauk Muzajosa i Orfeusza. Utwory te należą tak do literatury, jak i do religii, a były znane i komentowane na pewno nie tylko w wąskim kręgu wtajemniczonych.

Zapewne pierwszą i najważniejszą funkcją dużej części tych utworów takich choćby, jak „pieśni orgiastyczne ku czci Dionizosa” autorstwa Onomakritosa, było towarzyszenie kultowi, konkretnym obrzędom. Były to *sui generis* teksty liturgiczne wykonywane (śpiewane) przy składaniu ofiary, w trakcie procesji ku czci bóstwa, lub w czasie obrzędu misteryjnego. Związek tekstu z obrzędem jest niewątpliwy, wiemy dobrze, jak bardzo kult wpłynął na rozwój gatunków literackich, których teksty mamy dobrze poświadczone czy nawet zachowane. Idzie tu głównie o hymn, dytyramb i pean.

Z okresu archaicznego mamy przekazany zbiór hymnów religijnych przypisywanych Homerowi, już na tej podstawie można wnioskować o charakterze i głównych elementach treści takich utworów. Peany i dytyramby, w formie już czysto literackiej, pisali z przeznaczeniem do wykonania w czasie wielkich uroczystości religijnych wybitni poeci epoki archaicznej — Pindar i Bakchylides. Pieśni towarzyszyły procesji do Eleuzis, przykładów takich utworów poetyckich można, oczywiście, przytoczyć i więcej. W hymnach homerowych tematyką utworów są przede wszystkim dzieje bóstwa, któremu pieśń jest poświęcona, mówi się też o początkach czy ustanowieniu jego kultu (jak w hymnie do Dionizosa), opowiada czasem o historii miejsca kultu (jak w hymnie do Apollona). W ten sposób takie utwory poetyckie wiążą się ze „świętymi opowieściami o bogach” (*logoi peri theon, hieroi logoi*), które również mogły mieć formę poetycką.

Ale ze świadectw o twórczości i działalności Onomakritosa wynika, że stworzył on nowy mit, nową wersję wydarzeń z dziejów Dionizosa. Istotą tej nowej opowieści było włączenie losów boga do problematyki

kosmogonicznej. W konsekwencji powstała więc opowieść o historii boga będąca zarazem poetyckim traktatem o naturze świata, bogów i ludzi. Innymi słowy, to już teologia, aczkolwiek *avant la lettre*, bo sam termin pojawi się znacznie później. Jednak ta teologia poetycka musiała silnie oddziaływać na ludzi, choć nasza dokumentacja nie pozwala na dokładne ustalenie stopnia znajomości wszystkich tego typu utworów. Możemy jedynie, zwłaszcza gdy idzie o szczególnie nas tu interesujący V wiek p.n.e., pokusić się o pewne spekulacje i hipotezy.

W *Ptakach* Arystofanesa pojawia się słynna parodia kosmogonii orfikkiej⁶. Może to świadczyć o dobrej stosunkowo znajomości nauk orfików — publiczność w teatrze musiała przecież rozumieć aluzje poety przeznaczone nie tylko dla wtajemniczonych w misteria orfickie. Kilka innych jeszcze wzmianek pozwala sformułować sąd o dobrej znajomości pism i doktryny orfików wśród szerszych kręgów społeczeństwa Aten V w. p.n.e.

W *Hipolicie* Eurypidesa padają znamienne słowa Tezeusza, ojca bohatera, do niego skierowane. Hipolit to w ogóle postać dziwna, tak w micie, jak i w tragedii Eurypidesa. Jest to niepokojące zaprzeczenie ateńskiego modelu rodziny — pokochała go macocha, Fedra, druga małżonka Tezeusza, po czym, odrzucona przez ukochanego, oskarżyła go przed jego ojcem a swoim mężem. Ponadto Hipolit, żyjący w czystości, jest też zaprzeczeniem ateńskich wyobrażeń o męskości. Niewinność młodzieńców mogła być w najlepszym razie śmieszna, a w wypadku dojrzałego już młodego człowieka, który odrzuca w ogóle miłość i kobiecość oraz nie zakłada rodziny, Ateńczyk musiał reagować uczuciem niepokoju i obcości. Hipolit to ktoś inny, ktoś, kto nie zna i znać nie chce życia cywilizowanego. Dzikość i obcość Hipolita podkreśla jeszcze fakt, że był on całkowicie oddany Artemidzie — Pani Zwierząt, bogini łowów.

Małżeństwo i założenie rodziny to w kulturze greckiej od Homera i Hezjoda począwszy zawsze oznaki życia społecznego. Wiąże się z nim następna cecha cywilizacji — uprawa roli. Płciowość, małżeństwo, związek z kobietą to podstawowe cechy kondycji ludzkiej, o czym najlepiej mówi mit Pandory. Mężczyzna został ukarany zesłaniem mu kobiety, ale jednocześnie od tego czasu jest ona jego towarzyszką, bez której człowiek nie może się obejść. Obywatel polis V w. p.n.e. musi być, zgodnie z

⁶ Por. niżej, rozdział V, s. 158 i nast.

obyczajowością swej epoki, żonaty, choćby po to, by zostawić po sobie legalnego potomka, dziedzica rodzinnego *oikos*. Hipolit przypomina bardzo innego bohatera mitycznego, Melaniona, wspomnianego w *Lizystracie* Arystofanesa. Postacie takie musiały bardzo intrygować widza ateńskiego, który szukał wyjaśnienia ich dziwacznych postępowania.

Dziwactwa Hipolita tłumaczy Tezeusz wpływem pewnych koncepcji i nauk religijnych. Po oskarżeniu Fedry, przekonany o winie syna i potępiający jego tryb życia Tezeusz mówi w gniewie (w. 948–954):

„Tyś to ten lepszy człowiek, co z bogami
obcuje? Czysty, od wszelkich zmas wolny?
[...]
Pysznił się jeszcze, chwał się, że się żywisz
Bezmięsną strawą, pod wodzą Orfeja
Szaleł bachicznie, czcij jakieś tam «Pisma»”⁷.

Dowiadujemy się więc o wpływie na Hipolita jakichś „pism” (*grammata*), najwyraźniej wiązanych z nauką Orfeusza. Tego wpływu domyśla się Tezeusz na podstawie dziwacznych trybu życia swego syna oraz przestrzegania przez niego szczególnych zasad, które mają go prowadzić do świata bogów („Tyś to ten lepszy człowiek, co z bogami obcuje?”). Wpływ doktryny orfickiej i nawet stosowanie jej zasad, to jednak niekoniecznie przynależność do orfików i udział w orfickich misteriach Dionizosa, Hipolit jest przecież czcicielem Artemidy nic z orfikami nie mającej wspólnego. Tezeusz po prostu uważa, że jego syn naczytał się „jakichś «Pism»” i stąd wzięła się jego pycha, różne dziwactwa oraz poczucie bliskości z bogami. Widz ateński musiał w tym miejscu spoznać, że doktryna zawarta w tych „Pismach” sprzeczna była tak ze zwykłym sposobem życia Greka, jak i z istotą religii polis. Wpływowi takich nauk uległ dziwaczny młodzieniec przypominający dzikiego Melaniona żyjącego z dala od społeczności ludzkiej. Widać tu potępienie czy odrzucenie tych nauk, ale trzeba podkreślić, że pochodzi ono od Tezeusza a nie Eurypidesa, i o osobistych przekonaniach tragika na podstawie tego miejsca wnioskować nie można. To raczej pogląd przeciętnego obywatela Aten niż samego Eurypidesa. Orfickie nauki i orfickie pisma musiały być Ateńczykom dobrze znane.

Jeszcze w innym miejscu u Eurypidesa znajdziemy wzmiankę o

⁷ Przekład Jerzego Łanowskiego.

tekstach orfickich. W *Alkestis* chór przekonany o nieuchronności i nieodwracalności śmierci mówi (w. 962–973):

„Ja, dzięki Muzom się wzniosłem
W przestworza,
Wielu tknąłem się nauk —
Silniejszego nic od Ananke
Nie znalazłem — żadnego lekarstwa,
Ani w tabliczkach trackich
Gdzie spisane słowa Orfeja,
Ani w tych, które Feb Asklepiadom
Dał jako mocne lekarstwa
Na przerwanie rozlicznych trudów
Śmiertelnych”

Pojawia się tu nowa postać tekstów religijnych. Dotąd wspomniane gatunki piśmiennictwa religijnego, o przeważnie poetyckim charakterze, należały do sfery, którą trochę umownie nazwaliśmy teologią. Były to teksty w mniejszym lub większym stopniu wyjaśniające naturę bogów (nawet, gdy mówiły o obrzędach, którym towarzyszyły), odnosiły się więc do problemów kosmogonii, teogonii czy antropogonii. „Pisma” wspomniane przez Tezeusza i *logoi*, o których mówił Herodot, zawierały może nakazy dotyczące trybu życia, wykład doktryny i naukę postępowania, które miało zapewnić kontakt z bóstwem. Tu pojawiają się „tabliczki trackie”, na których spisano słowa Orfeusza. Są one wyraźnie porównane do innych tabliczek, które przekazał Apollo lekarzom i uzdrowicielom (Asklepiadzi), jako ich opiekun i bóg wyspecjalizowany tak w zsyłaniu chorób, jak i w ich leczeniu. Te ostatnie teksty to najwyraźniej formułki magiczne i zaklęcia stosowane w leczeniu lub dla zapobiegania chorobom. Czym mogły być zagadkowe „tabliczki trackie”?

W *Charmidesie* Platona Sokrates pyta o zdrowie młodziutkiego bohatera i dowiadyuje się, że go boli głowa. Filozof trochę żartem zapewnia Charmidesa, że zna lekarstwo na jego dolegliwości. Ma nim być „modlitewka” (155 E), którą Sokrates otrzymał od lekarza trackiego „spod znaku Zalmoksisia” (156 D). Tekst ten ma być odmawiany przy zażywaniu lekarstwa.

Dalej opowiada Sokrates, ciągle pół-żartem, pół-serio, że takie *epodai* kurują nie tylko dolegliwości głowy (*kephale*), lecz również duszy (*psyche*), bo zawierają „piękne myśli” (*logoi kaloi* — 157 A), które prowadzą duszę do stanu „rozwagi” (*sophrosyne*).

Ta żartobliwa opowieść Sokratesa służy mu oczywiście do tego, by wskazać Charmidesowi na konieczność troski o rozwój duchowy i umysłowy, ważniejszy od fizycznego, i następnie do tego, by go przekonać, że to właśnie on, Sokrates, jest dla młodzieńca właściwym lekarzem duszy, czyli przewodnikiem intelektualnym i wychowawcą. Ale chyba nie wszystko jest tu żartem. Musiały istnieć teksty, o których opowiada Sokrates i musiały one być znane jego ateńskim rozmówcom.

Między *epodai* z *Charmidesa* a tekstami wspomnianymi w *Alkestis* istnieje wyraźny związek. Teksty zamawiające choroby to zaklęcia i formułki magiczne, które najlepiej znamy z okresu późniejszego, hellenistycznego i rzymskiego, głównie dzięki papirusom pochodzącym z Egiptu. Takie zaklęcia znane były jednak Grekom wcześniej i niezależnie od wpływu egipskiej wiedzy tajemnej. Dotykamy tu zagadnienia, ogromnie ważnego przy wszelkich studiach nad religijnością grecką, a mianowicie — związków magii z religią, o sprawie tej będzie jeszcze mowa. Zauważmy już w tym miejscu, że interesujące nas teksty, nawet jeśli nazwiemy je magicznymi, łączą się w sposób jednoznaczny z wierzeniami religijnymi. Wspomniane w *Alkestis* „tabliczki trackie, gdzie spisane są słowa Orfeja”, zawierały wykład doktryny orfickiej, czyli teologii w omawianym wyżej znaczeniu i mogły się wiązać bądź z orfickim mitem dionizyjskim bądź z całą kosmogonią i teogonią orfików. Drugi rodzaj tekstów wspomnianych przez Eurypidesa wiąże się z kultem Apollona, *epodai*, o których mówi Sokrates z *Zalmoksisem*.

Zalmoksis (występuje także forma imienia Salmoksis oraz Zamolksis) to według Herodota (IV 94), który podaje jeszcze jedno jego imię — Gebeleizis, naczelne bóstwo trackiego plemienia Getów, właściwie bóstwo jedyne. Herodot wyraźnie pisze, że Getowie uważają, „że prócz ich boga nie ma żadnego innego”. Składano mu co pięć lat ofiary z ludzi w szczególnie okrutny a zarazem niespotykany gdzie indziej sposób. Otóż wylosowany przedstawiciel plemienia rzucany był wysoko w powietrze i spadał następnie na nastawione ostrza włóczni. Wierzono przy tym, że jest to rodzaj poselstwa do Zalmoksisia, któremu ofiara miała przekazać życzenia plemienia. Ofiara łączy się tu wyraźnie z wiarą Getów w nieśmiertelność, co Herodot mocno akcentuje uważając te wierzenia za podstawową, najważniejszą cechę ich religii (IV 93). Podstawą wierzeń Getów i ich praktyk było przekonanie, „że nie umierają, tylko, rozstając się z życiem, idą do boga Salmoksisia” (IV 94). Podobną informację przynosi *Charmides* Platona. Sokrates powiada tam

(156 D) o „lekarzach trackich spod znaku Zalmoksisa”, od których otrzymał tekst swej modlitewki: „Mówią, że oni mają sposoby nawet na nieśmiertelność”.

Herodot podaje nieco dalej (IV 95) inną historię, wersję grecką opowieści o Zalmoksisie (pochodzącą od Greków z okolic Hellespontu i wybrzeży Morza Czarnego), według której był to człowiek śmiertelny i niewolnik Pitagorasa. Po wyzwoleniu wrócił do Tracji i odegrał tam szczególną rolę w kształtowaniu obyczajów i religii Traków. Zgodnie ze zwyczajem greckim urządził „sałę dla mężczyzn” (element obyczajowości doryckiej znany nam z Krety i Sparty, być może występujący i gdzie indziej), w której prowadził nauczanie głosząc doktrynę nieśmiertelności. Kończąc swą opowieść o wierzeniach trackich Herodot uchyla się od wyrażenia własnego sądu i pozostawia nierozstrzygniętą kwestię, czy Zalmoksis był bóstwem, czy zwyczajnym śmiertelnikiem.

Zalmoksis to postać, co do której zdania autorów starożytnych były podzielone, a poglądy na jego naturę najzupełniej sprzeczne. Również w nauce nowożytnej nie ma jasności, gdy idzie o określenie cech tak samej postaci, jak i związanego z nią kultu. Religia tracka nie jest najlepiej znana i prawie wszystko jest w tej dziedzinie dyskusyjne lub wątpliwe. Nas jednak interesują w tym miejscu tylko greckie poglądy na Zalmoksisa i w związku z tym zagadnienie tekstów (w języku greckim) łączonych z jego kultem czy wierzeniami, w których był on postacią centralną. Można przyjąć, że w V w. p.n.e. Grecy o Zalmoksisie wiedzieli tylko tyle, że wiąże się z nim szczególnie kult misteryjny zapewniający nieśmiertelność wyznawcom, a stykali się z tymi wierzeniami właśnie także za pośrednictwem pochodzących z Tracji *epodai*, o których mówi Sokrates. Te teksty spisane były wyraźnie w języku greckim i wobec tego z pewnością były znane w miastach greckich na wybrzeżu trackim, skąd mogły docierać do Aten. Trafiali się też na pewno wśród kapłanów trackich ludzie znający grekę i przekazujący Grekom informacje o swych wierzeniach. Również „tabliczki” wspomniane przez Eurypidesa, choć „trackie”, musiały zawierać teksty w języku greckim i to utwory greckiego przecież poety, Orfeusza. Był on zresztą w legendzie greckiej bardzo wcześniej łączony z Tracją. Z kolei o Zalmoksisie tradycja grecka utrzymywała, że był on uczniem Pitagorasa. Wszystko to są ślady pewnej *interpretatio graeca* wierzeń trackich, a także łączenia ich z orfizmem i pitagoreizmem. W obu wypadkach (wierzenia trackie z ich kultem Zalmoksisa oraz greckie praktyki orfickie i pitagorejskie) występowały

najpewniej teksty (*logoi*) zawierające wykład nauki o nieśmiertelności i naturze spełnianych obrzędów. Nauka Zalmoksis (czyli doktryna związana z tym kultem) musiała zawierać bardzo niektórych Greków interesujące elementy. Według Sokratesa lekarz tracki, który dał mu tekst „modlitewki” twierdził, że Zalmoksis (o którym opowiada się, że był królem trackim i bogiem zarazem) „mówi, że tak, jak się nie trzeba brać do leczenia głowy bez względu na całe ciało, tak i ciała nie ma co próbować leczyć zapominając o duszy” (*Charmides* 156 E). Trackie teksty odnoszą się więc do duszy w ogóle, tak jak do koncepcji duszy odwoływały się misteria — eleuzyńskie, orfickie, dionizyjskie...

Całość zagadnienia tabliczek orfickich i trackich prowadzi nas w krąg problematyki związanej ze wspomnianą już literaturą orficką i pitagorejską.

Wielokrotnie już wspominaliśmy wyżej i orfizm, i postać Orfeusza, nie jeden raz przyjdzie nam jeszcze do tej problematyki wracać. Pozostawmy nie rozstrzygnięte pytanie, czy znany z mitu o zejściu po Eurydykę śpiewak był postacią rzeczywistą, poetą wczesnego okresu archaicznego (VIII w. p.n.e.), reformatorem religijnym i głosicielem nowych nauk, wokół którego narosło potem wiele mitów i legend, czy też od początku należy on całkowicie do mitu, który ulegał zmianom na przestrzeni wieków. Interesują tu nas jedynie pewne cechy legendy Orfeusza w jej postaci znanej w okresie VI–IV w. p.n.e.

W tradycji tak literackiej, jak i ikonograficznej pojawia się Orfeusz jako postać znana i znacząca już właśnie w VI w. p.n.e. Wspomina go, określając mianem „mający sławne imię” (*onomaklytos*) poeta Ibikos, wybitny liryk pochodzący z Region. Niestety, dochował się ten tylko cytat z jego utworu, pozbawiony kontekstu, i dlatego nie wiemy, co Ibikos o Orfeuszu pisał. Nieco więcej informacji przynosi pierwszy zabytek ikonograficzny z wyobrażeniem legendarnego poety. Jest to metopa z Delf, pochodząca z tzw. skarbcza Sikiończyków (rodzaj kapliczki, w której składano wota Sikiończyków dla Apollona). Znajduje się na niej wyobrażenie okrętu, dwóch jeźdźców i dwóch śpiewaków z kitarami. Nad głową jednego z nich widać dobrze czytelny napis — imię Orfeusza⁸. Scena odnosi się najwyraźniej do wyprawy Argonautów. Okręt to Argo, dwaj jeźdźcy to Dioskurowie czuwający nad uczestnikami wyprawy,

⁸ Zobacz W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London 1952, Tablica II.

śpiewacy to Philammon i Orfeusz. Jest to najwcześniejsze poświadczenie tej wersji mitu Orfeusza, wedle której brał on udział w wyprawie Argonautów, czyli był postacią współczesną Jazonowi i Medei. Można by dodać — postacią także tym dwóm równorzędną, czyli po prostu bohaterem wyłącznie mitycznym.

Ale udział Orfeusza w wyprawie Argonautów to od razu element historii śpiewaka służący charakterystyce roli muzyki i poezji oraz, oczywiście, znaczenia wybitnego poety, za jakiego zawsze uważano Orfeusza niezależnie od tego, w jak odległej przeszłości go umieszczano. Orfeusz wyruszył z Argonautami nie po to, by uprzyjemnić im trudy podróży. Jego śpiew miał znaczenie bez porównania większe, siła i czar jego poezji miały uchronić Argonautów od wielu niebezpieczeństw. Znany nam tylko ze wzmianek i fragmentów twórczości uczony końca V w. p.n.e., Herodoros, był autorem historii wyprawy po złote runo oraz historii Orfeusza i Muzajosa. W tych to pismach twierdził, że Orfeusz ocalił Argonautów przed zgubnym śpiewem Syren.

Syreny i związane z nimi niebezpieczeństwa najlepiej znamy z Homera. Te zagadkowe postacie uosabiają złe moce czyhające na podróżnych i należą do kategorii groźnych demonów sprowadzających śmierć. Poezja Orfeusza była zdolna pokonać siłę Syren, czyli odwrócić niebezpieczeństwo śmierci.

Bardzo wczesnie pojawia się też w legendzie Orfeusza motyw zaklinania dzikich zwierząt siłą i czarem jego poezji. Pierwsza wzmianka pojawia się u Simonidesa⁹, poety żyjącego w drugiej połowie VI i początkach V w. p.n.e. Wyraźniej jeszcze mówi o tym nieco później Ajschylos:

„Język twój zgoła innszy niżli Orfejowy:
ów głosem swym za sobą wszelkie wiódł stworzenia”

Agamemnon, w. 1625–1626¹⁰.

Podstawowy element znanego mitu orfejskiego to oczywiście zejście Orfeusza do Hadesu po Euridykę. Poza najbardziej rozpowszechnioną wersją opowieści, według której Orfeuszowi nie udało się wywieść żony z podziemi (bo lekkomyślnie, wbrew zakazowi, obejrzał się za siebie, by ją zobaczyć przed wyjściem na świat ziemski), była i taka, w której

⁹ Fragment 51 w wydaniu J. M. Edmondsa. Przekład polski: *Liryka starożytnej Grecji* (por. przypis 14 do rozdz. I), nr 62, s. 132.

¹⁰ Wszystkie cytaty z tragedii Ajschylosa w przekładzie Stefana Srebnego.

podziemna wyprawa Orfeusza zakończyła się powodzeniem. Do tego mitu czyni aluzje Eurypides w *Alkestis*. Zrozpaczony po śmierci żony Admet powiada (w. 357–362):

„Gdybym miał język i pieśni Orfeusza,
Córę Demetry albo jej małżonka
Mógł pieśnią zakląć i wywieść cię z Hadu,
Zszedłbym i ani srogi pies Plutona,
ni przy wiosle przewodnik Charon
Nie przeszkodziłoby cię zwrócić światłu”.

Jeszcze bardziej interesująca aluzja do sukcesów Orfeusza w jego zmaganiach z władzą Plutona znajduje się u Isokratesa. Powiada on (*Busiris* 8), że Orfeusz wyprowadzał zmarłych (*tous tethneotas*) z Hadesu. Zwraca tu uwagę użycie liczby mnogiej, co prawda mamy tu na pewno do czynienia z retoryczną przesadą i nie jest to świadectwo mitu o jakichś stałych, systematycznych wyprawach poety do Państwa Zmarłych i wyprowadzaniu stamtąd na świat różnych ludzi. Ale Isokrates chce tu podkreślić fakt, niepodważalny zresztą i w innych wersjach mitu, że poezja Orfeusza zdołała oczarować władców Podziemia i pokonać siły śmierci. Czy istotnie idzie we wszystkich opowieściach o Orfeuszu tylko o bliżej nieokreślone piękno jego śpiewu? Na czym właściwie miała polegać moc tej poezji? Podkreślmy raz jeszcze — starożytni uważali Orfeusza za rzeczywiście istniejącego poetę, uważali również, że znają jego utwory. Czy w ich treści mogło też być coś takiego, co zdołało spowodować, że ulegli tej poezji Władcy Podziemia? Co było tematem utworów mitycznego śpiewaka, co znajdowało się w poezji pod jego imieniem rzeczywiście znanej i czytanej?

Dla Pindara (*Pyt.* IV 176) „piękną cieszący się sławą” Orfeusz to przede wszystkim „ojciec pieśni” (*aoidan pater*), a więc poeta *par excellence*, najważniejszy z poetów. Dla części przynajmniej tradycji i legendy Orfeusza charakterystyczne jest właśnie uznanie go za pierwszego poetę, za twórcę czy wynalazcę poezji, któremu znaczeniem i sławą może dorównać co najwyżej Homer. Ale ten ostatni to dla Greków twórca epiki, poezji opiewającej bohaterskie czyny ludzi i tylko w części mówiącej o bogach. Poezja Orfeusza to coś innego i chyba coś więcej. Najwięcej i najlepiej o tym szczególnym znaczeniu Orfeusza i przypisywanej mu poezji mówią dwa świadectwa pochodzące z IV w. p.n.e.

Pod imieniem Alkidamasa (retor i sofista, uczeń Gorgiasza, rywal Isokratesa, żył w pierwszej połowie IV w. p.n.e.) mamy przekazaną

mowę *Oskarżenie Palmedesa o zdradę przez Odysa*. Prawie z całą pewnością możemy dziś powiedzieć, że jest to tekst autorstwa kogoś innego, nieznanego autora określa się dziś w nauce z reguły mianem Pseudo-Alkidamasa. Mowa pochodzi jednak z IV w., zdaniem specjalistów — z początku stulecia, reprezentuje dość wówczas typowy i popularny gatunek traktatów czy rozprawek sofistyczno-retorycznych pisanych w formie mów sądowych. Dla nas jest tu interesujący epigram przytoczony przez autora na poparcie twierdzenia, że wynalazcą pisma był Orfeusz¹¹. Tak zdaniem Pseudo-Alkidamasa, jak i anonimowego autora cytowanego przez niego epigramu, Orfeusz wynalazł „pismo i poezję” (*grammata kai sophien*). Termin tu użyty, *sophie*, może znaczyć „mądrość” czy „wiedza”, ale w tym miejscu oznacza po prostu poezję. Już Ksenofanes pisał o *sophia* poetów, a całe znaczenie Homera dla kultury greckiej brało się przecież właśnie z utożsamienia poezji z mądrością. W tradycji, którą reprezentuje omawiany epigram, u początków tej poetyckiej mądrości stoi Orfeusz.

Drugie interesujące świadectwo pochodzi z przywoływanej tu już mowy Isokratesa (*Busiris* 39). To pisemko wielkiego mówcy należy do gatunku podobnego, jak tekst Pseudo-Alkidamasa. Jest to odpowiedź Isokratesa na pochwałę Busirisa napisaną przez innego znanego sofistę i retora, Polykratesa (był on też autorem fikcyjnej mowy oskarżycielskiej w sprawie Sokratesa, teksty obu mów nie dochowały się, niestety do naszych czasów). Tytułowy Busiris to postać mityczna, legendarny król Egiptu. Według opowieści greckich odznaczał się on wyjątkowym okrucieństwem i niechęcią do obcych posuniętą tak daleko, że zabijał wszystkich podróżników, którzy docierali do Egiptu, aż wreszcie sam zginął z ręki Heraklesa. Pochwałę tej odrażającej dla Greków postaci napisał Polykrates zgodnie z regułami sofistyki, a Isokrates krytykuje linię rozumowania Polykratesa i pragnie pokazać, jak i za co należy chwalić Busirisa.

Zasadą sofistyki było wykazywanie słabości rozumowania potocznego i dowodzenia istnienia zawsze dwóch prawd. Na postać taką jak Busiris można, twierdzą Polykrates i Isokrates, patrzeć też z pełną aprobatą. W tym celu, wskazuje nasz autor, należy przedstawić jak najpełniej wszystkie możliwe cechy pozytywne egipskiego władcy. Na pierwszym miejscu stoi tu *eugeneia*, znakomite pochodzenie (Busiris miał być według mitu

¹¹ Tekst w wydaniu Kerna. Testimonium 123.

synem Posejdona), dalej troska (*epimeleia*) o wszystkie sprawy kraju, wreszcie Isokrates akcentuje pobożność (*eusebeia*) swego bohatera. W ogóle w wypadku Egipcjan mówca powtarza sąd Herodota podziwiających ich pobożność i gorliwość w kulcie bogów (*eusebeia kai peri tous theous therapeia*). Wersję o zabijaniu podróźnych i opowieść o tym, że Busiris zginął z ręki Heraklesa, Isokrates odrzuca twierdząc (38), że są to zmyślenia i oszczerstwa poetów. Daje mu to okazję do ataku na nie wymienionych tu z imienia twórców, którzy wymyślają nieprawdopodobne, oszczercze i zniesławiające historie (*blasphemia*) i o śmiertelnych, i o bogach. Przykładem takiego właśnie poety ma być Orfeusz. Isokrates mówi o nim, że za zmyślanie takich oszczerczych historii został ukarany i poniósł śmierć przez rozszarpanie.

Ta wzmianka Isokratesa jest interesująca nie jako element legendarnej historii mitycznego śpiewaka, lecz ze względu na informację o przypisywanych mu utworach. Orfeusz to dla Isokratesa twórca *logoi*, które wywołały gniew bogów. Musiały to więc być opowieści odbiegające od potocznych, znanych i akceptowanych wersji mitów, historie zawierające inne, nowe ujęcie natury bóstw i człowieka.

Możemy więc stwierdzić, że od Eurypidesa (wzmianka w *Hipolicie*), poprzez Pseudo-Alkidamasa i Isokratesa do Platona („stos ksiąg”, o którym mówi filozof w *Państwie*), mamy dobrze poświadczoną obszerną literaturę teologiczną, głównie poezję, za której autora czy wręcz pierwszego twórcę, uchodził Orfeusz. Cechą tego piśmiennictwa było jakieś szczególne, nie przez wszystkich akceptowane, tłumaczenie spraw boskich, natury bogów, ludzi i świata.

Dość podobnie rzecz się ma gdy idzie o literaturę pitagorejską, czyli piśmiennictwo związane z osobą Pitagorasa i jego szkołą. Co prawda w historyczność postaci pochodzącego z Samos mędrca w starożytności nikt nie wątpił, a i dziś panuje w nauce zgoda co do tego, że filozof o tym imieniu żył i tworzył w VI w. p.n.e. w Krotonie, gdzie był twórcą szkoły filozoficznej, która przetrwała, podlegając różnym modyfikacjom, całą starożytność. Ale postać tego filozofa i uczonego o tyle przypomina Orfeusza, że także wokół niego narosły mity i legendy, a ponadto nie było wcale jasności co do tego, co założyciel szkoły sam napisał (i czy w ogóle coś pisał) oraz jakie właściwie poglądy głosił. Wcześniej też łączono doktrynę pitagorejską z orficką spierając się o przynależność określonych koncepcji czy wręcz konkretnych pism do jednego z tych dwóch kierunków. Czasem utożsamiano naukę Pitagorasa z orfizmem ze

względem na wspólną obu tym kierunkom cechę — zainteresowanie duszą ludzką, losem pośmiertnym człowieka.

Znów pewne poświadczenia z IV w. p.n.e. najlepiej charakteryzują te antyczne kontrowersje. Wywodzą się one z kręgu uczonych i filozofów post-sokratycznych zainteresowanych wiedzą teologiczną. Pamiętamy, że o znaczeniu „pierwszej filozofii” pisał Arystoteles w *Metafizyce*, stąd szczególnie u perypatetyków zainteresowanie tą problematyką.

Niejaki Epigenes, zapewne uczeń Sokratesa (wspominają go Platon i Ksenofont) żyjący w I połowie IV w. p.n.e. miał twierdzić, że *hieros logos* (a jest to u Epigenesa nie określenie gatunku, lecz tytuł konkretnego pisma) uchodzący za poezję Orfeusza jest w rzeczywistości autorstwa pitagorejczyka Kerkopsa. Mamy tu dowód wczesnej tendencji do utożsamiania nauk czy dzieł pitagorejskich i orfickich, a ponadto poświadczenie występowania w okresie klasycznym *hieroi logoi* uważanych za pisma pitagorejskie. Jeszcze wcześniej, około połowy V w. p.n.e. podobnie jak Epigenes zdanie miał Ion z Chios (zmarł 422 r. p.n.e.). Uważał on, że „Pitagoras niektóre swoje utwory wydał pod imieniem Orfeusza”¹². Nie wiemy, jakie utwory (*poiemata*) miał na myśli Ion z Chios, sądzić wolno, że były to teksty o treści religijnej, być może zawierające tłumaczenie niektórych obrzędów. Przypuszczenie takie opiera się na przytaczanej wyżej wzmiance Herodota (II 81), który pewne nakazy uchodzące za orfickie przypisuje Pitagorasowi. Już więc w V w. p.n.e. istniała niepewność co do autorstwa (Pitagoras czy Orfeusz) rozmaitych *logoi* o charakterze religijnym. Zgodnie jednak uważano je za pochodzące z dawnych czasów, najpóźniej z VI w. p.n.e., kiedy to żył Pitagoras.

Może trochę mniej ważna jest inna kontrowersja, a mianowicie sporne już w V w. p.n.e. zagadnienie, czy Pitagoras sam w ogóle przekazał coś ze swych nauk na piśmie lub też, które z nauk pitagorejskich były spisane, a które przekazywane wyłącznie ustnie w wąskim kręgu wtajemniczonych uczniów tworzących tajne, zamknięte stowarzyszenie i zobowiązanych do milczenia wobec postronnych.

Z jednego z fragmentów Heraklita (lekceważąco wyrażającego się o Pitagorasie) wnosić można, że zdaniem filozofa z Efezu mędrzec z Krotony pozostawił po sobie pisma. Co prawda tekst Heraklita, przekazany przez Diogenesa Laertiosa (VIII 6) jest dość dwuznaczny. Brzmi

¹² Cytaty z dzieła Diogenesa Laertiosa według polskiego przekładu: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, opracowanie przekładu Irena Krońska, Warszawa 1984.

on następująco: „Pitagoras, syn Mnezarchosa, poświęcił się badaniom bardziej niż ktokolwiek z ludzi, a ich wyniki zawarł w swoich dziełach, będących dokumentem wielkiej mądrości i uczoneości, ale i lichej sztuki pisarskiej” Przytoczony przekład polski jest od razu interpretacją tekstu, który w dosłownym tłumaczeniu mówi właściwie coś innego. Nie ma mowy o „wynikach” badań, które Pitagoras zawarł w „swoich dziełach”, mówi się tylko, że „wybrawszy te pisma uczynił sobie [z nich?] mądrość” (*ekleksamenos tautas tas syngraphas epoesato heautou sophien*). Nie wiadomo, o jakie to pisma (*syngraphai*) chodzi — czy o dzieła autorstwa Pitagorasa, czy o jakieś inne, które ten tylko zbierał i układał. W tym ostatnim przypadku przypominałby Pitagoras wspomnianego wyżej Onomakritosa. W każdym razie w wyniku jego działalności mógł powstać zbiór pism przypisywanych następnie jemu samemu i uważanych za reprezentatywne dla jego doktryny. W innym fragmencie, też przekazanym u Diogenesa Laertiosa (IX 1), Heraklit zestawia Pitagorasa z Hezjodem, Ksenofanese i Hekatajosem, czyli twórcami, po których zostały dzieła pisane. Mędrzec z Efezu czytał więc chyba teksty, których autorstwo przypisywano Pitagorasowi.

Z drugiej jednak strony sam Diogenes Laertios (VIII 55) powołując się na Neantesa (uczony epoki hellenistycznej, zapewne III w. p.n.e.) podaje, że wykłady Pitagorasa były otwarte dla wszystkich do czasów Filolaosa i Empedoklesa (obaj żyli w V w. p.n.e.). Ten ostatni zaś „ogłosił je później w swym poemacie” i dlatego „uchwalono, że żaden poeta nie może być dopuszczony do ich dysput”. Niezależnie od wątpliwości, czy Empedokles mógł rzeczywiście słuchać wykładów Pitagorasa (jak się zdaje, żył i działał po śmierci założyciela szkoły), czy raczej jakichś „dysput” toczonych w zamkniętych stowarzyszeniach pitagorejskich, mamy tu świadectwo nauki przekazywanej tylko drogą ustną i nigdy nie publikowanej. Taki stan rzeczy poświadcza jeszcze Platon w *Fedonie*. Sokrates rozmawia tam z dwoma pitagorejczykami, Simmiaszem i Kebesem. Okazuje się, że zagadnienie pośmiertnych losów duszy nie jest im dobrze znane, a Sokrates podkreśla, że „tylko ze słuchu o tym opowiada”, po czym wspomina „naukę tajemną”, która „mówi o tej sprawie” (61 D — 62 B).

Zapewne najbliższe prawdzie będzie ostrożne twierdzenie, że wśród nauk uchodzących za pitagorejskie (i podobnie, gdy idzie o orfickie) były takie, które aż po IV w. p.n.e. przekazywano tylko ustnie w kręgu wtajemniczonych dopuszczanych do poznania największej tajemnicy, ale

i takie, które od VI w. p.n.e. znane były w postaci pisanej i nazywane mianem *hieroi logoi*.

Hieros Logos (termin znów użyty jako tytuł) autorstwa samego Pitagorasa wymienia wśród jego — prawdziwych czy rzekomych — pism Diogenes Laertios (VIII 7) podając, że Hippazos (mało nam dziś znany pitagorejczyk) napisał *Mystikos Logos (Traktat mistyczny)* jakoby „dla skompromitowania Pitagorasa”. Natrafiamy tu na ślad sporów i konfliktów wśród samych pitagorejczyków, co łączy się też ze sprawą ich prześladowań i potem wygnania z miast Wielkiej Grecji. Powody były wyraźnie polityczne (arystokratyzm pitagorejczyków niechętnych tak tyranii, jak i demokracji), dochodziła do tego i obawa czy pospolita niechęć żywiona z reguły wobec stowarzyszeń tajnych słynących z jakichś niezwykłych i tajemnych praktyk w zamkniętym gronie. Ale przy okazji posługiwano się także argumentami natury religijnej zarzucając pitagorejczykom fałszywe i bezbożne nauki, o co Isokrates oskarża Orfeusza. Wspomniany Hippazos był zapewne odszczepieńcem, który napisał traktat zawierający takie twierdzenia, że można było na ich podstawie dowodzić bezbożności pitagorejczyków.

O prześladowaniach pitagorejczyków najwięcej dowiadujemy się z dzieła historyka hellenistycznego, Timajosa. Chronologia wydarzeń nie jest tu pewna, w każdym razie miały one miejsce po śmierci mistrza, być może około połowy V w. p.n.e. Jeden z głównych przeciwników pitagorejczyków w Krotonie to niejaki Ninon, jakoby przywódca demokratyczny wysuwający wobec nich oskarżenie o dążenie do tyranii. Miał on na zgromadzeniu Krotończyków przeczytać *hieros logos* pitagorejski, którego treść była tak oburzająca i świętokradcza, że Ninon zdołał przekonąć współobywateli o niegodziwości swych przeciwników i doprowadzić do ich wygnania¹³. Niestety nic bliższego o treści tych pisemek (traktat Hippazosa, pismo czytane przez Ninona) dziś nie wiemy. Pewne podstawy do formułowania przypuszczeń na temat zawartości i charakteru literatury pitagorejskiej daje wspomniana już wyżej wzmianka Epigenesa. Twierdził on bowiem, że autorstwa pitagorejczyka Kerkopsa jest również *Zejsście do Hadesu*, poemat przez innych przypisywany Orfeuszowi.

¹³ Relację Timajosa znamy tylko ze streszczeń u Justyna (XX 4; przekład polski: Marek Junianus Justynus, *Zarys dziejów powszechnych starożytności na podstawie Pompejusza Trogusa*, przełożył Ignacy Lewandowski, Warszawa 1988) oraz Jamblicha *Vita Pythagorei*, par. 250–254. Por. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège 1922, s. 214–237.

Zapewne ten sam utwór, a w każdym razie tekst także uważany za orficki, przypisywano Prodikosowi z Samos. I o tym autorze nie wiemy dziś nic pewnego, a informacje te zawdzięczamy Klemensowi Aleksandryjskiemu, który cytuje Epigenesa. Klemens wspomina też jakiś traktat Epigenesa w całości dotyczący poezji Orfeusza. Nie ulega też wątpliwości, że już w V i IV w. p.n.e. znany był utwór poetycki uchodzący za dzieło Orfeusza, zatytułowany właśnie *Zejsście do Hadesu* (*Eis Haidou katabasis*). Liczne świadectwa potwierdzają, że już wtedy podróż Orfeusza do piekieł była najważniejszym elementem jego legendy, nic więc dziwnego, że tekst opisujący tę wyprawę mógł uchodzić za jego poemat. Można jednak sądzić, że zachodziła tu zależność odwrotna — poetyckie teksty z dawniejszych czasów, opisujące jakąś wyprawę do podziemi, mogły wpłynąć na ukształtowanie (w VI w. p.n.e.?) tego motywu w historii Orfeusza. Jest możliwe, że utworów takich było wiele, powstawały w różnym czasie i dość umownie zaliczane były do literatury „orfickiej”. Niejasność co do ideowych związków takich pism (orfizm czy pitagoreizm) widoczna już w V w. p.n.e. najlepiej świadczy o tym, że nigdy nie było do końca pewne, czym jest właściwie orfizm. Cechą charakterystyczną wierzeń greckich, omawianą w rozdziale I, jest brak ujęcia ich w sztywny kanon, tak samo rzecz się miała i z orfizmem. Wniosek z tego taki, że lepiej dziś mówić o różnych „orfizmach”, czy też o poglądach i naukach za orfickie uważanych.

Rzecz także i w tym, że nie tylko Orfeusz uchodził za tego ze śmiertelnych, któremu dane było zejść do Hadesu i stamtąd wrócić. Motyw podziemnej podróży, poznania świata zmarłych, kontaktu z groźnymi bóstwami podziemia stanowi element nie tylko legendy orfickiej, nie tylko mitów (Herakles) czy opowieści o rzeczach nadzwyczajnych. Pojawia się on w biografii pewnej kategorii postaci. Warto przyrzeć się tej tematyce bliżej.

Diogenes Laertios przytacza (VIII 41) za Hermippossem (uczony epoki hellenistycznej) interesującą anegdotkę o Pitagorasie. Według Hermipposa Pitagoras po przybyciu do Wielkiej Grecji zrobił sobie pod ziemią izdebkę i zamieszkał w niej zleciwszy wprawdzie matce, aby spisywała na tabliczce wszystko, co się będzie działo zaznaczając dokładnie czas. Chciał mieć wiadomości, gdy wyjdzie ze swej kryjówki. Matka spełniła jego prośbę, a po jakimś czasie Pitagoras, chudy i wynędzniały wyszedł z kryjówki. Udał się na zgromadzenie i powiedział, że przychodzi z Hadesu, ale wie o wszystkim, co się działo podczas jego tam pobytu.

Nieco wcześniej, pisząc o pitagorejskiej doktrynie wędrówki dusz, Diogenes powołuje się na utwór samego Pitagorasa, w którym ten miał twierdzić, „że po dwudziestu siedmiu latach pobytu w Hadesie wrócił między ludzi”. Informację tę Diogenes przyjmuje raczej za dobrą monetę, przynajmniej o tyle, o ile wiąże się ona z doktryną reinkarnacji.

Anegdotka Hermipposa może być rozumiana jako wyjaśnienie przez tego uczonego opowieści o zejściu Pitagorasa do podziemi, być może filozof bądź napisał, bądź opowiadał historię o przeżytym wydarzeniu takiego rodzaju, a jego przeciwnicy bądź późniejsi sceptycy przedstawiali zracjonalizowaną wersję wydarzeń zarzucając mu oszustwo. Dziś należałoby zapytać, co właściwie kryje się za opowieścią Pitagorasa, paradoksalnie można by zaryzykować stwierdzenie, że nauka dzisiejsza bardziej przychyła się do wersji Pitagorasa, niż Hermipposa. Zastanawia bowiem powtarzanie się podobnych opowieści w wypadku kilku innych postaci.

Herodot podaje (IV 13–16) interesujące informacje o Aristeasie z Prokonnezu, którego nazywa poetą epicznym. Aristeas żył w okresie archaicznym, może około połowy VI wieku. Został po nim do dziś urywek poematu o Arimaspach. Mieli to być ludzie o jednym oku mieszkający gdzieś na północ od Scytów. Aristeas wiele podróżował i jakoby dotarł również w te legendarne dla Greków czy wręcz bajeczne okolice. O jego utworze nic prawie nie da się powiedzieć, należał on zapewne do popularnych jeszcze w czasach Herodota literackich relacji o odległych krajach zamieszkałych przez dziwaczne i groźne istoty. Ale Aristeas to nie jakiś zwykły autor opisu podróży. Herodot pisze, że autor poematu o Arimaspach przybył do kraju Issedonów (lud, o którym opowiadano fantastyczne historie) „natchniony przez Apollona”.

W starożytności przypisywano Aristeasowi również dzieło treści teogonicznej, które, jak się zdaje, znał również Herodot. Historyka interesowała ta postać nie tylko ze względu na informacje o egzotycznych ludach. Podaje on pewne szczegóły z życia Aristeasa żywo przypominające grecką opowieść o Zalmoksisie, który trzy lata przebywał „w podziemnej komnacie”, by potem nauczać o nieśmiertelności (Herodot IV 95), czy przytoczoną wyżej anegdotkę o Pitagorasie.

Aristeas według Herodota jakoby umarł w Prokonniezie, nie znaleziono jednak jego ciała i nie wyprawiono mu pogrzebu. Pojawił się za to w Kyzikos, a po siedmiu latach od tajemniczego zniknięcia znowu w Prokonniezie i wtedy właśnie napisał poemat o Arimaspach, po czym

ponownie zniknął. W dwieście czterdzieści lat potem (Herodot umieszcza Aristeasa w odległej przeszłości) ukazał się z kolei w Metaponcie (grecka kolonia na południu Italii), gdzie nakazał wznieść posąg Apollona i znowu zniknął. Ostatecznie w Metaponcie postawiono i jego posąg obok posągu Apollona, co wskazywać może na kult tej postaci.

Tajemnicze zniknięcia łączą więc postacie Aristeasa, Pitagorasa i „greckiego” Zalmoksisa. We wszystkich trzech wypadkach kontakt ze światem zmarłym czyni z postaci mędrca autorytet w przedmiocie religii, każdy z nich głosił — lub pisał — szczególne nauki o nieśmiertelności i o naturze bogów. Niezależnie od tego, jakie pisma pozostawili po sobie Pitagoras czy Aristeas, można było przypisywać im autorstwo różnych tekstów o charakterze mistyczo-religijnym, zwłaszcza takich, których treścią był opis świata podziemnego. Stąd możliwość mylenia pism orfickich i pitagorejskich.

Postacią podobnego typu był również pochodzący z Krety Epimenides, mędrzec i znawca przepisów religijnych, który wedle tradycji miał dokonać rytualnego oczyszczenia Aten dotkniętych klęską zarazy po zbrodni, jaką było wymordowanie uczestników spisku Kylona szukających schronienia w sanktuarium Ateny. Nie ma powodu, by wątpić całkowicie w prawdziwość tej tradycji. Informacja o tym epizodzie z życia Epimenidesa pozwala nam datować jego działalność na drugą połowę VII w. p.n.e. Miał on być również autorem jakiejś teogonii, a także innych pism dotyczących problematyki religijnej, których tytuły podaje Diogenes Laertios (I 111–112).

Epimenides miał w całej starożytności opinię eksperta w zakresie spraw boskich i przepisów rytualnych. Tak pisze o nim Platon nazywając go „boskim mężem” (*Prawa* 642 D), to samo mówi Plutarch, wedle którego był to „człowiek miły bogom i mądry w sprawach boskich” (*theophiles kai sophos peri ta theia* — Solon, 12). Wiedza jego była niezwyklego pochodzenia. Miał on przespać w jaskini pięćdziesiąt siedem lat (Diogenes Laertios I 109), wedle innej wersji — czterdzieści (Pauzaniusz I, 14,4).

Sprawa jaskini czy grotty pojawia się w tych zadziwiających opowieściach w jeszcze innym kontekście łącząc Epimenidesa z Pitagorasem. Obaj jakoby mieli wejść do Groty Idajskiej na Krecie, gdzie według mitu wychował się Zeus ukrywany jako dziecko przez matkę Rheę przed Kronosem. Małego Zeusa strzegli Korybanci lub Kureci — dziwne i tajemnicze istoty ziemskiego pochodzenia (to znaczy zrodzeni z Ziemi-

Gai bez udziału innego bóstwa). Wykonywali oni specjalny taniec wojenny z biciem w tarcze, co zagłuszało płacz boskiego niemowlęcia.

Z mitem o narodzinach i wychowaniu Zeusa wiązały się w czasach historycznych obrzędy odprawiane przez bractwo religijne Kuretów. Plutarch zaś podaje, że Epimenides uważany był przez swych ziomeków za „nowego Kurete”. Wynikałoby z tego, że odegrał on jakąś rolę przy organizacji lub reformie obrzędów Kuretów na cześć Zeusa. Stanowiły one kult misteryjny i w V w. p.n.e. łączono je jakoś z misteriami Dionizosa z przydomkiem Zagreus. Na uwagę zasługuje też opowieść o przebywaniu Epimenidesa przez wiele lat w grocie. Ten element jego biografii odpowiada opowieściom o zniknięciu i pobycie w ukryciu Aristeasa, Pitagorasa czy Zalmoksisia. Nie wydaje się, że są to fantastyczne opowieści lub relacje o podstępach i oszustwach mistrzów. Zdarzenie takie za każdym razem dotyczy postaci takiego samego typu. Jest to reformator, nauczyciel, niemal prorok głoszący nowe nauki religijne. Wszystkie te tajemnicze wydarzenia miały miejsce mniej więcej w tym samym okresie — od połowy VII do połowy VI w. p.n.e. Na tej podstawie można sądzić, że w późnych opowieściach o zagadkowych zniknięciach mamy do czynienia ze śladem jakichś praktyk i obrzędów rozpowszechnionych w tej epoce i wiążących się z żywymi wówczas prądami religijnymi.

Olbrzymi materiał etnograficzny pozwala mówić o zjawisku szamanizmu występującym u niektórych ludów pierwotnych¹⁴. Sam termin „szaman” pochodzi z języka i kultury plemion syberyjskich, ale typowe dla działalności szamana wierzenia i obrzędy występują także w innych kulturach. Wspólne wszystkim tym praktykom jest przekonanie, że szaman, a ściślej — jego dusza, po pierwsze, może osiągnąć niedostępny innym kontakt z siłami nadprzyrodzonymi i stosując odpowiednie środki siły te zakłąć i podporządkować swojej woli. Po drugie, zjawisku szamanizmu towarzyszą zawsze obrzędy, w czasie których szaman opuszcza świat swych współplemieńców i udaje się w podróż do innej rzeczywistości dostając się tam nader często przez przejścia podziemne, znajdujące się w jaskiniach i grotach.

Jest kwestią do dziś dyskusyjną, czy znane z tradycji greckiej przypadki pozwalają mówić o szamanizmie greckim i czy postaci takie jak

¹⁴ Por. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951; oraz E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles 1963, s. 135–178

Pitagoras, Aristeas, Epimenides można nazwać szamanami. Możliwe jest w każdym razie, że podobnie jak szamani syberyjscy czy czarownicy indiańscy, również greccy mistrzowie obrzędów wprawiali się w trans i przeżywali stany, w których prawdziwość ani oni, ani ich uczniowie, naśladowcy czy ziomkowie nie wątpili.

Zachodzi jednak między szamanizmem ludów pierwotnych a „szamanizmem” greckim (w tym wypadku lepiej opatrzyć termin cudzysłowem i stosować go ze wszystkimi możliwymi zastrzeżeniami) istotna różnica. Wszystkie postacie, których działalność przypomina szamanów, to ludzie działający w Grecji epoki kultury słowa pisanego, w społeczeństwie mającym już wtedy obszerną literaturę pisaną. Ale właśnie dlatego przeżycia, doświadczenia i praktyki takich „szamanów” mogły również stać się przedmiotem relacji pisanych, tematem literatury religijnej. Takie piśmiennictwo zawierać mogło znacznie więcej treści, także teogonicznych i teologicznych, w całości można je określić mianem literatury szamanistycznej. Cechą najważniejszą tych pism było odkrywanie tajemnic dotąd całkowicie nieznanymi i niedostępnymi innym, „szaman” poznawał je na drodze bezpośredniego doświadczenia zmysłowego, inni mogli się o nich dowiedzieć czytając relacje o jego przeżyciach.

Wśród dzieł przypisywanych orfikom czy pitagorejczykom krążyły zapewne takie właśnie utwory, z których do naszych czasów nie dotrwało zapewne nic. Pisma te mogły czasem nie mieć praktycznie nic wspólnego z właściwą doktryną pitagorejską czy orficką, a terminy te stanowiły tylko wygodne etykiety.

Jeśli przez termin *theologia* rozumiemy cały zbiór bogatej i różnorodnej literatury religijnej, to warto pokusić się o odpowiedź na pytanie, jaką właściwie biblioteką teologiczną rozporządzał czytający Grek V w. p.n.e. Przede wszystkim były to wielokrotnie już wspomniane teogonie, następnie *hieroi logoi* różnego typu, dalej utwory w rodzaju *Zejścia do Hadesu* łączące się z „literaturą szamanistyczną” traktujące głównie o świecie podziemnym. Przypomnijmy tu także tajemnicze tabliczki, teksty zaklęć i „modlitewki” (*epodai*). Skomplikowane związki wzajemne tych wszystkich gatunków najlepiej widać na przykładzie twórczości Empedoklesa i tabliczek zwanych powszechnie orfickimi, które pochodzą z grobów z terenów południowej Italii, Krety i Tesalii.

Empedokles to, jak mogłoby się wydawać, postać dobrze nam dziś znana, żył przecież w epoce, która w przeciwieństwie do okresu archai-

cznego dobrze się poddaje badaniu historycznemu (V w. p.n.e.) z racji sporej, jak na sytuację badawczą w wypadku historii starożytnej, dokumentacji źródłowej. Jest to autor, który należy do dziejów filozofii greckiej, a nie wiedzy tajemnej czy tajnych praktyk. Jego dorobek pisarski był w starożytności dobrze znany, a i dzisiaj mamy stosunkowo sporo fragmentów z jego dzieł. Ale w jego tradycji biograficznej spotykamy elementy związane znów z motywem tajemniczego zniknięcia. Diogenes Laertios z niejakim sceptycyzmem podaje, że „różne krążą pogłoski o śmierci Empedoklesa” (VIII 67), a następnie przytacza opowieść przypominającą historię Aristeasa. Filozof jakoby po prostu zniknął, a o północy ktoś „usłyszał potężny głos wołający Empedoklesa”, po czym widziano „światło na niebie i blask pochodni”. Jego ukochany uczeń Pauzaniasz uznał, że „należy złożyć ofiarę Empedoklesowi jako nowemu bogu”. Wersja, że Empedokles zakończył życie rzucając się do Etny jest tylko jedną ze wspomnianych przez Diogenesa pogłosek, a całość tradycji wskazuje na pewną cudowność tej postaci. Empedokles to nie tylko filozof, lecz także lekarz i czarownik czy cudotwórca. Pojęcie „lekarz” (*iatros*) jeszcze w czasach Empedoklesa łączy się ze sferą działalności magicznej i ozdrowicielskiej, z zakresem takich czynności, które pozwalały na nazwanie filozofa także czarownikiem (*goes*). Terminy polskie prowadzą nas w stronę bajek, pojęcia greckie odnoszą się do dziedziny sztuki czy nauki i umiejętności dokonywania zadziwiających i niezwykłych czynów dzięki znajomości wiedzy tajemnej. Wiąże się też z Empedoklesem pewna doktryna religijna.

W swym słynnym a znanym nam, niestety, tylko z nielicznych fragmentów poemacie *Oczyszczenia* (*Katharmoi*) Empedokles w sposób zaskakujący dla przeciętnego Greka swej epoki stwierdza, że uważa sam siebie za boga: „Oto ja, bóg nieśmiertelny, już nie śmiertelnik, przybywam czczony tak, jak należy przez wszystkich ukoronowany girlandami i zielonymi wieńcami”¹⁵.

Poemat Emedoklesa zawiera wykład doktryny, którą zdaniem uczonych współczesnych można wiązać tak z orfizmem, jak i z pitagoreizmem. Wydaje się, że można ten utwór zaliczyć właśnie do „literatury szamanistycznej”, a jego autora uznać za „greckiego szamana”. Upoważnia do tego nie tylko fakt, że jest on w tradycji antycznej lekarzem-cudotwórcą,

¹⁵ Cytaty z *Katharmoi* Empedoklesa według wydania: G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971, s. 244–250.

na szamanistyczny charakter jego nauk i działalności wskazują niektóre przynajmniej fragmenty jego poematu.

Nauka Empedoklesa zawierała przede wszystkim doktrynę nieśmiertelności duszy i reinkarnacji wziętą z pitagoreizmu. Autor *Katharmoi*, który przeżył już różne wcielenia, zachował jednak pamięć całości losów swej duszy i przedstawia także jej wędrówkę po świecie zmarłych. Empedokles uważa, że osiągnął już stan końcowy wędrówki, więcej wcieleń nie będzie, nie wróci już też do Hadesu, jest teraz „wolny od ludzkich trosk, niezniszczalny”. W świecie podziemnym dusza Empedoklesa słyszała słowa władczyni podziemi, Persefony, obecnie więc autor zwraca się do uczniów, słuchaczy czy czytelników bogaty w doświadczenia bezpośredniego kontaktu z podziemnym bóstwem. Persefona, według Empedoklesa, wysyła ze świata podziemnego dusze do świata żywych na dalszą wędrówkę w kolejnym wcieleniu, jest więc nie tylko Panią Śmierci, lecz także Panią Życia. Niezwykłe doświadczenia Empedoklesa uczyniły z niego cudotwórcę, o którego czynach pisze Diogenes Laertios. Zwraca tu uwagę, że Empedokles umiał jakoby powstrzymywać wiatr. Czynił to rozmieszczając na pagórkach worki z oślich skór. Jest to wyraźnie ślad praktyk magicznych, znanych i stosowanych w Grecji przy obrzędach magii pogody, to znaczy zaklinalnia żywiołów i zjawisk atmosferycznych. W wypadku Empedoklesa występuje więc połączenie różnych praktyk i doświadczeń.

Trzeba tu zaznaczyć, że nie znamy właściwego przeznaczenia poematu *Katharmoi*, ani też, co gorsza, jego najważniejszych części i całej treści. Sądząc z tytułu, utwór mówił przede wszystkim o rytach oczyszczających (te praktyki łączą więc Empedoklesa z Epimenidesem), ale ich znajomość wynikała zapewne z faktu, że Empedokles poznał całość prawdy o losach duszy ludzkiej.

Można też jedynie snuć przypuszczenia co do przeznaczenia i odbioru poematu Empedoklesa. Sam autor zwraca się do „przyjaciół” (*philoí*) w Akragas, co mogłoby prowadzić do wniosku, że idzie o istniejące tam stowarzyszenie (*heteria*) pitagorejczyków. Trudno jednak bronić poglądu, że nauka Empedoklesa przeznaczona jest wyłącznie dla wąskiego kręgu wtajemniczonych. Autor pisze o tłumach (*myrioi*) poszukujących jego pomocy i o tym, że jest czczony przez wszystkich. Nie jest jasne, czy uważał, że stan podobny do jego osiągnąć może każdy, czy też dostąpić tego zrównania z bogami mogą jedynie wtajemniczeni adepci jego tajnych nauk. Ale przypomnijmy znowu przywoływane już świadectwo Platona

— te z założenia tajne pisma i tak trafiały najwyraźniej do szerokich kręgów publiczności. Nawet literatura ściśle towarzysząca obrzędom mogła być powszechnie znana poza kręgiem ich uczestników. Mamy na ten temat interesujące świadectwo Demostenesa.

W słynnej mowie *O wieńcu*¹⁶ atakując swego przeciwnika Ajschinesa, zarzuca mu Demostenes niegodne obywatela dzieciństwo i nieodpowiednie dla przyzwoitego polityka pochodzenie. Podstawowym elementem tej krytyki są zarzuty wobec matki Ajschinesa, która dokonywała wtajemniczeń w jakieś misteria. Idzie tu najpewniej o obrzędy Sabaziosa, utożsamianego czasem z Dionizosem, którego misteria rozpowszechniały się w Atenach IV w. budząc czasem niechęć i sprzeciw wielu obywateli. Nas interesuje tu fakt, że pomagający matce Ajschines „odczytywał zaklęcia z ksiąg” (259). Znow pojawiają się księgi obecne w obrzędach misteryjnych co stanowi dowód, że obrzędowi wtajemniczenia towarzyszyła rytualna lektura tekstów. Nie potrafimy z całą pewnością orzec, czy księgi takie, jak chcą niektórzy, były starannie chronione przed niepowoływanymi czy też znajdowały czytelników poza kręgiem wtajemniczonych. Ta druga możliwość wydaje się bardziej prawdopodobna, w każdym razie z Demostenesa jasno wynika, że o istnieniu takich pism powszechnie wiedziano. Nie możemy też stwierdzić, jak popularne były misteria Sabaziosa, ale wzmianka Demostenesa sugeruje raczej rozpowszechnienie zjawiska, a w takim razie było sporo ludzi dobrze znających takie teksty.

Pisma takie, jak poemat Empedoklesa były chyba jeszcze bardziej znane i popularne. Przede wszystkim znajdowały się w obiegu naukowym, interesowały uczonych i filozofów. Wspomniany wyżej Epigenes jest przedstawicielem takiej właśnie grupy badaczy antycznych interesujących się szczególnie pismami o treści religijnej czy teologicznej.

Do innej, choć nieco może podobnej, grupy tekstów należy słynny papirus z Derveni, o którym jeszcze będzie mowa w innym miejscu. Jest to najpewniej komentarz do poematu religijnego o charakterze kosmogonicznym i teogonicznym wywodzącego się z tradycji orfickiej. Sama teogonia, która była podstawą zainteresowania autora komentarza pochodzić może z okresu archaicznego, przyjmuje się czasem, że był to tekst powstały około 500 r. p.n.e., komentarz pochodzi najprawdopodobniej z

¹⁶ Przekład polski: Demostenes, *Wybór mów*, przełożył i opracował Romuald Turasiewicz, Biblioteka Narodowa, Wrocław, Warszawa, Kraków 1991.

końca V w. p.n.e. Wysuwano nawet pogląd, że jest to fragment traktatu znanego nam skądinąd autora, Stesimbrotosa z Tazos, który żył w drugiej połowie V w. i napisał m.in. pisemko *O wtajemniczeniach* (lub: *O obrzędach — Peri teleton*). Było to już dzieło należące do literatury mniej lub bardziej naukowej.

Papirus z Derveni został znaleziony w grobie z IV w. p.n.e. Wygląda na to, że zmarły niejako zabrał ten tekst ze sobą, lub też jego bliscy uznali, że powinien on mu towarzyszyć. Nauki zawarte w tym tekście stanowiły więc jakąś pomoc dla duszy zmarłego, błakającej się w zaświatach.

Podobne funkcje pełniły teksty pisane na złotych tabliczkach, których najwięcej znaleziono w grobach na terenie południowej Italii. Znamy dziś piętnaście tabliczek, sześć z nich pochodzi z Krety, jedna z Pharsalos (Tesalia). Wszystkie teksty zawierają wyraźną wiarę w nieśmiertelność duszy i formuły, które dusza ma w zaświatach wymówić, by dowieść swej wiedzy, przygotowania i wtajemniczenia w tajne obrzędy. Ma to zapewnić jej lepszy los.

Pewne elementy reprezentowanych na tabliczkach wierzeń łączą się z nauką Empedoklesa. Idzie tu zwłaszcza o teorię reinkarnacji, dusze przechodzą różne wcielenia a dusza wtajemniczonego ma uniknąć dalszych wędrówek. Jeszcze ważniejsze jest występujące i tu przekonanie, wyrażone przecież przez Empedoklesa, o bezpośrednim, osobistym spotkaniu z Persefoną, która decyduje o losie zmarłych. Spotykamy tu w obu wypadkach (Empedokles i tabliczki) ślad specyficznej teologii, według której najpotężniejszym bóstwem decydującym o życiu i śmierci, o losie człowieka i jego przeznaczeniu jest chthoniczne bóstwo żeńskie. O genezie takich wierzeń można jedynie snuć przypuszczenia. Być może jest to pozostałość prastarych wierzeń z basenu Morza Śródziemnego, w których główną rolę odgrywała żyjąca we wnętrzu ziemi Bogini-Matka. Dla nas jest tu istotne, że mamy do czynienia z koncepcjami odległymi od popularnych wierzeń i mitów, zupełnie innymi niż te, które znajdowały wyraz w oficjalnym kulcie większości greckich poleis. Były to wierzenia bardzo też różne od teologii Homera i Hezjoda, a przy tym stale żywe, znane i rozwijane.

Spróbujmy zrekapitulować, na ile to możliwe, nasze rozważania. Stwierdzamy w V–IV w. p.n.e. ogrom literatury teologicznej w szerokim rozumieniu tego terminu. Są to teksty różnego rodzaju, a wspólne jest im dociekanie natury bogów i refleksja nad stosunkiem człowiek-bóstwo,

nad losem i przeznaczeniem człowieka wierzącego głęboko w istnienie innego świata. Taka właśnie literatura to źródło wiedzy o bogach każdego wykształconego Greka, który wiedzy takiej pragnął.

Oczywiście nie można przeceniać znaczenia tego piśmiennictwa. Wielokrotnie tu przytaczany Herodot wyraźnie uważał, że wiedza Greków o bogach ogranicza się do znajomości Homera i Hezjoda. Byłoby jednak nieprawdą, gdybyśmy twierdzili, że omawiana tu literatura docierała wyłącznie do wąskiego grona wtajemniczonych i nie odgrywała roli, gdy idzie o kształtowanie wyobrażeń religijnych przeciętnego Greka okresu klasycznego. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że istotą religijności greckiej jest uczestnictwo w kulcie, wiedza o bogach nie jest więc właściwie potrzebna.

Wybitny sofista V w., wspomniany w I rozdziale Protagoras z Abdery, twierdził, że „o bogach nie mogę wiedzieć ani, że istnieją, ani, że nie istnieją; wiele jest bowiem przeszkód na drodze do zdobycia takiej wiedzy”. Miał on za takie właśnie stwierdzenia być skazany za bezbożność. Charakterystyczne jednak, że to zdanie Protagorasa, cytowane przez Diogenesa Laertiosa, pochodzi z jego traktatu *O bogach*. Zdobycie wiedzy o bogach jest prawie niemożliwe, na drodze do takiego poznania „wiele jest bowiem przeszkód”, ale Grecy uparcie pragnęli przeszkody te pokonać...

ROZDZIAŁ III

OFIARA, KULT, ŚWIĘTO

Jak pamiętamy z rozdziału I, stosunek Greków do bóstw wyraża termin *therapeia*, który można przetłumaczyć jako kult. Podstawowym elementem *therapei* jest składanie ofiar, które Platon (*Prawa* 716 D) wymienia obok modlitw jako sposób nawiązywania łączności z bogami. Taka łączność to jednak coś innego niż chrześcijańska *communio*, choć może pewne ślady takiego rozumienia obrzędu ofiarnego pojawiają się w niektórych kultach misteryjnych, zwłaszcza w misteriach Dionizosa czy Zagreusa i w praktykach omofagii (jedzenia surowego mięsa rozdartej na strzępy ofiary). O tych szczególnych przypadkach będzie jeszcze mowa, tu stwierdźmy, że obywatel polis greckiej w samym fakcie złożenia ofiary bogu widział po prostu jedyny dostępny mu sposób utrzymania kontaktu z bóstwem. Ofiara to środek komunikacji między światem bogów a światem ludzi. Ludzie są od bogów odgraniczeni wyraźną, z reguły nieprzekraczalną granicą. Ofiara znajduje się na tej granicy, pozwala ją nawet przekroczyć. To, co składane jest w ofierze, staje się święte — są to *ta hiera*, chociaż do momentu złożenia były to zwyczajne dobra wytworzone dzięki działalności człowieka i służące jemu samemu jako pożywienie. Ofiarowane produkty zmieniają nagle status, stają się święte, bo zostały ofiarowane bogom. W jakimś sensie ofiarowywane *ta hiera* należą i do świata ludzi, i do świata bogów, sam tylko fakt ich złożenia świadczy o związkach tych dwóch światów. Akt ofiarowania to doświadczenie świętości, to najważniejsze przeżycie religijne Greka.

Ale złożenie ofiary to przede wszystkim spełnienie podstawowego obowiązku wobec bogów i dokonanie najważniejszego obrzędu. Świadczy o tym choćby zwyczaj językowy. Od Homera począwszy idiom „czynić rzeczy święte” (*hiera erdo*) oznacza właśnie „składać ofiarę”. Najczęściej — idzie o ofiarę krwawą, ofiarowanie zabitego zwierzęcia. Akt wyraża-

ny idiomem *hiera erdo* składa się wówczas z trzech czynności: zabicie zwierzęcia ofiarnego, podzielenie jego mięsa i spalenie części na ołtarzu, wreszcie — zjedzenie upieczonego lub ugotowanego mięsiwa przez ofiarników. Czy rzeczywiście każda ofiara to zawsze nawiązanie łączności z bóstwem?

Znane mityczne wyjaśnienie obrzędu ofiarnego w religii greckiej łączy się z mitem Prometeusza. O sprawie tej będziemy jeszcze mówić w rozdziale V, zaznaczmy tu tylko, że według tej opowieści podstęp Tytana doprowadził do tego, że bogowie otrzymują gorszą część ofiarowanego zwierzęcia — kości obłożone tłuszczem. Mięso przypada w udziale ludzi. Ofiara dla bogów olimpijskich to więc przede wszystkim okazja do uczyty ludzi, a taka ucztą to z kolei święto. Przez cały czas istnienia bogów greckich obrzęd ofiarny był dla wielu ludzi rzadką, może jedyną, okazją jedzenia mięsa. Obfite, dobre „święteczne” jedzenie wymagało, by biesiada ta stała się uroczystością. Z reguły też ofiara to forma życia zbiorowego, spotkanie społeczności lokalnej lub nawet społeczeństwa całej polis. Dlatego jest to dobra okazja wspólnego przeżycia religijnego, wspólnej radości i wspólnego świętowania.

Jak już wiemy, *therapeia theon* jest w V w. p.n.e. elementem politei, należy do spraw polis. Ofiary bogom, podstawowa powinność *therapei*, składane są przeto publicznie w imieniu polis i pod nadzorem jej urzędników. Koszty ponosi państwo, czyli ogół obywateli, ale w Atenach V w. dochody państwa nie miały nic wspólnego z budżetem domowym uboższych obywateli nie ponoszących praktycznie żadnych ciężarów na rzecz państwa. Ofiara na koszt państwa była więc także okazją do ucztowania na koszt państwa. Mówi to wyraźnie autor antydemokratycznego, oligarchicznego pamfletu politycznego z czasów wojny peloponeskiej zwany Pseudo-Ksenofontem (jego pisemko, *Ustrój polityczny Aten*, dochowało się w zbiorze dzieł Ksenofonta, któremu mylnie przypisywano jego autorstwo): „Lud rozumiejąc, że żaden z biędaków indywidualnie nie jest w stanie składać ofiar, odbywać świętych obrzędów, obchodzić świąt i wystawiać świątyni, a równocześnie zarządzać wielkim i pięknym miastem, wynalazł taki oto sposób, w jaki to wszystko ma się odbywać. Składa się w imieniu państwa wiele ofiar, a lud ma z tego przyjemność i otrzymuje w drodze losowania przydzielone zwierzęta ofiarne” (II 9)¹.

¹ Przekład M. Borowskiej i K. Holzman [w:] A. Mączakowa, *Wybór źródeł do dziejów starożytnej Grecji i hellenizmu*, Warszawa 1983, s. 185–196.

Mówimy tu cały czas o ofiarach, które Grecy określali mianem *thysia*. Termin ten oznacza zasadniczo krwawą ofiarę składaną bogom olimpijskim. Ale jak już zauważyliśmy, ofiara ta jest przede wszystkim okazją do święta ludzi. Dlaczego właściwie zabicie i spożycie zwierzęcia staje się okazją święteczną, okazją do uroczystej, sakralnej uczty?

Geneza krwawej ofiary we wszystkich religiach, w których zjawisko to występuje, jest przedmiotem badań, dyskusji i kontrowersji chyba od początków dziejów religioznawstwa jako dyscypliny naukowej.

Aby zrozumieć znaczenie ofiary ze zwierzęcia trzeba dokładniej, niż wspomnieliśmy to wyżej, zanalizować cały obrzęd ofiarny, kolejność i przebieg wszystkich czynności. Zwierzę, starannie dobrane, bez żadnej wady fizycznej, uroczyście prowadzi się do ołtarza. W wypadku wielkich świąt i uroczystości odbywa się to w postaci poważnej procesji. Od razu pojawiają się elementy świadczące o święteści tego aktu — zwierzę jest przystrojone, zwykle przybrane wstążkami, często (gdy jest to jałówka, krowa byk czy wół) ma, jak u Homera, pozłoczone rogi. Właściwy obrzęd ofiarny zaczyna się od okrażenia ołtarza przez młodą, wyznaczoną losem, ale i dobraną pod względem urody dziewczynę, która niesie naczynie z wodą i kosz z ziarnem. Pod ziarnem ukryty jest nóż służący do poderżnięcia gardła zwierzęcia w trakcie rytuału. Wszyscy zgromadzeni wokół ołtarza uczestnicy obrzędu obmywają ręce — jest to pierwsza czynność wyraźnie zaznaczająca wspólnotę działania ofiarników.

Ale szczególną uwagę zwraca sposób zabicia zwierzęcia. Czynność ta przebiegać musi w ściśle określony, zrytualizowany sposób. Zwierzę wyraża zgodę na ofiarowanie — potrząsa łbem skropionym wodą, co właśnie interpretowane jest jako znak jego zgody. Najważniejszą częścią rytualnego zabójstwa jest poderżnięcie mu gardła z reguły w taki sposób, by krew trysnęła na ołtarz. Czasem jest ona zbierana do specjalnego naczynia, by skropić nią ołtarz. Krew jest też wyraźnie przeznaczona dla bóstwa. Nasuwa się tu pytanie: dlaczego bogowie wymagają takiej ofiary? Dlaczego „łakną krwi”? Dlaczego przywiązuje się taką wagę do samego aktu zabijania? Zabójstwo staje się przecież aktem podniosłym, uroczystym, bo z jednej strony jest stworzeniem świętości (tak zabijane zwierzę należy już do kategorii *ta hiera*), z drugiej zaś — prowadzi do radosnej, świętej uczty.

W nauce było dotąd, i ciągle się utrzymuje, wiele hipotez stanowiących próbę wyjaśnienia genezy i istoty krwawej ofiary. Już starożytni zachowali, oprócz wspomnianego wyżej mitu prometejskiego, wiele in-

nych historii, które opowiadały o pierwszej ofierze. Rozporządzamy dziś na ogół przekazami późnymi, autorstwa różnych uczonych i antykwarystów badających czasem pewne osobliwości i wyjaśniających genezę lokalnych zwyczajów. Takie dane spotkamy u Pauzanasza. Z kolei w kręgach przeciwnych krwawej ofierze (pitagorejczycy) przechowywano opowieści, które miały wykazać, że ofiara taka wzięła się z pomyłki i jest sprzeczna z naturą bogów. Taki materiał znajduje się w dziele neoplatonika Porfiriusza (III w. n.e.) *O wstrzymywaniu się od spożywania mięsa*. Autor ten, gorliwy przeciwnik zabijania, zwolennik reguł pitagorejskich i zarazem obrońca religii pogańskiej przeciw postępom chrześcijaństwa, pragnął wykazać, że ofiara krwawa sprzeczna jest z kultem bóstw olimpijskich. Próbował więc ustalić początek tego zwyczaju. Jego traktat zawiera pasjonujący i ważny materiał z całą pewnością dość dawnego pochodzenia. Będziemy jeszcze nieraz odwoływać się do tych danych.

W końcu XIX w. wielki uczony angielski, W. Robertson Smith, w swej głośnej, do dziś ważnej a zarazem klasycznej już pracy *Lectures on the Religion of Semites* sformułował teorię tłumaczącą genezę i znaczenie ofiary krwawej w religiach starożytnych. Punktem wyjścia była dla niego ofiara całopalna w Starym Testamencie, ale teoria jego miała z założenia walor uniwersalny i odnosiła się również do religii antycznych — greckiej i rzymskiej. Z pewnymi modyfikacjami niektóre z wątków rozumowania W. R. Smitha podjął później Martin Nilsson, autor znaczącego dzieła, wspomnianej w rozdziale I historii religii greckiej, która ukazała się w znanej serii podstawowych kompendiów z zakresu wiedzy o starożytności „Handbuch der Altertumswissenschaft”. Reprezentowane tam poglądy zostały uznane za niemal obowiązujące, a w każdym razie kształtowały długo stan badań. Dzieło Nilssona (ostatnie jego wydanie ukazało się w 1967 r., potem nie było nowego opracowania religii greckiej w tej serii) uważano za wyrażające obiektywny i niejako ostateczny stan wiedzy, wpływało ono też do niedawna na poglądy innych badaczy, a dla nie-specjalistów stało się na długo podstawowym, jeśli nie jedynym, źródłem wiedzy w zakresie dziejów religii greckiej. W ten sposób wywodzące się jeszcze z XIX w. koncepcje utrzymują się częściowo nawet i do dziś.

W czasach Robertsona Smitha charakterystyczne dla religioznawstwa było poszukiwanie zjawisk, których obecność dawałaby się stwierdzić w każdej religii. Uważano, że wszystkie religie mają cechy wspólne, które

stanowią o istocie religii w ogóle. Wykazywano istnienie takich cech, a następnie w ten sam sposób interpretowano fakty pochodzące z różnych kultur i społeczeństw, z odległych czasem w czasie i przestrzeni religii. Metoda ta utrzymuje się do dziś, ale badacze są nieco bardziej skłonni do wyznania niewiedzy czy bezradności, wykazują więcej sceptycyzmu. Lepiej niż kiedyś rozumiemy zróżnicowanie rozmaitych religii, bardziej doceniamy jej wielorakie funkcje. Zdajemy sobie dobrze sprawę, że pozornie ten sam fakt może mieć zupełnie inne znaczenie i inną genezę w zależności od typu kultury i społeczeństwa, w którym występuje. Nie szukamy już jednego, powszechnie obowiązującego tłumaczenia zjawisk religijnych. Mimo to warto czasem odwołać się i do tych dawniejszych hipotez czy sporów naukowych.

Dla Robertsona Smitha charakterystyczne było przekonanie, w pełni uzasadnione na gruncie ówczesnej etnologii czy religioznawstwa, że pierwotnym stadium religii, pierwszą formą wierzeń religijnych, był totemizm. Jest to stanowisko także Durkheima, wyrażone w *Elementarnych formach życia religijnego*, choć dalekie jest ono od zwykłego ewolucjonizmu. Istotą poglądów Durkheima jest założenie, że spotkanie grupy ludzkiej ze zwierzęciem leży u źródeł elementarnego, pierwszego w czasie, ale i pierwotnego w tym znaczeniu, że wolnego od dodatkowych uwarunkowań kulturowych, przeżycia religijnego.

Spory o totemizm mają swoją skomplikowaną historię. Dziś wydaje się, że etnologia przełomu XIX i XX w. popełniła błąd opatrując tym samym mianem totemizmu praktyki i wierzenia bardzo różne. Na dodatek u podstaw niektórych sądów leżał błąd obserwacji: widziano wierzenie religijne tam, gdzie w istocie występowały tylko pewne obyczaje społeczne. Za totemizm uznano wszelkie wierzenia, w których występowała wiara w łączność grupy społecznej ze zwierzęciem (może to też być roślina, a czasem przedmiot martwy, jak skała czy kamień) uważanym za opiekuna a często przodka ludzi. Nie zwrócono w dawniejszych badaniach dostatecznej uwagi na fakt, że społeczności, w których takie przekonania i towarzyszące im praktyki i zwyczaje występują, mają poza tym i inne, często subtelne i złożone wierzenia o charakterze religijnym.

A jednak teoria totemizmu okazała się ogromnie płodna i ważna w późniejszych studiach religioznawczych już choćby dlatego, że zwróciła uwagę wielu badaczy na zjawiska podobne do totemizmu opisywanego przez etnografów, a występujące w religiach uważanych powszechnie za bardziej rozwinięte, w tym właśnie także w religii greckiej.

W wierzeniach greckich, z jednej strony, ślady totemizmu są co prawda bardzo słabe, nie ma też zupełnie odpowiednich praktyk i instytucji społecznych (totemizm to przecież nie tylko idee religijne lecz także, może nawet przede wszystkim, charakterystyczna struktura społeczna z całością właściwych jej obyczajów), ale z drugiej strony związek bóstw z różnymi gatunkami zwierząt — niewątpliwy.

Zwierzę może być atrybutem albo epifanią bóstwa: Zeus pojawia się jako byk, Posejdon może być koniem, Demeter przybrała kiedyś postać klaczy, Dionizos nawet w obrzędowej pieśni z Elidy przyzywany jest jako byk. W ikonografii pewne gatunki zwierząt symbolizować mogły bóstwa: Atena wyobrażana była z sową, którą zresztą od Homera łączono z tą boginią; według Atenajosa Dionizos przedstawiany był w postaci byka — niestety, wizerunki takie nie dochowały się do naszych czasów. Bóstwa mogły też mieć cechy zwierzęce, lub porównywano je do bogów. O Dionizosie słyszymy często, że jest rogaty, Hera u Homera określana jest stale *boopis* — „wolooka” lub „o krowich oczach”. Również w ofierze składa się różnym bóstwom zwierzęta szczególnie z nimi związane — jałówkę Herze, byka Zeusowi. Kozioł bywa często łączony z Dionizosem — i jako stosowna dla niego ofiara, i jako zwierzę mające z nim coś wspólnego, jurny i płodny kozioł jest zwierzęciem odpowiednikiem fallicznego Dionizosa.

Mity mówią wyraźnie o zwierzętach poświęconych jakiemuś bóstwu. To przecież z powodu zabicia na polowaniu przez Agamemnona łani Artemidy flota grecka nie mogła wypłynąć z Aulidy, a rozgniewana bogini dała się ubłagać dopiero po ofiarowaniu jej Ifigenii. Podobnie dość niejasny obrzęd ateński Brauronia, noszący wszelkie cechy archaicznych praktyk inicjacyjnych, miał być, według opowieści mitycznej, zadośćuczynieniem za zabicie niedźwiedzicy poświęconej Artemidzie. Do wypadków tych jeszcze wrócimy, stwierdzmy tu, że podobnych śladów w micie i obrzędzie znajdziemy u Greków więcej.

Teoria ofiary Robertsona Smitha wychodzi od zjawiska totemizmu stanowiącego również określoną organizację społeczną. W Grecji starożytnej nie znajdziemy śladów rodów czy klanów totemicznych, a mimo to warto uwzględnić niektóre przynajmniej z jego obserwacji. Dla Smitha ofiarą staje się zwierzę totemiczne dlatego właśnie, że jest świętością, ofiara wcale nie przestaje żyć — żyje dalej w spożywających mięso ofiarnikach. Zabicie zwierzęcia ofiarnego nie jest wcale zadaniem mu śmierci — jest przetworzeniem życia. Przyjrzyjmy się z takiego punktu

widzenia archaicznemu obrzędowi ateńskiemu, zwanemu Bouphonia (zabijanie wołu), występującemu przy okazji święta Dipolieia.

Było to święto obchodzone 14 dnia miesiąca Skirophorion, czyli w pełni lata (miesiąc ten przypada na drugą połowę czerwca i początek lipca według naszego kalendarza) na cześć Zeusa, opiekuna miasta (*Pollieus*). Prawdopodobnie jednak takie rozumienie święta i połączenie go z kultem Zeusa nastąpiło stosunkowo późno, istotą zaś pierwotnej uroczystości był wspomniany już obrzęd Bouphonia. Była to szczególna forma ofiary. Przebieg jej znamy z opisów późnych, jednak zapewne w taki właśnie sposób obrzęd ten przebiegał w V w. p.n.e. i wcześniej.

Na ołtarzu Zeusa na Akropolu wysypywano jęczmień zmieszany z pszenicą, albo wykładano placuszki wypieczone z mieszanej mąki. Przygotowywano nóż i topór do zabicia zwierzęcia, a wybrane dziewczęta (*hydrophoroi*) przynosiły wodę do obmycia tych narzędzi. Po naostrzeniu dawano je dwóm ofiarnikom, których zadaniem było uśmiercenie ofiary. Czynność zabijania rozdzielona tu była wyraźnie między dwie osoby, z których każda mogła być uznana za odpowiedzialną za śmierć zwierzęcia. Do ołtarza podprowadzano wołu, który, oczywiście, sięgał po ziarno rozrzucone na ołtarzu i zaczynał je jeść. Było to ze strony zwierzęcia oczywiste wykroczenie — ziarno na ołtarzu należało już do kategorii *hiera* i nie wolno go było spożywać, bo należało do boga. W tym momencie jeden z dwóch *mageiroi* (*mageiros* to po grecku bądź „rzeźnik”, bądź właśnie ofiarnik rytualnie zabijający zwierzę) powalał wołu ciosem topora i natychmiast uciekał. Drugi *mageiros* przecinał gardło ofiary nożem i też uciekał. Pozostali uczestnicy obrzędu przystępowali do kolejnych czynności: zdjęcie skóry, podział mięsa, spalenie kości na ołtarzu. Wreszcie następowała biesiada.

Czynnością zupełnie wyjątkową i niezrozumiałą już w V w. było w wypadku tego obrzędu wypychanie skóry zabitego zwierzęcia tak, by otrzymać znów postać wołu łudząco przypominającego żywego. Wypchane zwierzę zaprzęgano do pługa tak, jakby było ono żywe i imitowano czynność orki. Całość tego dziwnego rytu kończył proces, w którym usiłowano ustalić winnego zabójstwa zwierzęcia. Jako pierwsze odpowiadały *hydrophoroi*, bo przyniosły wodę służącą do obmycia narzędzi mordy, uznawano je jednak za niewinne a one same wskazywały następnego winnego — tego z ofiarników, który naostrzył nóż i topór. Z kolei ów oskarżał innego — tego, kto narzędzia te wręczył dwóm *mageiroi*. Ciąg oskarżeń dochodził do nich obu, ale i tu okazywało się,

że ludzie są niewinni — zawiniły narzędzia. Trybunał pod przewodnictwem archonta basileusa orzekał ostatecznie winę noża. Przedmiot ten skazywano na usunięcie — wrzucano go do morza.

Samo postępowanie sądowe wobec przedmiotu, który spowodował śmierć i następnie skazanie go na usunięcie poza granice kraju, nie jest w Atenach czymś szczególnym. Przypadek taki przewidziany jest w prawie ateńskim, procedurę tę znamy z *Ustroju politycznego Aten* Arystotelesa (57,4) oraz historii opisanej u Pauzanasza (VI 11,6). Występują tu jednak istotne różnice w stosunku do dziwnego procesu przy obrzędzie Bouphonia. Po pierwsze, idzie tu o śmierć zwierzęcia, a ateńskie prawo przewiduje proces przedmiotu w wypadku śmierci człowieka. Po drugie, wiadano przecież dobrze, że zwierzę zostało zabite przez ludzi, świadomie i celowo, a następnie złożone w ofierze.

W obu jednak wypadkach (przypadkowe spowodowanie śmierci człowieka przez przedmiot i rzucenie winy za zabicie ofiary na będący narzędziem człowieka nóż) dostrzec można podobną koncepcję religijną. Decyduje tu nie przekonanie o winie, lecz znaczenie samego faktu zabójstwa. Zadanie śmierci jest zawsze wykroczeniem religijnym, pociąga za sobą zamię dotyczącą całej społeczności, bezpośrednim sprawcą śmierci jest przedmiot — należy go usunąć.

Ale rozumowanie takie jest poprawne tylko wtedy, gdy założy się równorzędność śmierci człowieka i zwierzęcia. Wynika stąd, że zmaza pojawia się w obu wypadkach. Nie ma istotnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem w tym względzie, zadanie śmierci, zniszczenie życia jest w każdym wypadku groźne i brzemiennie w skutki.

Przy procesie stanowiącym część obrzędu Bouphonia pojawia się jednak jeszcze coś więcej — kwestia odpowiedzialności, której uczestnicy obrzędu wyraźnie chcą uniknąć obciążając ostatecznie winą nóż. Proces ma właśnie za zadanie uwolnić ludzi od odpowiedzialności, wykazać ich całkowitą niewinność. Zadano śmierć, ale ludzie nie ponoszą tu winy.

Wystawiając dziwną atrapę — wypchane i zaprzężone do pług zwierzę, ludzie, którzy je zabili, złożyli w ofierze i zjedli, udają, że nic się nie stało: wół nadal żyje, jest gotów do pracy. Łatwo dostrzec tu następną koncepcję: ta imitacji orki i fikcja życia zwierzęcia to zabieg magiczny mający zapewnić na przyszłość dostatek wołów niezbędnych jako zwierzęta robocze przy uprawie roli. Najwyraźniej idzie o zatarcie faktu zjedzenia zwierzęcia: mimo świątecznej uczy towarzyszącej ofierze, zwierzę jest całe i może wykonywać swoje zadanie.

Na takie rozumowanie pozwala analiza obszernego materiału pochodzącego z innych kultur, w tym ze współczesnych kultur plemion pierwotnych oraz niektórych plemion paleolitycznych, po których pozostały dające się interpretować ślady.

Zebranie i interpretacja tych danych, a następnie sformułowanie na ich podstawie wysoce interesującej teorii ofiary wyjaśniającej jej genezę, to zasługa wybitnego uczonego szwajcarskiego, Karla Meuli², którego koncepcje przejął potem Walter Burkert³. Meuli zwrócił uwagę na zwyczaj pochówku bądź rytualnego przechowywania resztek upolowanej zwierzyny wśród niektórych plemion myśliwskich. Postępowaniu temu towarzyszy przekonanie, że dzięki tym zabiegom zwierzęta, na które się poluje, które się zabija i zjada, by zaspokoić głód, nie zginą i zawsze będą występować w obfitości. Do obrzędu Bouphonia szczególnie podobna jest pewna praktyka spotykana u niektórych północnych plemion myśliwskich, jej ślady występują też, jak się zdaje, u łowców paleolitu. Otóż z zabitego niedźwiedzia ściąga się skórę wraz z głową a następnie nakłada się ją na specjalny, wykonany z gliny model zwierzęcia (bez głowy). W ten sposób otrzymuje się imitację żywego niedźwiedzia. Zwyczaj ten spotykany był u wielu plemion, dotyczył też i innych zwierząt⁴.

Można by dostrzec związek ze wspomnianą wyżej teorią Robertsona Smitha (wskrzeszenie zwierzęcia totemicznego lub ryt, który ma zapewnić jego stałe utrzymywanie się przy życiu). Zwyczaj ten istotnie łączy się albo z szeroko rozumianym obrzędem ofiarnym podobnym do greckiego (pochowane lub przechowane resztki zwierzęcia to odpowiednik palonych na ołtarzu *hiera*), albo z praktykami znanymi z wielu plemion totemicznych. Badał je i analizował na materiale australijskim Bronisław Malinowski ustosunkowując się do koncepcji Frazera, Durkheima i także Robertsona Smitha.

Opisane przez wielu etnologów plemiona zamieszkujące centralną część Australii odbywają skomplikowane ceremonie *intichiuma* ściśle związane z dawną wiedzą i tradycją odziedziczoną po przodkach. „Zadaniem tych ceremonii”, pisze Malinowski, „jest pomnożenie danego

² *Griechische Opferbräuche*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, Band II, Basel 1975, s. 907–1021.

³ *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, Los Angeles, London 1983.

⁴ K. Meuli, op. cit., s. 969–972.

gatunku totemicznego zwierząt czy roślin a spełniane są one przez ten klan, którego totemem jest właśnie dane zwierzę lub roślina”⁵.

Ceremonie *intichiuma* łączą się z tańcem, zabawą i przedstawieniem, ale ich najważniejszym elementem jest spożycie w rytualny sposób totemu, który poza tą jedyną okazją stanowi tabu dla danej grupy totemicznej. Akt ten łączy się więc jakoś z przekonaniem, że obrzęd *intichiuma* przyniesie pomnożenie pożywienia — w interesie innych członków społeczności dla których dany totem nie jest tabu i stanowi nierzadko podstawę wyżywienia. Zarazem rytualne spożycie totemu jest w swej istocie czynnością bliską koncepcji religijnej *communio* — zwierzę totemiczne bywa czasem uważane za przodka grupy, jest obiektem kultu, jego spożycie to więc swego rodzaju zjednoczenie się z bóstwem. Wydaje się, że takie rozumienie było bliskie odczuciom odprawiających obrzęd krajowców australijskich, wierzyli oni, że totem zapewnia im siłę, pomysłność, przewagę nad wrogiem, spożycie totemu w trakcie specjalnej uroczystości oznacza zaś czysto fizyczne wchłonięcie, a przez to zyskanie przymiotów z nim związanych.

Jak już wspominaliśmy, tak mniej więcej interpretował ofiarę krwawą Robert Smith, rytualne zabicie zwierzęcia, wydzielenie z niego części świętych i spożycie jego mięsiva istotnie przypomina ceremonię *intichiumy*. Wydaje się jednak, że za ofiarą grecką kryją się bardziej złożone koncepcje, jest ona nadto podstawą świąt, uroczystości i praktyk bardziej skomplikowanych niż australijska *intichiuma*.

Karl Meuli słusznie podkreśla, że najważniejsza, a w każdym razie najbardziej zastanawiająca część greckiego obrzędu ofiarnego, to „rytualne zabójstwo”. Częścią tego samego rytuału jest przeznaczenie dla bóstwa tylko kości udowych (*meria*) zwierzęcia, z których zdejmuje się mięso, by stało się ono pożywieniem ludzi.

Postępowanie Greków wobec ofiarowanego zwierzęcia żywo więc przypomina wspomniane wyżej praktyki plemion „myśliwskich”, gdzie również symboliczny pochówek (bądź przechowanie w specjalnie wyznaczonym miejscu) dotyczy części szkieletu upolowanego zwierzęcia.

Ten zwyczaj pierwotnych myśliwych można interpretować albo jako poświęcenie „myśliwskiego łupu nadprzyrodzonym siłom, albo jako praktykę magiczną mającą na celu „zachowanie” zwierzęcia jako gatunku i zapewnienie jego dalszego występowania w obfitości, albo wreszcie

⁵ *Totemizm i egzogamia* [w:] *Dzieła*, t. 7, Warszawa 1990, s. 26.

jako całkowite unieszkodliwienie i ostateczną zagładę upolowanej, niegdyś żywej istoty, zdolnej może do pomsty za zadaną jej śmierć. Kryją się za takimi praktykami (które obejmują często, nawet w nowożytnych zwyczajach cywilizowanych myśliwych, różne specjalne zabiegi wobec określonej części zwierzęcia — jak łapy, oczy, uszy, łeb itp. — uważanej za szczególnie ważną) koncepcje jeszcze subtelniejsze.

Człowiek pierwotny, łowca epoki paleolitu czy myśliwy znany z nowożytnych plemion myśliwskich, żyje w świecie natury, a ściślej — w świecie, w którym nie ma rozróżnienia natura-kultura. Zwierzę jest więc dla niego elementem jego świata i jego środowiska, dostrzega on przede wszystkim podobieństwa między sobą samym a zwierzęciem i dopiero na drugim miejscu — różnice. Zwierzę to istota pokrewna i bliska człowiekowi. Podobnie reaguje na świat zwierzęcy pasterz. W pierwotnych społecznościach pasterskich więź między człowiekiem a zwierzęciem jest może jeszcze silniejsza. W obu więc wypadkach (myśliwy i pasterz) zabicie zwierzęcia, którego mięso ma stać się pożywieniem, jest dla człowieka szokiem i źródłem poczucia winy. Jest to zdarzenie zarazem radosne (perspektywa obfitości pożywienia i czekającej uczyty) i tragiczne (śmierć stworzenia, które jest uważane za bliskie człowiekowi). Zapewne dlatego właśnie w wielu kulturach, także i greckiej, występują mity o czasach dawnych, kiedy to ludzie i zwierzęta żyli zgodnie nie zabijając się nawzajem, stąd poczucie, bardzo silne w tradycji greckiej, że były niegdyś czasy, gdy ludzie nie jedli mięsa, stąd wreszcie mity tłumaczące powstanie krwawej ofiary, opowiadające o pierwszym takim wypadku i tłumaczące takie zdarzenie ślepym trafem usankcjonowanym następnie przez bogów. Zabiciu i potem zjedzeniu zwierzęcia towarzyszy więc obok uczucia triumfu (przekonanie o własnej sile i dzielności) i radości także odczucie żalu, wstydu, nawet rozpacz, a może i strachu wywołanego faktem śmierci. Zabijający zwierzę ludzie muszą więc uczynić wszystko, by znaleźć usprawiedliwienie tego czynu, muszą uznać się za niewinnych, muszą wreszcie odwołać się do sił wyższych i poświęcić im zwierzę. Działają tu te same mechanizmy, pojawiają się te same reakcje i zjawiska — niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z rytuałem plemion myśliwskich czy ofiarą w polis greckiej.

Wspominaliśmy już wyżej, że od ofiarowywanego zwierzęcia Grecy oczekiwali wyrażenia zgody na śmierć. Szczególną wagę przywiązywano do tego momentu w Delfach starannie obserwując zachowanie się zwie-

rzędzia, które musiało dać znak, nie tylko że zgadza się na ofiarowanie, lecz jeszcze że chętnie i z własnej woli przyjmuje ten los. „Bo tu nie wystarcza — pisze Plutarch — wstrząśnięcie głową jak przy innych ofiarach, lecz trzeba, by dreszcze i drgawki przejęły wszystkie członki, z urywanem szmerem; o ile zaś to nie nastąpi, ogłaszają, że wyrocznia nie działa i nie wyprowadzają Pytii”⁶. W kilku jeszcze innych wypadkach występuje podobna zasada — od ofiary oczekuje się znaków nie tylko przyzwolenia, lecz wręcz chęci i dobrowolnego zgłoszenia się. Czasem, podobnie jak w wypadku ateńskich Bouphonia, uważa się, że zabicie zwierzęcia jest karą, że jest ono samo sobie winne. Kozła składano w ofierze Dionizosowi tłumacząc, że niszczy on winnice obgryzając gałązki winnej latorośli, musi więc ponieść karę. W Koryncie przed zwierzęciem ofiarnym ukrywano nóż zakopując go płytko pod powierzchnią ziemi w miejscu, do którego przyprowadzano kozy składane w ofierze. Zwierzę grzebiąc kopytem rozgrzebywało grunt wydobywając ukryty tam nóż, co traktowano jako znak, że koza pragnie, by ją zarżnięto i złożono w ofierze. Podobne praktyki prowadzące do obarczenia zwierzęcia odpowiedzialnością za jego śmierć występują u różnych ludów myśliwskich. We wszystkich tych wypadkach widać strach ludzi przed zadaniem śmierci.

Obrzęd krwawej ofiary jest więc właściwie niezależny od kultu bogów i zapewne starszy znacznie od *therapei* bóstw olimpijskich. Geneza ofiary leży bowiem w chęci neutralizacji skutków zabójstwa, w uczuciach winy i niepokoju towarzyszących człowiekowi, który zadaje śmierć żywemu stworzeniu. Właśnie dlatego ceremonia ofiary jest obrzędem tak ważnym i tak sformalizowanym. Należy czynić wszystko tak, aby uniknąć splamienia zabójstwem i aby czyn ten można było uznać za usprawiedliwiony.

W religii greckiej połączenie tych praktyk z kultem bóstw olimpijskich mogło się dokonać w sposób całkowicie naturalny. Bogowie stoją na straży porządku, a więc to im właśnie musi być poświęcone zabijane zwierzę. Ale trudno się oprzeć wrażeniu, że cały obrzęd w znacznie większym stopniu dotyczy ludzi niż bogów. Rzecz szczególna — wszystkim bogom olimpijskim składa się ofiarę w ten sam zasadniczo sposób, nic więc ten obrzęd nie mówi o naturze bóstwa, któremu ofiara jest składana. Występuje zaś przy tym różne traktowanie zabitego zwierzęcia,

⁶ O *zamilknięciu wyroczni* 435 B-C (przekład Zofii Abramowiczówny [w:] Plutarch, *Moralia*, Biblioteka Narodowa, Wrocław 1954, s. 382).

mięsa i innych jego części. Obrzęd ofiarny mówi więc bardzo wiele o kulturze i obyczajach ludzi.

Niewątpliwie najważniejszym motywem ludzkiego postępowania jest w wypadku ofiary krwawej chęć zaspokojenia własnego głodu, konieczność zdobycia pożywienia. Wszystkim wspomnianym wyżej praktykom towarzyszyła świadomość, że człowiek musi zabijać, aby jeść i z tego powodu musi szukać usprawiedliwienia. Jeszcze niedawno etnologowie odnotowali szwedzki obyczaj ludowy, wedle którego wiejski rzeźnik przed ubojem zwierzęcia zwracał się do niego z wyjaśnieniami tłumacząc w krótkiej formułce, że czyn ten wykonuje nie z nienawiści lecz powodowany koniecznością zdobycia żywności⁷.

W kulcie olimpijskim, jak już wiemy, ofiara zawsze prowadzi do obrzędowej uczty, nierzadko występuje nakaz spożycia całego mięsa na miejscu, zabrania się zabierania z miejsca ofiary jakichkolwiek części zabitego zwierzęcia. Dotyczy to także skóry, kości czy łąba, przepisy często stanowią, że te części należy zakopać w miejscu złożenia ofiary.

Spożycie mięsa ofiarnego staje się zaś uroczystością, jest często ważnym elementem święta. Uczta taka (*dais*) jest okazją radosną, ale zarazem obowiązują tu ściśle przestrzegane przepisy regulujące sposób i kolejność jedzenia mięsa z ofiarowanego zwierzęcia. Również w wielu innych kulturach, a i we współczesnych obyczajach myśliwych, występuje ściśle uregulowany zwyczajem sposób dzielenia mięsa i tryb jego spożywania. Reguluje się przeznaczenie poszczególnych części, określa się przebieg i charakter towarzyszących biesiadzie czynności (na przykład spełnienie określonego toastu, lub w ogóle nakazy i zakazy dotyczące picia pewnych napitków).

Wspomniany zwyczaj spożycia mięsa ofiarnego w całości na miejscu ofiary nie występuje wcale zawsze. W kulcie greckim są także takie ofiary krwawe, gdzie mięso w ogóle nie jest jedzone. Dotyczy to ofiar składanych bóstwom chthonicznym i herosom oraz ofiar, które przypieczetowują zawarty układ potwierdzony przysięgą. Zabite zwierzę jest w takim wypadku palone w całości, czasem zakopywane lub usuwane w inny sposób. W *Iliadzie* Agamemnon po złożeniu przysięgi zabija dzika w ofierze Zeusowi i Słońcu, a zabite zwierzę zostaje w całości wrzucone do morza (XIX 265 i nn.). Podobnie przy okazji zaprzysiężenia porozumienia między Trojanami a Achajami (poprzedzającego pojedynek

⁷ K. Meuli, op. cit., s. 1002.

Parysa z Menelaosem) Priam zabija jagnięta w ofierze Zeusowi, po czym zwłoki zwierząt zabiera ze sobą na wozie do Troi (II 310 i nn.) zapewne po to, by je tam pogrzebać. Czasem jednak mięso zabiera się z miejsca ofiary, choć jest ono przeznaczone do spożycia. Można je także sprzedać a uzyskany dochód przeznaczyć na potrzeby kultu, można je rozdzielić pomiędzy zebranych ofiarników, którzy biorą je ze sobą do domów.

Ale każda ofiara, nawet jeśli pozornie nie ma szczególnie uroczystego charakteru i nie wiąże się z żadną okazją świąteczną stanowić może okazję do uczy. Tak właśnie dzieje się u Homera, gdy po pojedynku Hektora z Ajasem Agamemnon składa byka w ofierze Zeusowi, a następnie podejmuje Ajasa wraz z gronem innych znakomitych wojowników. Można by nawet odnieść wrażenie, że przy tej ofierze ważniejsze było zaspokojenie ludzkiego głodu niż uczczenie bóstwa: „Jedli, co dusza zapagnie. Nie brakło jada nikomu” (VII 320) i dalej: „Potem, gdy wszyscy napojem i jadłem głód nasycili” (w. 323)⁸. Jeszcze wyraźniej występuje połączenie ofiary z chęcią zaspokojenia głodu i zwykłym ludzkim posiłkiem, gdy w *Odysei* Eumajos przyjmuje przebranego Odysa. Urządza on obfitą biesiadę dla siebie, gościa i swych pomocników, a w tym celu zabija pięcioletniego wieprza (XIV 418). Ale posiłek zaczyna się od ofiary dla niebian. Eumajos postępuje dokładnie tak, jak przy obrzędzie ofiarnym, chociaż idzie o przygotowanie wieczerzy dla ludzi, a nie o czynność kultową. A jednak

świniopas składa w ofierze kowale

Z wszelkich członków, tłustością dobrze owite i rzuca

W żar, posypawszy je mlewem białego sykiego jęczmienia⁹

a poza tym, już po upieczeniu mięsa, odkłada część dla nimf i Hermesa. Dopiero wtedy dochodzi do uczy, po której pozostawał jeszcze czas na rozmowy. Łatwo odnieść wrażenie, że u Homera prawie zawsze ofiara jest wstępem do biesiady, rozrywek i miłego spędzania czasu, przy uczcie raczono się, oczywiście, dość obficie winem, podchmieleni uczestnicy rozpoczętej pod znakiem czynności sakralnych biesiady oddawali się potem mogli zabawom i tańcom z towarzyszeniem pijatyki.

Ofiara może być czynnością jednorazową, nadzwyczajną, związaną

⁸ Przekłady z *Iliady*, o ile nie zaznaczono inaczej, w przekładzie Kazimierzy Jeżewskiej (kolejne wydania w Bibliotece Narodowej).

⁹ Przekład Józefa Wittlina (Warszawa 1982, s. 254).

ze szczególnym wydarzeniem. Jeśli istotnie jej genezą były praktyki archaicznych plemion myśliwskich jeszcze epoki paleolitu, to zapewne występował ten obrzęd nieregularnie, wtedy, gdy upolowano zwierzę. Ale już u takich plemion łatwo kształtował się obrzęd regularny. Jak wspominaliśmy, zwyczaj grzebania czy odkładania części zwierzęcia miał zapewnić trwały dostatek zwierzyny łownej podobnie jak obrzęd *intichiuma* zapewniał pomnożenie gatunku totemicznego. Rytualne zabicie zwierzęcia łatwo więc mogło stać się praktyką obrzędową właściwą dla momentu rozpoczęcia lub zakończenia wielkiego polowania czy sezonu łowieckiego. Tego rodzaju postępowanie staje się regularnym obrzędem i ze względu na całość zachowań — świętem.

Również w greckich praktykach religijnych ofiara może być zjawiskiem nieregularnym, występującym niejako w miarę potrzeb (wrócenie i badanie znaków, wypełnienie złożonego bóstwu ślubu, dziękczynienie, prośba itp.), ale jako element *therapei* w polis jest przede wszystkim regularnie odbywanym przy określonych okazjach obrzędem publicznym. W kulcie każdego bóstwa czy w życiu każdego niemal sanktuarium pojawia się więc kalendarz sakralny, w którym jest ściśle postanowione kiedy, przy jakiej okazji i jaka ofiara winna być złożona. Suma takich postanowień dotyczących poszczególnych uznanych w polis bóstw i znajdujących się pod opieką państwa sanktuarium daje kalendarz kultowy polis. Dzień wypełniania tego najważniejszego kultowego obowiązku, jakim jest złożenie ofiary staje się świętem polis. Jeżeli jednak, jak stwierdzaliśmy wyżej, ofiara jest obrzędem z czasów przed ukształtowaniem się *therapei*, a może i z czasów przed pojawieniem się idei bóstwa i początkowo jest od wiary w bogów niezależna, to nasuwa się pytanie, czy zespół czynności i uroczystości (wraz z ofiarą) składający się na dzień świąteczny, czyli poświęcony bóstwu nie jest przypadkiem również starszy od kultu, do którego należy.

Zauważmy na wstępie, że święto w znacznie jeszcze większym stopniu niż sam tylko obrzęd ofiarny, jest okazją społeczną, instytucją ważną w całości życia i kultury świętującej zbiorowości. Ofiarę można złożyć indywidualnie, nawet w całkowitym odosobnieniu (choć na gruncie greckim to nader rzadki przypadek), święto jest świętem tylko wtedy, gdy akceptowane i obchodzone jest przez jakąś grupę społeczną, nawet jeśli jest to tylko rodzina. Można, oczywiście, obchodzić święto samotnie — nie zmienia to jednak faktu, że świętujący sytuuje sam siebie w szerszej tradycji społecznej. Święto jest właśnie elementem tradycji.

Wspominany już wielokrotnie Robertson Smith jest też chyba pierwszym religioznawcą, który tak mocno i konsekwentnie akcentował społeczny wymiar religii i społeczny charakter kultu. Durkheim doszedł później do wniosku, że geneza wierzeń religijnych leży całkowicie w sferze bytu społecznego, a idee religijne to niejako ubóstwione wyobrażenia zbiorowe danej społeczności. Odczucie *sacrum* czy sama nawet koncepcja *sacrum* bierze się, zdaniem Durkheima, z uznania i odczucia siły zbiorowości.

Te poglądy, modyfikowane, kwestionowane i czasem odrzucane w późniejszych badaniach i teoriach religioznawczych, mogą dziś sprawiać wrażenie całkowicie anachronicznych, miejscami wręcz naiwnych. A jednak w wypadku religii Greków epoki polis społeczny charakter kultu nie ulega wątpliwości, instytucje i koncepcje społeczne kult ten wręcz konstytuują, i *mythoi*, i *therapeia* należą do *ta patria*. *Homo politicus* utożsamia się z *homo religiosus*.

Spożycie mięsa z ofiarowanego zwierzęcia nosi ze wszech miar charakter społeczny. Uczta może być ucztą tylko wtedy, gdy bierze w niej udział co najmniej dwóch biesiadników i gdy przebiega ona według pewnych reguł. Znów warto odwołać się do Homera. W przytaczanych wyżej miejscach, gdy dochodzi do uczty związanej z ofiarą, odbywa się ona w zgodzie ze zwyczajem. Wyraźnie przewodniczy jej inicjator ofiary (Agamemnon), który też kroi pieczeń i rozdziela je biesiadnikom podług wyraźnej hierarchii. Ucztujący zgromadzeni są przy stole Agamemnona według klucza, jest to grono towarzyszy wodza Achajów, tych samych dowódców, którzy wspólnie przy innych okazjach podejmują najważniejsze decyzje wojskowe i polityczne. Uczta ofiarna oddaje więc w ten sposób strukturę społeczną.

W polis V w. obrzęd ofiarny wyraża równość wszystkich jego uczestników — obywateli polis. Ale i tu zwyczaj wyodrębnia specjalną grupę ofiarników (kierujący ceremonią urzędnicy państwowi i kapłani), dla których przeznaczone są najlepsze kaski.

Sami Grecy mieli świadomość, jak bardzo ważna dla całego ich *nomos* jest bogata w znaczenia „kuchnia ofiary”, czyli sposób przyrządzania i potem zjadania mięsa ofiarowanego zwierzęcia. Przywiązanie do własnych zwyczajów w tym zakresie i pełne poczucie wyrażanej w ten sposób odrębności od innych jest, jak się zdaje, uniwersalną cechą wszystkich ludów. Herodot pisze o Egipcjanach (II 41), że „nie użyją noża ani różna, ani kotła Hellena, ani nawet nie skosztują mięsa czystego

wołu pociętego nożem helleńskim” Nóż, rozeń, kocioł to właśnie instrumenty obrzędu ofiarnego.

Wspominaliśmy już, że oczywiście nie każda ofiara jest okazją do uczt. Trzeba przede wszystkim odróżnić od analizowanej tu przez nas ofiary krwawej (*thysia*) wszystkie składane bogom dary z produktów rolnych, w tym pierwociny plonów i ofiary płynne. Poświęca się też bogom składane im jako wota przedmioty, które od momentu ofiarowania stanowią po prostu ich własność, dla ludzi odtąd zasadniczo nietykalną. Tu może rzeczywiście działa, obca obrzędowi *thysia*, zasada *do ut des* czyli przekonanie, że w zamian za złożony dar ofiarujący pozyska przychyłność bóstwa. Dary takie mogą być najzupełniej indywidualne (część zysku po udanej wyprawie), jak i zbiorowe (częstym zwyczajem jest ofiarowanie dziesięciny z łupów po wygranej bitwie czy zwycięskiej wojnie). W wypadku produktów rolnych, zwłaszcza pierwocin plonów (*aparchai*) mamy do czynienia z obrzędem w imieniu zbiorowości, jego celem jest pomyślność ofiarującej społeczności. Kryjące się za tym zwyczajem koncepcje to wbrew pozorom sprawa dość złożona. Jest to naturalnie przede wszystkim dar dla bóstwa (*doron*), ale ofiara taka ma też charakter apotropaiczny, to znaczy idzie przy tym o odstraszenie czy odegnanie zła, neutralizację sił, które mogłyby ludziom przeszkodzić w spokojnym pozyskiwaniu i spożywaniu plonów czy wszelkich owoców ich pracy. O takim właśnie charakterze tej ofiary świadczy najlepiej fakt, że nie jest ważne, jakiemu bóstwu poświęca się takie plody rolne. Nie ma w religii greckiej bóstwa wyspecjalizowanego w opiece nad plonami i produktami rolnymi, Demeter ma nieco irny charakter. Ofiarę z plonów można złożyć każdemu bóstwu, które następnie zapewni ludziom opiekę nad zgromadzonymi zbiorami. Pierwociny plonów można też zniszczyć — wrzucić do morza, rzeki lub strumienia, można je spalić.

Zanim zajmiemy się bliżej problematyką święta stanowiącego tak ważny element helleńskiego kultu bogów, należy rozważyć pewne szczególne przypadki ofiary, których charakter przeczy proponowanym dotąd interpretacjom. Są to dwa typy ofiary, w których nie ma i być nie może radosnej uczt, ofiary, której nie towarzyszy uroczysta procesja, nie ma też w nich ani fikcyjnej zgody ofiary, ani całego opisanego rytuału, który K. Meuli nazwał „komedią niewinności”. Jest to po pierwsze ofiara z ludzi, po drugie występująca w kultach misteryjnych, wspomniana już, ofiara rozrywanego żywego zwierzęcia (*sparagmos*), którego mięso spożywane jest następnie na surowo (*omophagia*). W obu wypadkach rytuał

ofiarny jest zupełnie inny niż przy normalnej *thysia*, nie idzie też o zaspokojenie głodu czy obrzęd zapewniający obfitość pożywienia. Nie miejsce tu na „kuchnię ofiary” z jej symboliką.

Najsłynniejszy bodaj przypadek ofiary ludzkiej to ofiarowanie Ifigenii. Trzeba tu, oczywiście, pamiętać, że wkraczamy na teren mitu, ale wolno się odwołać do tego materiału nie tylko dlatego, że mit stanowi element wierzeń religijnych. lecz przede wszystkim dlatego, że z historią Ifigenii łączy się obrzęd ateński spełniany regularnie w czasach historycznych. Zaczniemy jednak od opowieści mitycznej.

Znana jest ona w różnych wersjach, najbardziej popularna to opowieść, która stała się podstawą fabuły tragedii V w. — u Ajschylosa (*Agamemnon*) i Eurypidesa (*Ifigenia w Aulidzie i Ifigenia w kraju Taurów*). Istniały i inne warianty, a właśnie dopiero ich całość składa się na właściwy obraz mitu. Pamiętać tu trzeba, że Homerowi nie jest znana ofiara Ifigenii, występuje ona w eposie pod innym imieniem (Ifianassa), ale jest to z pewnością ta sama córka Agamemnona i Klitajmestry. W czasie wojny trojańskiej jest ona żywa i przebywa w Mykenach. W późniejszych opowieściach zabójstwo Ifigenii ma tłumaczyć czy wręcz usprawiedliwiać zbrodnię Klitajmestry mordującej męża po powrocie spod Troi, tę właśnie wersję mitu wykorzystał Ajschylos. Homer wie o śmierci Agamemnona z ręki wiarołomnej żony i jej kochanka, nic jednak nie mówi o tym, jakoby miała to być zemsta matki za zabójstwo córki. Nie można jednak na podstawie tych danych wysuwać wniosków co do kształtowania się różnych wersji tej historii, chronologii mitu, ewentualnego pierwszeństwa tej czy innej wersji opowieści o losach Atrydów. W czasach Homera historia ofiary Ifigenii mogła być doskonale znana, lecz poeta wcale nie musiał jej wykorzystać. Pamiętamy z rozdziału I, jak bardzo swobodny może być stosunek poetów do materiału oferowanego przez tradycyjną opowieść mityczną. O złożeniu Ifigenii przez ojca w ofierze Artemidzie mowa zresztą była w poemacie *Kypria*, nieco późniejszym może od eposu Homera, ale pochodzącym z tej samej przecież epoki, wersję tę znał również Hezjod.

Mit znany w czasach archaicznych zawierał już zapewne wszystkie elementy, które znajdziemy rozproszone u różnych autorów późniejszych. Otóż Agamemnon zabił na polowaniu łanię (lub jelenia) poświęconą Artemidzie chępiąc się jeszcze przy tym, że jest myśliwym lepszym od samej bogini. Wywołał więc jej gniew. Artemida zesłała karę — flota zebrana w Aulidzie nie mogła wypłynąć na pełne morze, wyprawę pod

Troje udaremniały przeciwnie wiatry (lub cisza morską). Bogini żądała zadośćuczynienia w postaci ofiary z córki władcy. W ostatniej jednak chwili, Ifigenia już składana na ołtarzu została przez boginię uprowadzona, a na jej miejsce pojawiła się ofiara zastępcza. Ifigenia została kapłanką Artemidy w kraju Taurów, a śmierć na ołtarzu poniosła łania zesłana przez boginię. Wedle innych, równie szeroko znanych i popularnych wersji mitu, Ifigenia stała się nieśmiertelna i była później czczona jako pewna szczególna postać Artemidy. Występowały też różne zdania co do ofiary zastępczej — wymieniano tu na przykład jakąś tajemniczą staruchę, która niespodziewanie zjawiła się wśród żołnierzy Agamemnona, Hezjod enigmatycznie mówi o jakimś sobowtórce czy widziadle (*eidolon*). Z kolei u Ajschylosa nie pojawia się ofiara zastępcza i widz — lub późniejszy czytelnik — może odnieść wrażenie, że Ifigenia poniosła jednak śmierć na ołtarzu bogini.

Gdybyśmy próbowali rozłożyć ten mit, podobnie jak w I rozdziale przy interpretacji mitu Edypa, na podstawowe mitemy, to trzy elementy rzucają się w oczy jako najważniejsze. Po pierwsze, związek człowieka ze zwierzęciem poświęconym bogini i stanowiącym jej epifanię (Ifigenia i łania). Po drugie, fakt ofiary z dziecka, a nie osoby dorosłej. Ifigenia jest bowiem dzieckiem tak w znaczeniu relacji pokrewieństwa (córka Agamemnona), jak i przypisywanego jej w tym momencie wieku. Jest to młoda panna przed zamążpójściem, w krytycznym momencie dojrzewania. Została przecież podstępnie sprowadzona do Aulidy pod pozorem wydania jej za męża za Achillesa. Według obyczaju greckiego, dziewczęta wychodziły za mąż tuż po osiągnięciu dojrzałości fizycznej, zwykle w wieku około 15 lat. Po trzecie, charakterystyczny jest cel ofiary — ma ona zapewnić Grekom pomyślne wiatry.

Ten trzeci element łączy się w zastanawiający sposób z drugim, a na dodatek z historią Atrydów. W podobnej bowiem sytuacji złożył ofiarę Menelaos, brat Agamemnona. Opowiada o tym Herodot przytaczając nieistotną tu dla nas historię o Helenie, która miała jakoby przebywać cały czas w Egipcie: „Kiedy Menelaos przybył do Egiptu i popłynął w górę do Memfis, przedstawił tam prawdziwy stan rzeczy, otrzymał wielkie podarki gościnne i Helenę nieukrzywdzoną odebrał a prócz tego jeszcze wszystkie swoje skarby. Chociaż jednak Menelaos to uzyskał, przecież okazał się niesprawiedliwym względem Egipcjan. Oto gdy szykował się do odjazdu, wstrzymywały go przeciwnie wiatry. A kiedy to przez długi czas trwało, obyślił czyn niegodziwy. Schwytał dwoje dzieci krajowców

i zarznął je na ofiarę” (II 119). Menelaos dokonał tu ofiary szczególnej, Herodot nie podaje jakiemu bóstwu złożył on te dzieci, natomiast używa specjalnego terminu. Ofiara, którą spełnił Menelaos nazywa się *entoma* (*entoma speha epoiese*). Wyraz ten, pochodzący od czasownika *temno* (ciąć, krajać w kawałki) oznacza ofiarę pociętą, podzieloną na kawałki. Menelaos musiał więc pociąć ciała ofiar i ta właśnie czynność zapewniła mu pomyślne wiatry.

Jeżeli porównamy ofiarę Ifigenii i okrutne praktyki Menelaosa, to możemy wysnuć wniosek, że w obu wypadkach idzie o czynność magiczną — zakłęcie wiatrów, ingerencję w siły natury, które w ten sposób nagina się do woli człowieka. Potrzebne jest do tego zabójstwo dziecka. Nie mamy tu do czynienia z właściwą ofiarą, lecz z obrzędem magicznym. Rzecz jasna, w wypadku ofiary ludzkiej nie spotykamy na ogół terminu *thysia*, bo też i nigdy nie ma miejsca palenie części ciała ofiary na ołtarzu bóstwa (co sugeruje czasownik *thyo*, od którego pochodzi termin *thysia*). Ofiara ludzka jest określana z reguły rzeczownikiem *sphagia* (od *sphadzo* — „zabić”, „zarznąć”).

Warto tu też przypomnieć, że w rodzie Atrydów zabójstwo dzieci jest motywem często powtarzającym się. Atreus (ojciec Agamemnona i Menelaosa) zabił dzieci swego brata (Tyestesa) i dał je mu na uczcie do jedzenia, wcześniej zabił własnego syna, Pleisthenesa, którego nie poznał, bo wychowywał go Tyestes jak własnego, a potem nashał na Atreusa, by chłopiec go zabił.

Obaj bracia (Atreus i Tyestes) są zaś wnukami Tantara. Ten z kolei zabił swego syna (ojca obu braci) Pelopsa i podał na uczcie bogom, by wypróbować ich wszechwiedzę, czy też po prostu okazać pogardę dla ustanowionych przez nich norm. Pelops też wiąże się z historią o odrażającym zabójstwie — podstępnie spowodował śmierć Oinomaosa, by zdobyć rękę jego córki. Ale Oinomaos też nie był postacią sympatyczną, miał on zwyczaj zabijania młodzieńców ubiegających się o rękę córki. Ścigał się z nimi na rydwanie, po czym zwyciężywszy zabijał pokonanego. Łańcuch zbrodni Oinomaosa przerwał dopiero (wskrzyszony przez bogów) Pelops. Z wyścigiem i śmiercią Oinomaosa wiązano ustanowienie igrzysk olimpijskich — wielkiej uroczystości na cześć Zeusa. Można więc i śmierć Oinomaosa traktować jako rodzaj ofiary ludzkiej.

Wszystkie omawiane tu historie mityczne mają pewną cechę wspólną — zawsze pojawia się tu zabójstwo szczególne, ofiara nadzwyczajna, czyn, który w istocie jest odrażający, ohydny i straszny. W najlepszym

razie jest to magia, w najgorszym — zbrodnia świadcząca o ciężącym na ludziach przekleństwie. W świadomości Greków ofiara tego typu funkcjonuje więc zupełnie inaczej niż krwawa ofiara ze zwierzęcia. W tym ostatnim wypadku zabójstwo jest konieczne, normalne, stanowi element ładu, odbywa się w uporządkowany, akceptowany powszechnie sposób. W wypadku ofiary z człowieka samo zabijanie ma formę odrażającą i wyrafinowanie okrutną (*entoma* Menelaosa).

Przyjrzyjmy się jednak jeszcze jednemu elementowi wyróżnionemu w historii Ifigenii jako pierwszy. Idzie o związek ze zwierzęciem stanowiącym epifanię bóstwa. Wedle najbardziej może rozpowszechnionej wersji mitu ofiara ma początek w zabiciu łani, a następnie łania pojawia się jako substytut Ifigenii. Tymczasem łania to nie tylko towarzysza Artemidy, to także czasem postać, jaką przybiera bogini znana przecież jako Pani Zwierząt (*potnia theron*). W ofierze zostaje złożona łania, choć miała być zabita Ifigenia utożsamiana potem z boginią (znamy w kulcie greckim Artemidę z przydomkiem Ifigenia). Bóstwo łączą z ofiarą podwójne, skomplikowane związki. Ofiara Ifigenii to niejako zabicie samej bogini, która jako nieśmiertelna zginąć oczywiście nie może i na końcu historii odnajduje się po prostu w swym sanktuarium — ale w nowej, innej nieco postaci. Sam akt ofiary to więc sposób wywołania bóstwa, osiągnięcia z nim kontaktu, poznania go w nowej postaci. Ludzka Ifigenia jest w tym cyklu czynności i wydarzeń pośrednikiem. Istotą zdarzeń jest śmierć łani będącej postacią bogini. To nie łania jest ofiarą zastępczą, a przeciwnie — dziewczyna Ifigenia jest substytutem, choć może też epifanią, bogini. W świadomości religijnej ludzi opowiadających mit Ifigenii widoczne są zupełnie inne wyobrażenia i koncepcje niż w wypadku mitycznego tłumaczenia genezy i znaczenia ofiary ze zwierzęcia. Mity tłumaczące genezę *thysia* wyjaśniały późniejszy zwyczaj, stanowiły więc *aitia*, tu — nie ma żadnego późniejszego zwyczaju ofiarnego.

Z opowieścią o Ifigenii zestawzić można inny mit. Jest to historia attycka wyjaśniająca zagadkowe obrzędy w Brauron. Nie są nam one, niestety, dobrze znane. Chór w *Lizystracie* Arystofanesa mówiąc o różnych obowiązkach religijnych kobiety ateńskiej stwierdza tylko „na Brauroniach w żółtej szacie niedźwiedzicą byłam znów”¹⁰. Idzie o święto Artemidy Braurońskiej, kiedy to dziewczynki zwane „niedźwiadkami”

¹⁰ W. 633. Por. przypis 17 do rozdziału I.

(trzeba tu zaznaczyć, że w grece wyraz znaczący „niedźwiedź” jest rodzaju żeńskiego), w wieku zapewne około 11–13 lat, tańczyły na cześć bogini i być może dokonywały jeszcze innych obrzędów. Całość ich czynności wykonywanych przy tej okazji określano czasownikiem, który można przetłumaczyć jako „grać niedźwiedzia” (*arkteuein*), a obrzęd nosił nazwę „zabawy niedźwiedziej” (*arkteia*). Ustanowiono go na pamiątkę mitycznego wydarzenia zapoczątkowanego zabójstwem niedźwiedzia (lub niedźwiedzicy), znów zwierzęcia poświęconego Artemidzie, czy będącego jej epifanią. By przebłagać gniew bogini trzeba było, na polecenie wyroczni delfickiej, złożyć jej w ofierze ateńską dziewczynkę. Pewien Ateńczyk podjął się ofiarowania własnej córki, lecz w rzeczywistości złożył na ołtarzu kożę przebraną w dziewczęce szaty. Jednocześnie postanowiono (na polecenie samej Artemidy lub może znowu wyroczni delfickiej) odbywać obrzęd *arkteia*.

Podobieństwo do mitu Ifigenii jest uderzające, z kolei opowieść arkadyjska o Kallisto przypomina ten mit. Bohaterka ściągnęła na siebie gniew Artemidy (łamając ślub czystości, lub po prostu stając się kochanką Zeusa) i została przez boginię zamieniona w niedźwiedzicę, a następnie zabita na polowaniu przez nią samą.

Opowieść o Ifigenii, attycki mit etiologiczny wyjaśniający braurońskie *arkteia* oraz arkadyjska historia Kallisto mają uderzającą cechą wspólną. W każdym z tych wypadków występuje motyw znieważenia czy rozniewiania Artemidy, która jest opiekunką dzikich zwierząt i jako dziewica patronką czystości dziewiczej. Za każdym razem idzie też o tę właśnie sprawę (w Brauroniach uczestniczą dziewczynki w okresie dojrzewania płciowego). Artemida żąda ofiary z dziewicy, zawsze jednak pojawia się inne rozwiązanie, zostaje natomiast ustanowiona służba bogini — bądź w postaci obrzędów (Brauronion), bądź oddania dziewicy na czasową służbę w sanktuarium Artemidy (Ifigenia). Brak co prawda tego elementu w historii Kallisto, natomiast została ona przemieniona w gwiazdę (popularny w wielu mitach motyw *katastherismos*) i przeniesiona na sklepienie niebieskie. Za każdym więc razem dokonała się znacząca zmiana statusu bohaterki. Związek tych mitów z inicjacyjnymi rytami przejścia wydaje się oczywisty, ofiara nie jest wcale ofiarą, symbolizuje tylko przemianę bohaterki.

Opowieść o Ifigenii tłumaczy jeszcze pewien inny obrzęd attycki. W zakończeniu *Ifigenii w kraju Taurów* Eurypidesa pojawia się Atena, która w sposób nieco sztuczny, krytykowany już w starożytności z punktu

widzenia zasad budowy dramatu, doprowadza do rozwiązania tragedii. Niespodziewana interwencja bogini to typowe działanie *deus ex machina*. Atena udaremnia pościg Toasa i ratuje bohaterów nakazując za to Orestesowi ustanowić kult Artemis Tauropolos w attyckim demie Halaj. Ma się tam dokonywać specjalny obrzęd:

Ustanów prawo — niech lud w czasie święta,
Aby okupić twój mord, ostrzem miecza
Krwi kropli parę puści z ludzkiej szyi,
Tak w zbożny sposób odda cześć bogini” (w. 1458–1461).

Sama zaś Ifigenia ma na polecenie Ateny zostać kapłanką Artemidy w pobliskim Brauron (w. 1462–1463), czyli tym właśnie sanktuarium bogini, w którym odbywano obrzęd *arkteia*. W ten sposób historia Ifigenii łączy się z ateńskimi Brauroniami.

Obrzęd w Halaj miał miejsce w czasie święta Artemidy obchodzonego w nocy, wyłącznie przez kobiety i dziewczęta. O przebiegu święta wiemy właściwie niewiele, dowiadujemy się o nim ze wzmianek Menandra w komedii *Sąd polubowny* (*Epitrepontes*) pochodzącej z początku III w. p.n.e. Młoda Pamphile została właśnie w czasie tego święta zgwałcona przez Charisjosa. Nie wykluczone, że do sankcjonowania religijnych zachowań w trakcie nocnego czuwania (*pannychis*) zgromadzonych w Halaj na Tauropoliach (taką nazwę nosiło święto) kobiet należała rozwiążność seksualna.

Z kolei, w wypadku opowieści arkadyjskiej o Kallisto prowadzi trop do okrytego tajemnicą obrzędu na górze Lykajon wspomnianego już w rozdziale I. Jak pamiętamy, składano tam jakoby w ofierze człowieka, przy czym wnętrzności jego gotowano w kotle wraz z wnętrznościami zwierząt ofiarnych. Kto z uczestników obrzędu skosztował w trakcie rytualnej uczty części ludzkich, zostawał przemieniony w wilka i do postaci ludzkiej wracał dopiero po dziesięciu latach pod warunkiem, że przez ten czas nigdy nie pożarł człowieka. Obrzęd ten spełniano na pamiątkę ofiarowania w tym miejscu po raz pierwszy człowieka. Miał nim być Arkas, heros eponimiczny Arkadyjczyków, syn niedźwiedzicy Kallisto.

Powróćmy jeszcze do obrzędu braurońskiego spełnianego przez dziewczynki w okresie dojrzewania, czyli według greckiego obyczaju tuż przed zamążpójściem. Szczupłe niestety i ciągle nie opublikowane dane ikonograficzne (fragmenty waz) pozwalają, jak się zdaje, lepiej

zrozumieć znaczenie dokonywanych tam czynności („zabawa niedźwiadków”). Dziewczęta w trakcie obrzędu przechodziły przemianę, początkowo nagie i dzikie po spotkaniu z niedźwiedziem (lub niedźwiedzicą) symbolizującym Artemidę ulegały przeistoczeniu — stawały się dorosłymi pannami, których przeznaczeniem jest podjąć życie małżeńskie¹¹. Brauronion to więc typowy ryt przejścia, mit attycki i opowieść o Ifigenii łączą się z obrzędami inicjacyjnymi. To samo znaczenie łatwo odkryć w obrzędzie arkadyjskim — młody chłopiec musiał prowadzić „dzikie” życie (wilk) aż do osiągnięcia pełnej dojrzałości społecznej. Oczywiście w czasach historycznych obrzęd był ledwie pozostałością archaicznych praktyk inicjacyjnych, a i mit rozumiano już inaczej.

Powtórzmy więc raz jeszcze: ani ofiara Ifigenii, ani ofiarowanie Arkasa nie są wcale prawdziwymi ofiarami. Mit w obu wypadkach jest opowieścią inicjacyjną łączącą się z rytami przejścia, idzie o ukazanie statusu młodych, początkowo dzikich i zrównanych ze zwierzętami ludzi, którzy poddani władzy bóstwa przeistaczają się w dojrzałych członków społeczności. Obrzęd w Halaj również miał charakter podobny — zapewne w trakcie *pannychis* dojrzałe, zamężne kobiety wtajemniczały dojrzewające dziewczęta w tajniki życia seksualnego. Symbolika krwi staje się jasna.

Sugerowaliśmy jednak wyżej, że zabicie dzieci w wypadku przynajmniej opowiedzianej przez Herodota historii Menelaosa może mieć także znaczenie czynności magicznej. Jest to jednak praktyka odrażająca i dlatego właśnie nie powiązana z żadnym bóstwem. Z drugiej strony mityczny motyw zabicia człowieka lub ofiarowania go bogom może stanowić metaforę tłumaczącą związki człowiek-bóg. Tantal ofiarował właśnie syna bogom — pamiętamy, że podał go im na uczenie. Pelops został jednak wskrzeszony i przemieniony. Pindar w *1 Odzie Olimpijskiej* zdecydowanie odrzuca opowieść o okropnej zbrodni Tantala, ale zachowuje wersję o jakiejś przemianie Pelopsa. Bohater przeszedł przez zabiegi przemieniająco-oczyszczające: Wyszedł bowiem, wedle poety, oczyszczony (*katharos*) z kotła (*lebes*), opowieść mityczna o ofiarowaniu człowieka bogom staje się więc opowieścią o jego przemianie, związanej, być może, z nie praktykowanymi już w czasach historycznych, niegdyś ważnymi, obrzędami.

¹¹ Zobacz P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris 1987, s. 250–260.

Oczyszczenie społeczności przez symboliczną (może kiedyś jednak rzeczywistą) ofiarę z człowieka zna dobrze obrzędowość polis greckiej czasów historycznych. Idzie tu o słynny obrzęd wypędzenia (czasem może zgładzenia) „kozła ofiarnego”, najlepiej nam dziś znany z Aten.

W czasie świąt Thargelia wyprowadzano z miasta dwóch mężczyzn zwanych *pharmakoi*. W Atenach okresu klasycznego (i później) obrzęd sprowadzał się do wypędzenia ich z towarzyszeniem obelg, drwin, wyzwisk, może też chłosty i obrzucania kamieniami. Pozbywano się ich wierząc, że przejmują oni na siebie zło zagrażające całej społeczności, było ich dwóch, ponieważ jeden reprezentował mężczyzn, drugi — kobiety. Najstarsze poświadczenie takich praktyk pochodzi z Jonii VI w. p.n.e. Wspomina je Hipponaks, poeta jambiczny tego okresu pochodzący z Efezu a tworzący w Klazdomenaj¹². Z licznych acz niestety nie zawsze dla nas zrozumiałych wzmianek uczonych antycznych wynika, że podobny obrzęd występował w wielu innych miastach greckich (być może głównie jońskich). Czasem był to element dorocznego święta (jak w Atenach), czasem stosowano go doraźnie, w zależności od potrzeby, to znaczy wówczas, gdy występowały oznaki działania złych sił — głód, nieurodzaj, zaraza, które można było interpretować jako karę za bliżej nieznane przewinienie. Prawdopodobnie w niektórych wypadkach obrzęd kończył się jednak rytualnym zabójstwem nieszczęsnych *pharmakoi*, czasem *pharmakos* zrzucany na przykład ze skały do morza miał szansę uratowania się. Może i w Atenach pierwotnie obrzęd prowadził do rytualnego zabójstwa stanowiącego ofiarę oczyszczającą. Zdaje się, że w niektórych wypadkach przeznaczano na „kozła ofiarnego” kupionego ze środków publicznych niewolnika bądź złoczyńcę skazanego na śmierć. Jedna ze wzmianek źródłowych przynosi wyraźną informację, że byli to ludzie możliwie najgorszego pochodzenia (wolno domniemywać, że schwytani włóczędzy) przez rok starannie utrzymywani i żywieni na koszt państwa.

Jeśli nawet w wypadku *pharmakosa* można mówić o ofierze z człowieka, to jest to jednak zawsze przede wszystkim ryt ekspulsji. Ofiara nie jest tu poświęcona bogu, jest tym, czego należy się pozbyć. Jest to symboliczne wyrzucenie zła. Sam wyraz *pharmakos* pokrewny jest innemu — *pharmakon*, oznaczającemu truciznę bądź lekarstwo. *Pharmakos* to więc środek uzdrawiający całą społeczność.

A jednak opowieści mityczne mają coś wspólnego z mitami mówią-

¹² Fragmenty 5–10 w wydaniu *Liryka starożytnej Grecji* (por. przypis 14 do rozdziału I).

cymi o ofierze zwierząt, takimi opowieściami o pierwszym wypadku złożenia krwawej ofiary, jak wspomniane już historie zebrane przez Porfiriusza. W obu wypadkach mit pełni podobną funkcję — wyjaśnia obrzęd, zawiera prawdę o znaczeniu aktu ofiary, nierzadko — tłumaczy i uzasadnia cały kompleks uroczystości. Są to z reguły święta — i to właśnie łączy Bouphonia, Brauronia, Tauropolia w Halaj oraz rytuał wypędzania *pharmakoi* w czasie święta Thargelia (w tym ostatnim wypadku nie mamy jednak żadnego mitu etiologicznego). Funkcje mitu są podobne, ofiara jest czymś zupełnie różnym. Pozostaje też jeszcze jedna różnica — krwawe ofiary ze zwierząt składano stale przez cały czas trwania religii pogańskiej, jest zaś bardzo wątpliwe, czy rzeczywiście, poza wypadkami *pharmakoi*, składano ofiary z ludzi. Zaczniemy jednak od rozważenia pewnego bardzo ważnego, interesującego i kłopotliwego poświadczenia ikonograficznego.

Hydria attycka z IV w. p.n.e. opublikowana po raz pierwszy w 1890 r. zawiera niezwykle i intrygujące przedstawienie¹³. Ukazana na niej, stojąca w centrum malowidła postać męska trzyma przerzucone przez ramię nagie ciało młodego chłopca. Z wyraźnie rozdartej rany tryska krew, wyraz twarzy mężczyzny, jego widoczne zęby, sugeruje, że właśnie jest on w trakcie rozrywania zębami ciała zabitego. Po prawej stronie mężczyzny ukazany jest Dionizos, który najwyraźniej w geście potępienia i niechęci odwraca się i oddala od tej odrażającej sceny.

Mężczyzna ukazany jest w stroju trackim, artysta chciał więc zapewne uczynić czytelnym, że przedstawiona scena nie ma nic wspólnego z obrzędami helleńskimi, lecz wiąże się z praktykami czy wierzeniami barbarzyńców, może rzeczywiście Traków. Postać Dionizosa sugeruje, że chodziło o przedstawienie sceny z orgiastycznego, trackiego kultu tego boga. Nie zmienia to jednak faktu, że jest to dzieło artysty greckiego, czytelne dla Ateńczyków okresu klasycznego i że Dionizos jest bóstwem znanym dobrze i tak bardzo czczonym w kulturalnych Atenach. Nic tu oczywiście nie wskazuje, że mamy do czynienia z ofiarą, zastanowić się jednak warto, czy przedstawienie to odnosić się może w jakiś sposób do obrzędów występujących także w Atenach IV w. p.n.e.

Wspominaliśmy już, że wyraźnym odejściem od greckiego modelu

¹³ C. Smith, *Orphic Myths on Attic Vases*, „The Journal of Hellenic Studies”, 11, 1890, s. 343–351. Por. A. B. Cook, *Zeus, A Study in Ancient Religion*, I, Cambridge 1914, Tablica 36.

ofiary (*thysia*) jest praktyka jedzenia surowego mięsa (*omophagia*) połączona z rozrywaniem żywego zwierzęcia (*sparagmos*). Zachowania te występują właśnie w niektórych formach kultu dionizyjskiego.

Omophagia i *sparagmos* dotyczą, rzecz jasna, zawsze zwierząt. Chryścijański autor z IV w. n.e., Firmicus Maternus, w swym dziełku zatytułowanym *O błędzie religii pogańskich* (*De errore profanarum religionum*) opisał około 350 r. zagadkowy obrzęd kreteński. Czyciele Dionizosa mieli tam jakoby składać bogu w ofierze byka postępując w nader osobliwy sposób: żywe zwierzę rozrywali w akcie dzikiego szału zębami jedząc jego surowe mięso. Obrzęd ten ustanowiony miał być na pamiątkę rozerwania i zjedzenia małego Dionizosa przez Tytanów. Opis Firmikusa budzi wiele wątpliwości, nie wydaje się możliwe, żeby ludzie byli w stanie rozerwać żywe zwierzę samymi tylko zębami. Firmicus pisze jednak wyraźnie: *vivum laniant dentibus taurum* i uważa, że jest to regularny, co dwa lata powtarzany obrzęd mający przedstawiać losy i mękę małego Dionizosa (*omnia per ordinem facientes quae puer moriens aut fecit aut passus est*).

Być może byk był w jakiś sposób uprzednio uśmiercany, albo ludzie posługiwali się jakimś dodatkowym wyposażeniem, istotne jest jednak przede wszystkim powiązanie ofiary i sposobu jej dokonania z losami boga. Ofiarnicy czynią dokładnie to, co zrobili niegdyś Tytani, byka spotyka los Dionizosa, *omophagia* i *sparagmos* to w tym momencie wchłonięcie w siebie przez uczestników obrzędu boskości, boga samego — bo byk, zwierzę Dionizosa uważane za jego epifanię, jest w tym obrzędzie po prostu właśnie Dionizosem.

Sparagmos często spotykamy w ikonografii. Malarstwo wazowe przynosi całą serię wizerunków postaci tańczących menad, które trzymają strzepy rozerwanego zwierzęcia. Z reguły są to małe zwierzątka, istotnie dające się łatwo rozerwać gołymi rękoma: młodziutki jelonek, sarenka itp. Obrzędowe, rytualne rozrywanie takich zwierzątek mogło być rzeczywiście powszechną praktyką w orgiach menad, w Atenach zaś, przy Lenajach (święto dionizyjskie obchodzone w miesiącu Gamelion) śpiewano pieśń o *sparagmos* samego Dionizosa. Klemens Aleksandryjski wspomina jakieś, niestety nie znane nam bliżej „dramaty poetów lenajskich”¹⁴, a już u Homera przy winobranii śpiewa się *linos*, żałobną pieśń

¹⁴ *Protreptikos* I 2,2. Przekład polski: *Zachęta do Greków* [w:] *Pisma starochryścijańskich pisarzy*, t. XLIV: *Apologie*, Warszawa 1988, s. 117.

stanowiącą lament na śmierć Dionizosa... *Sparagmos* w kulcie dionizyjskim to zawsze naśladowanie losu boga. Dodajmy, że właśnie młody jelenek, tak częsty w przedstawieniach ikonograficznych szalejących menad, mógł być epifanią Dionizosa.

Ale materiał mityczny przynosi informacje także o *sparagmos* człowieka. Najślawniejszy taki wypadek znajdziemy w historii Penteusa znanej dobrze z *Bachantek* Eurypidesa. Podobne historie są jednak treścią i innymi mitów, dość wspomnieć Akteona (rzecz szczególna: w micie jest to kuzyn Dionizosa i Penteusa, ci obaj są też przecież cioteczными braćmi) rozerwanego w postaci jelenia za obrazę Artemidy. Przypomnijmy, że jeleni, w którego został przemieniony podglądający nagą boginię Akteon, jest zwierzęciem Artemidy. Niegdyś składano jelenia w ofierze bogini, świadczy o tym nazwa miesiąca Elaphebolion (*elaphos* — jeleni, łania). W Atenach w tym właśnie miesiącu wypadało główne święto Artemidy, w czasach historycznych składano w jego trakcie bogini ofiary z placuszków czy wypieków w postaci jelenia. Warto dodać, że rozerwany przez własne psy Akteon stał się herosem, któremu w V w. p.n.e. składano ofiary w jego beockim sanktuarium.

Oczywiście nie ma wystarczających powodów by sądzić, że te motywy mityczne nawiązywały bezpośrednio do kiedykolwiek spełnianych obrządków z ofiarą ludzką. A jednak malarz hydrii attyckiej, o której mówiliśmy wyżej, mógł nawiązać i do takich historii. Dla nas jest ważne, że w greckiej świadomości religijnej (której mity są przecież ważną i niezbywalną treścią) występuje *sparagmos* człowieka, którego los spleta się z dziejami bóstwa. Motyw ten musi więc mieć jakieś głębsze znaczenie.

Wszystkie występujące w nowożytnych badaniach interpretacje mitycznego *sparagmos* człowieka dadzą się właściwie sprowadzić do trzech zasadniczych linii rozumowania. Najstarsze tłumaczenie widzi w takiej historii mitycznej wspomnienie rzeczywistego, niegdyś (kiedy?) spełnianego obrzędu, w którym rytualnie męczono na śmierć człowieka. Był on zarazem ofiarą i wcieleniem bóstwa czy *daimona*, stanowiącego z kolei wcielenie sił natury. Tak samo można interpretować mit o Dionizosie — jako religijne i symboliczne przedstawienie procesów natury, ginącej, obumierającej a następnie wskrzeszonej i wiecznie żywej. Obrzęd, w którym męczony człowiek gra rolę bóstwa musi być powtarzany, bo tak dzieje się stale z przyrodą.

Nietrudno wskazać słabe punkty takiego rozumowania. Rytm obrzę-

dów tego rodzaju — a mamy tu na myśli powtarzany jakoby co dwa lata obrzęd kreteński z relacji Firmikusa — wcale nie pokrywa się z cyklem wegetacji przyrody. Również inne święta dionizyjskie odbiegają od tego rytmu, dramaty lenajskie, wspomniane przez Klemensa przedstawiano w końcu stycznia. Podobne wątpliwości budzi interpretacja Jane Harrison¹⁵, wedle której *sparagmos* człowieka czy historia mityczna śmierci boga jest symbolicznym ujęciem i dramatyzowanym przedstawieniem w obrzędzie odnowienia czasu, obrzędem początku roku, kiedy to należy zadbać o odejście starej siły, obumierającego „ducha roku” (*spirit of vegetation, enniautos daimon*) i zapewnić przybycie nowej.

Druga interpretacja nawiązuje do wspomnianej już koncepcji ofiary jako *communio*. Wierni co jakiś czas wchłaniają w siebie w specjalnym obrzędzie bóstwo. Trudno jednak wtedy zrozumieć, dlaczego mamy do czynienia, tak w micie, jak i w obrzędzie, ze *sparagmos* człowieka i zwierzęcia. Wyraźnie też rozrywanie małych zwierząt przez menady w szale orgiastycznym nie mieści się w tej koncepcji.

Wreszcie trzecia, może najbardziej subtelna interpretacja, odwołuje się do wyrafinowanych pojęć i uczuć wierzących. Męka i śmierć boga przedstawia w tym rozumieniu symboliczne cierpienia ludzi, a jednocześnie człowiek musi umrzeć by powtórzyć i odkupić mękę bóstwa. Ludzie przecież dziedziczą winę Tytanów, bo powstałi z pozostałych po nich popiołów. W tej interpretacji dostrzec można wpływy chrześcijaństwa.

Zanim przejdziemy do innych prób wyjaśnienia *sparagmos* i może w ogóle motywu ofiary ludzkiej, trzeba przyjrzeć się bliżej jeszcze jednemu wypadkowi znanemu z mitów, jest on pozornie wcale nie związany ze sferą kultu czy wierzeń religijnych.

Plutarch w swoim zbiorze *Opowieści miłosnych* podaje interesującą historię. Jej bohater, który ma na imię też Akteon, podobnie jak heros beocki, został rozszarpany, tyle, że nie przez swe psy, lecz przez innych ludzi.

Otóż ten Akteon, pochodzący z Koryntu, stał się obiektem miłości i zalotów niejakiego Archiasa, członka rządzącego wówczas w Koryncie rodu Bakchiadów. Zakochany Archias, nie mogąc chłopca zdobyć, wtargnął do jego domu na czele gromady pijanych kompanów i usiłował go porwać. Chłopca z jednej strony schwyтали i ciągnęli do siebie towarzysze

¹⁵ Op. cit. (Przypis 9 do rozdziału I) s. 30–49 i s. 275–315.

Archiasa, z drugiej zaś trzymali i próbowali odciągnąć członkowie rodziny. Z tej szarpaniny Akteon nie wyszedł cało, w wyniku bijatyki został rozszarpany na strzępy.

Dla Plutarcha jest to przede wszystkim historia o karygodnej namiętności Archiasa, opowieść była popularna (przycacza ją też Diodor Sykylijski) także dlatego, że stanowiła część historii panowania i upadku Bakchiadów. Z losem ojca chłopca, Melissosa, łączono także początek igrzysk istimijskich (miały one różne *aitia*). Melissos miał się udać w poszukiwaniu sprawiedliwości po stracie syna do świątyni Posejdon na Istmie, gdzie przeklął Bakchiadów a sam rzucił się do morza. Na pamiątkę tego wydarzenia i postaci Melissosa ustanowiono jakoby igrzyska. Opowieść ta (*mythos* w greckim rozumieniu tego terminu) miała dla Greków również wymowę moralną.

Według Plutarcha Melissos nie zezwalał na umizgi Archiasa do swego syna powodowany *kalokagathia* i *sophrosyne*. Zalotnik zachowywał się nieobyczajnie, szczytem wszystkich niestosowności było wtargnięcie po chłopca w otoczeniu podchmielonych kompanów. *Sparagmos* to konsekwencja takiego zachowania — przejmujący i wstrząsający przejaw braku kultury, wynik lekceważenia norm i porządku moralnego. Działanie sprzeczne z zasadami *kalokagathia* i *sophrosyne* prowadzi do tak okropnego końca (wyczyn Archiasa stał się też początkiem upadku Bakchiadów). Mówiąc najkrócej — *sparagmos* to przejaw dzikości i przeciwieństwo cywilizowanego zachowania.

W istocie dość podobnie da się interpretować motyw *sparagmos* w orgiach menad. Jest to rytualna dzikość, zerwanie na czas obrzędu z normami kultury. Menada jest przeciwieństwem kobiety greckiej, ale najczcigodniejsze, dostojne, zamężne kobiety brały w określonym czasie udział w orgiastycznych obrzędach przeistaczając się w rozszalałe, dzikie menady. Bóstwo wymaga czasem odejścia od unormowanego życia w cywilizacji polis.

Ten właśnie aspekt jest, jak się zdaje, decydujący dla interpretacji mitycznych czy obrzędowych przypadków *sparagmos* człowieka czy ofiary ludzkiej. Jest to zawsze zdarzenie nadzwyczajne, zupełnie sprzeczne z *therapeia theon* w jej normalnym wymiarze. To uzasadnione religijnie odejście od kultury, powrót do stanu dzikości.

Czy jednak rzeczywiście miały miejsce, poza orgiami menad, takie obrzędy? Czy istotnie składano ofiary z ludzi? Obrzęd na górze Lykaion w Arkadii pozostaje dla nas wysoce niejasny, hydria attycka zdaje się

sugerować możliwość okrutnych praktyk tego rodzaju, choć raczej nie w greckim środowisku. Inne ślady w naszych źródłach nie są, niestety, jednoznaczne.

Plutarch (*Temistokles* 13; *Arystydes* 9) na podstawie Faniasza z Lesbos pisze, że przed bitwą pod Salaminą Ateńczycy złożyli w ofierze Dionizosowi Omestesowi trzech chłopców perskich wziętych do niewoli w czasie ataku Arystydesa na wysepkę Psytaleję. Historia ta jest z całą pewnością nieprawdziwa. Atak Arystydesa miał bowiem miejsce później, już w trakcie działań u wybrzeży Salaminy, a nadto nie wzięto wówczas żadnych jeńców (Herodot, VIII 95). Rzecz całą musiał wymyśleć Faniaasz, historyk hellenistyczny, źródło w tym wypadku na pewno gorsze od Herodota. Wymysł ten musiał jednak mieć pewne uzasadnienie. Dionizos Omestes („jedzący surowe mięso”) był najwyraźniej bogiem, z którego kultem można było połączyć opowieść o złożeniu ofiary ludzkiej. Z kultem Dionizosa o epitecie Omadios (znaczenie podobne do Omestes) czy Anthroporraistes („rozrywający ludzi”) wiążą regularne praktyki składania ofiar z ludzi także inni autorzy. U Porfiriusza znajdziemy informacje o ofiarach z ludzi także w kulcie dwóch herosów — Melikertesa i Dimoedesa.

Informacje Porfiriusza nie do końca zasługują na wiarę, o jego poglądach i tendencji pisma *O wstrzymywaniu się od spożywania mięsa* była już mowa. Dorzucmy jeszcze do wcześniejszych uwag, że pisze on o zwyczajach późnej starożytności, gdy mogły występować pewne praktyki przejęte z kultów wschodnich. Jego informacje nie mogą w każdym razie stanowić dowodu, gdy idzie o kult grecki okresu klasycznego.

Herodot opisuje (VII 197) praktykę zabijania człowieka w ofierze Zeusowi w Lafystion w Tesalii. Nie jest to jednak regularna praktyka kultowa, ale raczej kara za przekroczenie zakazu religijnego przez przedstawiciela rodu odsuniętego od tego kultu.

Nie ma żadnych jednoznacznych i nie podlegających dyskusji dowodów występowania ofiary z ludzi w kulcie greckim okresu klasycznego, choć mogły być przypadki rytualnego zabijania człowieka (*pharmakos*). Można jednak twierdzić, że ofiara z człowieka jest elementem świadomości religijnej Greka. Złożenie człowieka w ofierze mógł Grek uznać w niektórych wypadkach za zrozumiałe i uzasadnione, za zgodne — w nadzwyczajnej sytuacji — z normami religijnymi.

Różnica między ofiarą składaną ze zwierzęcia a ofiarowaniem człowieka jest jednak fundamentalna. O ile *thysia* jest elementem cywilizo-

wanej religii polis, dowodem kultury ludzkiej, częścią pajdei i politei, o tyle *sphagia* czy *sparagmos* człowieka to przejaw dzikości lub efekt celowego, świadomego zawieszenia norm stanowiących *nomos* ludzi. Grecki *homo religiosus* dostrzegał i rozumiał potrzebę takiej rytualnej dzikości, potrzebę przeżyć innych, niż te, które zapewniała *therapeia theon* w polis. Wieloznaczny mit arkadyjski jest jednak świadectwem i tego, że wyczuwano i rozumiano niebezpieczeństwo takich momentów. Potraktowanie człowieka jak obiektu *thysia* powoduje przeobrażenie się ofiarnika w wilkołaka.

Związek życia religijnego z politeją oraz z ideą ładu i porządku najlepiej może uwidocznić się w świącie, którego ofiara jest elementem podstawowym.

W polis V w. p.n.e. święto religijne jest przede wszystkim uroczystością państwową. Na dobrą sprawę tylko fakt składania w tym dniu ofiary oraz poświęcenie go określone mu bóstwu świadczy o charakterze religijnym świątecznych ceremonii. W istocie można powiedzieć, że są to uroczystości organizowane z myślą tylko o ludziach, co zresztą wynika wyraźnie ze słów Peryklesa u Tukidydesa: „myśmy też stworzyli najwięcej sposobności do wypoczynku po pracy, urządzając przez cały rok igrzyska i uroczystości religijne”¹⁶. Ateński mąż stanu ma tu jednak na myśli niezupełnie czas wolny od pracy w naszym rozumieniu tego wyrażenia. Tukidydes użył tu pojęcia oznaczającego pracę w bardzo szerokim rozumieniu: grecki wyraz *ponos* to „trud”, „wysiłek”, „ciężar” wszelkich zajęć (a więc na przykład także ciężar aktywności politycznej czy trud wojskowy). Święto stanowi wytchnienie od tych innych czynności dlatego, że jest czasem szczególnym, nie obciążonym tamtymi formami aktywności. Święto to moment w życiu obywatela jakościowo zupełnie inny od zwykłego czasu, co nie oznacza, że świętowanie polega na bezczynności. Wręcz przeciwnie, udział obywatela w świącie jest jego obowiązkiem i wymaga to czasem pewnego trudu. Pamiętać trzeba, że trzy dni przedstawień teatralnych w czasie ateńskich Wielkich Dionizjów to obecność w teatrze od wschodu do zachodu słońca, w warunkach dalekich od wygody i komfortu. Jest to forma okazania czci Dionizosowi.

Trudno właściwie podać dokładną liczbę dni świątecznych w kalendarzu ateńskim. Trzeba bowiem, oprócz świąt państwowych, o których mówi Perykles i które były organizowane przez urzędników państwowych

¹⁶ II 38. Przekład Kazimierza Kumanieckiego.

i na koszt państwa, policzyć także święta obchodzone w demachi, uroczystości wyprawiane przez prywatne stowarzyszenia kultowe, ceremonie we fratriach itp. Nawet w wypadku świąt polis liczba ich wahała się w różnych latach, bo były uroczystości obchodzone w cyklu kilkuletnim (co dwa, trzy, cztery lub więcej lat), albo też to samo święto doroczne raz na kilka lat uzyskiwało szczególny charakter i trwało dłużej (jak Panathenaja obchodzone co 4 lata jako kilkudniowe święto Wielkie Panathenaja). Nigdy nie było świętowanie bezczynnością i czasem wolnym także i dlatego, że nowożytne pojęcie czasu wolnego było Grekom najzupełniej obce.

Właściwie pobożny Grek V–IV w. p.n.e. przestrzegający wszelkich możliwych nakazów złożenia ofiar różnym bóstwom i znający dobrze całość swej własnej politeistycznej religii, mógł mieć niemal każdy dzień roku wypełniony takimi świątecznymi obowiązkami, których treścią było dokonanie określonego obrzędu. Definicja święta greckiego z punktu widzenia etnologii współczesnej byłaby niesłychanie trudna, można tu jedynie odwołać się do poglądu samych Greków.

Dzień poświęcony jakiemuś bóstwu, któremu składano ofiarę, stawał się świętem — *heorte* — wtedy, gdy odprawiane ku czci tego bóstwa obrzędy zyskiwały pewną uroczystą oprawę. Za najważniejszy element święta należy uznać uroczystą procesję (*pompe*) obywateli, w której prowadzi się zwierzęta przeznaczone na ofiarę. Jej złożenie odbywa się w obecności zgromadzonych obywateli (*panegyris*). Ale święto choć jest wydarzeniem i politycznym (w greckim rozumieniu tego słowa), i religijnym, to jednocześnie ważne wydarzenie kulturalne. *Therapeia theon* łączy się z Muzami. Mówi o tym Platon uważający, że święta są ustanowione przez bogów, którzy je wprowadzili dając też ludziom „ażeby się podźwignęli, Muzy z Apollinem na czele oraz Dionizosa za towarzyszy i darząc pokrzepieniem podczas tych uroczystości, które z bogami święcą pospołu” (*Prawa* 653 D). Święto służy więc także „pokrzepieniu” ludzi, to okazja do radości i zabawy, a także, oczywiście, uctowania. Apollo, Dionizos i Muzy to zaś taniec, muzyka i śpiew.

Te trzy zjawiska, trzy przejawy ludzkiej działalności kulturalnej składają się na niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju fenomen chorei greckiej¹⁷, bez której nie można sobie wyobrazić święta w żadnej polis świata greckiego. Na choreję jest miejsce w każdym momencie dnia

¹⁷ Por. E. Zwolski, *Choreia. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Warszawa 1978.

świętecznego. Już w trakcie rozpoczynającej święto procesji pojawić się może śpiew, taniec i pieśni mogą być częścią obrzędu ofiarnego, po ofierze nierzadko ma miejsce agon chórów rywalizujących ze sobą o pierwszeństwo w opanowaniu sztuki tańca i śpiewu.

Można zapytać o genezę tego zjawiska i o znaczenie religijne zwyczaju śpiewu czy tańca, zwłaszcza przy obrzędzie ofiarnym. Wspominaliśmy już wyżej, że święto może wywodzić się z praktyk starszych niż kult bóstw olimpijskich, sięgających zamierzchłych czasów, podobnie jak rytuał ofiary. Obecność chorei przy ofierze i jej miejsce w praktykach religijnych staje się wtedy oczywista: wyrazić ona bowiem może wszystko — smutek, cierpienie, konieczność śmierci.

Platon uważał choreję za niezmiernie ważny składnik pajdei, czyli ludzkiej kultury przekazywanej na drodze wychowywania młodych. Takie właśnie znaczenie ma święto i obrzęd religijny — ludzkie przeżycia, uczucia i reakcje stają się częścią *nomos*. Święto to jak cała *therapeia theon* przekształcanie żywiołu w ład.

ROZDZIAŁ IV

POBOŻNOŚĆ GRECKA

Ateńczycy końca V w. p.n.e. przywiązywali wielką wagę do tradycji i przekonani byli, że najlepszym rozwiązaniem dla państwa jest, by rządzone było zgodnie z dawnymi prawami. Ten wzór przeszłości określano mianem *patrios politeia* („ustrój przodków”) lub *patrioi nomoi* („prawa przodków”), a rozumiano przez to wyrażenie przede wszystkim dawne prawa Solona, czasem też i Klejstenesa. Faszynacja przeszłością była tak silna, że wszelkie zmiany, najbardziej nawet radykalne, usiłowano wprowadzać powołując się właśnie na autorytet dawnych praw. Gdy w roku 404 p.n.e. obalono demokrację i rozpoczął się krótki okres rządów wąskiej grupy oligarchicznej, tak zwanych Trzydziestu Tyranów, również i ten przewrót jego autorzy uznali za krok w kierunku przywracania dawnego ustroju. Zadaniem Trzydziestu Tyranów było właśnie spisanie czy ponowne zredagowanie *patrioi nomi*, które miały określać ich uprawnienia¹.

Nie była to w tej epoce pierwsza próba opracowania nowej redakcji starych praw, czyli rozpoczęcia wielkich prac kodyfikacyjnych. Zasadniczo w Atenach zawsze uważano, że obowiązujące prawa to przepisy ustanowione niegdyś przez Solona. Tekst tych praw Solona istniał jednak wówczas prawdopodobnie tylko w jednym egzemplarzu pozostawionym przez wielkiego prawodawcę. W jego czasach spisano je na drewnianych tablicach i słupach (*aksones* i *kyrbeis*), których dziś oczywiście nie mamy, a już wówczas (koniec V w. p.n.e.) były zapewne uszkodzone i mało czytelne także dlatego, że w początku VI w. spisano je archaicznym,

¹ Ksenofont, *Hellenika* II 3,2. Przekład polski: *Historia grecka*, przełożył W. Klinger, Wrocław 1958, s. 44.

nie używanym w V w. alfabetem. Jest też jasne, że prawa z okresu archaicznego nie odpowiadały już nowej sytuacji (może zwłaszcza w sferze działalności gospodarczej), że były całe dziedziny życia społecznego nie uwzględnione w prawodawstwie Solona, a z drugiej strony obowiązywały i inne przepisy szczegółowe, co do których nie było zgody, czy istotnie odpowiadają one duchowi praw Solona. Oddzielną sprawą były zasady ustroju, zmieniane przecież przez Klejstenesa i Efiatesa oraz modyfikowane przez różne dekryty Zgromadzenia Ludowego w trakcie V w. p.n.e. Wreszcie niezbędna była publikacja tekstu praw (poprzez spisanie ich na kamieniu i wystawienie na widok publiczny), by z ich treścią mógł zapoznać się każdy bez uciekania się do żmudnej lektury archaicznych *aksones*.

W roku 411 p.n.e. miał miejsce w Atenach pierwszy przewrót oligarchiczny. Również i wtedy obalając demokrację, powoływano się na wzory przeszłości, a zapewne można tak było łatwo mówić właśnie dlatego, że niezbyt dokładnie znano mitologizowane „prawa Solona”. Po przywróceniu demokracji w roku 410 powołano więc specjalną komisję, której zadaniem było właśnie spisanie tych praw. Aktywnym i znanym członkiem tej komisji był niejaki Nikomachos, który jako urzędnik (członkowie komisji stali się nadzwyczajnymi urzędnikami państwowymi z tytułem *anagrapheis ton nomon* — „kodyfikatorzy praw”) działał aż do roku 399 p.n.e. Wspomniany okres rządów Trzydziestu Tyranów stanowił przerwę w pracach tej komisji, ale po ich obaleniu powołano ją ponownie. Jak się zdaje, szczególnie w drugiej fazie prac komisji (od roku 403 do 399 p.n.e.) jej najważniejszym zadaniem było opracowanie, spisanie i opublikowanie wszelkich przepisów odnoszących się do sfery życia religijnego. Chodziło głównie o dokładne i drobiazgowo oznaczenie wszystkich dni świątecznych z precyzyjnym określeniem składanych wtedy ofiar, oczywiście ofiar na koszt państwa. Przy tej właśnie pracy ogromną aktywność wykazywał Nikomachos opracowując kalendarz religijny polis ateńskiej.

W roku 399 p.n.e. odbył się proces Nikomachosa, a dzięki zachowanej mowie oskarżycielskiej autorstwa znanego mówcy Lizjasza (który sam oskarżycielem nie był, napisał tylko tekst mowy na zlecenie nie znanego nam z imienia klienta, oskarżyciela Nikomachosa) znamy dziś dość dobrze działalność komisji i samego oskarżyciela.

Zachowały się też fragmenty „kalendarza” opracowanego przez Nikomachosa w postaci ułamków inskrypcji stanowiącej formę jego pub-

likacji. Noszą one czasem we współczesnej literaturze przedmiotu nazwę „praw świętych Nikomachosa”. Określenie to dobrze oddaje istotę rzeczy — nie był to bowiem nowy kalendarz, komisja nie wprowadzała ani nowych dat, ani tym bardziej nowych świąt, przepisy tylko określały dokładnie, jakie ofiary i w jakiej ilości składa się przy okazji tradycyjnych uroczystości kultowych. Miały to być ofiary zgodne z pradawną tradycją, ofiary według zwyczaju przodków (*patria thysia*), a same przepisy miały jedynie stanowić ponowne opracowanie i wydanie praw obowiązujących od czasów Solona w tej materii. Motywem tej kodyfikacji była troska, by w tak ważnej sferze życia polis niczego nie zaniedbać i w niczym nie odejść od uświęconego tradycją obyczaju.

Nie wiemy, jak potoczył się proces Nikomachosa ani nawet nie są nam znane wszystkie okoliczności proceduralno-prawne. Najpewniej został on oskarżony o nadużycia w związku ze sprawowaniem urzędu, czyli o jakieś przekroczenie kompetencji, a sprawa przebiegała w ramach specjalnej procedury stosowanej w wielkich procesach politycznych zwanej *eisangelia*, zarzuty dotyczyły głównie zbyt długiego sprawowania urzędu, ale i zastosowana procedura, i ogólne sformułowanie oskarżenia pozwalały atakować oskarżonego w istocie za wszystko — nieudolność, brak kompetencji i, co nas tu szczególnie interesuje, błędy w przepisach dotyczących ofiar.

Oskarżyciel stwierdza, że obowiązkiem Ateńczyków jest przestrzeganie wszystkich praw i składanie tradycyjnych ofiar zgodnie z nimi. Błędy Nikomachosa prowadzą zaś do tego, że gdy odprawia się święte obrzędy i składa ofiary (*ta hiera*) zgodnie z tekstem ułożonych przez niego praw, zaniedbuje się wiele z tradycyjnych świętych obowiązków, bo nie zostały one umieszczone w zredagowanych przez niego przepisach. Oskarżyciel atakuje więc nowe przepisy religijne uważając je za sprzeczne z tradycją, argumentem dodatkowym jest też okoliczność, że prawa Nikomachosa wprowadzając nowe ofiary powodują zwiększenie wydatków państwowych. Ale oskarżyciel obraca się cały czas w sferze wyznaczonej przez dwa pojęcia — pobożność i bezbożność, do których już odwoływaliśmy się w tej książce wcześniej. Swoją postawę uważa oskarżyciel właśnie za dowód pobożności (*eusebeia*), a działalność Nikomachosa to, według niego, właśnie bezbożność (*asebeia*). Dobrze tu widać, co dla Ateńczyków tego okresu było podstawą pobożności: jest to zgodne z tradycją i opartymi na niej prawami składanie ofiar, obchodzenie świąt i spełnianie wszystkich obowiązków kultowych. Zauważmy od razu, że

na straży pobożności stoi państwo, urzędnicy polis, sędziowie działający w jej imieniu. Pobożność obywateli reguluje prawo.

Jak już wspomnieliśmy, „prawa Nikomachosa” znamy tylko fragmentarycznie, a i o samej postaci, chociaż mamy mowę Lizajasza, nie potrafimy wiele powiedzieć. Również nie do końca jest nam znana procedura kodyfikacji tych przepisów religijnych, które miała opracować komisja i nie wiemy dokładnie, w jaki sposób pracowali jej członkowie. Z założenia miało być opracowanie, uporządkowanie i opublikowanie już istniejących, stale przestrzeganych, od Solona obowiązujących przepisów. Zapewne opracowany przez *anagrapheis* tekst podlegał jeszcze zatwierdzeniu przez inne ciało. Opracowanie przepisów religijnych musiało podlegać takim samym zasadom, jak i w wypadku wszystkich innych praw. Wiemy z zachowanej inskrypcji, że prace powołanej w 410 roku komisji zaczęły się od spisania praw o zabójstwie. Nikomachos był, zwłaszcza w drugiej fazie swej działalności, wyraźnie specjalistą w zakresie opracowania „kalendarza religijnego”, ale zasadniczo był po prostu takim samym *anagrapheus* jak pozostali, opracowane przez niego przepisy stanowiły część tych samych prac kodyfikacyjnych. Przepisy religijne nie miały stanowić jakiegoś specjalnego zbioru praw, były częścią powszechnie obowiązujących *nomoi*, wydawanych przez instytucje polis bez uciekania się do pomocy jakichkolwiek ośrodków religijnych, świątyń, kapłanów itp. Jedynym autorytetem religijnym były w tym wypadku normy tradycji.

„Prawa Nikomachosa” należą do kategorii zabytków znanych nam dobrze dzięki zachowanym tekstom inskrypcyjnym okresu klasycznego i hellenistycznego. Mamy z wielu poleis greckich teksty określane w nowożytnych wydaniach i literaturze naukowej mianem *leges sacrae*. Są to przepisy prawne regulujące sprawy ofiar i obrzędów, zasady obsadzania stanowisk kapłańskich, przebieg i organizację różnych uroczystości religijnych itp. Są to zawsze postanowienia polis, wydane przez organ uprawniony do wydawania wszystkich praw i ustaw. Droga wydania przepisu religijnego jest dokładnie taka sama, jak w wypadku każdego innego dekretu.

W Atenach moc obowiązującego prawa ma dekret (*psephisma*, w V w. również *nomos*) Zgromadzenia Ludowego, które jest władne regulować wszystkie dziedziny życia społecznego. Zgromadzenie jako najwyższa władza w polis może także ustanawiać święta, ofiary i wprowadzać nowe kultury. Każdy dekret ma swego wymienionego z imienia wnioskodawcę,

ale w systemie demokracji nikt nie żąda i nie oczekuje od niego jakiejś wiedzy fachowej. Tak samo dzieje się w sferze przepisów religijnych i spraw kultu, obowiązuje zasada, że każdy obywatel zna się na tych sprawach w takim samym stopniu, podobnie jak zna się na rządzeniu państwem. Kryje się tu jednak niebezpieczeństwo — wszelkie regulacje w dziedzinie religii muszą uwzględniać autorytet tradycji, łatwo więc można być oskarżonym o bezbożność i odpowiadać, jak Nikomachos, przed złożonym z obywateli trybunałem sądowym. O pobożności czy bezbożności obywatela decydują inni obywatele.

Wspominaliśmy już w tej książce wcześniej, a przypadek Nikomachosa wyraźnie sąd taki potwierdza, że pobożność grecką można określić przede wszystkim jako uczestniczenie obywatela w organizowanym przez państwo kulcie. To sformułowanie można by rozszerzyć: pobożność to posłuszeństwo stanowionym przez polis prawom religijnym. Państwo istotnie starało się czasem dokładnie określić, jaką postawę winni wykazywać obywatele wobec bogów i świątyń.

Z końca IV w. p.n.e. z Kyreny (miasto greckie na wybrzeżu północnej Afryki) zachował się ogromnie interesujący tekst zwany na ogół w literaturze przedmiotu „prawem sakralnym z Kyreny” lub „prawem o oczyszczeniach z Kyreny”. Jest to zbiór przepisów o czystości rytualnej pochodzących być może jeszcze z okresu archaicznego, a zredagowanych ponownie w końcu IV w. p.n.e. Przepisy tu podane mają za sobą bardzo wyraźnie autorytet religijny — na ich straży stoi Apollo, a wszystkie postanowienia uchodzą za jego rozporządzenia. Rola Apollona jest całkowicie zrozumiała i to z dwóch powodów: po pierwsze, jest on bóstwem uznawanym zawsze za autorytet w zakresie praktyk oczyszczających, wyrocznia delficka tradycyjnie była konsultowana w każdym wypadku, gdy podejrzewano zmazę czy konsekwencje jakiegokolwiek zbrodni. Apollo uchodził za wynalazcę rytów oczyszczających, bo według mitu miał po zabiciu smoka na miejscu późniejszej wyroczni delfickiej spełnić odpowiednie rytmy oczyszczające. Po drugie, Apollo był szczególnie czczony w Kyrenie — miasto to było kolonią założoną z inicjatywy Delf przez osadników z Tery w końcu VII w. p.n.e. Z tych to powodów nasz „kodeks” ma postać orzeczenia wyroczni delfickiej. Nie ma tu jednak żadnej sprzeczności z zasadami opisywanymi wyżej, w świadomości ludzi tej epoki rozporządzenie boga doskonale mogło być zarazem dekretem wydanym przez instytucję najzupełniej ludzką. Co więcej, można tu właściwie widzieć ślad przekonania o wyższości czy suwerenności

praw stanowiących przez ludzi: bóstwo może poprzez wyrocznie obwieścić swoją wolę i wydać polecenia co do postępowania ludzi, ale ci dopiero jako obywatele mogą je uczynić obowiązującym prawem państwowym. Podobny przypadek stanowi ustrój Sparty, wprowadzony, według legendarnej tradycji, przez Likurga na polecenie Delf. W Atenach *eusebeia* obywateli nie jest co prawda wynikiem znajomości zasad i praw ustanowionych przez bogów, ale i tam uważa się, że pobożne zachowanie człowieka jest życzeniem bogów. Polis wymaga pobożności od obywateli, bo jest to wymóg boski.

Prawa z Kyreny regulują możliwość kontaktu człowieka z bóstwem określając, co jest stanem czystości rytualnej, a co powoduje nieczystość. Do wszelkich praktyk i modlitw, nie tylko do składania ofiar czy spełniania obrzędu, lecz także po prostu by znaleźć się na terenie poświęconym bogu czy w świątyni, może przystąpić tylko człowiek nie splamiony żadnym postępkem czy żadną okolicznością wyłączającą go z kontaktów z bóstwem. W sposób oczywisty postępkem takim jest na przykład zabójstwo, ale czasem z kolei określone praktyki i kontakt ze świętością uniemożliwiają pełnienie innych obowiązków religijnych. I tak na przykład nie można przystąpić do składania ofiar bóstwom olimpijskim bez dopełnienia obrzędów oczyszczających bezpośrednio po kontakcie ze zmarłym, po libacji spełnionej na grobie czy jakimkolwiek spotkaniu z siłami chthonicznymi. Każdy postępek uniemożliwiający kontakt z bóstwem i stan przez taki postępek wywołany to po grecku *miasma*, czyli „zmaza” (dosłownie „splamienie”, „zbrukanie”, „zanieczyszczenie”).

Teofrast, uczeń i następca Arystotelesa, jest autorem znanego i cytowanego w starożytności pisemka *Charaktery* (*Ethikoi charakteres*). Są to naszkicowane obrazowo typy charakterów ludzkich, z których każdy określony jest przez jakąś jedną cechę. Szesnasty z tych obrazków nosi tytuł *deisidaimonia* i opisuje człowieka, który jest *deisidaimon*. Rzecznik *deisidaimonia* oddają wszyscy tłumacze na języki nowożytne przez pojęcie „zabobonność” i w wypadku Teofrasta jest to tłumaczenie całkowicie słuszne. Ale trzeba zaznaczyć, że wyraz grecki oznacza właściwie dosłownie „strach przed demonami”, a grecki *daimon* to niezupełnie odpowiednik naszego pojęcia „demon” czy „duch”. U Hezjoda *daimones* to boscy strażnicy praw, nieśmiertelne istoty, które z woli Zeusa czuwają nad ładem moralnym na ziemi. U Platona *daimon* to istota bliska bogom, wymieniona przez filozofa w jednym zdaniu obok nich i herosów, gdy pisze on o kulcie (*therapeia*) nieśmiertelnych na-

leżnym im od ludzi. *Deisidaimonia* to więc raczej „bogobożność” w całkowicie pozytywnym sensie. Dopiero dwa te terminy razem, *deisdaimonia* i *eusebeia* oddają greckie pojęcie pobożności. Pierwszy z nich wyraża strach przed bogami, drugi — należny im szacunek, oczywiście jest, że bóstwom ludzie winni są i jedno, i drugie.

Teofrast, jak w każdym ze swych obrazków, tak i tu maluje grubą kreską i świadomie przerysowuje wyśmiewając *deisidaimonia* przedstawioną tu w przesadnym, groteskowym wręcz wymiarze. Ale rysunek Teofrasta zawiera także i takie elementy, które uważano za cechy pobożności i które raczej u ludzi ceniono.

Człowiek „bogobojny” czy „zabobonny” u Teofrasta to w istocie ktoś, u kogo w codziennym postępowaniu, na każdym niemal kroku, występuje żywy lęk przed popełnieniem czynu powodującego zmazę lub raczej przed znalezieniem się w stanie *miasma*. Czasem można bowiem przez zaniedbanie, nieświadomość, zapomnienie, brak znajomości zasad regulujących postępowanie wobec bóstwa, dopuścić się obrazy bogów działając w stanie zmazy i bez dokonania niezbędnego oczyszczenia tknąć się rzeczy świętych. Trzeba wiedzieć i pamiętać, co jest święte, co powoduje nieczystość i jak zlikwidować jej skutki. Zmaza może być też wynikiem naturalnego stanu człowieka (menstruacja kobiet), który niezależnie od intencji człowieka wyklucza go czasowo z kontaktu z bóstwem i z reguły wymaga dopełnienia rytu oczyszczającego. Oczyszczenie musi być znów dokonane zgodnie z odpowiednimi przepisami.

Można nie tylko na podstawie lektury pisemka Teofrasta, lecz także analizy wspomnianych praw z Kyreny odnieść wrażenie, że w trosce o stan czystości dominuje w greckiej „bogobożności” czy „pobożności” bezduszny formalizm i że idzie tylko o zewnętrzną czystość rytualną, a troska ta podbudowana jest egoistycznym i niemądrym strachem przed narażeniem się na niemiłe konsekwencje wskutek zwykłych zaniedbań rytualnych. Pozornie działa tu prymitywny automatyzm — stan zmazy może być wywołany zewnętrznymi, nie zawinionymi przez człowieka okolicznościami, a kontakt ze świętością w tym stanie jest niebezpieczny. Z jednej strony okoliczności wywołujące zmazę mogą być całkowicie naturalne (połóg, akt płciowy, kontakt ze zwłokami ludzkimi), z drugiej zaś — w wypadku najbardziej niegodziwego czynu, jakim jest zabójstwo, nie idzie wcale o jego wymiar moralny, o karę czy o skruchę, lecz tylko o dopełnienie odpowiednich rytów oczyszczających.

A jednak kryją się za tym pozornym formalizmem subtelniejsze i

bardziej skomplikowane koncepcje religijne. U podstaw rozgraniczenia czystości i nieczystości tkwi przecież idea świętości, rytury oczyszczające i nakazy oraz zakazy określające stan czystości mają na celu wydzielenie sfery świętej i niedopuszczenie do jej zagrożenia. Jednocześnie pojawia się świadomość, że świętość może być również groźna i niebezpieczna. Nie można wtargnąć w tę sferę bez obaw przed konsekwencjami. Dla prawie każdego systemu wierzeń charakterystyczne jest rozgraniczenie *sacrum* i *profanum*.

Sfera *sacrum* to, jak wiadomo, obszar szczególnych doświadczeń, przeżyć i praktyk człowieka związanych z odczuciem i wyobrażeniem działania czy przejawiania się siły wyższej, zwykle tajemniczej i często groźnej. Wszelki kontakt z tak pojętym obszarem świętości wymaga szczególnej ostrożności, przestrzegania określonych reguł postępowania i troski o nienaruszalność świętości oraz o własne bezpieczeństwo.

Pojęcie *sacrum* pochodzi z łaciny, nie tylko z języka łacińskiego, lecz także z zakresu rzymskich koncepcji religijnych. Dla Rzymianina *sacrum* („święte” — przymiotnik rodzaju nijakiego, który może być używany jako rzeczownik) jest wszystko to, co należy do bogów lub w jakiś sposób zostało im oddane, przypadło w udziale, znajduje w sferze ich oddziaływania. Jest więc oczywiste, że *sacrum* jest też niebezpieczne, nie wolno przecież samowolnie i nieodpowiedzialnie wtargnąć na teren zastrzeżony dla bogów. Każda rzecz określona jako przynależna do sfery *sacrum* staje się wyłączona z normalnego życia; dotyczy to również człowieka: formuła *sacer esto* („niech będzie *sacer*”) to pierwotna formułka wyklęcia, wyłączenia ze wspólnoty i skazania na straszną karę wyłączenia spod działania praw ludzkich. Pojęcia *sacer* i *sacrum* wywołują strach, grozę i poczucie niebezpieczeństwa, wszystko, co jest *sacrum* stanowi swego rodzaju tabu. Zachowanie człowieka wobec *sacrum* to właśnie *religio*, czyli posłuszne i dokładne wypełnianie przepisów, naruszenie *sacrum* (*sacrilegium*) to poważne przestępstwo.

Przepisy regulujące postępowanie człowieka w obliczu świętości wynikają więc tak z ostrożności i strachu, jak i z czci oraz poszanowania dla tej niezwyklej sfery. Charakterystyczna dla nich jest idea głęboko religijna i niosąca z sobą konsekwencje moralne: świat ma taką właśnie postać, dla której charakterystyczne jest istnienie obszaru *sacrum*, obowiązkiem człowieka jest uszanowanie tej sfery, wyrazem szacunku i czci wobec *sacrum* jest troska o zachowanie wobec niego rytualnej czystości.

Zachowanie czystości wobec *sacrum* jest więc nakazem religijnym,

wymogiem pobożności, elementem *therapeia theon*. Bogowie wymagają czystości od człowieka przystępującego do jakiegokolwiek kontaktu z nimi, zresztą sami podlegają ograniczeniom i muszą przestrzegać określonych reguł zachowań, gdy chodzi o stan czystości czy możliwość splamienia. Wspominaliśmy już, że Apollo po zabiciu potwora pytyjskiego panującego niegdyś w Delfach musiał poddać się rytom oczyszczającym. Wynika z tego, że to nie sami bogowie określają czym jest czystość i zmaza, lecz że podporządkowani są w tym względzie wyższym i niezależnym od nich zasadom. Nie może to dziwić, pojęcie czystości wiąże się bowiem z koncepcją szerszą niż idea bogów, z koncepcją podziału świata, panującego w świecie porządku, bogowie są też tym zasadom podporządkowani.

Na podstawie niektórych przepisów greckich można łatwo odnieść wrażenie, że wymagany w kontakcie ze świętością stan czystości to przede wszystkim, lub nawet wyłącznie, stan czystości fizycznej. Zmaza są przecież, jak wspomnieliśmy, akty fizyczne powodujące czysto materialne, widoczne zabrudzenie ciała. Po menstruacji kobiet czy polucji mężczyzny, po każdym akcie seksualnym, ale i po pracy powodującej zabrudzenie ciała, należy się obmyć i dopiero po tym podstawowym zabiegu higienicznym można przystąpić do modlitwy czy ofiary. Przy wejściu na teren sanktuarium stały z reguły w Grecji specjalne naczynia z czystą wodą, by można było choćby powierzchownie umyć ręce, z tego też względu budowano często świątynie w pobliżu rzek, źródeł czy strumieni — przed wejściem do niej można było wówczas łatwo dokonać rytualnego obmycia się.

Wracający z pola bitwy Hektor nie chce przyjąć z rąk matki wina, z którego miałby ułać kilka kropel w ofierze Zeusowi, bo wie, że jest brudny:

„Nie mytymi zaś dłońmi Dzeusowi skrzące się wino
Wzdragam się lać na ofiarę, a brudem i krwią uwalany
Modłów zanosić nie mogę do czarnochmurego Kronidy”².

Podobnych miejsc — poświadczających troskę o czystość wyłącznie fizyczną przed przystąpieniem do kontaktów z bóstwem — jest u Homera i nie tylko u Homera znacznie więcej, tego typu przekonanie i praktyki znajdziemy też i w innych religiach.

² *Iliada* VI 260–262. Przekład I. Wieniewskiego (Kraków 1984).

Wbrew pozorom interpretacja tych zasad nie jest łatwa. Nie da się jasno orzec, dlaczego właściwie bóstwom (czy bogu) ma zależeć na określonych praktykach higienicznych i dlaczego fizyczny, materialny brud powodować może naruszenie sfery *sacrum*. Można też wskazać przypadki, gdzie ta sama czynność raz powoduje stan skażenia i zmazy, drugi raz należy do sfery *sacrum* i oczyszczenia nie wymaga. Najlepszym przykładem jest tu krwawa ofiara, zabicie zwierzęcia w sposób obrzędowy jest samo w sobie czynnością świętą, także złożenie człowieka w ofierze zmazy nie powoduje. Podobnie akt seksualny nie wymaga dopełnienia po nim żadnych zabiegów oczyszczających, a nawet sam staje się czysty i święty, gdy jest obrzędem spełnianym w kulcie boga. Jest to znany przypadek występujący tylko śladowo w religii greckiej, częstego zwłaszcza na Wschodzie obrzędu „świętych zaślubin” (*hieros gamos*), gdzie z reguły dochodzi do rzeczywistego, nie udawanego stosunku kapłana grającego rolę boga z wybraną dziewicą czy zamężną kobietą. Przykłady te wskazują, że nie tyle sama czynność stanowi zmacę, co raczej jej kontekst, sytuacja, w której jest ona dokonywana. Właśnie dlatego fizyczny brud ciała po zwykłej pracy, pot i kurz na twarzy i dłoniach, stanowi zmacę wyłączającą z kontaktu z bóstwem. Są to bowiem wszystko elementy *profanum*, od którego *sacrum* musi być wyraźnie oddzielone. Zabrudzony człowiek nie może przystąpić do modlitwy lub ofiary, ponieważ brud jest śladem jego czynności ze sfery *profanum*.

Znaczenie koncepcji zmazy i czysto fizycznego zbrudzenia można interpretować jeszcze inaczej. Charakterystyczne dla nowożytnej kultury chrześcijańskiej jest rozgraniczenie „fizycznego” (czy „materialnego”) i „duchowego”. Jest to zresztą dziedzictwo filozoficznej myśli greckiej od Platona przeciwstawiającej ciało, czyli materię, duszy czyli czystemu duchowi. Tymczasem rozróżnienia te wcale nie są pierwotnym odczuciem człowieka. Zdaje się właśnie, że u podstaw koncepcji *miasma* leży rozumienie człowieka jako istoty całkowicie integralnej. Zewnętrzne, materialne, czysto fizyczne ślady zbrudzenia pochodzenia cielesnego, fizjologicznego (wytrysk nasienia, krew menstruacyjna) mogą być uważane za stan zbrukania również wnętrza człowieka (w szczególności traktuje się tak wszystkie wydzieliny organizmu wydobywające się przecież z wnętrza i często z towarzyszeniem właściwych tylko tej okoliczności stanów psychicznych — jak podczas aktu płciowego). Przy braku rozgraniczenia w świadomości religijnej ciała i duszy, brud materialny ciała jest zbrudzeniem całości człowieka.

Dla Hektora, w cytowanym miejscu, pojawienie się przed Zeusem bez mycia rąk po powrocie z pola bitwy to jednak coś więcej — bohater przed chwilą uczestniczył bowiem w krwawej walce, sam zabijał i widział zabijanych. Co prawda mamy tu przypadek znów nie do końca zrozumiały. Przecież bogowie sami biorą udział w walkach, zabijają lub pomagają zabijać, wspierają swych ulubieńców i umożliwiają im zadanie śmiertelnego ciosu wrogowi. Jednocześnie człowiek nie może po powrocie ze zmagających wojennych przystąpić do świętych obrzędów bez oczyszczenia. Znow widać tu, jak bardzo świat zasad i reguł rozgraniczających *sacrum* i *profanum* dominuje nawet nad bogami. Apollo może walczyć pod Troją i należy wtedy do sfery *profanum*, ale jego ołtarz i świątynia zawsze należą do *sacrum*. Diomedes rzuca się za Apollonem w pościg, co prawda rezygnuje ze zmagających z bóstwem przestrzeżony już wcześniej przez Atenę i po raz drugi przez samego Apollona. Ale ani sama próba pościgu, ani też zranienia Afrodyty czy Aresa nie stanowią zmyzy, nie naruszają sfery *sacrum*. Na polu bitwy i ludzie, i bogowie uczestniczą w *profanum*. Znajomości i umiejętności odgraniczenia *sacrum* od *profanum*, przestrzegania reguł określających czystość wymaga szacunek wobec bogów. Pobożność grecka to przecież przede wszystkim szacunek. Wskazywaliśmy już, że takie właśnie znaczenie ma grecki termin *eusebeia*.

Wyraz ten pochodzi od rzeczownika *sebas*, oznaczającego również cześć i szacunek dla bogów. Pojęcie to ma prawie zawsze wyraźne konotacje religijne, nawet jeśli stosuje się do sfery czysto ludzkiej. *Sebas* może bowiem znaczyć także szacunek dla rodziców, ale jest on właśnie także wymogiem religijnym. Cześć dla rodziców, troska o groby przodków i poszanowanie rodzinnego *oikos* to normy religijne, ich przestrzeganie świadczy właśnie o czci dla bogów, ich naruszanie to lekceważenie czy wręcz łamanie porządku gwarantowanego i utrzymywanego przez bogów. Najstraszniejszym wyzwaniem dla tego porządku byłoby lekceważenie bogów. W związku z tym *sebas* to także uczucie nabożnej bojaźni, lęku przed gniewem bóstwa, a także lęku przed potępieniem ze strony ludzi. *Sebas* to cześć i szacunek, a jednocześnie uczucie strachu, obawa przed karą i hańbą.

To skomplikowane, subtelne a może obce naszej wrażliwości uczucie najlepiej ukazuje słynne miejsce z *Iliady* (XVIII 170 i nn.). Po śmierci Patrokla wojownicy achajscy i trojańscy toczą bój o jego zwłoki. Grecy chcą zabrać je do obozu, by tam uczcić godnym pogrzebem, Trojanie

pragną triumfować nad pokonanym wrogiem i trupa rzucić psom na pożarcie. Achilles decyduje się włączyć do walki, ale zwleka czekając na nową broję (swoją poprzednią stracił, walczył w niej Patroklos), którą ma mu przynieść od Hefajstosa jego matka Tetyda. Tymczasem Hera wysyła Irydę z poselstwem do bohatera, by go nakłonić do jak najszybszego wyruszenia na pole bitwy. Irys przekazuje słowa władczyni Olimpu wzywającej Achillesa do boju, która nakłania go do walki w ten sposób: „Niech *sebas* wstąpi w twe serce, gdy Patroklos stanie się igraszką psów trojańskich, hańba ci, jeżeli przyjdzie zhańbiony do świata zmarłych”

Sebas w tym miejscu to uczucie grozy, przerażenia, które zawładnie sercem Achillesa w wypadku zhańbienia zwłok przyjaciela. Jest to groza połączona z uczuciem religijnej bojaźni (Achilles jest odpowiedzialny za los ciała Patrokla, troska o pochówek bliskich jest zaś nakazem religijnym), ale i z obawą przed utratą dobrej opinii w oczach ludzi. Zhańbienie zwłok Patrokla byłoby hańbą także dla Achillesa, przyniosłoby mu ujmę w oczach innych Achajów. Nakaz religijny zbiega się tu ze społecznymi normami i regułami zachowania.

W kierunku podobnych idei prowadzi czasownik *sebein*. Występuje on nie tylko w sferze religijnej, podobnie jak i rzeczownik *sebas*. Platon łączy szacunek wobec powszechnie uznawanych praw z religijną czcią wobec nich: „Oto te prawa, w których się ludzie wychowali i które szczęśliwie z bożego zrządzenia przetrwały niezmienione przez długi szereg lat, tak iż żadne wspomnienie się nie zachowało ani żadna wieść, że kiedyś było inaczej, niż jest teraz, czczą wszyscy” (*Prawa* 798 B). Dosłownie powiada Platon, że prawa te „czci i obawia się ich każda dusza” (*sebetai kai phobeitai pasa he psyche*). Autorytet religijny jest tu wyraźny, prawa, o których mowa „przetrwały z bożego zrządzenia”, szacunek wobec nich jest składnikiem postawy religijnej przepojonej czcią i bojaźnią bogów.

Trudno jest oddać precyzyjnie znaczenie pojęcia *sebas* i czasownika *sebein*. Postawa pełna *sebas* jest też wyraźnie emocjonalna i osobista, obok szacunku i bojaźni pojawia się podziw, uwielbienie i zachwyt. Gdzie indziej Platon powiada, że człowiek mądry i szlachetny ogarnięty erotyczną namiętnością do pięknego młodzieńca, odkrywa w sobie i ukochanym pierwiastek boski i chłopca „czci jak boga” (*hos theon sebetai* — *Fajdros* 250 E — 251 A).

Eusebeia to postawa człowieka nie tylko wobec bogów, lecz i coś

więcej — stosunek do świata, do norm boskich nim rządzących i w związku z tym także do ludzi, tak zmarłych jak i żyjących. Najogólniej można by powiedzieć, że to zawsze postępowanie dobre (przedrostek *eu* znaczy „dobrze”), właściwe i odpowiednie wobec wszystkiego, co Grek uzna za święte. Rzeczy święte w świecie odczuć i idei greckich to zaś nie tylko to wszystko, co należy do bogów (świątynie, miejsca poświęcone bóstwom, składane im ofiary itp.). W zakresie tego pojęcia (*ta hiera*) mieści się to, co od bogów pochodzi, a więc przede wszystkim podstawowe normy moralne i prawne a także zjawiska przyrody, elementy świata naturalnego — ziemia, niebo, deszcz. Za święte uchodzą też najważniejsze, elementarne instytucje życia społecznego — rodzina, dom (*oikos*) i polis. Istotą *eusebei* jest więc uznanie integralności świata natury i świata ludzi, cały bowiem świat przesycony jest świętością, jego istnienie jest porządkiem (*kosmos*) ustanowionym przez bogów, naruszanie instytucji ludzkich jest bezbożnością tak samo, jak drwina z samych bogów czy zaniechanie ofiar lub profanacja świątyń. W IV w. p.n.e. gdy grecka filozofia moralna konstruuje teorię cnót (*aretai*), popularną zwłaszcza w epokach późniejszych, *eusebeia* zostaje zaliczona do nich i zestawiana często z *dikaiosyne* (sprawiedliwością)³.

Musimy się teraz bliżej zająć pojęciem przeciwnym, o którym też już była wielokrotnie mowa. Zaprzeczeniem *eusebeia* jest *asebeia*, bezbożność. Arystoteles powiada, że *asebeia* to wykroczenie (*plemmeleia*) wobec bogów i daimonów dodając zaraz, że również wobec zmarłych, rodziców i ojczyzny (*O cnotach i wadach* 1251 a 30). Od IV w. p.n.e. pojawia się w pochwałach człowieka zestawianie dwóch jego przymiotów — *dikaios* (sprawiedliwy) wobec ludzi oraz *eusebes* (pobożny) wobec bogów.

Naturalnie pobożność przejawia się w czynach, które są wyrazem wewnętrznego nastawienia. Pindar powiada (*Ol.* III 73) o rodzie Emmeiidów, z którego pochodził Teron, tyran Akragas: „Z pobożną intencją strzegąc świąt bogów szczęśliwych”⁴. Raczej zresztą jest tu mowa o „myśli” (*eusebes gnoma*) a nie „intencji”, w każdym razie idzie o zbożną pamięć w spełnianiu obrzędów religijnych (*teletai*). Zaniechanie świąt czy obrzędów to właśnie *plemmeleia* wobec bogów, to dowód bezbożności, która bierze się również z wewnętrznego nastawienia.

³ Por. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958, s. 12.

⁴ Przekład M. Brożka (Pindar, *Ody zwycięskie*, Kraków 1987, s. 89).

Omawiany już w rozdziale II dialog Platona *Eutyfron* jest poświęcony, jak pamiętamy, właśnie zagadnieniu pobożności. Eutyfron to postać prawdziwa, Platon wspomina go także w *Kratylosie*, gdzie ów zawodowy wieszczek jest również obiektem ironii Sokratesa. Tu idzie o to, że Eutyfron sam uważa, iż zna się na wszelkich sprawach boskich (*ta theia*). Oświadcza on, że umie się też w tym przedmiocie (*peri ton theon*) wypowiadać publicznie i czyni to często na eklezji, nie znajdując, niestety, posłuchu u obywateli Aten. Wydaje się, że Eutyfron przypomina wspomnianego wyżej Nikomachosa. Sam uważa się za specjalistę także w sprawie wszystkich przepisów kultowych, podobnie jak Nikomachos, którego zadaniem było przecież zredagowanie *nomi* dotyczących ofiar, świąt i kultu.

Spotykamy tu interesujące zjawisko: mimo braku stanu kapłańskiego i mimo akceptowanej powszechnie zasady, że sprawy religii należą do wszystkich obywateli odpowiedzialnych za *therapeia theon* w swej polis, istnieją jednak ludzie uważający się i może nawet uważani przez innych za szczególnie kompetentnych w określaniu, czym jest pobożność.

Zjawisko poświadczone jest zresztą wcześniej, bo już w epoce Peryklesa i, co charakterystyczne, tacy specjaliści w zakresie pobożności odgrywali wówczas znaczącą rolę polityczną. Do kręgów popleczników i przyjaciół ateńskiego przywódcy należał niejaki Lampon, który przepowiedział zwycięstwo Peryklesa nad jego rywalem, Tukidydesem, synem Melezjasa. Jego rola nie ograniczała się chyba wyłącznie do wróżb i interpretacji znaków, Perykles nie był sam człowiekiem zabobonnym i wątpliwe, aby zależało mu tak bardzo na radach wróżbity. Co prawda w komedii Lampon to właśnie zawsze przykład takiego wieszczka (*mantis*), którego działalność staje się przedmiotem kpin. Ale o politycznym charakterze działalności Lampona najlepiej świadczy fakt jego aktywności przy założeniu słynnej ateńskiej kolonii w południowej Italii, Thurioj, w 443 r. p.n.e. Była to bardzo ważna inicjatywa Peryklesa służąca tak wzmocnieniu jego własnej pozycji w państwie, jak i propagandzie Aten w całym świecie greckim, bo kolonia miała charakter panhelleński. Założono ją w miejscu słynnego miasta Sybaris, zniszczonego w czasie wojny z Krotonem, a Lampon miał być jednym z dwóch oficjalnych założycieli (*oikistes*) nowej polis. O znaczeniu, jakie przywiązywano do powstania nowego miasta może też świadczyć fakt, że twórcą planu urbanistycznego był słynny Hipodamos z Miletu, a prawa polityczne

układał Protagoras. Lampon sytuuje się więc niejako na równi z tymi wybitnymi przedstawicielami greckiego świata kultury i intelektu.

Przy założeniu kolonii zawsze musiał być obecny wróżbita, do którego zadań należało przede wszystkim złożenie ofiary, interpretacja znaków i wybór miejsca, które stać się miało centrum przyszłego miasta. Lampon należał do grona kilku takich specjalistów, wyśmiewanych potem przez Arystofanesa (*Chmury*, w. 331–332) jako *thouriomanteis* („rój jasnowidzów turyjskich” — tłumaczy S. Srebrny). Scholiasta antyczny wyjaśnia, że Lampon był egzegetą (*eksegetes*), co oznacza w terminologii ateńskiej właśnie znawcę praw świąt. Można przypuszczać, że w tej właśnie roli występował Lampon w Thurioj i odpowiedzialny był za organizację kultu i ułożenie praw świąt. Jego obecność gwarantowała pobożność założycieli i ich działania „z pobożną intencją”, jak powiedziałby Pindar.

Już po śmierci Peryklesa spotykamy Lampona przy okazji zawarcia układu pokojowego Aten ze Spartą (tzw. Pokój Nikiasza) w roku 421. Nasz wieszczek należał do grupy Ateńczyków, którzy traktat zaprzysięgli i złożyli odpowiednie ofiary. Znow więc występuje w roli zgodnej z jego specjalizacją. Tukidydes (IV 19) wymienia go na pierwszym miejscu. O jego znajomości przepisów kultowych świadczy fakt, że był jednym z *syngrapheis* w dekreście Zgromadzenia Ludowego określającym rodzaj i ilość *aparchai* (ofiary z pierwocin składane w Eleuzis). Był to wyraźnie polityk, który swą pozycję polityczną zawdzięczał znajomości spraw religijnych.

Ale gdy Lampon jest przede wszystkim postacią ze sceny politycznej, to współczesny mu Diopejtes w znacznie większym stopniu pozostaje człowiekiem kultu i religii. Jego działalność w Atenach przypada na okres procesu Aspazji, żony Peryklesa, którą oskarżono o „naruszenie czci bogów”⁵. Był to typowy proces o bezbożność (*graphe asebeias*), podobnie jak wspomniany już proces Sokratesa.

Wydaje się, że okres wzmożonej aktywności politycznej bądź walk i konfliktów wewnętrznych sprzyjał także ożywieniu myśli religijnej, czy nawet działaniom porządkującym na polu organizacji kultu. Atmosfera walki politycznej sprzyjała rozważaniom nad naturą pobożności i bezbożności, często dlatego, że łatwiej wówczas można było oskarżać przeciwnika o bezbożne postępowanie. Na wniosek Diopejtesa Zgromadzenie

⁵ Plutarch, *Perykles* 32 (przekład M. Brożka: Plutarch z Cheroni, *Żywoty sławnych mężów*, Biblioteka Narodowa, Wrocław 1953, s. 115).

Ludowe w Atenach uchwaliło dekret (*psefisma*) „aby każdy, kto nie uznaje bogów albo prowadzi dyskusje i wykłady na temat zjawisk niebieskich, był pozwany przed sąd” (Plutarch, *Perykles* 32). Wniosek Diopejtesa był z pewnością planowany jako oręż w walce politycznej, na podstawie uchwalonego dekretu sądzono też i skazano zaprzyjaźnionego z Peryklosem Anaksagorasa.

Wyobraźmy sobie teraz atmosferę czasów, w których rozgrywa się akcja Platonowego *Eutyfrona*. Jest to rok 399, czyli rok procesu Sokratesa oskarżonego o bezbożność, procesu Nikomachosa sądanego o nadużycia przy redakcji przepisów kultowych i sprawy Andokidesa, polityka i arystokraty, któremu już w 415 r. p.n.e. zarzucano przestępstwa religijne (zniszczenie herm i profanację misterii eleuzyńskich), a teraz oskarżono o nieprawny powrót do Aten mimo ciąży na nim od tego czasu kary bezwarunkowego wygnania. Jest to epoka żywych i wszystkich obchodzących dyskusji o tym, czym jest pobożność i na jaką karę zasługują bezbożni...

Ta właśnie atmosfera a i postać samego Eutyfrona, czyli wróżbity, wieszczka i polityka (przypomnijmy, że chwali się on swą działalnością na Zgromadzeniu) podobnego do Lampona i Diopejtesa tłumaczy ironię nonkonformistycznego Sokratesa zawsze pełnego sceptycyzmu i przekory wobec powszechnie występujących przekonań i sądów.

Dyskusję na temat pobożności rozpoczyna właśnie sam Sokrates pytając Eutyfrona, co ten uważa za „pobożne” (*to eusebes*), a co za „bezbożne” (*to asebes*). Eutyfron nie ma wątpliwości, a że rozpoczyna właśnie sprawę o zabójstwo (składając skargę do archonta na własnego ojca, który doprowadził do śmierci parobka, pracującego w rodzinnym gospodarstwie), podaje własny przykład i powiada (5 D): „Więc mówię, że zbożność to jest to, co ja teraz robię: skarżyć takiego, co popełnia zbrodnię zabójstwa czy świętokradztwa, czy innego się na tym rodzaju dopuszcza występku — wszystko jedno, czy to czasem nie jest ojciec, czy matka, czy kto bądź; a nie skarżyć, to bezbożność”.

W wypowiedzi Eutyfrona pojawia się znamienne utożsamienie pary przeciwstawnych pojęć *to eusebes* oraz *to asebes* (terminów tych używał Sokrates) z parą innych: *to hosion* oraz *to anosion* (prawie stale tymi terminami posługuje się Eutyfron). Możemy uznać, że ta synonimiczność akceptowana jest także przez Platona, przynajmniej jako cecha języka potocznego. W trakcie dalszej rozmowy Sokratesa z Eutyfronem nieraz jeszcze pojawia się ta zamiennność pojęć.

Pobożność określają więc w grece okresu Sokratesa i Platona przynajmniej dwa terminy czy dwie grupy pojęć: obok znanego nam już rzeczownika *eusebeia* pojawiają się dwa inne — *to hosion* („święte”, „czyste” — przymiotnik rodzaju nijakiego użyty w funkcji rzeczownika) i *hosiotēs* (rzeczownik rodzaju żeńskiego, pochodzący od przymiotnika *hosios*). Pobożność, czyli właściwy i pełen czci stosunek do bogów, łączy się więc też z ideą „czystości” wyrażaną tu przez pojęcie *hosion*.

Wspomniane wyżej prawa z Kyreny używają pojęcia *hosia* (rzeczownik rodzaju nijakiego w liczbie mnogiej) w znaczeniu całej sfery dozwolonego z punktu widzenia ochrony czystości rytualnej zachowania, mieści się tu wszystko to, co nie powoduje zmazy, co nie jest sprzeczne z przepisami religijnymi. W tym sensie *hosios* przeciwstawia się *miasma*, idzie nie tak o pobożność w znaczeniu wierzeń, czci i uczuć, jak o zwykłą czystość rytualną. Jak już była mowa, jest ona z koncepcją pobożności ściśle związana. Wróćmy jeszcze do pojęcia *to hosion* u Eutyfrona.

Powiada on wyraźnie, że „zbożność” (*to hosion*) to zwalczanie każdego występku, stwierdzenie to dotyczy tak występku ze sfery kultu (*peri hieron* — „świętokradztwo” w cytowanym wyżej tłumaczeniu polskim), jaki i przestępstwa popełnionego w stosunku do innego człowieka (zabójstwo). Określenie *hosios* stosuje się więc do postępowania zgodnego z normami boskimi, może to też być epitet tak postępującego człowieka. Zauważmy, że tylko takie postępowanie jest dla ludzi całkowicie bezpieczne. Jak już mówiliśmy, *miasma* to przede wszystkim i zawsze niebezpieczeństwo, zagrożenie, *hosios* zaś jest wszystko, co daje człowiekowi spokój i bezpieczeństwo, z punktu widzenia bogów mogą to być czasem sprawy obojętne. Gdybyśmy chcieli oddać *hosion* przez wyraz łaciński, to potrzebowalibyśmy dwóch pojęć ze sfery obrzędowości i religijności rzymskiej: *sanctum* oraz *profanum*.

W tym miejscu możemy odwołać się do jeszcze jednego pojęcia przeciwstawnego *to hosion*. Rzeczownik *to agos* wyraża groźną i świętą siłę, która może łatwo zniszczyć nieostrożnego i nieodpowiednio zachowującego się człowieka. Jest to tak sama siła i każdy przejaw jej działania, jak i wszystko to, co siłę tę ściąga, co stanowi zagrożenie (a więc każda rzecz uznana za „nieczystą”). *To agos* oznaczać może także klątwę, od której jednak można się uwolnić przez złożenie odpowiednich ofiar. Taką właśnie klątwę ściągają zawsze na siebie ludzie nieodpowiednim postępowaniem, bez troski o zachowanie czystości, lub też czasem i bezwiednie.

Z przytaczanych słów Eutyfrona można więc wyprowadzić wnioski, że bezbożne postęпки (*to anosia*) ściągają na człowieka *agos*, natomiast pobożne postępowanie (*to hosion*) chroni człowieka przed gniewem bogów. W takim ujęciu jawi się nam pobożność grecka w jej aspekcie wyłącznie negatywnym — określa się to, czego nie należy robić a ona sama nie daje dobra, lecz zapewnia ochronę przed złem. Jednym słowem pobożność to troska o nieściąganie na siebie gniewu bogów, lecz nie o to, by nawiązać i utrzymać z nimi kontakt. Nakazy bogów wypełnia się z szacunku i strachu, przepisów przestrzega się, by nie sprowadzić niebezpieczeństwa.

Prawa z Kyreny, o których była wyżej mowa, określają często z drobiazgową dokładnością, co jest *hosion* dla człowieka w styczności z grobami, kontakcie z miejscami świętymi itp. Zacytujmy interesujący fragment:

„Drzewo rosnące w okręgu świętym. Jeśli zapłacisz bogu cenę, możesz używać drewna do celów świętych, czystych i nieczystych”⁶.

Przepis ten wprowadza trzy kategorie działań: „święte” (*hiara* — w miejscowym dialekcie forma *hiera*); „czyste” lub „niepoświęcone” (*babala* — forma dialektyczna do *bebela*, mniej więcej odpowiednik pojęcia *hosia*) oraz „nieczyste” (*miara* — jak już wspomniano, przymiotnik z tej samej rodziny co rzeczownika *miasma*).

Łatwo można się domyślić, co kryje się za tymi pojęciami w wypadku tego przepisu. Drewna ze świętego okręgu (zapewne jakiś poświęcony bóstwu zagajnik) można użyć do wyrobu przedmiotów sakralnych (drewniane posążki czy posągi wyobrażające bogów), może też jako materiału budowlanego przy budowie świątyni, może wreszcie na stos ofiarny. To byłyby cele „święte” i jest najzupełniej zrozumiałe, że drewno z poświęconego gaju może mieć takie przeznaczenie.

Druga kategoria to cele „czyste”, czyli właśnie obojętne. Nie wiąże się z nimi żadne niebezpieczeństwo, zapewne po prostu idzie o to, że sprzedawano drewno z tego lasu na zwykłe cele budowlane. Można przypuszczać, że mamy tu do czynienia z dużym terenem zalesionym, poświęconym jakiemuś bogu (Apollo?), a drewnem z tego terenu po prostu handlowano, przeznaczając uzyskane pieniądze na potrzeby świątyni. Taki czysto komercyjny stosunek do terenu stanowiącego własność bóstwa już jest czymś niezwykłym, ale szczególnie ostatnie wymienione

⁶ Według wydania: C. D. Buck, *The Greek Dialects*, Chicago 1955, nr 115, s. 307–313.

tu możliwe przeznaczenie drewna budzić mogło zdumienie pobożnego Greka V w. p.n.e.

Ta ostatnia kategoria to wszystkie cele i czynności określone jako *miara*. Może to być chyba przede wszystkim stos pogrzebowy, może to być użycie drewna do spalania wszelkich rzeczy nieczystych lub przeprowadzania praktyk oczyszczających itp. Z tą sferą zwykle nie może się łączyć sfera, w której przebywa bóstwo. Na wyspie Delos poświęconej Apollonowi nie wolno było ani rodzić, ani grzebać zmarłych. Użycie drewna ze świętego gaju w Olimpii do jakichkolwiek innych celów niż z przeznaczeniem na potrzeby kultu Zeusa było bardzo poważnym przestępstwem religijnym i stanowiło *agos*.

Istota cytowanego przepisu sprowadza się do tego, że wszystkie niebezpieczeństwa zostają usunięte, korzystanie z drewna pochodzącego z poświęconego bóstwu lasu staje się całkowicie bezpieczne, *sacrum* zostaje zneutralizowane...

Niebezpieczeństwa związanego ze sferą świętą unika się tu w nader prosty sposób, wystarczy za drewno zapłacić. Opłata ta nazywa się ceną (czy wartością) płaconą bogu (*tima to theo*), ale jest to przecież najzwyczajniejsza cena sprzedawanego przez świątynię drewna, które można spokojnie użyć na każdy cel. Po uiszczeniu opłaty każdy cel staje się *hosios*, pobożny i szanujący świętość człowiek pełen czci dla własności bogów może nie czuć żadnych obaw, jeśli ze świętego drewna buduje sobie dom lub szykuje stos pogrzebowy dla kogoś bliskiego.

Pobożność, o której powiada Eutyfron, polega właśnie na znajomości *hosia* i *anosia*, czyli właśnie na znajomości takich mniej więcej przepisów. Ktoś znający to prawo i stosujący się do zawartego w nim postanowienia nigdy nie popełnia „świętokradztwa”. Pobożność taka jest więc całkowicie formalna i bezduszna.

Można tu raz jeszcze stwierdzić, że takie formalnie pobożne postępowanie, polegające na przestrzeganiu przepisów regulujących stosunek ludzi do rzeczy świętych i znajdujących się we władaniu bogów, ma w gruncie rzeczy mało wspólnego tak z przeżyciem religijnym, jak i z głęboką, prawdziwą wiarą w bogów, a nawet po prostu ze sferą wierzeń w ogóle. Znowu obojętne okazuje się, w co wierzy człowiek pobożny, ważne tylko jest, jak się zachowuje. Czy istotnie jest to jedyny lub podstawowy sens greckiej pobożności nastawionej tylko na to, by nie narazić się bogom i uniknąć zagrożenia? Taka pobożność to tylko przejaw strachu, łatwo go zresztą usunąć — w wypadku szacunku

do świętości lasku w Kyrenie wystarczy zapłacić za zabierane stamtąd drzewo...

Jeżeli nawet takie ujęcie jest w dużym stopniu słuszne, to z pewnością nie jest to cała prawda. Istota greckiej pobożności leży gdzie indziej, wskazywaliśmy już, jak bardzo wiąże się *eusebeia* z ideą porządku świata, pobożność to nie na pierwszym miejscu unikanie zła. W świecie greckich pojęć religijnych jest zresztą specjalne miejsce dla sił zła, których trzeba się wystrzegać. Pobożność to także odpowiedni stosunek do tych sił, ale inny zupełnie niż do bogów olimpijskich gwarantujących *kosmos*. Wynika to jasno ze słów Isokratesa adresowanych do Filipa:

„bogów, którzy są dla nas sprawcami rzeczy dobrych nazywamy mianem Olimpijczyków, tych zaś, którzy zsyłają nam nieszczęścia i kary obdarzamy nienawistnymi imionami; tym pierwszym, tak osoby prywatne, jak i państwa wnoszą świątynie i ołtarze, do tych drugich nikt nie kieruje ani modlitwy, ani ofiar, lecz stara się odwrócić ich działania” (*Filip* 117).

Isokrates mówi tu o kilku bardzo ważnych sprawach. Jasno i lapidarnie charakteryzuje kult grecki, czyli właśnie obowiązki pobożnego Greka. Wyrazem pobożności są modlitwy (*euchai*, liczba pojedyncza — *euche*), ofiary (*thysiai*) i przede wszystkim budowa świątyń i ołtarzy, czyli troska o miejsca kultu. Słowem — oznaką pobożności jest cały kult. *Eusebeia* wyraża się w *therapeia theon*. Nie jest więc to tylko znajomość przepisów i stosowne do nich postępowanie powodowane strachem przed niebezpiecznym naruszeniem świętości, *eusebeia* to aktywność ludzi.

Ale pojawia się w tej wypowiedzi Isokratesa jeszcze inna sprawa. W uproszczeniu można by powiedzieć, że oddziela on kult olimpijski od jakiegoś innego, o którym wyraża się dość enigmatycznie. Właściwie trudno nawet mówić o kulcie — mowa jest o bogach, którzy noszą „nienawistne imiona” i którym nie wznosi się świątyń ani ołtarzy, praktyki kultowe w ich wypadku to jakieś czynności, które mają „odwrócić ich działania”.

Być może mówca ma tu na myśli bóstwa chtoniczne. Największe nieszczęście, jakie może spotkać człowieka, to przecież śmierć. Wiązano ją zawsze z zakresem działania bóstw podziemnych, Hades i Persefona to nie tylko władcy Państwa Zmarłych, to także bóstwa władające śmiercią. Pozwala na takie przypuszczenie i to, że Isokrates tak bardzo podkreśla brak ołtarzy i świątyń w wypadku drugiej kategorii bogów. Bóstwa chtoniczne nie mają ołtarzy, nie mają świątyń. Hades, poza jednym wyjątkiem, nie miał nigdzie w Grecji miejsca kultu, rzecz jasna nie miał też świąt, w czasie których składano by mu regularne ofiary.

Zastanawia jednak, że Isokrates nie mówi o tych bóstwach z imienia. Bogowie o „nienawistnych imionach” to wręcz zagadka, a może enigmatyczne sformułowanie powodowane chęcią niewymawiania tych imion. Mogą to być tacy bogowie, których imiona mają straszną siłę i wymawianie ich jest niebezpieczne.

Zwróćmy jednak uwagę przede wszystkim na fakt, że Isokrates w działaniu pobożnego człowieka odróżnia dwa rodzaje zachowania się wobec bogów: po pierwsze, modlitwa, ofiary, świątynie, jednym słowem, jawny, pełen czci, ale i radości (święta) kult Olimpijczyków; po drugie, działania niejasne i tu wyraźnie nie nazwane wobec tajemniczych bóstw, których wpływy trzeba „odwrócić”. Isokrates używa terminu *apopompe*, który dosłownie znaczy „odsyłanie”, „oddalenie”, „pozbycie się”. Te same czynności polegające na różnych praktykach, których celem było odwrócenie działania złych sił, nazywano również *apotrope* („zapobieganie”, „zażegnywanie”, „odprowadzenie w inną stronę”). Ten drugi rodzaj czynności też jest skierowany do bogów. Kult grecki to wobec tego *therapeia* i także *apopompe*, pobożność grecka to tak samo uczestnictwo w *therapeia*, jak i w praktykach określanych jako *apopompe* czy *apotrope*.

Zanim bliżej przyjrzymy się greckim obrzędom apotropaicznym, zwróćmy uwagę na fakt, że kult olimpijski może być, zdaniem Isokratesa, sprawą tak osoby prywatnej (*idiotes*), jak i państwa. Wydaje się jednak, że mówca ma na myśli głównie oficjalny kult państwowy, bo o ile modlitwy czy ofiary mogą być istotnie działaniem indywidualnym prywatnej osoby, o tyle budowa świątyń to zawsze zadanie wyłącznie polis. Grecja nie zna świątyń prywatnych.

O bogów olimpijskich musi się więc troszczyć polis. Ale co w takim im razie z „bogami o nienawistnych imionach” i związanymi z nimi praktykami? Czy *apopompe* i *apotrope* to również element religii polis? Zachowanie opisane przez Teofrasta w jego charakterystyce człowieka zabobonnego łatwo da się powiązać z praktykami apotropaicznymi, które ma na myśli Isokrates. Czy więc „zabobonność” to sprawa charakteru człowieka, postawa indywidualna i czynności prywatnych jednostek (*idiotai*), czy też wspólne działanie tworzących polis *politai*?

W dziewiątej księdze *Praw* Platon rozważa prawa dotyczące karaniania za „najstrasliwsze zbrodnie”. Mimo że planowane państwo ma być „wyposażone we wszystko, co sprzyja uprawianiu cnoty”, może się jednak zdarzyć, że pojawią się w nim takie występki. Dlatego „ustanowić

trzeba surowe prawa, które by odstraszały od zbrodniczych czynów i karyły, jeżeliby ktoś poważył się je popełnić” (853 B — C). Filozof ma tu na myśli przestępstwa religijne i prawa „wymierzone przeciwko świętokradcom i popełniającym podobne zbrodnie, z których bardzo trudno albo nawet wcale ludzie nie dają się wyleczyć” (854 A). Przykładem takiego występku jest przede wszystkim obrabowanie świątyni, a Platon zaczyna od analizy samej intencji tej zbrodni i radzi jak pozbyć się okropnego zamysłu popełnienia tej zbrodni: „Gdy taka grzeszna myśl cię opęta, pamiętaj o obrzędach oczyszczalnych i błagaj bogów, ażeby raczyli odwrócić od ciebie to nieszczęście” (854 B). Nieszczęściem jest już myśl o podobnym czynie, zbrodnia to również nieszczęście spowodowane myślą, która może człowieka „opętać”. Pamiętamy, że Isokrates bogom o „nienawistnych imionach” przypisuje zsyłanie nieszczęść. Działaniom tych bogów trzeba zapobiec poprzez praktyki, które Isokrates nazywa *apopompe*, Platon też mówi o odwracaniu nieszczęścia, co można osiągnąć przez specjalne obrzędy, nie są to praktyki „oczyszczalne” (jak chce cytowane tu tłumaczenie polskie), lecz raczej „obrzędy odrzucające zło” (*apodiopompesis*), pomocy zaś trzeba szukać u specjalnej kategorii bóstw, które Platon nazywa *theoi apotropaioi*.

Uczony z II w. n.e., autor słownika do mówców attyckich, Harpokration z Aleksandrii, przekazał nam informację, że Apollodoros z Aten, pisarz i uczony z II w. p.n.e. w swym słynnym w starożytności dziele *O bogach (Peri theon)* poświęcił całą księgę szóstą tym właśnie bóstwom. Harpokration nazywa je *apopompaioi*, Pauzaniusz (II 11,1) pisze o ołtarzu i kulcie takich bóstw w Titane (koło Sikyonu na Peloponezie) nic jednak, niestety, nie podając na ten temat bliższego. Nie mamy dzieła Apollodorosa, wzmianka Harpokrationa nie przynosi wiele informacji, obrzędy, o których pisze Platon, pozostają więc dla nas zagadką. A jednak można się pokusić o wskazanie choćby śladów takich praktyk w oficjalnych świątach i uroczystościach ateńskich w V w., choć były one wówczas łączone z „ołtarzami i świątyniami” bóstw olimpijskich i może Isokrates nie widziałby w nich związku z „bogami o nienawistnych imionach”, których działania należy odwrócić. Są to jednak uroczystości, w których wyraźnie pojawiają się praktyki typu *apopompe* czy *apotrope*.

Na pierwszym miejscu należy tu wymienić Diasia, święto obchodzone w Atenach 23 dnia miesiąca Anthesterion (początek marca). W czasach historycznych uważano je za jedno z najważniejszych świąt Zeusa. Nazwę święta wywodzono od imienia władcy bogów, które w dopełniaczu ma

formę *Dios* i językowo wiąże się z indyjskim imieniem bóstwa uranicznego *Dyaus pitar* czy rzymskim *Diespiter* (= *Jupiter*, *Jowisz*). *Diasia* to więc święto bóstwa niebios, boga światła i pogody, dawcy deszczu i gromowładnego pana burz. Fakt, że było to najważniejsze święto Zeusa, chociaż jakoś nie wszyscy sobie z tego zdawali sprawę, poświadcza najlepiej *Tukidydes* pisząc o zamachu *Kylona*. Ten ateński polityk i arystokrata próbował około 630 r. p.n.e. zdobyć w Atenach władzę drogą zamachu stanu. Zasięgał w tej sprawie rady *Delf* pytając wyrocznie, kiedy ta próba mogłaby mu się powieść. *Apollo* udzielił mu odpowiedzi, że powinien opanować *Akropol* „w dzień największego święta Zeusa”. Sam *Kylon* był zwycięzcą olimpijskim i dlatego podjął próbę opanowania *Akropolu* w czasie uroczystości olimpijskich ku czci Zeusa. Zamach nie powiódł się, a to dlatego, że *Kylon* źle zrozumiał wyrocznie. Tym „największym świętem Zeusa” były bowiem *Diasia*, które „nazywa się największym świętem Zeusa *Meilichiosa*” (*Tuk.* I 126).

Epitet *meilichios* znaczy dosłownie „łagodny”, „łaskawy”, „opiekun-czy”, ale *hiera meilichia* to ofiary przebłagalne mające uśmierzyć gniew bóstwa. W samym zaś święcie Zeusa Łagodnego takim, jakie je przedstawia *Tukidydes*, jest kilka cech szczególnych, nieco dziwnych w przypadku kultu olimpijskiego. Uroczystości ku czci Zeusa — czy innego bóstwa olimpijskiego — winny odbywać się w jego okręgu świętym, a w każdym razie kończyć się w okolicy świątyni bóstwa. Przed świątynią boga znajdował się zwykle ołtarz, na którym składano mu w trakcie świątecznego obrzędu ofiary w imieniu całej polis. *Diasia* wyglądają inaczej. Po pierwsze, *Tukidydes* podkreśla, że uroczystości odbywają się „poza miastem”. Może to znaczyć, że nie na *Akropolu*, gdzie w czasach historyka koncentrowały się wszystkie państwowe uroczystości religijne, ale może też znaczyć, że mają one charakter lokalny lub odbywają się gdzieś istotnie poza miastem, na terenie *Attyki*. Byłoby to całkowicie nietypowe i zagadkowe w wypadku oficjalnego kultu ateńskiego. Po drugie, szczególną formę ma obrzęd ofiarny: „cały lud ateński składa ofiary nie ze zwierząt ofiarnych, lecz według zwyczaju lokalnego”. Wyrażenie *Tukidydesa* — *thymata epichoria*, jest dla nas dość zagadkowe. *Historyk* wyraźnie podkreśla, że nie ma tu ofiary typu *thysia*, to znaczy krwawej ofiary zwierzęcej palonej na ołtarzu bóstwa. Wynika z jego sformułowania również i to, że charakter ofiary składanej *Zeusowi* Łagodnemu różnił się w zależności od zwyczaju w różnych częściach *Attyki*. To właśnie ma *historyk* na myśli nazywając te ofiary *epichoria*.

Nie jest jednak jasne, czy są one składane w poszczególnych wsiach czy okolicach (*chora*) Attyki, czy też ludność przynosi je do jakiegoś jednego ośrodka, gdzie obchodzi się święto i składa je wspólnie. Nie wiemy też co się właściwie składa, czym są *thymata*. Wyjaśnienie przynosi antyczny scholiasta, który podaje, że były to placuszki czy ciastka (*pem-mata*) o kształcie zwierząt. Jak pamiętamy, takie wypieki składano Artemidzie w czasie jej święta w miesiące Elaphebolion.

Ciastka i placuszki różnego rodzaju występują bardzo często jako ofiary, zwykle typu *doron*, w różnych kultach. Są jednak szczególnie popularne także w zwyczajach ludowych epok późniejszych, jako pożywienie pozostawiane węzom uważanym za duchy opiekuńcze lub przeciwnie — za groźne demony wychodzące z ziemi, które trzeba ułagodzić i udobruchać.

Być może Tukidydes również chce podkreślić ludowy, wiejski charakter tego zwyczaju. Przymiotnik *epichoria* może znaczyć „wiejskie”. W każdym razie mamy dane ikonograficzne pozwalające w sposób jednoznaczny stwierdzić, że Zeus Meilichios był czczony w postaci węża. Są to stele pochodzące z Pireusu z wizerunkiem węża i imieniem Meilichiosa.

Wąż jest w sposób naturalny kojarzony z siłami chtonicznymi ukrytymi we wnętrzu ziemi, łatwo bowiem można uznać, że on sam wychodzi spod ziemi. Zeus Meilichios przedstawiony w postaci węża to wobec tego bóstwo podziemne, czasem występujące pod określeniem Zeus Chthonios czy Katachthonios, jest to Zeus Władca Podziemi lub może eufemistyczne określenie Hadesa, którego imienia lepiej nie wymawiać.

Wydaje się jednak, że interpretacja, która koniecznie szuka zrozumienia i wyjaśnienia natury Meilichiosa przez łączenie go z Hadesem czy Zeusem Chtonicznym obciążona jest typowym dla badaczy nowożytnych dążeniem do systematyzacji wierzeń greckich. Dla Greka epoki Tukidydesa czy czasów wcześniejszych Meilichios mógł być całkowicie niezależny od Hadesa czy Zeusa Chtonicznego. Istotą politeizmu jest rzeczywiście wielość bóstw, czasem dla nas trudna do pojęcia. W podziemiach mogą przebywać i Zeus Meilichios i Zeus Chtoniczny, i Hades, Meilichios ma postać węża, imię jego jest typowym eufemizmem — mówi się o nim „łagodny” dlatego, że jest on w istocie groźny, składane mu ofiary to w istocie *hiera meilichia* — ofiary prześlągalne. To właśnie jeden z takich bogów, o których mówi Isokrates, że jego działanie trzeba odwrócić. O groźnym i chtonicznym charakterze tego bóstwa świadczy

też fakt, że niezależnie od ateńskich Diasia składano mu czasem ofiary zwierzęce, nie były to jednak ofiary typu *thysia* kończące się ucztą, mięso zwierzęcia spalano w całości.

O przebiegu i obrzędach święta Diasia nie wiemy dosłownie nic. Wydaje się jednak wielce prawdopodobne, że wykonywano wówczas praktyki o charakterze ekspiacyjno-apotropaicznym. Pasowała tu też pora święta, obchodzonego w początkach wiosny, kiedy to w momencie ożywienia natury trzeba poprzez różne praktyki magiczne pozbyć się nagromadzonych zimą sił zła. Może właśnie taki charakter magiczny nosiła ofiara z *pemmata*, również spalanych w całości.

Elementy zabiegów magicznych w kulcie Mielichiosa spotykamy w innym jego świącie. Są to Pompaia obchodzone w końcu miesiąca Maimakterion (grudzień). Podstawowym obrzędem świątecznym była tu uroczysta procesja (*pompe*), w której niesiono skórę baranią nazywaną *dion kodion*. Była to skóra zwierzęcia złożonego uprzednio Meilichiosowi w ofierze a miała ona wyraźne, choć dla nas dziś nie całkiem zrozumiałe, znaczenie magiczne. Barania skóra występuje bowiem także i w innych obrzędach czy świętach.

W Atenach natrafiamy na *dion kodion* przede wszystkim w czasie święta Skira. Obchodzone było ono 12 dnia ostatniego miesiąca w kalendarzu ateńskim, Skirophorion (w więc w pełni lata, mniej więcej w końcu czerwca), zwane było też Skirophoria i stąd zapewne pochodzi nazwa całego miesiąca.

Święto to nie jest nam, niestety, dobrze znane; świadectwa autorów antycznych są skąpe i, co gorsza, sprzeczne. Nie jest nawet jasne, z jakim kultem powiązano je w czasach historycznych. Wydaje się, że sami Ateńczycy nie byli pewni, i to już w V–IV w. p.n.e., do jakiego bóstwa święto to należy. Uczeni antyczni przypisywali je tak Atenie, jak i Demeter. Nieporozumienia i niejasności spowodowane były chyba okolicznością, którą już wspominaliśmy w innym miejscu. Liczne obrzędy, które stały się uroczystości obchodzonymi świętami polis, pochodzą z całej Grecji z epoki przed ostatecznym ukształtowaniem się i organizacji kultu olimpijskiego.

Skira były może świętem głównie kobiecym, ale jego najważniejszym elementem była uroczysta procesja z Akropolu do miejsca zwanego Skiron (lokalizacja niepewna już w starożytności), którą prowadzili wspólnie, idąc pod specjalnym baldachimem (zdaniem niektórych starożytnych badaczy nazywał się on *skiron* i stąd pochodziła nazwa święta), kapłanka

Ateny, kapłan Posejdona i kapłan Heliosa. Informacje te zawdzięczamy wspomnianemu już Harpokrationowi.

Miejsce czy miejscowość Skiron, dokąd udawała się procesja, było jakimś ośrodkiem kultu Ateny z przydomkiem Skiras. W procesji zaś niesiono zagadkowe *dion kodion* używane dla jakichś celów w Skiron.

Na to, jaki obrzęd mógł być tam spełniany, może rzucić światło tylko porównanie ze stosowaniem podobnych akcesoriów w innych, lepiej nam znanych praktykach. Nasuwa się tu analogia z pewnym obrzędem w Tesalii i na Keos.

Odbywano tam procesję ku czci Zeusa z przydomkiem Akraios („Górski”, „Pan Szczytów”). Miała ona miejsce w pełni lata, zapewne w momencie wzejścia Syriusza (Psia Gwiazda), czyli na początku największych w Grecji upałów. Sanktuarium Zeusa Górskiego koło Nagnezji znajdowało się na górze Pelion, na którą musieli wspiąć się uczestnicy procesji. Maszerowali oni cały czas w pełnym słońcu, odziani w baranie kozuchy. Procesja miała charakter błagalny, proszono w niej Zeusa o zesłanie deszczu, ochronę przed skutkami suszy i upału. Baranie kozuchy, które nosili jej uczestnicy, wyraźnie wskazują na pozostałość jakichś praktyk z zakresu magii pogody.

Zeus Meilichios czczony w Atenach w trakcie święta Pompaia w miesiącu Maimakterion nazywany jest też Zeusem Maimaktes („Gwałtowny”, „Burzliwy”). Jest to więc Pan Burz, sam miesiąc ma też nazwę wskazującą na pochodzenie od czasownika *maimao* — „burzyć się”, „srożyć się”, co nie dziwi, bo jest to w klimacie greckim pora gwałtownych burz i sztormów morskich. Skóry zwierzęce i *dion kodion* były stosowane w różnych praktykach mających na celu poskromienie wiatru oraz ochronę przed burzą i gradem. Barania skóra w świątecznych praktykach ateńskich jest wyraźnie pozostałością archaicznych praktyk magicznych, których celem było odwrócenie klęsk żywiołowych suszy, burzy czy gradu, zapobieganie złu drzemiącemu w przyrodzie i uzewnętrzniającemu się w postaci niektórych groźnych zjawisk atmosferycznych.

Mozemy więc tu wyraźnie stwierdzić, że praktyki magiczne i obrzędy apotropaiczne występują w kulcie greckim, pobożność polega także na spełnianiu i takich obrzędów, magia wchodzi w zakres religii...

Niełatwo jest pokusić się o jakąkolwiek definicję magii, jeszcze trudniej jest w pełni określić miejsce magii i czarów w kulcie i religii greckiej lub i innych. Wyraz „magia” jest greckiego pochodzenia (*mageia*), ale wiąże się z rzeczownikiem *magos* o proveniencji irańskiej. U

Herodota odnosi się on do jednego z plemion medyjskich (I 101), ale gdzie indziej (VII 37) mag to wróżbita wyjaśniający znaki lub może członek specjalnej perskiej kasty kapłańskiej (III 61). Plutarch zaś pisze, że Temistokles przebywający na wygnaniu w Persji poznał z rozkazu króla „nauki magiczne” (*magikoi logoi* — *Temistokles* 29). U Eurypidesa (*Orestes* 1497) pojawia się termin *mageumata* w znaczeniu „czynności magiczne”. Wydaje się, że terminy pochodzące od *magos* stosowano w grece okresu klasycznego na oznaczenie wszelkich czarów i praktyk tajemnych pochodzących ze Wschodu.

Greka miała jednak własny wyraz, najwyraźniej na oznaczenie praktyk prawdziwie greckich, odróżnianych jakoś od magii wschodniej. Rzeczownik *goeteia* tłumaczy się zwykle jako „czary”, a wyraz *goes* jako „czarownik”.

We wspomnianych wyżej praktykach i obrzędach można widzieć właśnie przynajmniej ślady *goetei* wchłoniętej przez zorganizowaną przez polis *therapeia theon*. Ale jednak dla Greka wszystkie te uroczystości (procesja na Skira czy procesja na Pelion, obrzędy w trakcie święta Pombaia) to po prostu kult bogów, a nie czary czy magia. Mimo tego dziś mamy prawo powiedzieć, że u podstaw tych elementów greckiej *therapeia theon* leżą koncepcje wywodzące się z magii.

Istotą działań magicznych jest przekonanie o możliwości pokierowania, dzięki specjalnej wiedzy i poprzez specjalne czynności siłami obecnymi w świecie natury. Stwierdziliśmy wyżej obecność w greckiej obrzędowości śladów magii pogody, mającej na celu opanowanie zjawisk deszczu i burzy. W micie przypisywano takie praktyki Salmoneusowi. Był to pochodzący z Tesalii król Elidy, syn jednego z eponimicznych herosów helleńskich, Eola — przodka Eolów. Wergiliusz, który umieścił Salmoneusa we wnętrzach Tartaru najlepiej podaje główne elementy treści tego mitu. O bluźnierczych praktykach Salmoneusa opowiada Eneaszowi Sybilla:

„Był tam także Salmonej, patrzyłam na jego katusze,
Ten, co chciał naśladować Jowisza błyski i gromy:
Jechał w poczwórnym zaprzęgu, pochodnią wraz potrząsając,
Poprzez grecką krainę, przez środek grodu w Elidzie,
Wśród tryumfalnych okrzyków i boskiej czci pożądlivy,
Dźwiękiem spiżu i kopyt tętentem próbował, szalenie,
Burze udawać, pioruny, a któż by to z ludzi potrafił?”⁷

⁷ *Eneida* VI 585–591. Przekład I. Wieniewskiego (Kraków 1978).

W tradycji greckiej począwszy od Hezjoda nazywającego go *adikos* jest Salmoneus przykładem zuchwałego bezbożnika ogarniętego pychą, który ubzdurał sobie, że zdoła opanować burze i pioruny, czyli stać się równym Zeusowi gromowładnemu. Tymczasem wydaje się, że po prostu praktykował on magię popularną w Tesalii. Wiemy skądinąd, że w tesalskim Krannon w okresie suszy używano w jakimś niejasnym dla nas obrzędzie wozu, by sprowadzić deszcz, jak się zdaje, właśnie to czynił Salmoneus⁸.

Istnieje jednak dość istotna różnica między religią polis a magią. Sformułował ją lapidarnie i nader słusznie André Bernand, autor ostatnio wydanej książki o czarach i czarownikach greckich: otóż pobożny obywatel w polis podporządkowuje się bogom, czarownik usiłuje swymi praktykami wpłynąć na postępowanie czy wręcz zmusić ich do działania na jego rozkaz⁹. Ale i czarownik, i pobożny obywatel polis greckiej V w. wierzą, że ich działanie przyniesie pewne skutki.

Magia, czy może tylko niektóre praktyki magiczne, wchodzi więc w zakres religii polis. W konsekwencji *eusebeia* to także uznanie takich praktyk. Ich lekceważenie, zaniedbywanie, podważanie ich zasadności czy demonstrowanie niewiary w nie, to *asebeia* tak samo, jak i lekceważenie bogów. Lepiej chyba teraz możemy zrozumieć wniosek Dipejtesa i nastroje religijne, które spowodowały, że stał się on dekretem Zgromadzenia Ludowego. Można przypuszczać, że za bezbożność uznaliby Ateńczycy także pogląd, że obrzęd w czasie święta Skira jest niepotrzebny i niesienie dion kodion jest tylko niemądrym przesądem. W równej mierze oburzyliby się mieszkańcy Krannon uważając za bezbożnika każdego, kto kwestionowałby sens ich obrzędu i wątpił, czy rzeczywiście może on im zapewnić deszcz.

Ślady praktyk magicznych innego jeszcze rodzaju znajdziemy w innych świątyniach i obrzędach ateńskich. Wspominaliśmy już wyżej dwa rodzaje magii i praktyk magicznych: ekspulsja zła, ochrona przed zgubnymi skutkami działania groźnych sił (magia negatywna, apotropaiczna) oraz sprowadzanie określonych zjawisk, zaklinanie sił i kierowanie nimi w celu spowodowania pomyślnych dla człowieka skutków (magia pozytywna). Przypomnijmy tu obrzęd spełniany w Atenach w czasie świąt Thargelia, o którym pisaliśmy w poprzednim rozdziale. Obrzęd wyrzu-

⁸ Por. J. Harrison, *Themis* (por. przypis 9 do rozdziału I) s. 80–82.

⁹ *Sorciers grecs*, Paris 1991, s. 73.

cania „kozła ofiarnego” to właśnie praktyka z zakresu magii apotropajcznej. *Pharmakos* bierze na siebie całe nagromadzone w polis zło, które w wyniku obrzędu zostaje wypędzone z miasta. Ale w tym samym święcie widać także praktyki magii pozytywnej. W czasie świąt miał też miejsce wesoły pochód młodzieży, która niosła *eiresione* — przystrojoną gałąź drzewka oliwkowego śpiewając przy tym piosenkę o charakterze zaklęcia magicznego, zaczynającą się od słów: „Eiresione przynosi figi i chleb, miód i oliwę”. Gałąź tę prawdopodobnie zostawiano przy drzwiach domu, w którym niosący ją chłopcy otrzymywali jakieś podarki. Wierzono, że jej obecność zapewni obfitość dóbr i dostatek mieszkańcom, dlatego, jak sądzić można na podstawie Arystofanesa (*Rycerze* w. 728), po świętach pozostawiano ją na stałe. *Eiresione* pojawia się jeszcze przy okazji innego święta, na jesieni w miesiącu Pyanopsion (październik). Jest wówczas symbolem udanych, obfitych plonów, na wiosnę, w czasie Thargeliów, może właśnie być środkiem zaklinającym obfitość i zapewniającym powodzenie przy nadchodzących dopiero zbiorach.

W miesiącu Pyanopsion spotykamy cały kompleks interesujących praktyk i obrzędów. Była już o nich po trosze mowa w rozdziale I, gdy wspominaliśmy Oschophoria. Jak pamiętamy, nie ma dziś pełnej jasności co do tego, czy była to nazwa święta, czy obrzędu. Święto nazywało się może właśnie Pyanopsia, która to nazwa pochodzi od wyrazu *pyanos* — gotowany bób. Z gotowanego bobu sporządzano na tę okazję specjalną, świąteczną i świętą zarazem potrawę. To jesienne święto jest więc świętem gotowanego bobu, a według mitycznego *aition* potrawę tę gotuje się na pamiątkę wyprawy Tezeusza, bo jej uczestnicy, gdy wyczerpali już wracając do Aten wszystkie zapasy, mieli tylko do zjedzenia po przybiciu do brzegu resztki gotowanego bobu. Tu znów możemy stwierdzić drugi, po *eiresione*, punkt styczny łączący wiosenne Thargelia i jesienne Pyanopsia. Otóż w czasie tego wiosennego święta również przygotowywano jakieś specjalne pożywienie, zdaniem niektórych autorów antycznych potrawę z pierwocin zbiorów, pierwszych owoców i warzyw. Wytłumaczenie tej zbieżności jest chyba podobne, jak w wypadku *eiresione* — wiosną zaklina się naturę w trosce o zapewnienie pomyślnych zbiorów, jesienią po plonach idzie o ochronę przed złem i zapewnienie dostatku na zimę. Bób i fasola występują często w różnych praktykach magicznych, także pitagorejczycy przypisywali fasoli jakieś szczególne znaczenie i właściwości.

Thargelia i Pyanopsia (czy Oschophoria) zbliża też wspólny tym

świętom związek z Apollonem. W obu wypadkach święto obchodzi się siódmego dnia miesiąca, uważano w całej Grecji zawsze za dzień urodzin tego boga. Apollo zaś to przecież, jak już wspominaliśmy, typowe bóstwo katartyczne i apotropaiczne. Uderza też w wypadku obu tych świąt rola młodzieży — strojną gałąź niosą młodzi chłopcy, Oschophorion towarzyszy *agon* efebów, święto październikowe łączy się z mitem Tezeusza. Cytowany w rozdziale I Jeanmaire widzi w Thargeliach i Pyanopsiach odpowiednio rozpoczęcie i zakończenie okresu dawnej inicjacji plemiennej młodzieży. Wszelkie praktyki apotropaiczne są przy rytach przejścia całkowicie zrozumiałe, obrzędy takie należały zapewne do najważniejszych w życiu archaicznych plemion greckich, łatwo więc mogły dołączyć się do tego praktyki magiczne mające zapewniać obfitość dóbr. Ich związek z uroczystościami inicjacji młodzieży jest też zrozumiały — młodzi zapewniają pomyślność plemienia w równym stopniu, jak dostatek materialny. Nadto każde przejście (narodziny, dojrzewanie, zgon) jest momentem niebezpiecznym, kiedy uaktywniają się siły zła i groźne duchy, które mogą szkodzić wszystkim i wszystkiemu niszcząc też dobra materialne. Trzeba je również chronić spełniając odpowiednie rytury apotropaiczne.

Ślady różnych praktyk magicznych można odnaleźć w wielu obrzędach greckich, oczywiście także poza Atenami. Zdaniem niektórych uczonych, w tym wielkiego Martina Nilssona, są to pozostałości dawnej magii agrarnej. Nie musi to być prawda, magia może sięgać swymi początkami okresu jeszcze sprzed upowszechnienia się rolnictwa, może też wcale nie łączyć się z uprawą roli.

Wydaje się też, że w V w. p.n.e. tak w Atenach, jak i gdzie indziej nie interesowano się zbyt znaczeniem i intencją takich obrzędów, które w znacznej części mogły już wtedy być dla odprawiających je ludzi niezrozumiałe. Jak już wiemy, istotą obrzędu wcale nie jest znajomość jego znaczenia i celu, wystarczy tylko przekonanie o jego niezbędności oparte na tradycji. Wykonuje się pewne praktyki, ponieważ czyniono tak zawsze. Pobożność to szacunek dla *ta patria*.

Z drugiej jednak strony zwłaszcza w V w., w okresie częstego kwestionowania autorytetu tradycji i tradycyjnych wartości, zrozumiała jest reakcja — działalność specjalistów typu Lampona, Diopejtesa czy Eutyfrona gromadzących wiedzę o każdej czynności religijnej, przeciwstawiających się lekceważeniu tradycji i wyjaśniających znaczenie powszechnych praktyk.

Wolno sądzić, choćby na podstawie Teofrasta, że przeciętny Grek okresu klasycznego żył w świecie pełnym znaczeń i pełnym tajemnic oraz niebezpieczeństw. Z całą pewnością uważał *deisidaimonia* i *eusebeia* za jedno i to samo. Oficjalna religia polis, która wchłonęła w siebie tyle archaicznych praktyk magicznych, utwierdza go w tym przekonaniu. Bóstwa greckie nie odrzucały i nie zabraniały magii i czarów.

Od czasów Homera znamy przysięgę grecką właściwie jako obrzęd magiczny. Przysięga jest zaklęciem, jej złamanie to *agos*. Naruszenie przysięgi właśnie dlatego jest zgubne dla krzywoprzysięzcy. Stąd takie znaczenie miało zaprzysiężenie traktatu pokojowego czy wszelkiej ugody, przysięga stanowiła sankcję religijną. Naruszenie zaprzysiężonego traktatu było wykroczeniem religijnym a jednocześnie powinno było spowodować zgubę winnego. Czasem złożeniu przysięg przy zawarciu porozumienia towarzyszyły czynności magiczne. Tak właśnie postąpiono na Terze, gdy w końcu VII w. p.n.e. wyprawiono stamtąd osadników, którzy z polecenia Apollona, ale i wskutek ciężkiej sytuacji materialnej mieli opuścić ojczyznę i założyć kolonię na wybrzeżu libijskim (była to późniejsza Kyrena). Ułożono się na Terze, że osadnicy mogą wrócić po upływie pięciu lat, jeśli nie powiedzie się im akcja kolonizacyjna, ale jednocześnie postanowiono ukarać śmiercią każdego, kto będąc wyznaczonym do udziału w wyprawie uchyla się. Postanowienie to potwierdzano przysięgą złożoną przez całą ludność Tery. Przy jej składaniu rzucano w ogień specjalnie w tym celu sporządzone woskowe figurki wymawiając zaklęcia, aby tak sześli ci, którzy złamią przysięgę.

Powtórzmy więc raz jeszcze, że pobożność grecka to w równym stopniu poszanowanie bogów, jak i strach przed ciemnymi siłami zła. I bogowie, i te demoniczne siły należą bowiem do porządku świata. Czy wobec tego można widzieć w *eusebei* greckiej przede wszystkim mieszaninę strachu i zabobonu?

W istocie dotykamy tu nieco innego, a niezwykle ważnego, przy tym skomplikowanego zagadnienia moralności w religii greckiej. Postawione wyżej pytanie można by bowiem przeformułować: czy pobożność wynikała z indywidualnego przekonania o konieczności życia według norm boskiego pochodzenia, czy też pojęcia dobra i zła znajdowały się poza sferą religijności? Czy bóstwo reprezentowało dobro moralne, a pobożność dążenie do osiągnięcia tego dobra?

Na tak postawione pytanie udziela się zwykle odpowiedzi negatywnej, chyba nie do końca słusznie. Oczywiście poglądy wybitnych i wrażliwych

jednostek, wielkich myślicieli i poetów, jak Pindar czy Heraklit, nie mogą być punktem wyjścia dla rozważań o pobożności przeciętnego Greka, ale przypomnijmy, że już Isokrates zestawia pobożność ze sprawiedliwością. A ta ostatnia od okresu archaicznego jest w greckim systemie wartości cnotą najwyższą.

Pobożność jest cnotą, łączy się z ideą dobra i sprawiedliwości, służyć ma dobru. Pobożność to też źródło uczuć i przeżyć religijnych. Nawet formalna, rytualna czystość jest też ideą moralną — jej utrzymanie jest świadectwem postawy pełnej szacunku i czci dla boskiego porządku świata. Pobożność Greków wynikała z troski o zachowanie ładu w świecie.

ROZDZIAŁ V

ŚWIAT LUDZI, ŚWIAT BOGÓW

Według Pindara (*Oda Nemejska VI*) ludzi i bogów łączy jedno i to samo pochodzenie. Dzieli ich tylko różnica siły i możliwości, lecz przecież pochodzą od jednej matki — Ziemi. Pogląd taki był już znany znacznie wcześniej innemu wielkiemu poecie, Hezjodowi, który powiada, że „bogowie i ludzie z jednego wywodzą się rodu”¹. Co prawda wiersz ten jest zapewne u Hezjoda interpolacją i chyba zawiera nie tyle świadectwo przekonań beockiego poety, ile raczej ślad pewnej doktryny religijnej sformułowanej w okresie archaicznym, którą podejmie później Pindar.

Przekonanie o wspólnym pochodzeniu, o przynależności ludzi i bogów do tej samej kategorii bytów (ród, czyli po grecku *genos*, można rozumieć także w sensie kategorii, rodzaju) pociąga za sobą niezmiernie ważne konsekwencje. Skoro pochodzenie jest takie samo, skoro bogowie i ludzie tworzą jeden ród (czy rodzaj) istot wywodzących się od Gai — Ziemi, to można też wnioskować, że ich los jest w pewnym sensie wspólny a w każdym razie, że nie ma dwóch całkowicie różnych, odrębnych światów oddzielonych nieprzekraczalną granicą. Innymi słowy — wydaje się w konsekwencji prawdopodobne i całkiem nawet możliwe, że człowiek pod jakimś choćby względem może czuć się — lub stać się — równy bóstwu, może dzielić życie bogów, może dostać się do ich siedzib. Bogowie są bez wątpienia silniejsi, może w jakimś sensie lepsi, ale nie są od ludzi całkowicie różni. Nie może być między ludźmi i bogami wielkiej różnicy ani zauważalnej w ich wzajemnych stosunkach, ani widocznej w usytuowaniu obu tych kategorii stworzeń wobec świata. Kardynalne znaczenie

¹ *Prace i dnie*, w. 108. Przekład Wiktora Steffena.

ma tu fakt, że bogowie są też właśnie stworzeniami: sami zostali w jakiś sposób poczęci, stworzeni czy zrodzeni, mają początek w czasie, nie stworzyli świata i nawet nie stworzyli ludzi. Tak można rozumieć słowa Pindara.

Jak już zastrzegaliśmy się wcześniej, nie możemy uznawać Pindara za twórcę, którego poglądy i przekonania, zwłaszcza te dotyczące sfery religijnej, odbijają stan świadomości przeciętnego Greka jego czasów (pierwsza połowa V w. p.n.e.). Zapewne też w niewielkim stopniu elitarna poezja tebańskiego mistrza wpływała na kształtowanie się obiegowych, potocznych wyobrażeń religijnych. Jak wiemy, inaczej całkiem rzecz się ma w wypadku Homera i Hezjoda. Przypomnijmy tu raz jeszcze zdanie Herodota (II 53): „ci właśnie stworzyli Hellenom teogonię, nadali bogom przydomki, przydzielili im kult i określili ich postacie”.

Herodot ma tu na pewno na myśli w pierwszym rzędzie *Theogonię* Hezjoda, a jest to przecież nie tylko dzieło zawierające w poetyckiej formie mity o stworzeniu świata i kolejach losów bogów. W poemacie Hezjoda pojawiają się subtelniejsze koncepcje, głębsze myśli i przede wszystkim — wyjaśnienie natury bogów, natury ludzi, wytłumaczenie ich wzajemnych stosunków i pewnych praktyk kultowych. Tu właśnie przedstawia Hezjod mit, wspomniany w rozdziale III, tłumaczący genezę ofiary i znaczenie greckiego obrzędu ofiarnego.

W swych obu zachowanych poematach podejmuje Hezjod próbę wyjaśnienia kondycji ludzkiej, wytłumaczenia, skąd wzięło się zło na świecie i dlaczego ludzie muszą cierpieć, dlaczego pracują by móc się wyżywić i przeżyć, dlaczego umierają. O tych właśnie sprawach traktuje słynny mit o pięciu pokoleniach ludzkości, opowiedziany przez poetę w *Pracach i dniach*. Wspomina tam też mit prometejski, a o wykradzeniu ognia przez Prometeusza i konsekwencjach tego czynu szerzej i więcej mówi w *Theogonii*.

W *Pracach i dniach* opowieść o pięciu pokoleniach (w. 106–201) wiąże się bezpośrednio z poprzednią (w. 54–105), której bohaterką jest Pandora ze słynną puszką czy raczej beczką: pierwsza kobieta podstępnie i złośliwie posłana ludziom przez bogów wraz z całym ładunkiem nieszczęść przedtem ludzkości nieznanym. Z kolei rozpoczynając historię Pandory, Hezjod nawiązuje do wykroczenia Prometeusza (w. 47–53). Zesłanie Pandory było przecież karą za wykradzenie ognia, schowanego przez Zeusa przed ludźmi, ale i ukrycie ognia stanowiło już karę — za wcześniejsze jeszcze oszustwo Prometeusza opisane w *Theogonii*. I tak

w zamyśle poety trzy opowieści układają się w całość: czyn Prometeusza, przybycie Pandory, mit o pięciu pokoleniach. Wszystkie trzy razem tłumaczą po prostu pozycję ludzi wobec bogów.

Pierwotne oszustwo Prometeusza, które wywołało gniew Zeusa, ukrycie przed ludźmi ognia i w dalszej konsekwencji zesłanie Pandory oraz wszelkich cierpień wiąże się z ustanowieniem ofiary. Zdarzenie miało miejsce w Mekone na Peloponezie i było przede wszystkim brzemieniem w skutki oddzieleniem się ludzi od bogów. Najwyraźniej do tego czasu ludzie i bogowie żyli wspólnie, nie było kultu bogów, ludzie nie składali im ofiar. Chytry podstęp Prometeusza to mityczne uzasadnienie greckiej praktyki ofiarnej, o której już była mowa. Według mitu Prometeusz stał się dobroczyńcą ludzkości, bo to on podzielił części ofiarnego zwierzęcia. Zeus skuszony widokiem apetycznego tłuszczu wybrał część gorszą, zawierającą w istocie jedynie kości, mięso przypadło ludziom dzięki czemu zyskali oni na przyszłość smakowite pożywienie. Trzeba tu zaznaczyć, że według Hezjoda Zeus rozpoznał podstęp, lecz mimo tego wybrał część gorszą zgodnie z intencją Prometeusza. Co prawda w *Pracach i dniach* sprawa nie jest jednoznaczna, bo poeta wspomina tylko, jak to chytry (*ankulometes*) Prometeusz oszukał Zeusa (*eksapatese*). Niezależnie od tego, czy Zeus zorientował się w podstępie czy nie, istotą opowieści jest przekonanie, że ludzie mają jeść mięso, a bogowie muszą się zadowolić dymem ofiarnym. Być może zresztą wzmianka Hezjoda o tym, że Zeus przejrzał Prometeusza jest tylko dodatkiem poety do wcześniejszej wersji, która mówiła konsekwentnie o oszustwie. Pełen czci dla bogów Hezjod nie mógł dopuścić myśli, że władca Olimpu dał się tak prymitywnie oszukać. Jak pamiętamy, uczta stanowiła bardzo ważny element obrzędu ofiarnego i jednocześnie była dla wielu ludzi może jedyną okazją do obfitego posiłku mięsnego. Mit ten zawiera i wyjaśnienie genezy obrzędu, i wskazanie na głęboką różnicę między ludźmi a bogami: ci pierwsi jedzą mięso, ci drudzy tego nie czynią i dlatego od momentu pierwszej ofiary ludzie i bogowie żyją oddzielnie. Pobożny Grek V wieku p.n.e. zapewne wierzył w opowieść o Prometeuszu, musiał jednak odczuwać przy tym pewien niepokój: jak było możliwe, że Zeus dał się podejść? Czy bogów rzeczywiście można tak łatwo oszukać?

Istotnie bogowie greccy nie są ani wszechwiedzący, ani też wszechmogący. Wychowany na lekturze eposów Homera Grek pamiętał także słynny podstęp Hery z XIV pieśni *Iliady*, ale zarazem wiedział dobrze,

że losy świata toczą się zgodnie z zamysłem bogów i od tego samego Homera dowiadywał się, że zniszczenie Troi i śmierć wielu bohaterów achajskich była wypełnieniem woli Zeusa. Czy więc ustanowienie ofiary przez Prometeusza i więcej — jego podstęp, to też spełnienie ukrytej woli Zeusa znanej tylko jemu samemu? Takie właśnie pytanie musiał sobie postawić Hezjod.

Nie ulega dziś wątpliwości, że autor *Theogonii* nie był naiwnym, prostym, chłopskim opowiadaczem mitów. Dobrze rozumiemy, że oba jego poematy zawierają myśli i idee nader subtelne, a mity służą mu do przedstawienia jego koncepcji świata. Historia ofiary w Mekone to właśnie taka próba wyjaśnienia świata.

Podstawowy mit tej historii to właśnie fakt zjedzenia mięsa przez ludzi. Bogowie mięsa nie potrzebują, ludzie je jedzą, aby żyć — i to decyduje o różnicy między bóstwem a człowiekiem.

Pokarmem bogów jest ambrozja i nektar. Ta pierwsza substancja już z racji samej nazwy wskazuje na cechę bogów i na to, że tylko dla nich jest ona przeznaczona. Rzeczownik *ambrosia* pochodzi bowiem od przymiotnika *ambrotos* — „nieśmiertelny”. Pokarm boski zapewnia bogom nieśmiertelność i tylko im przysługuje.

W wypadku nektaru niepewna etymologia utrudnia właściwe zrozumienie znaczenia tej nazwy, w każdym razie zgodnie z wierzeniami Greków i ten napitek zapewnia nieśmiertelność a zarazem tylko nieśmiertelni są jego godni. Ale i w wypadku śmiertelników substancje te wykazują swe nadzwyczajne działanie, powstrzymują one bowiem wszelkie niszczenie, zapobiegają rozkładowi materii. Matka Achillesa, Tetyda, chcąc uchronić zwłoki Patrokla od much i robactwa „ambrozję i nektar ciemnoczerwony wlała do nozdrzy, by jego ciało nietknięte zachować” (*Iliada* XIX 38–39). Obie te substancje zastosowane do człowieka żywego mają inne cudowne działanie. Zrozpaczony po śmierci Patrokla Achilles odmawiał przyjmowania jadła i napoju, co zaniepokoiło Zeusa bojącego się, że bohater utraci siły. Wysłał więc do niego Atenę, która „wlała w piersi Achilla nektaru i lubej ambrozji, żeby głód go nie nękał i kolan mu nie osłabił”². Jasne więc, że bogowie żywiący się stale tymi pokarmami nigdy nie odczuwają głodu, nie czują słabości i nie potrzebują innego jadła. Inaczej ludzie — muszą wszak jeść produkty zbożowe, płody ziemi i mięso. Wszystko to są substancje same też nietrwałe,

² XIX 352–353. Przekład Ignacego Wieniewskiego.

podlegające gniciu i rozkładowi, chwilowo tylko uśmierzające głód. Rodzaj pokarńu ludzi wiąże się jasno z ich podstawową cechą — śmiertelnością.

Co prawda spotykamy czasem myśl nieco inną. Otóż czasem bogowie potrzebują ofiary także jako szczególnego pożywienia. Z lubością wchłaniają dym ofiar i przez to biorą niejako udział w uczcie i spożywaniu zwierząt ofiarnych. Gdy Tetyda udaje się na Olimp, by wstawić się za Achillesem u Zeusa, musi czekać aż dwanaście dni, bo bogowie bawią przez ten czas na uczcie u Etiopów. Można tu nawet widzieć ślad przekonania nie o ofierze, lecz o wspólnym ucztowaniu bogów i ludzi żywiących się tym samym pokarmem. Podobne ślady można znaleźć i w innych mitach, z których najbardziej znany to opowieść o Tantalu. Zaprosił on przecież bogów na ucztę, a Demeter zjadła nawet kawałek z łopatki upieczonego Pelopsa. Wspominaliśmy tę historię rozważając zagadnienie ofiary, tu interesuje nas tylko fakt, że bogowie najwyraźniej czasem jadają też pieczeń i to wspólnie z ludźmi. Ale być może mit ten umieścić by trzeba w czasach przed ustanowieniem ofiary w Mekone, a w każdym razie w tej niesłychanie odległej epoce, kiedy to ludzie żyli jakoś razem z bogami. Z drugiej strony mamy jednak u Homera i inną wzmiankę o udziale Posejdona w uczcie wyprawionej na jego cześć przez Etiopów, którzy składają mu hekatombę z byków i kóz³. Pamiętać jednak trzeba, że Etiopowie to u Homera dziwny, nieco bajkowy, odległy lud zamieszkujący krańce ziemi. Może żyją oni jeszcze ciągle w dobrej komitywie z bogami? W każdym razie należą do kategorii podobnej co Feakowie, w obu wypadkach są to ludy, u których wszystko wygląda nieco inaczej niż u Greków.

Ale i u innych autorów znajdziemy czasem przekonanie, że bogowie chciwie pragną ofiary, że dym z niej jest im i miły, i potrzebny. Takie pomysły wykorzystuje prześmiewczy Arystofanes w *Ptakach*. Bogowie zostali tam pozbawieni dostępu do dymu z „udźców palonych”, który jest „tłusty i smakowity”⁴, bo Ptaki, założywszy w chmurach swoje miasto przechwytyują dym ofiarny. Zgłodniiali bogowie muszą zacząć pertraktacje z Ptakami.

A jednak sytuacja z Arystofanesa niewiele ma wspólnego z przekonaniem i wierzeniami religijnymi przeciętnego Greka tej epoki. To

³ *Odyseja* I 26–31. Przekład Lucjana Siemieńskiego.

⁴ W. 1529–1530. Przekład Stefana Srebrnego.

przecież komediowy żart, konwencja komedii wymaga wręcz szyderstwa nawet z bogów. Nie jest to jednak żadna poważniejsza myśl religijna, nie miejsce na to w komedii. W pewnym sensie może to nawet być i krytyka tak prymitywnych wyobrażeń.

U Homera zaś — a i u innych autorów spotkamy myśl podobną — przyjemność jaką bogowie mają z ofiary polega na czymś innym: widzą oni po prostu pobożność ludzi, obserwują ich zachowania, cieszą się, gdy śmiertelnicy spełniają swe obowiązki stosownie do swej kondycji.

Wróćmy do Hezjoda i do tak ważnego wydarzenia w Mekone. Podstęp Prometeusza nie jest właściwie podstępem, jest to po prostu element koniecznego rozdzielenia świata ludzi i świata bogów. Pierwszą ofiarę składa sam Prometeusz, on to zabił w tym celu byka. Ale przecież od tego czasu czynią to stale ludzie, którzy muszą zabijać, by okazać cześć bogom i by zdobyć żywność. Pokarm bogów jest niewiadomego pochodzenia, jest on stale w obfitości i nikt nie musi się trudzić by go zdobyć. Zupełnie inaczej u ludzi. Człowiek musi zdobywać pożywienie bądź ciężką pracą, bądź zabijaniem. Nic lepiej niż ofiara nie symbolizuje różnic dzielących ludzi od nieśmiertelnych bóstw.

Jak się zdaje, podobne funkcje pełni u Hezjoda opowieść o pierwszej kobiecie — Pandorze. Historię tę opowiada poeta dwukrotnie, za każdym razem nieco inaczej. W *Pracach i dniach* przystanie ludziom kobiety jest karą za wykradzenie dla nich przez Prometeusza ognia. Przyniosła ona z sobą jako dar bogów beczkę (*pithos*) zawierającą wszelkie zła i, oczywiście, otworzyła pokrywę uwalniając zamknięte tam dotąd nieszczęścia, które od tego czasu towarzyszą człowiekowi (w. 54–105). W *Theogonii* (w. 570–616) nie pojawia się imię Pandory ani motyw beczki ze złem. Sama kobieta stanowi tu zło.

W obu wersjach historia o pierwszej kobiecie przesycona jest agresywnym antyfeminizmem. W *Theogonii* poeta wyraźnie mówi, że Zeus posłał kobietę śmiertelnym jako zło, że od tej pierwszej kobiety wywodzi się cały „ród niewieści” (*genos kai phyla*), i że to właśnie rodzaj kobiety także i w czasach współczesnych Hezjodowi odpowiada za wszelkie nieszczęścia ludzi i ich biedę (*penie*). To z powodu kobiet mężczyźni żyją ciężko pracując i cierpiąc niedostatek, podczas gdy one korzystają tylko z owoców ich wysiłku nie dzieląc trudów. Są pasożytami wykorzystującymi pracę mężczyzn. W *Pracach i dniach* Pandora ponosi odpowiedzialność za wszystkie „cierpienia i męki szkaradne” a także, po otwarciu beczki, za choroby i troski. Jej winą jest nawet brak nadziei,

bo wypuściwszy zło zatrzasnęła pokrywę i zostawiła w fatalnej beczce nadzieję, która jedyna mogła ułatwić życie ludziom.

Ale jednocześnie ten sam Hezjod w *Pracach i dniach* za konieczny element życia uważa małżeństwo, a i z samą Pandorą wiąże wdzięk, urodę i urok „miłosnych trosk”. Wydaje się, że tu właśnie znajduje się najważniejszy może motyw tego mitu — wyjaśnienie ludzkiej miłości, seksualności, różnicy płci i instytucji małżeństwa. Miłość erotyczna i małżeństwo są u ludzi związane z trudami i znojem dnia powszedniego, miłość bywa — lub jest z natury — udręką i kłopotem, przez miłość i konieczność współżycia z kobietą człowiek szczególnie boleśnie odczuwa swój los i sprowadza na siebie nieszczęścia. Jest to kolejny punkt, w którym widać wyraźnie różnicę między ludźmi a bogami.

Bogowie greccy są na pozór całkowicie antropomorficzni. Są też istotami seksualnymi, odczuwają żądzę, przeżywają uniesienia i przyjemności erotyczne, łączą się też w pary małżeńskie. Małżeństwo może być u bogów tak źródłem erotycznej przyjemności, jak i czasem powodem kłopotów. Najlepszym tego przykładem jest związek Zeusa z Herą tak plastycznie ukazany przez Homera. Hera przeciwstawia się wielokrotnie Zeusowi, wdaje się z nim w kłótnie, budzi jego gniew, zarazem scena miłosna w XIV pieśni *Iliady* ukazuje fizyczną miłość obojga i przedstawia miłosne pożądanie, jakie u Zeusa obudziła podstępnie jego małżonka. Bogowie popełniają zdrady małżeńskie, jak Afrodyta, małżonka Hefajstosa, która pod nieobecność męża zdradziła go z Aressem. Przy tej okazji Apollo i Hermes, jak to ukazuje Homer w VIII pieśni *Odysei*, przyznają również, że chcieliby zażyć radości z boginią.

Seksualność bogów wydaje się pod wieloma względami czysto ludzka. Do licznych miłostek Zeusa z kobietami śmiertelnymi dochodzi właśnie ze względu na pociąg wyłącznie fizyczny. Bóstwa, zwłaszcza żeńskie, mają całkiem ludzką naturę. Bogini jest wprawdzie młodą dziewczyną w stanie dziewiczym, następnie poznaje miłość fizyczną i staje się kobietą dojrzałą, zawiera małżeństwo i rodzi dzieci. Tak właśnie wyglądają losy Hery. Ale według pewnych mitów Hera jest też zarazem *parthenos* — „dziewicza”, w specjalnych obrzędach spełnianych przez ludzi dojrzała małżonka Zeusa staje się na powrót dziewicą. Atena i Artemida nigdy nie zaznały miłości fizycznej i zostały na zawsze dziewicami. Na ogół jednak boginie rodzą dzieci, znają macierzyństwo i odczuwają głęboko wszystkie uczucia macierzyńskie, jak Demeter oszalała z bólu po utracie Kory. A jednak natura życia erotycznego i istota małżeństwa bóstw oraz ludzi są zupełnie inne.

Zacznijmy od tego, że w wypadku bogów Eros towarzyszy im od początku. Gaja wyłoniła z siebie Uranosa bez pomocy Erosa, ale już następne bóstwa były wynikiem erotycznego związania się Ziemi i Nieba. Ten mit najlepiej jest nam znany z *Theogonii* Hezjoda, a jego cechą charakterystyczną jest przekonanie o roli Erosa w stworzeniu i rozwoju świata, jest on siłą spajającą pierwotne elementy kosmosu, porządkującą kosmos i doprowadzającą do procesu tworzenia świata i bogów. Ten sam Hezjod tak akcentujący rolę Erosa i związku fizycznego w powstaniu świata, najwyraźniej w micie o Pandorze zakłada, że wśród ludzi istniała początkowo tylko jedna płeć i że nie było miłości fizycznej, w każdym razie takiej, która prowadzi do połączenia się dwóch różnych elementów i powstania wskutek tego nowego życia. Do sprawy tych pierwszych ludzi jeszcze wrócimy, tu stwierdzmy tylko, że stan taki trwał najwyraźniej przed opisanym przez poetę ustanowieniem ofiary i rozdzielaniem ludzi od bogów w Mekone. Wobec tego stan pierwotny można by scharakteryzować w następujących punktach: 1. brak seksualności, jedna tylko płeć i brak małżeństwa, 2. brak kultu bogów, w każdym razie brak krwawej ofiary, 3. nieobecność nieszczęść, chorób i zła wśród ludzi, 4. zamieszkiwanie ludzi i bogów w jakiś sposób wspólnie, 5. brak pracy, trudów i nędzy.

O stanie pierwotnej szczęśliwości człowieka opowiada Hezjod w micie o pięciu pokoleniach. Idzie tu o pokolenie pierwsze, złote, kiedy to ludzie, w czasach Kronosa, „żyli w dostatku radośnie, od wszelkich cierpień z daleka” (*Prace i dni* w. 115). Oczywiście nie można twierdzić, że Hezjod nawet łącząc z sobą trzy historie mityczne pragnie dać usystematyzowany wykład mitycznych dziejów ludzi i spójną wizję świata. O naturze mitów mówiliśmy już w rozdziale I, opowieści Hezjoda rządzą się takimi samymi prawami. W micie o pokoleniach nie idzie wcale o przedstawienie i precyzyjne wydatowanie kolejnych epok dziejów człowieka, ważne jest natomiast zobrazowanie różnych stanów ludzi.

Pokolenie złote to stan szczęśliwości i niewinności człowieka, stan bez zła i cierpień, bez pracy, ale i bez dojrzałości. Ludzie bowiem żyli wówczas nie znając „cierpień pełnej starości” oraz „nie tracąc młodzieńczej świeżości”. Człowiek tej epoki należy właściwie do zupełnie innej kategorii stworzeń niż ludzie Hezjodowi współcześni. Charakterystyczny jest też los pośmiertny. Podczas gdy już od pokolenia spiżowego ludzi zabiera „śmierć ponura” i po prostu znikają oni gdzieś w Hadesie, to przeznaczenie śmiertelników (Hezjod wyraźnie zalicza i ich do śmier-

telnych) z pokolenia złotego było zasadniczo inne. Stali się oni po śmierci „duchami życzliwymi” (*daimones* — w. 123) na usługach Zeusa. Z jego woli „śledzą, gdzie prawa są dobre lub kiedy bezprawiem się stają”, a także „bogactwa rozdają tym, co znajdują uznanie” (w. 124–125). Są oni strażnikami Zeusa i w liczbie trzydziestu czterech tysięcy czuwają nad życiem na ziemi.

Widzimy więc teraz wyraźnie, że historie o Pandorze, Prometeuszu i pięciu pokoleniach ludzkości łączą się ze sobą tworząc właściwie jeden mit o skomplikowanej strukturze. Dominuje tu przekonanie, że w pierwotnym stanie ludzkości i w początkach dziejów świata los człowieka nie różnił się wiele od życia bogów. Nawet śmierć nie była tak naprawdę śmiercią. Wszystko się zmieniło w momencie złożenia ofiary w Mekone i pojawienia się kobiety.

Ale Pandora to przede wszystkim przodkini całego rodzaju kobiecego, z kolei kobieta to towarzyszka życia mężczyzny, który skazany na pracę i zdobywanie pożywienia w ciężkich znojach nie może obejść się bez małżeństwa. *Prace i dni* traktują przecież głównie o tym — o konieczności ciężkiej pracy na własnym gospodarstwie jako jedynej drogi zapewnienia człowiekowi względnie dostatniej egzystencji. W pracy w *oikos* niezbędna jest kobieta:

„W wieku dojrzałym ci żonę wprowadzić wypadnie
Tuż po trzydziestce najlepiej założyć domowe ognisko” (w. 695–696).

Małżeństwo jest więc ściśle związane z faktem, że człowiek musi pracować, stanowi zasadniczy element kondycji ludzkiej. Płeć, seksualność, kobieta jako towarzyszka — to konsekwencje naszego ludzkiego stanu. Pandora przyniosła zło a jednocześnie jest mimo wszystko pomocna w życiu ludzi.

Małżeństwa bogów są zupełnie inne, bogowie nie prowadzą gospodarstwa, nie muszą pracować, boska małżonka nie jest potrzebna, jak u ludzi, do pracy i pomocy. Boginie to nieśmiertelne kobiety odpowiedzialne zarazem za zło i cierpienia.

W wypadku ludzi życie seksualne i małżeńskie wiąże się wyraźnie z poczuciem żalu za utraconym okresem pierwotnej bez troski. Miłość do kobiety jest konieczna, tak samo konieczne są cierpienia, praca i śmierć. W wypadku bogów seksualność daje wyłącznie radość i przyjemności, a małżeństwo wcale nie łączy się z ciężarem dnia codziennego. Antropomorficzni, seksualni, pozornie całkiem ludzcy bogowie i w tym

względnie zasadniczo różnią się od ludzi. Ludzie byli szczęśliwi tylko wtedy, gdy nie było płci i miłości fizycznej, bogom eros towarzyszył od początku. Seksualność jest boska ale tylko bogom daje pełną szczęśliwość, u ludzi jest wynikiem kary za wykroczenie Prometeusza. Małżeństwo ludzi to nędzna karykatura małżeństw bogów.

Mit o pięciu pokoleniach jest w całości kolejną wersją nauki o przepaści dzielącej ludzi od bogów. W dzisiejszych interpretacjach tego mitu przeważa pogląd, że istota tej opowieści tkwi w jej strukturze. Każde kolejne pokolenie jest gorsze od poprzedniego, ale nie jest to zwykłą linią zstępująca. Każdy okres (pokolenie) charakteryzuje się czymś innym, ludzie mają inne cechy widoczne i ważne akurat w tym momencie. Jeżeli każde następne pokolenie jest gorsze, to rzuca się w oczy, że zaznacza się to pod zupełnie innym względem. O zepsuciu i pogorszeniu się ludzi decyduje cecha, której w poprzednim okresie w ogóle nie było. I tak pokolenie drugie, srebrne, jest złe dlatego, że ludzie nie oddawali czci bogom. Tymczasem przy pokoleniu złotym w ogóle o tym nie było mowy. Ludzie, którzy po śmierci utworzyli kategorię *daimones* byli przecież bogom podobni i żyli z nimi w jakiejś wspólnotce.

Z kolei przy trzecim pokoleniu, spiżowym, znów nie ma mowy o stosunku ludzi do bogów i ewentualnym zaniedbywaniu obowiązku czci i kultu bóstw. Pokolenie spiżowe było złe dlatego, że ludzie wówczas „żądzą utarczek pałali” (w. 148), prowadzili ze sobą ustawiczne wojny i wyniszczyli się nawzajem. Czwarte pokolenie, „boski ród bohaterów, półbogów miano noszący” (w. 159) przynosi przejściowy okres polepszenia sytuacji ludzi. Hezjod powiada, że było to pokolenie „lepsze, na prawach oparte”. Zauważmy, że nie wiadomo właściwie skąd wzięły się prawa, oraz czy w okresach poprzednich ludzie już je mieli, ale ich nie przestrzegali, czy też z jakichś względów wcześniej w ogóle nie były potrzebne.

Ostatnie pokolenie, żelazne, to, w którym żyje sam Hezjod, charakteryzuje się przede wszystkim tym, że żyje „w trudach i znojach”. Nieco zagadkowo brzmią słowa poety: „Wcześniej wolałbym ja umrzeć lub później urodzić się przeciw” (w. 175). Mogą one sugerować, że skoro Hezjod wolałby urodzić się później, to po czekającym ludzkość okresie jeszcze gorszych stosunków niż obecne (w. 185–201) nastąpi poprawa. Być może jest to ślad przekonania o powrocie lepszych czasów z okresu złotego wieku i świadectwo cyklicznego ujmowania dziejów ludzkości. W każdym razie istotne jest tu, że cechą pokolenia żelaznego jest praca, podczas gdy dwa poprzednie były pokoleniami wojowników.

Widać z tego, że rzeczywiście mit przede wszystkim zarysowuje różne stany ludzkości i różne elementy sytuacji człowieka czy też różne cechy kondycji ludzkiej. Po zakończeniu wieku złotego ludzie żyją w wojnach, popełniają wykroczenia wobec bogów, ich udziałem jest praca, towarzyszą im cierpienia i nieszczęścia. Dzieje się tak dlatego, że skazani są sami na siebie. Po okresie pokolenia złotego ludzie żyją z daleka od bogów i nie są nawet zdolni przestrzegać ustanowionego przez Zeusa prawa. Jediną zaś ingerencją bogów, a właściwie samego tylko Zeusa, w to, co dzieje się na ziemi, jest tworzenie kolejnych pokoleń po wytępieniu poprzedniego. Pojawia się tu istotne zagadnienie — pochodzenie ludzi i stosunek bogów (czy tylko samego Zeusa) do żyjących śmiertelników.

Mit o pięciu pokoleniach przeczy przytoczonemu na wstępie stwierdzeniu Pindara o jedności rodu bogów i ludzi, przeczy też znajdującemu się u Hezjoda, również wyżej cytowanemu, pogładowi, że „i bogowie, i ludzie z jednego wywodzą się rodu”. O pierwszym pokoleniu, pierwszych ludziach na ziemi, żyjących w czasach „gdy Kronos królował na niebie” mówi Hezjod, że zostało ono stworzone przez „niebieskich bogów” (w. 109). Liczba mnoga może tu budzić zdziwienie i pewne wątpliwości. Ze sformułowania poety wynikałoby, że tych ludzi nie stworzył Kronos sam jeden, z kolei bogiem niebios w tej wczesnej epoce dziejów świata był tylko Uranos, a Kronos wraz z rodzeństwem należał do kategorii Tytanów, dzieci Gai i Uranosa raczej nie łączonych z niebiosami.

Niejasności i nielogiczności znajdzie się zresztą nieco więcej. Pokolenie złote żyło w czasach Kronosa, ale o ich losie pośmiertnym zdecydował Zeus, on też tworzył kolejne pokolenia. Nie dowiadujemy się jednak, jak Zeus tworzył ludzi, ani też — co może jeszcze ważniejsze — dlaczego. Nie jest całkiem jasne, czemu ginęły kolejne pokolenia ani dlaczego są one gorsze. Tylko o spiżowym mówi się, że ludzie wyniszczyli się nawzajem. Czy wszystko to działo się zgodnie z wolą Zeusa? Dlaczego po każdym pokoleniu tworzy on następne, jeszcze gorsze?

Sprawy stworzenia ludzi nie wyjaśnia Hezjod także i w *Theogonii*, wydaje się, że nie miał na to zagadnienie jasnego poglądu również i pobożny, kulturalny Ateńczyk V w. p.n.e.

Wspominaliśmy już w rozdziale I mit Protagorasa o początkach państwa i pierwotnych dziejach ludzkości. Sofista powiada, że „był niegdyś czas, kiedy bogowie byli, a rodów śmiertelnych nie było”. Od

razu widać tu znowu sprzeczność z cytowanym poglądem Pindara, takie ujęcie wprowadza bowiem różnicę między rodem bogów a rodem śmiertelnych. Okazuje się też dalej, że wszystkie istoty śmiertelne zostały stworzone właśnie przez bogów. Rzecz znamienita, Protagoras łączy tu w jedną kategorię stworzeń ludzi i zwierzęta.

Wszystkie rodzaje istot śmiertelnych stworzyli bogowie rzeźbiąc je we wnętrzu ziemi i lepiąc je jakoś z mieszaniny ziemi i ognia. W cechy gatunkowe wyposażyli te stworzenia dwaj bracia, Tytani, Prometeusz i Epimeteusz. Ludzie są więc stworzeni przez bogów i ukształtowani ostatecznie w dużym stopniu przez Tytanów. Zwraca uwagę, że w odróżnieniu od wielu mitów wschodnich, opowieść ta w dość niejasny sposób przedstawia sam proces stworzenia — nie wiemy, jacy to bogowie przystąpili do tego dzieła, ani też w jakim momencie dziejów świata zdarzenie to miało miejsce.

Tymczasem dla greckiego myślenia religijnego zasadnicze znaczenie miała kwestia pochodzenia i dziejów bogów. Przypomnijmy raz jeszcze zdanie Herodota. Historyk podkreśla, że Hezjod i Homer dali Grekom teogonię, czyli opowieść o pochodzeniu i, co może jeszcze ważniejsze, zmienności władzy kolejnych pokoleń bóstw nad światem.

Teogonia to dla Greka także, a może nawet przede wszystkim, kosmogonia, czyli dzieje świata, opowieść o jego początkach zmierzająca do wyjaśnienia stanu obecnego. Grecki mit kosmogoniczny przedstawia dzieje świata jako następstwo określonych epok, które wiążą się z panowaniem właściwych tej epoce bóstw.

Według Hezjoda (*Theogonia*, w. 116 i nn.) świat powstał z Chaosu. Już sam ten termin budzi pewne niejasności. Z całą pewnością jest to w grece wyraz niejednoznaczny, różnie rozumiany w różnych okresach i u różnych autorów, kryjący w sobie różne koncepcje. Dla Hezjoda *chaos* nie znaczy z pewnością „pustka”, „nicość”. Z Chaosu bowiem wyłoniła się Gaja, czyli Ziemia, a następnie Eros. Również bezpośrednio z Chaosu powstał Erebos (ciemności podziemia) i z nim razem Noc. Z Nocy i Erebu powstał Dzień i Aither (czyste powietrze), Gaja z kolei sama z siebie bez pomocy innego elementu wyłoniła Uranosa (Niebo). Od tego momentu zaczynają się właściwe dzieje bogów, bo Uranos i Gaja to już nie tylko elementy Kosmosu, lecz także pierwotne bóstwa. Od tego też momentu można mówić o charakterystycznym przeciwstawieniu: Chaos — Kosmos.

Kosmos to po grecku „porządek”, „ład”, czy wręcz „ukształtowana

postać” czegoś. Przeciwnością porządku jest *chaos*, u Hezjoda jest to taka faza dziejów świata i taki jego stan, kiedy to istnieją już wszystkie elementy przyszłego kosmosu (Ziemia, Niebo, Ciemność, Noc, Dzień, Eter), ale w stanie nieuporządkowanym i nie oddzielone od siebie. W okresie chaosu nie ma bogów, w momencie kształtowania się kosmosu pojawiają się bóstwa, które czuwają nad jego kształtem. Zorganizowany, kierowany przez bogów świat powstał z nie uporządkowanego, pozbawionego bogów chaosu. Podkreślmy wyraźnie — to nie bogowie stworzyli świat, powstał on sam bez ich udziału. Bogowie zaś to produkt procesu kosmogonicznego — element świata pojawiający się dopiero w określonym momencie wraz z przekształcaniem się Chaosu w Kosmos.

Od potomstwa Gai i Uranosa zaczyna się u Hezjoda właściwa genealogia bóstw. Pierwsze pokolenie bogów to Tytani, z których władcą świata został Kronos. Ale właściwe znaczenie i charakter hezjodejskiego mitu kosmogonicznego widać nie tylko w przedstawieniu genealogii i dziejów bogów. Poeta opisuje powstanie wszystkich elementów świata (morze, góry) i spersonifikowanych sił obecnych tak w stanie początkowym, jak i w świecie mu współczesnym (nimfy, Cyklopowie). Poza potomstwem Gai pojawiają się też dzieci Nocy, wśród których znajduje się Śmierć (Thanatos) i Przeznaczenie (Moros). Tego samego pochodzenia są trzy Mojry (Kloto, Lachezis i Atropos), czyli boginie przędzące nić żywotów ludzkich, córką Nocy jest też Nemesis — związana z nieuchronnym przeznaczeniem, spersonifikowana siła zemsty i kary. Mają też swoje miejsce w tej poetyckiej kosmogonii wszystkie siły zła i potwory. Są to również istoty boskie i nieśmiertelne, należą do porządku świata, są obecne także w świecie czasów Hezjoda. Nie mają one jednak władzy nad światem, porządek jest zagwarantowany dzięki panowaniu bóstw olimpijskich. Po okresie Kronosa władzę nad światem objął olimpijski Zeus.

Jak pamiętamy z rozdziału II wersja Hezjoda nie była z pewnością jedyna w okresie archaicznym, a i później powstawały inne kosmogonie dające nieco inny obraz początków i rozwoju świata. Ślady takich innych ujęć spotykamy już u Homera. Najśłynniejsze poświadczenie prastarego mitu kosmogonicznego przynosi interesujące miejsce w XIV pieśni *Iliady*. Hera mówi tam, że udaje się na krańce ziemi „by ujrzeć tego, co bogom dał życie — Okean i matkę Tetydę” (w. 201).

Pojawiają się tu zupełnie inni rodzice bogów, niż w micie hezjodejskim. Również nieco dalej (XIV 244) słyszymy raz jeszcze, że to właśnie

Okeanos „zrodził wszystko, cokolwiek istnieje”. Kilka innych miejsc u Homera poświadcza znajomość mitu, w którym początek świata i bogów łączono z Okeanosem, czyli pierwotnym żywiołem wodnym, z którego wszystko wzięło początek. Wersję taką znał chyba i Herodot, który pisze: „O Óceanie opowiadają wprawdzie Hellenowie, że zaczyna się u wschodu słońca i opływa całą ziemię, ale faktycznie dowieść tego nie mogę” (IV 8). Być może historyk ma tu na myśli nie tylko opowiadanie geograficzne, lecz także ten sam mit kosmogoniczny, którego ślady stwierdzamy u Homera.

U Homera znaleźć można ślady jeszcze innej, frapującej kosmogonii. W tej samej XIV pieśni Hera (przypomnijmy, że mowa o słynnym podstępie bogini, która pragnie podejść Zeusa, by ten nie widział pola bitwy pod Troją) udaje się do Hypnosa (bóg snu) prosząc go, by zechciał uspić Zeusa. Hypnos odmawia pomocy, bojąc się gniewu Władcy Olimpu i przypomina co go spotkało ze strony Zeusa, gdy raz już uspił go wbrew jego woli. Było to również na życzenie Hery, prześladowującej wówczas Heraklesa. Obudziwszy się Zeus zawrzał gniewem i chciał zgubić Hypnosa wtrącając go do morza. Boga snu ocaliła „Noc, która bogów i ludzi zwycięża” (w. 259), do której uciekł Hypnos i w niej się skrył. Okazało się, że Zeus „bał się tym czynem narazić Nocy polotnej i chyżej” (w. 261). Noc jawi się tu więc jako potężniejsza nawet od Zeusa władającego przecież całym światem.

Różne mity kosmogoniczne dobrze były znane Arystotelesowi, który mówi (*Metafizyka* 1091 b) o koncepcjach „dawnych poetów”. Ci dawni poeci odróżniali, według niego, siłę rządzącą i kierującą światem, jaką był Zeus, od „pierwszych bytów w czasie”. Wśród tych ostatnich pojawiających się u dawnych poetów wylicza Arystoteles Noc, Niebo, Chaos i Ocean. Ta wzmianka wyraźnie dotyczy starych kosmogonii zawartych w niedochowanych do naszych czasów dziełach poetyckich. Była już mowa w rozdziale II, że stanowiły one najstarszą grecką literaturę teologiczną. Poezja ta przedstawiała dzieje świata (kosmogonia) i wyjaśniała stan współczesny tłumacząc naturę Zeusa i bogów (teologia). Mity kosmogoniczne należą więc na równi z teologią do myśli religijnej, są świadectwem doktryn religijnych i elementem wierzeń. Tłumaczyły one całość świata, a kosmogonia splotała się z teogonią.

Trzeba tu rozróżnić kosmogonię religijną, powiązaną ściśle z koncepcją bóstw, od wczesnych spekulacji filozoficznych. Najwcześniejsza myśl filozoficzna również, podobnie jak mit, starała się wyjaśnić po-

wstanie i naturę świata, ale stroniła od personifikacji żywiołów, różniła się od teologii i unikała teogonii. O takich pierwszych autorach filozoficznych pisze także w przytoczonym miejscu Arystoteles wymieniając imię Ferekidesa, poety i filozofa żyjącego prawdopodobnie w VI w. p.n.e.

Należał on według Arystotelesa do takich myślicieli, którzy „łączyli filozofię z poezją i nie tłumaczyli wszystkiego za pomocą mitów”. Pojawia się tu zupełnie inne zagadnienie, a mianowicie sprawa początków filozofii, która niewątpliwie czerpała z myśli religijnej i mitu, ale do tej sfery już nie należy. Mniej więcej od VI w. p.n.e. kształtuje się filozofia grecka w dużym stopniu niezależnie od religii i chyba mało wpływając na wyobrażenia religijne, pobożność i religijność przeciętnego Greka. Herodot za podstawę greckich wyobrażeń o świecie uznaje jednak teogonię poetów, a nie spekulacje filozofów.

O bogatej i zróżnicowanej literaturze religijnej była już obszernie ^{nie} mowa w rozdziale II. Wróćmy jednak w tym miejscu do kilku wątków, w których stwierdzić można zainteresowania kosmogoniczne, i które były z pewnością dobrze znane w wieku V i IV p.n.e.

Wspominaliśmy już pewien nader interesujący ustęp *Ptaków* Arystofanesa (komedia wystawiona w 414 r. p.n.e.). Przypomnijmy, że komedia ta nosi wszelkie cechy fantastyki, czy może nawet utopii polityczno-społecznej. Dwaj Ateńczycy, Peithetairos i Euelpides, zniechęceni do stosunków panujących w ojczystym mieście, opuszczają Ateny, by szukać lepszego miejsca do życia. Ostatecznie wdają się w układy z ptakami i Peithetairos zakłada ptasie państwo. Chór tytułowych *Ptaków* musi więc, co rzecz zrozumiała, opiewać i sławić zalety tego pomysłu oraz przewagi tych stworzeń nad ludźmi. Okazuje się, że ptaki należą do istot nieśmiertelnych, a to ze względu na istotę pierwotną, skrzydlatego Erosa, który wykuł się z jaja złożonego przez Noc. Nim pojawiły się ziemia i niebo, „był Chaos, i Erebus, i Noc”, a następnie właśnie skrzydlaty Eros, od którego pochodzą ptaki.

Ptaki to, jak powiedzieliśmy, przede wszystkim fantastyka, a do tego humor i zabawa. Pomysł założenia państwa ptaków jest gorzkim szyderstwem z państwa ludzi, obraz ptasiej polis na scenie ateńskiego teatru miał śmieszyć i bawić. Ale zarazem humor ten musiał być dobrze zrozumiały, musiał zawierać aluzje do spraw dobrze znanych przeciętnemu Ateńczykowi. Arystofanes nawiązał do popularnego mitu ateńskiego, wedle którego król tracki Tereus zgwałcił swoją szwagierkę Filomele,

a jego żona, córka króla Aten Pandiona, Prokne, zabiwszy z zemsty synka podała mu go po ugotowaniu do zjedzenia. Całą trójkę bogowie zamienili w ptaki, Tereus został dudkiem, Prokne słowikiem, a Filomela jaskółką. Zamiana człowieka w ptaka była elementem także innego mitu znanego autorowi pseudoplatońskiego dialogu *Zimorodek*, w którym Sokrates za rzecz dla bogów całkiem możliwą uważa dokonanie takiego przeobrażenia. Oglądając *Ptaki* widz ateński spotykał się więc z dobrze mu znanym materiałem mitycznym i główny wątek fabularny wcale nie wydawał mu się szokująco dziwny, choć zapewne wystarczająco fantastyczny i zabawny.

Przytoczone wyżej miejsce to parodia kosmogonii, nie idzie jednak o mit znany z Hezjoda. Co prawda i tu jako stan pierwotny pojawia się Chaos, ale dalszy proces powstawania świata przedstawiony jest zupełnie inaczej, a szczególne miejsce w tym obrazie zajmuje pierwotne jajo i wyłoniony zeń skrzydlaty Eros. Musiała to być jednak parodia i treści, i poglądów znanych, widz musiał wiedzieć, co poeta parodiuje i rozumieć zawarte w tej opowieści aluzje. Mamy więc do czynienia z kosmogonią i teogonią dobrze znaną Arystofanesowi i jego odbiorcom.

Skrzydlaty stwór występuje pod imieniem Fanes w cyklu mitów kosmogonicznych należących do kręgu orfickiego. O legendzie Orfeusza i poezji orfickiej była już mowa w rozdziale II. W tym miejscu musimy jednak nieco szerzej zająć się kosmogonią orficką, która, jak stwierdzamy na podstawie Arystofanesa, była znana w V w. p.n.e.

Niestety, mity orfickie znamy na ogół ze źródeł bardzo późnych, pochodzących dopiero z końca starożytności. Na domiar złego są to przekazy neoplatoników, którzy cytują fragmenty poezji orfickiej dla ukazania i udowodnienia swych koncepcji filozoficzno-mistycznych. Ale na szczęście powołują się oni często na dzieła wcześniejsze, z których czerpią informację. Czasem zaś potrafimy w miarę dobrze wydatować autorów tych ostatnich pism. I tak wiemy, że dzieło poświęcone teologii orfickiej napisał niejaki Eudemos perypatetyk. Jest to autor często cytowany przez neoplatoników, którzy, jak się zdaje, dobrze znali jego niezachowane do dziś pisma. Idzie tu na pewno o ucznia Arystotelesa, Eudemosa z Rodos, który miał opisać teogonię Orfeusza. Według niego początkiem wszechrzeczy w kosmogonii orfickiej była Noc. Możemy dziś sądzić, że dzieło, które Eudemos uznał za poemat teogoniczny samego Orfeusza, było od niego wcześniejsze co najmniej o pokolenie lub dwa, mielibyśmy więc do czynienia z koncepcjami ukształtowa-

nymi najpóźniej w końcu V w. p.n.e. Do podobnego wniosku prowadzi analiza wspomnianego już tekstu przekazanego na słynnym papirusie z Derveni⁵.

Papirus z Derveni (miejsce położone w odległości 12 km na płn.-zach. od Salonik) został znaleziony w 1962 r. w jednym z sześciu grobów pochodzących z IV w. p.n.e. Prawdopodobnie tekst miał być spalony na stosie pogrzebowym wraz ze zwłokami zmarłego, ale szczęśliwie nie padł pastwą płomieni.

Jak już była mowa, tekst ten jest komentarzem (z kilkoma cytataми) do jakiegoś dzieła teogonicznego przypisywanego Orfeuszowi. W komentowanej kosmogonii początkiem wszechrzeczy była Noc, od której panowanie nad światem otrzymał Zeus jako następca Kronosa. Pierwszą jednak istotą powstałą z Nocy miał być Protogonos (=„urodzony jako pierwszy”), następnie władcą świata został Uranos, po nim Kronos i dopiero, z woli samej Nocy, Zeus.

Podobieństwa do parodii w *Ptakach* Arystofanesa są uderzające. Wiemy z późniejszych źródeł, że w literaturze orfickiej utożsamiano Protogonosa z Fanesem, ten zaś jest u Arystofanesa skrzydlatym Erosem. Oczywiście nie było jednej teogonii orfickiej, mamy do czynienia zawsze z fragmentarycznymi poświadczeniami różnych poetyckich dzieł o treści kosmogonicznej czy teogonicznej, dawały one czasem całkowicie różne obrazy początku świata i początku bogów.

Chrześcijański apologeta z czasów Marka Aureliusza, autor *Prośby za chrześcijanami*, Atenagoras z Aten, twierdzi wbrew przytaczanemu tu wielokrotnie świadectwu Herodota, że to właśnie Orfeusz „pierwszy wymyślił bogów, opisał ich pochodzenie i opowiedział o ich dokonaniach”. Należał on do tych, którzy Orfeusza uważali za starszego niż Homer i w dziele tego ostatniego szukali śladów doktryny orfickiej. Jego zdaniem „przasadą wszechrzeczy” była u Orfeusza woda, „z wody powstał szlam, a z obojga zrodziło się zwierzę — wąż posiadający również głowę lwa, a między obiema głowami znajdowało się oblicze boga; zwano go Heraklesem i Chronosem”⁶. Herakles jakoby zrodził sam z siebie jajo kosmiczne, które rozpadło się na Ziemię (Gaja) i Niebo (Uranos). W swym streszczeniu kosmogonii orfickiej dochodzi Atenagoras

⁵ Publikacja tekstu: „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 47, 1982 (na końcu tomu, bez paginacji).

⁶ Przekład Stanisława Kalinkowskiego, Warszawa 1985, s. 49.

do Tytanów nic nie mówiąc w tym miejscu o pochodzeniu bóstw olimpijskich.

Atenagoras to autor późny, czerpiący swą wiedzę zapewne głównie z różnych pism epoki hellenistycznej czy rzymskiej i może czasem bezkrytycznie uznający *logoi*, powstałe dopiero w tym okresie, za teksty pochodzące z zamierzonych czasów przed Homerem. Zwraca jednak uwagę wymienienie wody jako zasady wszechrzeczy. Jest to wątek podobny do tropionego przez nas u Homera mitu kosmogonicznego, w którym życie wzięło początek z Oceanu. Również Chronos dostał się do opowiadanego przez Atenagorasa mitu kosmogonicznego stosunkowo wcześniej. Neoplatonik Damaskios (przełom V i VI w. n.e.) powołuje się na *Rapsodie orfickie*, czyli poezję przedstawiającą doktrynę orfików, twierdząc, że tam właśnie na początku wszystkiego umieszczano Czas — Chronos. Czas dał początek Chaosowi i Eterowi, wtedy dopiero wyłoniło się pierwotne jajo kosmiczne, z którego wyskoczył Fanes⁷.

Rapsodie powstały zapewne dopiero w epoce hellenistycznej, lecz z pewnością wywodzą się z teogonii wcześniejszych, których nie potrafimy dziś, niestety, ani wydatować, ani nawet dokładniej zrekonstruować. W każdym razie orfizm od początku swego istnienia proponował kosmogonię inną od mitu hezjodejskiego. Te inne mity kosmogoniczne znane były Grekom w V w. p.n.e. i stanowiły również element ich świadomości religijnej.

Spróbujmy wskazać pewne cechy wspólne we wszystkich poświadczonych lepiej lub gorzej kosmogoniach. Zwraca uwagę fakt, że zawsze przebiega ewolucja świata od stanu pierwotnych, potężnych i groźnych żywiołów (Chaos, Noc, Okeanos, czyli woda) do stanu porządku obecnego kontrolowanego przez wolę i potęgę Zeusa. W stanie pierwotnym nie ma osobowych bóstw antropomorficznych, pierwotne żywioły ulegają co prawda w micie personifikacji (Okeanos ma nawet u Homera małżonkę), ale nigdy nie stały się one bogami mającymi swój kult tak, jak olimpijczycy. Może dlatego u Hezjoda ludzie pierwszego pokolenia nie znają wyraźnie kultu bogów — jeszcze tej sfery życia ludzi nie było, bo nie było bóstw, którym kult się należy.

Druga cecha kosmogonii wszelkiego typu, o której już wspominaliśmy, to właśnie wyraźny podział dziejów świata na epoki związane z

⁷ Tekst z komentarzem: G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1971, s. 41.

panowaniem w pierw żywiołów, potem określonych bóstw. Wiąże się z tym przekonanie obecne tak silnie w najpopularniejszych mitach greckich, że kolejne pokolenia bóstw dochodziły do władzy siłą. Wyraża tę myśl mit o okaleczeniu Uranosa przez Kronosa, następnie historia obalenia Kronosa przez Zeusa i wreszcie opowieść o wojnie olimpijczyków z Tytānami. Władza bogów jest więc ograniczona w czasie, a każda epoka panowania określonych bóstw ma swoje odrębne cechy. Ze stanu pierwotnego powstają elementy natury obecnego świata (niebo, ziemia, powietrze, dzień, ciemność), następnie czasy Nieba i Ziemi to okres jedności świata bez bogów i ludzi, epoka Kronosa to zaś wiek szczęścia i złotego pokolenia ludzi. Po jego czasach pojawia się trwające po czasy Grekom współczesne panowanie Zeusa.

Dla rządów Zeusa znamienne jest ustanowienie zasad życia na ziemi. To on określił *nomos* ludzi, czyli sposób ich życia różniący istoty ludzkie od zwierząt, to od niego pochodzą prawo i sprawiedliwość.

Ale Zeus jest władcą rządzącym światem także przy użyciu siły i przemocy. Taki obraz maluje Ajschylos w *Prometeuszu w okowach*. Na usługach Zeusa znajdują się Bia (Siła) i Kratos (Przemoc). Władca Olimpu nie jest jednak okrutnym tyranem, siła i przemoc są mu potrzebne po to, by utrzymać ład świata. Współczesny Ajschylosowi poeta Pindar powiada:

„Prawo królem wszystkiego
Śmiertelnych i nieśmiertelnych,
Mocną dłonią narzuca
Najgorszą przemoc jako sprawiedliwość”⁸.

Zwróćmy uwagę, że u Pindara prawo panuje nawet nad nieśmiertelnymi, co odpowiada wspomnianej na wstępie myśli poety o wspólnym pochodzeniu bogów i ludzi. Ale i w micie kosmogonicznym Hezjoda znajdzie się ślad takiego przekonania. Nie idzie bowiem tylko o *nomos*, który ustanowił Zeus. Cały proces kosmiczny od okresu Chaosu do czasów obecnych to właśnie działanie prawa przemieniającego Chaos w Kosmos. Zgodnie z tym prawem odbywa się i zmiana panowania żywiołów i bóstw. Proces ten nie jest zresztą zakończony.

W micie prometejskim takim, jakim go znał i przedstawił w swej trylogii Ajschylos, znajdujemy jeszcze jeden interesujący element. Nie-

⁸ Przekład Alicji Szastyńskiej-Siemion (*Liryka starożytnej Grecji*, s. 199).

stety, trylogia nie zachowała się, mamy z niej jedną tylko tragedię, najpewniej część drugą, o treści pozostałych możemy mieć tylko dość mgliste wyobrażenie na podstawie różnych wzmianek starożytnych. Ale i z zachowanej sztuki dowiadujemy się, że panowanie Zeusa jest też ograniczone w czasie. Właśnie Prometeusz zna straszną tajemnicę, wie, że przyjdzie na świat syn Zeusa potężniejszy od ojca i obejmie władzę.

Wątek taki występował także w mitach orfickich. Tym synem Zeusa, którego przeznaczeniem było przejąć władzę od ojca, był Dionizos, najważniejsze bóstwo orfików. Właściwie w wielu skomplikowanych i niejasnych mitach orfickich był on wcieleniem pierwotnej istoty — Fanesa czy Protogonososa. Ważne jest w tym momencie dla nas, że orfizm wyraźnie traktował świat jako nieustający proces przemian obejmujący także bogów.

Ale stale zmieniający się świat nie może się bez bogów obejść. Żadna z omawianych tu kosmogonii nie przypisywała bogom stworzenia świata, nie pojawiła się w nich idea boga-stwórcy, ale w każdej z nich bogowie byli gwarantami porządku i nawet istnienia świata. Bogowie są więc w świecie niezbędni, a ludzie?

Tu właśnie pojawia się trzecia cecha referowanych kosmogonii — wyjaśniają one świat bez człowieka. Wyjątkiem były mity orfickie, które konsekwentnie z kosmogonii i teogonii wyprowadzały antropogonię. Greków jednak interesowało przede wszystkim pochodzenie świata i bogów, a nie ludzi. W wypadku bogów ważna jest znajomość ich dokładnej genealogii, mit łączy ich z pierwotnymi żywiołami, Grecy chcą dokładnie wiedzieć, skąd wzięli się bogowie. Cechą ludzi jest właściwie niejasne pochodzenie i niepewność co do ich roli i miejsca w świecie. Była już mowa o niektórych, dość niejasnych, mitycznych koncepcjach stworzenia ludzi przez bogów. Wersji Protagorasa odpowiada wzmianka Arystofanesa w *Prakach*. Poeta mówi o ludziach, że zostali „ulepieni z gliny”, nie wiemy jednak przez kogo. Stosunkowo późny mit uważał ludzi za potomstwo Deukaliona i Pyrry. Ci z kolei, oboje byli z pochodzenia Tytanami, Deukalion jako syn Prometeusza, Pyrra — córka Epimeteusza, mniej inteligentnego brata dobroczyńcy ludzkości. Mit wyraźnie podkreśla tytaniczne, czyli ziemskie pochodzenie ludzi, Tytani to przecież dzieci Gai. Wzmiankę o pochodzeniu ludzi od Tytanów zawiera też *Hymn do Apollona*, słynny tekst poetycki przekazany w zbiorze hymnów przypisywanych w starożytności Homerowi.

Autor tego hymnu (pochodzącego najpewniej z VI w. p.n.e.) podobnie

jak i Pindar podkreśla wspólne pochodzenie bogów i ludzi. Jego zdaniem i jedni, i drudzy są potomkami Tytanów. W wypadku bogów rzecz jest zresztą oczywista: Kronos i Rhea, rodzice Zeusa i innych olimpijczyków, należeli przecież jako dzieci Gai do kategorii Tytanów. Gdy idzie o ludzi, sprawa jest dość niejasna. Być może, jak chcą dziś niektórzy badacze, jest to właśnie pierwsze świadectwo znajomości mitu o pochodzeniu ludzi od Deukaliona i Pyrry. Pamiętać jednak trzeba, że ci prarodzice sami już właściwie Tytanami nie byli, to wnukowie Tytana Japeta. Sądzić też można, że autor hymnu uczyniłby bardziej przejrzyście aluzję do tej pary i związanego z nią mitu o potopie. Wyjaśnienia idei tytanicznego pochodzenia ludzi szukać należy raczej gdzie indziej.

Aby w pełni zrozumieć tę koncepcję najważniejszy może być fakt, że Tytani przebywają w Tartarze, pod ziemią, strąceni tam przez bogów olimpijskich po wojnie, jaką stoczył z nimi Zeus wraz ze swym rodzeństwem. Zauważmy, że w wypadku Tytanów znajdujemy się poniekąd na grząskim gruncie. Z jednej strony, co najmniej od Hezjoda opowieść o wojnie olimpijczyków z Tytanami jest częścią greckiej wiedzy o bogach i ich końcowy los wydaje się oczywisty. Z drugiej jednak strony, wśród potomków bezpośrednich Gai, a więc wśród Tytanów, są choćby Themis i Mnemosyne (Sprawiedliwość i Pamięć) obecne i potrzebne w życiu ludzi i olimpijczyków. Akurat te dwie boginie uchodziły nawet w niektórych mitach za małżonki Zeusa w okresie przed jego małżeństwem z Herą. Nawet los Prometeusza bywa różnie przedstawiany, Hezjod powiada, że podtrzymuje on sklepienie niebieskie. Nie jest więc przykutym do skały skazańcem, najlepiej znanym z Ajschylosa.

Oczywiście, zgodnie z tym, o czym mówiliśmy w rozdziale I, nie możemy od mitu oczekiwać jednolitego obrazu świata, również i w tym wypadku mniej istotne są rozmaite wątki fabularne. Znaczące w opowieściach o Tytanach jest przeciwstawienie ich bóstwom olimpijskim. Ich najważniejsza cecha to ziemskie pochodzenie, najważniejsze zaś wydarzenie w ich historii to bunt przeciwko bogom olimpijskim i klęska w wojnie z nimi.

Tytaniczne pochodzenie ludzi wskazuje więc na pewne cechy ich kondycji i losu. Olimp jest dla śmiertelników niedostępny, podobnie jak dla Tytanów. Ludzie pochodzą od gorszej kategorii istot, od Tytanów, którzy przegrali walkę z bogami i całkowicie musieli ulec ich woli. Jest to więc przede wszystkim poetyckie i symboliczne przedstawienie przepaści dzielącej świat ludzi od świata bogów.

Tytani przegrali ostatecznie walkę z bogami, ponieważ okazali się słabsi. Nie mieli, w przeciwieństwie do dzieci Kronosa, dość siły, by objąć panowanie nad światem. Pierwiastek ziemski okazał się gorszy i słabszy, żywioł Gai musiał podporządkować się Olimpowi. Ludzie muszą w pełni podporządkować się bogom. Bogowie nie mają zaś z ludźmi tytanicznego pochodzenia nic wspólnego i dobrze o tym wiedzą.

U Homera, gdy pod Troją doszło do bezpośredniego włączenia się bogów do bitwy, walczący po stronie Trojan Apollo spotyka Posejdoną wspierającego Achajów. Ten wzywa Apollona do walki, na co Feb uchyla się od starcia tłumacząc, że nie przystoi bogom bić się ze sobą z przyczyny „nędznych śmiertelnych” (XXI 461–467). Pojawia się tu po raz pierwszy znamienne porównanie ludzi do liści, później częsty i lubiany topos literatury antycznej, który spotkamy też u Arystofanesa w omawianym wyżej miejscu *Ptaków*.

Myśli o słabości ludzi, nędzy ich losu i głębokiej różnicy między nimi a bogami jest u Homera, oczywiście, znacznie więcej. Ze znanym nam poglądem Pindara kontrastują słowa Apollona z pieśni V (w. 441–442), który przestrzegając Diomedesa przed porwaniem się w szale bitewnym na któregoś z bogów mówi, że „nie jest jednaki ród nieśmiertelnych bogów, mieszkańców Olimpu, i ludzi chodzących po ziemi”.

Przy tej ogromnej różnicy jest jednak dla słuchaczy, a potem czytelników Homera zupełnie oczywiste, że bogowie ingerują w życie ludzi, opiekują się swymi ulubieńcami (jak Atena Odysem czy Telemachem), stają po ich stronie a czasem przeciwnie, zagniewani na nich osobiście ich prześladują (jak Posejdon Odysa). Co więcej, cały czas słyszymy, że wojna trojańska przebiega zgodnie z wolą Zeusa. W epice okresu archaicznego pojawiła się nawet myśl, że do wojny doszło dlatego, że Zeus postanowił zmniejszyć liczbę ludzi, by ulżyć zmęczonej ich dźwiganiem Ziemi. Pogląd ten znany był dobrze w V w. p.n.e., aluzję do niego znajdziemy w *Helenie* Eurypidesa.

Nic więc dziwnego, że ludzie uważani są za istoty kruche i słabe, za igraszkę w rękach losu czy bogów. Głęboki pesymizm co do losu ludzkiego występuje w liryce okresu archaicznego. U Bakchylidesa (początek V w. p.n.e.) czytamy, że „nie urodzić się wcale i nigdy słonecznego nie zobaczyć blasku, to rzecz dla ludzi najlepsza⁹. Poeta znał zapewne

⁹ *Epinikion* 5, w. 160–162. Przekład Jerzego Danielewicza (*Liryka starożytnej Grecji*, s. 150).

słowa nieco odeń wcześniejszego Teognisa, który mówił mniej więcej to samo, dodając jeszcze, że gdy się już narodziło, to najlepiej jak najszybciej trafić do Hadesu.

Udziałem ludzi, cechą wynikającą z ich statusu ontologicznego są cierpienia i nieszczęścia, żywot ludzki jest ze swej natury nieszczęśliwy, istotą egzystencji bogów jest zaś wieczna szczęśliwość. Długotrwałe i niczym nie zmaćcone szczęście człowieka jest czymś sprzecznym z naturą ludzką i dlatego niebezpiecznym. Taka właśnie jest wymowa znanej historyjki o tyranie Samos, Polikratesie, która stała się potem kanwą słynnej ballady Schillera. Pierwszy jej przekaz znajduje się u Herodota (III 40–43). Tyran, któremu wiodło się wszystko i zawsze, postanowił idąc za radą Amazysa, zaprzyjaźnionego z nim króla Egiptu, ponieść stratę, która sprawiłaby mu ból. Amazys wytłumaczył mu bowiem, że wielkie szczęście jest niebezpieczne ze względu na zazdrość bogów. Polikrates wrzucił więc do morza swój ulubiony i najcenniejszy pierścień, ten jednak trafił po jakimś czasie z powrotem do niego wydobyty z brzucha złowionej dla tyрана ryby. Była to zapowiedź upadku i klęski Polikratesa.

Historia ta łączy się z innym opowiadaniem Herodota. Idzie tym razem o spotkanie Krezusa z Solonem (I 30–31). Król lidyjski zapytał ateńskiego mędrca, kogo uważa on za najszczęśliwszego człowieka. Solon w pierwszej odpowiedzi przytoczył losy Ateńczyka Telloso, który padł w walce za ojczyznę i „zginął najpiękniejszą śmiercią”. Potem zaś opowiedział jeszcze historię Kleobisa i Bitona, dwóch młodzieńców z Argos, którzy, ponieważ nie było wołów, sami zaprzęgli się do wozu, by zawieźć matkę do świątyni Hery. Matka modliła się, by za ten dowód synowskiej miłości, bogini użyczyła im obu „największego dobra, jakie człowiek osiągnąć może”. Tym zesłanym w odpowiedzi na modlitwę przez Herę dobrem stała się spokojna i natychmiastowa śmierć obu młodzieńców. Solon na koniec stwierdza, że człowiek jest tylko „igraszką przypadku” i że „wielu ludziom bóg tylko ukazał szczęście, aby ich potem strącić w przepaść”.

Bogowie więc wcale nie mają dawać ludziom szczęścia, ich istnienie nie jest gwarancją spokojnego życia ludzi na ziemi. Wręcz przeciwnie — złośliwe i zazdrosne bóstwo nie daruje ludziom nadmiernego powodzenia. Nie jest to kara za zaniedbanie obowiązków wobec bogów, jak to miało miejsce w wypadku srebrnego pokolenia u Hezjoda. To konsekwencja przekroczenia granic wyznaczonych człowiekowi.

Powstaje wobec tego pytanie, czy z kolei za wszelkie zło, jakie

spotyka ludzi, odpowiedzialni są bogowie? Wiąże się z tym zagadnienie ingerencji bogów we wszystko, co się dzieje na ziemi i pytanie o to, czy i na ile interesują się oni życiem ludzi. Jak już wspominaliśmy, na podstawie Homera można mieć wrażenie, że bogowie stale zajmują się ludźmi a wydarzenia historii ludzkiej są zawsze realizacją boskich zamysłów. Bogowie przechadzają się czasem po ziemi, by sprawdzić, jak ludzie postępują i czy przestrzegają norm przez bogów wyznaczonych (*Odyseja* XVII 487 i nn.). Ale kwestia odpowiedzialności bogów za wydarzenia w świecie ludzi przedstawia się raczej niejasno.

W pierwszej pieśni *Odysei*, na radzie bogów olimpijskich, Zeus wypowiada znamiennej myśl. Stwierdza on, że ludzie niesłusznie przypisują wszystkie swe klęski i nieszczęścia działaniom bóstw, podczas gdy w rzeczywistości sami są sobie winni. Ludzie postępują wbrew przeznaczeniu (*moros*) i wbrew woli bogów. Zeus przytacza przykład Ajgista, który uwiódł Klitajmestrę, małżonkę Agamemnona, a jego samego uśmiercił, chociaż władca Olimpu ostrzegł go przez Hermesa i uprzedził o zemście Orestesa. Nawet najpotężniejszy z bogów nie zdołał zapobiec zbrodni i nie odwrócił nieszczęść od domu Atrydów.

Nietrudno wskazać u Homera myśli całkowicie przeciwne. Bogowie przecież spierają się między sobą o ludzi jak Zeus i Hera, pomagają im w walce, wpływają na ich losy, kierują ich zachowaniem (słynna scena z *Iliady*, gdy Atena powstrzymuje gniew Achillesa), unoszą czasem z pola bitwy, strzegą przed wieloma niebezpieczeństwami udzielając rad (Atena opiekuje się stale Odysem, a między bóstwem i człowiekiem zawiązał się w tym wypadku trwały stosunek wzajemnej sympatii).

W nowożytnych interpretacjach Homera często wskazywano na tego właśnie typu niekonsekwencje, niespójności czy wręcz sprzeczności w homerowym obrazie świata, tłumacząc ten fakt rzekomą niejednorodnością obu eposów. Widziano tu jeden z licznych jakoby dowodów, że ani *Iliada*, ani *Odyseja* nie miały jednego autora, a te sprzeczne wypowiedzi pochodzą z różnych okresów i są autorstwa różnych poetów, którzy ułożyli poszczególne części każdego z dwóch poematów. Według takich koncepcji, połączenie różnych partii eposów miało nastąpić stosunkowo później, przy czym nie usunięto występujących między nimi sprzeczności.

Pogląd tej szkoły badawczej (uczonych reprezentujących takie poglądy nazwano pluralistami lub analitykami) jest dziś zarzucony. Gdyby jednak przyjąć, że jest on w jakimś stopniu prawdziwy, to i tak rzecz jest dla analizy postaw religijnych Greków epoki późniejszej bez znaczenia.

Herodot mówiąc o tym, że Homer ukształtował wyobrażenia religijne Hellenów, ma na myśli oba poematy w takim mniej więcej kształcie, w jakim je dziś znamy. Grek V w. dla którego Homer był podstawą wykształcenia nie dostrzegał sprzeczności, które wykrywała filologia nowożytna i odbierał obraz bogów u Homera jako wizję dość koherentną. Zdaje się, że co do stopnia i sposobu zainteresowania bogów dla spraw ludzkich, panowały sprzeczne poglądy i po Homerze.

Platon w *Prawach* (900 B) uważa za bezbożną myśl, że bogowie istnieją, ale nie troszczą się o sprawy ludzi. Nie jest tu dla nas ważne zdanie samego Platona, istotniejszy wydaje się fakt, że mamy do czynienia z wyraźnym poświadczeniem poglądu o nieingerencji bóstw w życie ludzi i jednocześnie z uznaniem takich twierdzeń za bezbożność.

Istotnie, przekonanie o trosce bogów o losy ludzi występuje raczej powszechnie w wieku V i IV p.n.e. Poświadcza je choćby tragedia, może najlepiej Eurypides. Bóstwo kieruje niemal stale życiem człowieka, a gdy ludzie uwikłają się w sytuację bez wyjścia, jego pojawienie się prowadzi nagle do pomyślnego i nieoczekiwanego rozwiązania. Zupełnie podobnie zdarza się i u Homera. To przecież bogowie uchronili zwłoki Hektora i spowodowali ich wydanie, chociaż wszystko wskazywało na to, że Achilles pomści Patrokla bezczeszcząc trupa znieawidzonego Trojańczyka. W trudnych momentach, gdy Odys bliski jest zwątpienia o swym ocaleniu, nagle i w cudowny sposób pojawia się przy jego boku opiekuńcza Atena. Wydaje się więc, że wizja stosunku boga do człowieka pełna jest sprzeczności i niejasności od Homera po schyłek okresu klasycznego.

A jednak są to właściwie sprzeczności pozorne. Zauważmy, że u Homera bogowie czuwają nad losami konkretnych jednostek, swych ulubieńców, czasem w jakiś sposób luźno i daleko z nimi spokrewnionych, a szczególnie opiekują się swymi śmiertelnymi dziećmi (przypomnijmy stałą troskę Afrodyty o Eneasza, który jest jej synem zrodzonym ze śmiertelnego Anchizesa). Z różnych powodów decydują czasem bogowie o losach całych miast czy ludów, potrafią też karać lub zsyłać nieszczęścia. Ale czy są oni odpowiedzialni za losy ludzi jako gatunku?

Na tak postawione pytanie odpowiedź może być tylko przecząca. Bogowie mogą lubić czy nawet kochać konkretne jednostki, nigdzie jednak nie spotkamy śladów miłości bóstwa do człowieka w ogóle, do wszystkich ludzi żyjących na ziemi. Bogowie mają bowiem pełne poczucie swej odrębności, a do ludzi odnoszą się z lekceważeniem i

wyraźnym chłodem. Te słabe, niepozorne, niemądre, śmiertelne istoty nie należą do ich świata.

W gruncie rzeczy obustronny stosunek ludzie — bogowie nacechowany jest tym samym chłodem. Nigdzie nie spotkamy myśli, że człowiek ma do bóstw odnosić się z miłością i tego samego. może od nich oczekiwać. Pobożność grecka nie ma nic wspólnego z miłością. Stosunek człowieka do boga to stosunek słabszego do silniejszego. Podobnie rzecz się ma i od tej drugiej strony: bogowie zdają sobie sprawę ze swej potęgi i dlatego wymagają od ludzi czci.

Świat jest więc wyraźnie podzielony i zhierarchizowany. Z jednej strony zimni, potężni bogowie nie mający nic wspólnego ze słabym rodzajem śmiertelnych, z drugiej — nieszczęśliwe istoty ludzkie niezdolne nigdy osiągnąć stanu podobnego do boskiego. Granica jest ostra i wyraźna — po stronie bogów szczęście i wieczne trwanie, po stronie ludzi cierpienie i bytowanie ulotne.

Czy jednak istotnie nie ma możliwości pokonania tego dystansu? Mówiliśmy już o mitach, w których występowało przekonanie o pierwotnej łączności bogów i ludzi. Czy nie można przywrócić tego stanu? Czy człowiek rzeczywiście w żaden sposób nie może stać się równy lub choćby podobny bogom?

Znów nie można na tak postawione pytania udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Historia Polikratesa miała właśnie dowieść, że szczęście ludzkie równoznaczne jest z *hybris*. Człowiek przekonany o swym powodzeniu musi upaść. Sytuacja nieco podobna pojawia się w wypadku Edypa.

Król Edyp Sofoklesa rozpoczyna się przejmującą sceną przed pałacem królewskim w Tebach. Do władcy przybyli Tebańczycy z gałązkami oliwnymi w dłoniach, czyli w charakterze błagalników. Miasto trawi zaraza, której przyczyny nikt nie zna. Znękani mieszkańcy szukają pomocy i opieki u swego władcy. Wierzą oni w moc i nadzwyczajne możliwości Edypa, który już raz ocalił miasto rozwiązując zagadkę Sfinksa. Kapłan przemawiający w imieniu błagalników mieni króla „pierwszym wśród ludzi” i nie można się oprzeć wrażeniu, że Edyp jest uważany za znacznie potężniejszego od zwykłych śmiertelników, a jego moc niektórzy zrównują z mocą bogów. Kapłan wyraźnie zaznacza, że nie uważa Edypa za równego bogom (*isoumenos theoisi*, w. 31). To podkreślenie byłoby zbędne, gdyby Edyp istotnie przez nikogo za takiego nie był uważany. W jego postaci mamy do czynienia z człowiekiem

ponad miarę wywyższonym, w którego moc wierzą inni, który dokonał czynów niezwykłych i osiągnął pozycję dla innych ludzi nieosiągalną. Na dodatek, wszystko wskazuje na to, że Edyp był aż zanadto świadom swego nadzwyczajnego położenia, nadmiernie pewny siebie i o swej wyższości przekonany. Uważał przecież, że pokonał przeznaczenie. W wypadku Edypa potwierdziła się prawda, o której pouczał u Herodota Solon Krezusa. Edyp istotnie został z wyżyn strącony w przepaść.

Jednocześnie spotykamy w wypadku Edypa kolejne ważne zagadnienie religii greckiej, niezmiernie ważny element greckich wyobrażeń religijnych. Idzie tu o herosów i problem heroizacji człowieka. Edyp bowiem, opuściwszy Teby, przybył do Aten i doczekał się po śmierci kultu w Kolonos jako heros attycki.

Heros to kategoria szczególna w świecie greckich wyobrażeń religijnych, spotkaliśmy ją już jako jedno z pokoleń ludzkości w hezjodejskim micie o pięciu pokoleniach. Ale Grecy nie uważali wcale, że herosi występowali tylko kiedyś w przeszłości i w jednej tylko epoce.

Czasem uważa się, — i chyba słusznie — że herosi pośredniczą w pewien sposób między światem bogów a światem ludzi. Może zresztą nie tyle pośredniczą — bo przecież bogowie żadnego pośrednictwa nie potrzebują, gdy chcą zniżyć się do zainteresowania ludźmi — ile raczej sami tworzą pewną pośrednią kategorię. Heros to ani człowiek, ani bóg. Jeden z najwybitniejszych znawców kultury greckiej, wielki uczonec francuski Louis Gernet uważał, że Grecy wymyślili herosów właśnie dlatego, że nie mogli pogodzić się z istnieniem nieprzekraczalnej granicy między ludźmi a bogami.

Sam wyraz grecki *heros* znaczyć może po prostu „bohater” i w tym sensie termin ten stosuje Homer. Jest to w eposie niemal tytuł grzesznościowy, mówi się tak praktycznie o każdej postaci, w każdym razie zawsze o wojowniku achajskim.

Z punktu widzenia religii V w. p.n.e. za herosów uznamy tylko postacie, mające swój kult. Jak pamiętamy, składa się im ofiary podobnie jak i bogom, a do pobożności greckiej należy okazywanie czci bogom, herosom i daimonom.

Nader często w całej Grecji kult herosów dotyczy postaci z eposu Homera (Achilles, Menelaos), czy z cyklu epickiego opowiadającego o czasach poprzedzających wojnę trojańską, lub o epoce bezpośrednio po niej. W Atenach najważniejszym herosem posiadającym okręg kultowy z dość okazałą świątynią (*heroon*) był w V w. Tezeusz.

Przypomnijmy, że pokolenie herosów u Hezjoda to właśnie mniej więcej bohaterowie z czasów wojny trojańskiej i wyprawy siedmiu na Teby. Według Hezjoda część z nich, zapewne pod jakimś względem najlepsza, znalazła z woli Zeusa szczęśliwy los po śmierci w postaci egzystencji na wyspach szczęśliwych pod panowaniem Kronosa. Jest to u Hezjoda „boski ród bohaterów” a poeta podkreśla, że są oni też nazywani „półbogami” (*hemitheoi*).

Bardzo często — i niezupełnie słusznie — twierdzi się, że heros to „półbóg” w sensie urodzenia czy pochodzenia, to znaczy syn któregoś z bogów. Istotnie, bardzo często herosem czczonym przez ludzi stawał się bohater mitu zrodzony z boga i kobiety śmiertelnej (jak Herakles czy Tezeusz), lub bogini i śmiertelnika (jak Achilles czy Eneasz). Nie jest to jednak wcale regułą, ani Menelaos, ani Orestes, obaj czczeni jako herosi w czasach historycznych w Sparcie, nie byli synami bogów. Grecy doskonale wiedzieli, że byli to śmiertelnicy zrodzeni z obojga śmiertelnych rodziców, podobnie jak czczony w Atenach Edyp. Herosem, któremu składano ofiary w Sparcie był też Pelops, syn Tantala, od którego imienia pochodzi nazwa Peloponez.

Już w tym ostatnim wypadku widać pewien dodatkowy aspekt herosa. Pelops pochodzi przecież z zupełnie innej epoki niż pokolenie, o którym mówi Hezjod. Pamiętamy, że Tantal żył najprawdopodobniej w czasach przed rozdzieleniem świata ludzi od świata bogów, a w samej postaci Pelopsa trudno doszukać się cech bohaterskich, jak w przypadku Achillea czy Tezeusza. Kategoria herosów obejmuje więc postacie bardzo różne, o których opowiada się bardzo różne mity i które miały w świadomości religijnej Greków różne funkcje i charakter. Przypomnijmy jeszcze uważanego za herosa i czczonego w Sparcie Hiakinthosa. Był to ulubieniec i kochanek Apollona przypadkowo przez niego zabity w czasie zawodów sportowych.

Zagadnienie kategorii herosów i geneza ich kultu należy do najbardziej może skomplikowanych w badaniu historii religii greckiej. Sygnalizując tylko ten problem i nie wchodząc w szczegóły stwierdzmy tu tylko, że początki kultu herosów sięgają okresu X–VIII w. p.n.e. Szczególnie interesujące wydaje się w tym miejscu pytanie, czy herosem może zostać konkretny, śmiertelny, dobrze znany człowiek, czy też heroizacja dotyczy tylko bohaterów odleglejszej przeszłości. Czy Grek V w. p.n.e. uważał, że herosem może zostać (lub raczej: jest) ktoś mu współczesny?

W początku V w. p.n.e. na wysepce Astypalaja (Sporady) stanowiącej

niewielkie i mało ważne państwko, jakich wiele było w ówczesnym świecie greckim, wydarzyła się zadziwiająca historia. Niejaki Kleomedes brał udział w igrzyskach olimpijskich walcząc na pięści z Ikkosem z Epidauros. Niestety zabił go przypadkowo w walce i dlatego został przez sędziów olimpijskich pozbawiony zwycięstwa. Przypadek taki, chociaż nie był uważany za zbrodnię prowadzącą do procesu i kary, stanowił jednak wykroczenie, przede wszystkim religijne (każde zabójstwo pociągało za sobą zmacę) i winny nie mógł być ogłoszony zwycięzcą w świętym agonie olimpijskim.

Historię tę opowiada Pauzaniusz (VI 9, 6) w pełni zasługujący w tym wypadku na zaufanie. Zawody olimpijskie były zawsze wydarzeniem wielkiej wagi, prowadzono spisy zwycięzców i znano na ogół ich losy. Można z całą pewnością uznać to opowiadanie za relację opartą na autentycznym wydarzeniu z V w. p.n.e.

Kleomedes po odniesionym niepowodzeniu ze zgrzyoty oszalał. W rodzinnej Astypalai wpadł do szkoły, wyrzucił kolumnę, na której wspierał się dach budynku i spowodował w ten sposób jego zawalenie się. Śmierć poniosło sześćdziesięcioro przebywających akurat w szkole dzieci. Przed gniewem obywateli Kleomedes schronił się w świątyni Ateny, gdzie ukrył się w skrzyni, której ścigający go współobywatele nie zdołali od razu otworzyć. Gdy wreszcie skrzynię otwarto, okazało się, że Kleomedesa w niej nie ma. Po prostu zniknął i nie znaleziono śladów ani żywego, ani martwego bohatera tej historii.

Trudno dziś orzec, co właściwie stało się z Kleomedesem i nie to nas tutaj obchodzi. Ważne jest wrażenie mieszkańców Astypalai i dalszy ciąg historii. Wysłano bowiem poselstwo do Delf by radzić się Apollona, co począć w tej sytuacji. Kleomedes był przecież w tym momencie już podwójnie winien zmaczy religijnej. Cytowana przez Pauzaniusza odpowiedź Pytii była zdumiewająca. Wyrocznia stwierdziła, że Kleomedes jest ostatnim herosem i że należy mu składać ofiary. „Odtąd więc — pisze Pauzaniusz — mieszkańcy Astypalai oddają mu cześć jako herosowi”.

Mamy więc przypadek pełnej heroizacji, wraz z ustanowieniem kultu, śmiertelnego człowieka, który nagle okazuje się, według słów Pytii, nieśmiertelnym. Nie można nawet twierdzić, że dokonał on jakichś szczególnie wielkich czynów i uznano go za herosa z powodu niezwykłych zasług. Nie wiadomo, dlaczego Pytia uznała go za herosa, nie wiadomo, dlaczego zyskał nieśmiertelność i dlaczego należy mu składać ofiary, ale

orzeczenie Pytii obywatele Astypalai przyjęli do wiadomości i polecenie wykonali. Ustanowienie kultu ich ziomka, dobrze im znanego człowieka z krwi i kości, uznali za rzecz możliwą i zrozumiałą.

Można wskazać w V w. p.n.e. przypadki dość podobne. Obiektem kultu jako herosi byli w demokratycznych Atenach dwaj tyranobójcy, Harmodios i Aristogejton, którzy w roku 514 p.n.e. zamordowali (z powodów zresztą całkowicie osobistych) jednego z dwóch tyranów, właściwie brata tyrana, Hipparcha syna Pizystrata. Tu można co prawda powiedzieć, że jest to heroizacja w konsekwencji niezwykłego i bohaterstwa czynu o wielkim znaczeniu dla całej polis. Propaganda polityczna przeciwników tyrana i może też przeciwników Alkmeonidów (którzy ostatecznie obalili tyrana Hipiasza) właśnie tych dwóch spiskowców przedstawiała jako wyzwolicieli Aten i twórców ateńskiej *isonomia*.

Z V w. p.n.e. pochodzi też kult Sofoklesa jako herosa w Atenach, zwyczaj składania ofiar na grobie Hezjoda w beockim Orchomenos i ofiarowania w Delfach połowy pierwocin (*aparchai*) poświęconych Apollonowi innemu wielkiemu poecie, Pindarowi z Teb.

W Atenach V w. można też mówić o heroizacji zbiorowej obywateli poległych w walce za ojczyznę. Świadczą o tym niektóre elementy mowy pogrzebowej Peryklesa u Tukidydesa (II 35–46) i odbywanie *epitaphios agon* oraz składanie ofiar (*enagismata*) na Keramejkos, o czym w *Ustroju politycznym Aten* (58) pisze Arystoteles.

Przypomnijmy, że mowę pogrzebową (*epitaphios logos*) wygłasza Perykles w trakcie uroczystego pogrzebu na koszt państwa poległych w pierwszym roku wojny peloponeskiej. Treścią religijną tego fascynującego tekstu jest głębokie przekonanie, że zmarli żołnierze są nadal obecni w swej ojczyźnie i ich dzielność (*arete*) jest gwarantem dalszej pomyślności państwa ateńskiego. Nie są więc oni całkiem i do końca zmarli, nie odeszli do Hadesu, przebywają tam, gdzie ich pochowano, to znaczy w ziemi ojczystej. Również dla kultu herosów takich, o jakich dotąd mówiliśmy, charakterystyczne było przekonanie, że heros przebywa w miejscu śmierci czy pochówku. Stąd miejsce kultu herosa uważano z reguły za jego grób (oczywiście przypadek Kleomedesa stanowi odstępstwo od tej zasady).

Okazuje się więc, że granica między światem bogów i ludzi jest do pokonania. Wśród żyjących, śmiertelnych ludzi mogą pojawiać się herosi, których za Hezjodem można nazwać *hemitheoi* (półboscy, półbogowie) i to nie z racji ich pochodzenia. To pewien szczególnie rodzaj ludzi ale

zarazem jednostki, które żyją wśród śmiertelników i często za życia niczym się od nich nie różnią, a herosami okazują się bądź całkiem niespodziewanie (jak Kleomedes), bądź z racji zasług i pięknej śmierci (jak poległ za ojczyznę). Wydaje się jednak, że jest to w V w. zjawisko dość nowe, ludzie epoki Homera i Hezjoda mieli inne przekonania, żyli w poczuciu swej odrębności od bogów, a za herosów uważali jedynie bohaterów odległej przeszłości. Jak mogło dojść do ukształtowania się tych nowych poglądów? Wydaje się, że wyjaśnienia szukać należy w dwóch sferach życia społecznego — w zjawiskach czysto polityczno-społecznych i w ewolucji idei i doktryn religijnych.

Gdy idzie o zjawiska pierwszego rodzaju, to trzeba tu wskazać na ogromną rolę ruchu kolonizacyjnego doby archaicznej. Wielka Kolonizacja (VIII–VI w. p.n.e.) przypada właśnie na okres rozpowszechniania się kultu herosów. Co prawda kult ten obejmuje przede wszystkim bohaterów przeszłości znanej z epiki, ale inaczej rzecz się ma w wypadku nowo zakładanych kolonii.

Heros jest zawsze związany szczególnymi więzami z polis, w której jest miejsce jego kultu. Uważano nawet w nauce nowożytnej, że herosem stawało się lokalne bóstwo czczone w zamierchłej epoce (III–II tysiąclecie p.n.e.), którego kult stracił znaczenie, lub nawet był obcy Grekom. Przynosząc z sobą nowe wierzenia i kult bogów olimpijskich trafili oni przecież na starsze kultury miejscowej ludności, które częściowo przyswoili sobie, częściowo zaś zmienili. Heros często staje się opiekunem polis, w której był pochowany, lub z którą był za życia związany. W Atenach na Akropolu obok świątyni Ateny najważniejszym miejscem kultowym był w czasach Peryklesa i później Erechtejon — przybytek wspólny Ateny i Posejdona (dwa bóstwa opiekuńcze miasta) oraz herosa Erichtoniosa (zwanego też Erechteuszem), mitycznego założyciela miasta.

W wypadku kolonii za herosa uważany był założyciel miasta, który otrzymywał w niej swój kult. Nie był to mityczny bohater odległej przeszłości, lecz dobrze znany przynajmniej z tradycji ustnej przywódca wyprawy kolonizacyjnej, który zostawał też twórcą i zwierzchnikiem pierwszej osady (*oikistes*). Heroizacja założyciela to właśnie przyznanie zwyktemu, śmiertelnemu człowiekowi religijnego statusu herosa, „pół-boga”. Mogła się stąd rozwinąć także heroizacja innych śmiertelnych.

Można, oczywiście, wykazać, że droga od herosów (*hemitheoi*) do bogów jest jeszcze daleka, świadectwem tego jest chociażby konsekwentne rozróżnienie kultu widoczne w typie i sposobie składania ofiary.

Ofiara w kulcie herosa nigdy nie nazywa się *thysia*, jest to *enagisma*, a słowo to łączy się z analizowanym w rozdziale IV pojęciem *agos*. Zabite w ofierze herosowi zwierzę dostaje się pod działanie groźnych sił chtonicznych, mięso z tej ofiary jest z reguły, poza kilkoma wyjątkami, niejadalne. Ofierze w kulcie herosa nie towarzyszy więc obrzęd opisany w rozdziale III, którego tak ważną i znaczącą częścią jest uroczysta uczta.

A jednak heroizacja to pierwszy krok do ubóstwienia człowieka, do radykalnego zniesienia granicy dzielącej ludzi od bogów, do uznania nawet, że człowiek może stać się bogiem. W końcu V w. p.n.e. mamy pierwszy przypadek uznania żyjącego człowieka za boga. Dotyczyło to słynnego dowódcy spartańskiego z końcowej fazy wojny peloponeskiej, Lizandra.

Dowodząc flotą przeniósł Lizander działania spartańskie na teren Jonii i odrywał od Aten kolejno ich dawnych sprzymierzeńców. Propaganda spartańska głosiła, że jest to przywracanie wolności tym miastom, nierzadko istotnie siłą utrzymywanym w sojuszu przez Ateny i bezwzględnie eksploatowanym. Można sądzić, że w wielu wypadkach z radością witano oswobodzenie od wpływów i nacisków ateńskich, a przynajmniej część mieszkańców okazywała głęboką wdzięczność Sparcie.

Biograf Lizandra, często tu cytowany Plutarch z Cheronei, podaje interesujące informacje o wprowadzeniu kultu tego spartańskiego wodza i polityka. Nie ma powodów, by mu nie wierzyć. Plutarch powołuje się tu na historyka hellenistycznego Durisa z Samos, który zanotował, że Lizandra czczono „jak boga”, wznoszono na jego cześć ołtarze i składano ofiary. Wszystko to za życia spartańskiego dowódcy.

Fakt ten należy niewątpliwie do sfery politycznej. Można tu widzieć i efekt propagandy, i wyraz serwilizmu mieszkańców miast jońskich pozornie tylko wyzwolonych, a w istocie całkowicie przez Spartę ujarzmionych.

Jest to jednak niewątpliwie także zjawisko religijne. Ludzie musieli przecież wierzyć, że żyjący człowiek może okazać się bogiem, musieli uważać, że składanie ofiar żywemu człowiekowi jest zgodne z ich systemem wierzeń. Niezależnie od wymowy politycznej tego faktu, widać tu wspomnianą wyżej ewolucję poglądów religijnych.

Pamiętamy z rozdziału II, że Empedokles z Akragas rozpoczyna swój poemat *Katharmoi* zadziwiającym stwierdzeniem, że nie jest już śmiertelnym, lecz zwraca się do swych przyjaciół jako bóg nieśmiertelny,

(*theos ambrotos*), dodaje po tym zagadkowo, że nie jest to jego szczególną zasługą, jeśli nawet przewyższa „ludzi śmiertelnych wydanych na liczne zniszczenia”.

W świetle wyżej omawianych poglądów na naturę ludzi i bogów takie stwierdzenie wydać się może wręcz szokujące. Oto zwykły, śmiertelny człowiek uważa się za boga i za kogoś zupełnie innego od pozostałych śmiertelników. Jest całkowicie pewien swej nieśmiertelności, a nawet więcej — tego, że nie podlega już żadnym „zniszczeniom”.

Poemat Empedoklesa to jednak nie tylko przedstawienie przez autora swego własnego losu, to, jak już była mowa w rozdziale II, wykład określonej doktryny religijnej. Pamiętamy, że pisma tego typu i o podobnej może wymowie były w V w. w Grecji znane i czytane.

Poemat *Katharmoi* poświadcza z jednej strony, silne w czasach Empedoklesa przekonanie o możliwości zyskania przez człowieka nieśmiertelności, z drugiej zaś, otwiera przed ludźmi, którzy rozumieją i przyjmują jego naukę drogę do świata bogów. Empedokles znosi barierę dzielącą ludzi od bogów, śmiertelnik ma szansę stać się całkiem taki, jak bóstwo. Osiągnięcie tego stanu wymaga tylko zyskania takiej wiedzy, jaką ma Empedokles i prowadzenia takiego, jak on życia.

W gruncie rzeczy poglądy te nie były całkowicie sprzeczne z całym zespołem wierzeń i przekonań religijnych Greków V w. odziedziczonym wraz z dawną tradycją. Wychowany na mitach, przeciętnie wykształcony i przeciętnie pobożny Grek nie musiał zwracać się ku naukom nowych myślicieli i różnych *manteis*, by wierzyć w pewną przynajmniej możliwość zdobycia przez człowieka statusu boskiego. Wśród mitów, które przecież były źródłem wiedzy o bogach znał on także opowieść o Ganimedesie, śmiertelnym chłopcu, którego Zeus pokochał tak bardzo, że porwał i przeniósł na Olimp, zapewniając mu wieczną młodość i nieśmiertelność. Dwie inne postacie z kręgu dobrze znanych mitów, a zarazem ze sfery kultu i praktyk religijnych jeszcze lepiej mogły świadczyć o możliwości pokonania dystansu między światem ludzi, a światem bogów. Idzie tu o herosa Heraklesa i boga Dionizosa. Każda z tych postaci jest w swojej kategorii niezwykła.

Herakles stanowi szczególnie przypadek herosa. Należy on oczywiście do bohaterów odległej przeszłości (Grecy łączyli go z epoką przed wojną trojańską), zasłynął z niezwykłych czynów dowodzących męstwa i siły fizycznej, jest synem Zeusa i kobiety śmiertelnej (Alkmene). Sławę zawdzięcza prześladowaniom zazdrosnej Hery (imię jego może znaczyć

„rozślawiony przez Herę”), która mszcząc się za zdradę boskiego małżonka usiłowała spowodować zgubę jego syna i w efekcie wbrew własnym zamiarom doprowadziła do tego, że dokonał on wielkich czynów. Herakles jest z urodzenia związany ze światem bogów, ale jest przy tym też bardzo ludzki.

Już sam fakt, że najważniejszą cechą Heraklesa jest siła fizyczna łączy go ze światem ludzi. Jest to bowiem ta właściwość, której ludzie najbardziej pożąдают i którą mogą osiągnąć.

W kulturze popularnej od bardzo wczesnego okresu i na pewno już w V w. jest Herakles także bohaterem komicznym, typową postacią komedii farsy i burleski — dość prymitywny siłacz, przechwalający się swymi przewagami, a przy tym żarłok i opój. Całkowicie więc ludzki, mało heroiczny, i wcale nie boski.

Zarazem jest to heros, którego czyny wprowadzają ład i porządek, zapewniają zwycięstwo zasadzie prawa (*nomos*), które bohater ustanawia czasem siłą i przemocą. Tak interpretował Pindar¹⁰ w cytowanym już fragmencie opowieść o pokonaniu przez Heraklesa olbrzyma Geriona, któremu bohater uprowadził stado wołów.

Herakles z popularnych opowieści i farsy doryckiej to typ bohatera spotykany w folklorze różnych ludów i okresów. Oprócz siły fizycznej, cechy takiej postaci to spryt i przebiegłość. Etnolodzy określają takiego bohatera ludowego mianem *trickster*. Jest to zawsze ktoś, kto zdolny jest w słusznej sprawie pokonać nawet silniejszego przeciwnika i dokonać wspaniałych czynów łącząc siłę z podstępem. Efektem działalności takiej postaci jest korzyść jakiejś społeczności, a nie tylko indywidualny sukces bohatera. Ta korzyść to najczęściej pokonanie żywiołów natury lub sił dzikości, triumf spokoju, pokoju i cywilizacji.

Te elementy występują bardzo wyraźnie w opowieściach o Heraklesie i stanowią czasem uzasadnienie jego kultu. W wielu miastach greckich jest to heros całkowicie pokojowy, zapewniający obfitość dóbr, powodzenie materialne i spokojne życie mieszkańców. Wedle różnych słabo nam znanych opowieści był to bohater szczególnie dużo po Grecji wędrujący, odwiedzający wiele miejsc, którym jego działalność przynosiła spokój i dostatek.

Z Heraklesem też wiązano ustanowienie igrzysk olimpijskich, co prawda zdaniem wielu autorów był to jakiś inny Herakles, starszy od

¹⁰ Por. przypis 8 na s. 162.

naszego herosa, pochodzący z Krety i należący do grupy dziwnych, pradawnych istot zwanych *daktyloi*. Wydaje się jednak, że to rozróżnienie jest sztuczne i późne, a bohaterem wszystkich tych opowieści był pierwotnie jeden i ten sam Herakles, syn Zeusa, słynący ze swych dwunastu prac.

Już Homerowi znana jest wersja mitu o ubóstwieniu Heraklesa. W *Odysei* Odys widzi jego „widmo” (*eidolon*) w Hadesie podczas, gdy „on sam siedzi w bogów kole”¹¹.

Przekonanie o podwójnej bosko-heroicznej naturze Heraklesa występuje bardzo wyraźnie w V w., a i później. Pindar (*Od. Nem.* 3) nazywa Heraklesa „boskim herosem”, czy może „bogiem-herosem” (*heros theos*). Elementem mitu Heraklesa jest przekonanie o jego apoteozie, a ma on też podwójny kult, jest czczony i jako heros, i jako bóg (Pauz. II 10, 1). Znaczy to, że składano mu i *thysiai*, i *enagismata*. Epoka późniejsza przyniosła nawet pogląd, że Herakles był całkowicie boskiej natury, uznano go za syna Zeusa i Hery. Ale w części tradycji mitycznej występował pogląd całkowicie przeciwny, uważano, że ojcem bohatera nie był Zeus, lecz małżonek Alkmene, władca Tiryusu, Amfitrion.

Jeżeli próbować wydobyć z różnych tradycji Heraklesa pewien obraz w miarę spójny, to jawi się on istotnie jako postać podwójnej natury. Jest to człowiek i heros, a następnie bóg przebywający na Olimpie, małżonek bogini Hebe. Jest to bohater, który pokonał śmierć, świadectwem tego jest uprowadzenie Cerbera, a także epitet kultowy Heraklesa — *keramyntes*: „odrzucający kery”. Kery to duchy podziemia i śmierci, *ker* (w liczbie pojedynczej) to u Homera pierwiastek śmierci obecny w każdym człowieku.

O ile Herakles to nieśmiertelny człowiek, o tyle Dionizos to śmiertelny bóg. W tym wypadku znów spotykamy postać o podwójnej naturze — śmiertelnej i nieśmiertelnej. Jednym z epitetów Dionizosa jest *dymorfos* — „dwupostaciowy”.

Dionizos jest też synem Zeusa i kobiety śmiertelnej. Jego matką była Semele, która według mitu zmarła przed jego urodzeniem. Znów zadziałała tu zazdrość Hery, z jej poduszczenia Semele zapragnęła ujrzeć Zeusa w jego prawdziwej, boskiej postaci i nie zniósłszy widoku gromowładnego bóstwa zginęła na miejscu. Zeus wydobył płód z łona matki, zaszył go sobie w udzie i następnie urodził. Już z tego względu jest Dionizos

¹¹ XI 615. Przekład Lucjana Siemieńskiego.

„podwójny”, bo dwa razy urodzony. Ale ten jego epitet rozumieć można i inaczej. Dionizos ma bowiem dwie różne postacie, jedna to syn Semele, druga to syn Zeusa i Persefony, bogini podziemia. Pierwszy raz narodzony z Persefony, drugi — z Semele. Ten drugi udał się zresztą po matkę do Hadesu i zapewnił jej nieśmiertelność wśród bogów.

Pierwszą uderzającą cechą mitu dionizyjskiego jest fakt, że syn Zeusa i kobiety śmiertelnej jest bogiem, a nie herosem. Co do jego boskiej natury nikt nie ma wątpliwości, chociaż w micie Semele jest najzupełniej śmiertelną królewną tebańską. Drugą zadziwiająca cecha tego mitu to opowieść o śmierci syna Zeusa i Persefony lub Semele, w każdym razie — boskiego Dionizosa.

Wspominaliśmy tu już wielokrotnie orficki mit dionizyjski, wedle którego bóg Dionizos został rozszarpany przez Tytanów. Zeus unicestwił ich piorunem, a mając uratowane przez Atenę serce Dionizosa przywrócił go do życia. Jak pamiętamy, doktryna orficka wiąże tu kosmogonię z antropogonią, z popiołów Tytanów powstałi ludzie, którzy dlatego mają w sobie pierwiastek także boski, dionizyjski. Dionizos łączy więc świat ludzi i świat bogów.

Na szczególnie charakter i znaczenie postaci Dionizosa wskazują jeszcze inne elementy jego mitu i kultu niezależne, jak się zdaje, od doktryny orfickiej. Jest on ludziom jako bóg wina szczególnie bliski, nazywa się go „radością śmiertelnych” (*charma brotoisin*) dlatego, że dał im boski dar, wino. Jest też bóstwem bardzo ludzkim, bogiem słabym i prześladowanym, bogiem ulegającym nawet niektórym śmiertelnikom. Taką wymowę ma najstarsza opowieść o Dionizosie znana nam z Homera (*Iliada* VI 130 i nn.). Dionizos jest wygnany i ścigany przez trackiego władcę Likurga, przed którym chroni się w toni morskiej uciekając w ramiona Tetydy. Nie jest to potężny bóg, groźny olimpijczyk, na którego nikt ze śmiertelnych nie śmiałyby się porwać.

I w innych wersjach mitu dionizyjskiego występuje wątek boga prześladowanego, wypędzanego, odrzucanego przez ludzi. Oczywiście nie chciany i nie uznawany bóg ostatecznie zawsze zwycięża, a śmiertelni prześladowcy ponoszą zasłużoną i często okrutną karę, jak Penteus w *Bachantkach* Eurypidesa. Ale losy Dionizosa w niczym nie przypominają dziejów żadnego innego z bóstw olimpijskich. Nawet nie-olimpijska Demeter nie poznana przez ludzi w czasie swej rozpacz i bólu córki, nigdy nie jest przez nich odrzucana. Nie poznana zachowuje swój boski majestat. Tymczasem syn Semele jest tak ludzki, że nikt go za boga nie bierze.

Spróbujmy zarysować całościowy obraz świata, w którym mieszczą się i ludzie, i bogowie, widziany oczyma Greka V w. p.n.e. Nie jest to obraz całkowicie jednoznaczny i wyraźny. Świadomość religijna jest w tym wypadku w olbrzymiej części kształtowana przez mity pełne sprzeczności i niekonsekwencji. W religii greckiej nie ma prawd wiary i dogmatów, a więc nie ma też kategorycznych stwierdzeń o naturze ludzi i bogów i nie ma wyjaśnienia sensu egzystencji człowieka.

Zapewne pierwotnym i najtrwalszym, silnie w świadomości zakorzenionym przekonaniem Greka jest pogląd o olbrzymiej, nieprzekraczalnej przepaści dzielącej ludzi od bogów. Przytoczmy raz jeszcze wspomniany już sąd Louis Gerneta — świadomość tej granicy jest dla człowieka nie do zniesienia, z istnieniem tego dystansu nie mogli się Grecy pogodzić. Stąd dość wcześnie pojawiły się próby szukania drogi wiodącej do świata bogów.

Pobożny Grek V w. p.n.e. mógł na temat relacji łączącej ludzi z bogami w istocie żywić różne przekonania. Składając ofiary potężnym i dalekim olimpijczykom mógł wierzyć w swe wspólne z bogami pochodzenie i w możliwość wspólnego z nimi po śmierci bytowania, ale mógł równie dobrze uważać, że różnica dzieląca go od bogów jest tak wielka, że przebywając po śmierci w Hadesie będzie bogom jeszcze odleglejszy. Jak się zdaje w V w. p.n.e. coraz bardziej na popularności i znaczeniu zyskiwał pierwszy z tych dwóch poglądów, dlatego Empedokles mógł uznać się za istotę równą nieśmiertelnym bogom i dlatego w Jonii można było oddawać część boską Lizandrowi. Idee te przygotowane były przez pradawne mity i wierzenia, a ich efektem było dojrzewanie doktryny o boskiej naturze człowieka...

ROZDZIAŁ VI

ŻYCIE PO ŚMIERCI

„Niektórzy ludzie nie znający rozpadu śmiertelnej natury — powiada Demokryt — żyjący jednak w świadomości swych złych uczynków męczą się za życia niepokojem i lękami wymyślając nieprawdziwe historie o czasie po śmierci”¹. Ta wypowiedź wielkiego filozofa i uczonego drugiej połowy V w. p.n.e. pochodzi zapewne z jego nie dochowanego do naszych czasów znanego Diogenesowi Laertiosowi dzieła *O życiu pozagrobowym* (*Peri ton en Haidou* — dosł. „o tych w Hadesie”). Nie znamy dobrze poglądów filozofa w tym przedmiocie, ani też treści tego traktatu, nie jest to dla nas zresztą ważne; zapewne, jak wynika z przytoczonego fragmentu, był on zdania, że śmiertelna natura (*physis*) ludzka ulega całkowitemu rozpadowi (*dialysis*) i zmarłego nie oczekuje żadna dalsza egzystencja. Ale miejsce to jest dla nas przede wszystkim świadectwem dość chyba wówczas powszechnego poglądu, że jednak istnieje życie po śmierci i że los pośmiertny łączy się z postępkami za życia. Za złe czyny (*kakopragmosyne*) ma nastąpić, wedle tej koncepcji, kara po śmierci. Demokryt mówi tu wyraźnie o dręczącym ludzi strachu, w kilkaset lat później chrześcijanin Orygenes (III w. n.e.) przytacza zarzut krytyka chrześcijaństwa, Celsusa, porównującego chrześcijan z „kapłanami wtajemniczającymi w obrzędy bakchiczne, którzy przywołują okropności i widma”². Celsus najwyraźniej ma tu na myśli pewne doktryny dotyczące życia pozagrobowego, w których straszono karą po śmierci. Sam jednak

¹ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. II, Berlin 1972, 68 B 297. Tłumaczenie polskie tego i innych fragmentów Demokryta znajdzie czytelnik w książce W.F. Asmusa, *Demokryt*, Warszawa 1961, s. 101–147.

² *Przeciw Celsusowi* IV 10. Przekład polski S. Kalinkowskiego. (*Pisma Starochrześcijańskich pisarzy*, t. XVII, Warszawa 1977, s. 286).

również, chociaż wyraźnie odrzuca te obrzędy bakchiczne i nauki chrześcijańskie; uznaje zasadę kary dla niesprawiedliwych i nagrody dla sprawiedliwych po śmierci. Chrześcijański teolog uważa zaś, że przecież właśnie tradycja grecka „naucza o sądzie podziemnym”³. Taki właśnie sąd ma na myśli Demokryt, a rzecz jasna, osądzanie człowieka po śmierci ma sens tylko wtedy, gdy jego egzystencja jest w jakikolwiek sposób wieczna i przynajmniej jakiś element jego istoty trwa dalej po śmierci. Jednym słowem — gdy istnieje przekonanie o jakiejś formie nieśmiertelności człowieka.

Tymczasem widzieliśmy, że tak charakterystyczne dla religii greckiej przeciwstawienie ludzie — bogowie wspiera się przede wszystkim na smutnym przeświadczeniu o nietrwałości i ulotności egzystencji ludzkiej zakończonej nieuchronną śmiercią oznaczającą właściwie pograżenie się w Hadesie, czyli w nicości. Właśnie to różni ludzi od bogów. Mimo nowych prądów, o których pisaliśmy w poprzednim rozdziale i mimo wyrażanej przez Empedoklesa lub orfików nadziei na zrównanie z bogami, śmierć jest kresem człowieka, cechą najważniejszą kondycji ludzkiej i niezbywalnym elementem ziemskiej egzystencji.

Arystoteles, według Cyserona, był właśnie zdania, że człowiek jest niczym „śmiertelny bóg”: *hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et ad agendum esse natum quasi mortalem deum (De finibus II 13,40)*. Można by rzec, że człowiek jest przede wszystkim *mortalis*, a dopiero potem — *quasi deus*.

Demokryt w cytowanym miejscu nie mówi niczego o tym, w jaki sposób i jaka kara może człowieka spotkać po śmierci, ani nawet czego właściwie spodziewają się ludzie świadomi swej niegodziwości. Powstaje tu bowiem pytanie o formę i sposób egzystencji pośmiertnej, o to, czy cała istota ludzka prowadzi życie pozagrobowe czy też jest to udziałem jakiegoś tylko jej elementu. Jest to pytanie o grecką koncepcję duszy a raczej pierwiastka duchowego, nieśmiertelnego, właściwego naturze ludzkiej. Określano czasem taki właśnie element istoty ludzkiej mianem *psyche*. Demokryt i na ten temat napisał traktat, który jednak również nie dochował się do naszych czasów. W jego czasach uważano *psyche* za trwałą, nieśmiertelny pierwiastek obecny w każdej jednostce, ale czy w takim razie można powiedzieć, że człowiek jest nieśmiertelny?

„Nikt z nas — mówi Platon — przecież nieśmiertelnym się nie

³ Ibidem, III 16.

urodził, a gdyby to stało się nawet jego udziałem, nie byłby przez to szczęśliwszym, jak się wydaje większości ludzi”⁴. Po tym zadeklarowanym przekonaniu o śmiertelności człowieka, filozof ciągnie dalej: „Trzeba naprawdę wierzyć owym odwiecznym i świętym podaniom [*hieroi logoi*], które obwieszczają, że dusza nasza [*psyche*] jest nieśmiertelna i że musi stanąć przed sądem i najsrozsze ponieść kary, gdy się już uwolni od ciała”. Na podstawie tego miejsca da się sformułować dwa wnioski. Po pierwsze, w czasach Platona o nieśmiertelności *psyche* mówią jakieś *hieroi logoi*, które filozof uważa sam za niezmiernie stare (*palaioi*), ale które są zapewne tekstami orfickimi, pochodzącymi z VI i V w. p.n.e. O ich popularności w czasach Platona mieliśmy już okazję mówić w rozdziale II. Nieśmiertelność duszy nie musiała więc koniecznie być elementem „odwiecznych” wierzeń greckich. Po drugie, zwraca uwagę fakt, że chyba nie wszyscy są przekonani do prawdziwości głoszonych przez te *logoi* nauk, skoro filozof do wiary w nie gorąco namawia. Jasno z jego słów wynika, że nie są to wierzenia powszechne, chociaż, jego zdaniem, konieczne, bo prawdziwe i głęboko moralne.

W tym miejscu mówi Platon o doktrynie, w której podstawowym elementem jest groźba sądu i kary po śmierci. Gdzie indziej przedstawia znacznie pogodniejsze wizje życia wiecznego. Powiada wyraźnie o orfikach (*Państwo* 363 C) szukających nowych zwolenników, że „do Hadesu ich wiodą w myśli i tam ich kładą. Urządzają wielkie przyjęcia dla pobożnych i ci tam w pieśni mają wieńce na głowach i nic, tylko piją już cały czas. Uważali widać, że najpiękniejsza zapłata za dzielność — to pijaństwo na wieki wieków”. Z orfikami można, jak się zdaje, łączyć dwa pozornie przeciwne poglądy: przekonanie o sędzie i karze oraz nadzieję na szczęśliwy żywot wieczny. Nie są to zresztą poglądy przeciwstawne, jednym czeka sąd i kara, drudzy mogą znaleźć się na wiecznym bankiecie u boku Dionizosa.

Platon mówi o jeszcze innych doktrynach, które wyraźnie oddziela od nauk Orfeusza: „Inni znów wywodzą jeszcze dłuższe nagrody z łaski bogów. Powiadają, że pobożny i szanujący przysięgi zostawia dzieci i wnuki, i ród zostawia po sobie. Takie i tym podobne głoszą pochwały sprawiedliwości. A bezbożników i niesprawiedliwych zagrzebują w jakimś tam błocie w Hadesie i każą im sitem wodę nosić”.

⁴ *List VII 334 E*. Przekład M. Maykowskiej (Platon, *Listy*, Warszawa 1987).

Wszystkie poświadczone w omawianych dotąd miejscach doktryny mają jedną cechę wspólną — uczą o nieśmiertelności *psyche* w odróżnieniu od ciała (*soma*) i zarazem losy duszy wiążą z życiem ziemskim. Podkreślmy raz jeszcze, że są to nauki z różnych *logoi*, koncepcje orfickie, przekonania „pewnych ludzi”, jak powiada Demokryt. Nie można tych wierzeń uznać za powszechne i obowiązujące, trudno nawet wyrokować o stopniu ich popularności. Znajomość orfickich *logoi* nie oznaczała jeszcze przyjęcia orfickich nauk. A i tak nauki te były bardzo zróżnicowane — kary, wizje sądu, lęki i strach za życia, wizje wiecznej szczęśliwości... Nie są to, jak powiedzieliśmy, poglądy przeciwstawne, ale i nie muszą się one układać w spójny i jednolity system stanowiący treść wierzeń Greka czasów Platona w życie pozagrobowe.

Pamiętamy, że ani *mythoi*, ani *logoi* nie tworzą żadnej obowiązującej, kanonicznej postaci wierzeń, że w religii greckiej nie ma dogmatów ani jednej obowiązującej nauki. Wierzenia Greków w przedmiocie życia pozagrobowego mogły więc również być zróżnicowane i niespójne. Sprawą nas tu interesującą jest kwestia rozpowszechnienia tych różnych koncepcji, innymi słowy pytanie o to, czy rzeczywiście pobożny Grek okresu klasycznego wierzył w nieśmiertelność duszy i jak sobie mógł wyobrażać jej egzystencję po śmierci ciała. Trzeba dodać, że sama koncepcja duszy wcale nie musi zakładać ani wiary w życie pozagrobowe czy wieczne, ani też nie przesądza o sprawie pośmiertnego sądu i kary. Dusza wszak może zniknąć w momencie śmierci wraz z ciałem, może też wskutek śmierci ulec zasadniczej przemianie i stać się bytem wolnym od odpowiedzialności za wszystko, co czynił żyjący człowiek.

Próba zrozumienia wyobrażeń najbardziej popularnych wymaga zwrócenia uwagi przede wszystkim na święta, uroczystości i obrzędy związane ze śmiercią i zmarłymi oraz na zagadnienie kultu zmarłych. Zaznaczyć jednak trzeba, że cześć, jaką otacza się zmarłych, zwyczajnie grzebalne czy nawet różne formy kultu zmarłych świadczą w niewielkim stopniu o wierze w życie pozagrobowe. Pochówek zmarłych znał już zapewne neandertalczyk, w kulturach paleolitu występuje zwyczaj posypywania zwłok czerwoną ochrą, znany także nowożytnym ludom pierwotnym. Zdaje się też, że dość wcześnie pojawiły się przy zmarłym ofiary, a w każdym razie zwyczaj wkładania do grobu różnych przedmiotów.

Interpretacja tych danych archeologicznych i etnologicznych (wyposażenie pochówku, typ grobu, zwyczaj grzebalny) jest nadzwyczaj trudna. Wydaje się jednak, że wcale nie musi w wypadku troski o zmarłego i

jego grób występować przekonanie o jakiegokolwiek jego dalszej egzystencji czy możliwości nawiązania z nim kontaktu. Ale szczątki czysto materialne człowieka (rozkładające się zwłoki, kości, szkielet) mogą być uważane za zagrożenie, za obiekt szczególnego rodzaju. Wydaje się to regułą, nikt chyba nie patrzy na zmarłego jak na przedmiot niczym nie różniący się od innych postaci materii nieożywionej. Zresztą różne obiekty świata nieożywionego (skała, kamień, kawał spróchniałego drewna) również stają się często jeśli nie ośrodkiem kultu, to źródłem wierzeń w magiczną moc kryjącą się w otaczającym człowieka świecie. Takie przekonanie może też łatwo budzić martwe ciało ludzkie. W ten sposób pojawia się wiara w moc zmarłego, ograniczoną najczęściej do miejsca jego pochówku (sam fakt inhumacji tak właśnie można tłumaczyć — grzebie się ciało w ziemi, aby ograniczyć niebezpieczną siłę zmarłego). Stąd blisko już do wierzeń o życiu pośmiertnym, choć może ograniczonym do egzystencji w grobie.

W wierzeniach i praktykach greckich wyraźne są ślady takich właśnie przekonań. Najlepiej świadczy o nich libacja (ofiara płynna) na grobie i silne przekonanie, że zmarli potrzebują pochówku. Łączy się z tym obowiązek grzebania zmarłych i troski o groby przodków czy bliskich. Nie idzie przy tym, jak w *Antygonie* Sofoklesa, o posłuszeństwo nakazom bogów. Wyrażna jest troska o los duszy zmarłego, a może i strach przed możliwością jego oddziaływania na żywych.

U Homera motyw troski o pogrzeb zmarłego występuje bardzo często. W czasie walk pod Troją obie strony godzą się na chwilowy rozejm potrzebny, by wyprawić pogrzeb poległym. W *Odysei* przypomina o tym obowiązku Odysowi błąkająca się dusza Elpenora (XI 52 i nn.), który zginął w trakcie pobytu u Kirke i nie został pochowany. Bez obrzędu pogrzebowego nie może on wejść do Hadesu.

Pojawiają się jednak w eposie homerowym uderzające niekonsekwencje. Po zabiciu Hektora Achilles zapowiada igrzyska pogrzebowe na cześć Patrokla i zwraca się do zmarłego przyjaciela tymi słowy:

„Bądź pozdrowiony, Patroku, w posępnym domostwie Hadesa.
Wszystko, com przyrzekł twym ceniom niedawno, za chwilę wypetnię”
(XXIII 19–20).

Można stąd wnioskować, że dusza Patrokla przebywa już w tym momencie w Hadesie. Tymczasem gdy Achilles zasypia znudzony po żałobnej uczcie (przed spaleniem zwłok i zapowiedzianymi igrzyskami), jawi mu się we śnie „duch nieszczęsnego Patrokla”, który mówi:

„Śpisz, Achillesie, spokojnie, o przyjacielu nie pomnisz.
O mnie żyjącym tyś myślał, lecz zapomniałeś o zmarłym.
Prędko mnie połóż na stosie, bym wszedł za bramy Hadesa.
Duchy mi wejść zabraniają, widmowe cienie umarłych
Nie pozwalają mi zająć miejsca wśród nich poza rzeką,
Ale się błąkam przed domem Hadesa w pustyni bezmiernej”.
(XXIII 69–74).

Okazuje się więc, że dusza nie pochowanego Patrokla (ciało spalano na stosie, lecz zebrane szczątki grzebano potem w urnie) nie może wejść do Hadesu podobnie jak dusza Elpenora. Inne duchy z Hadesu wzbraniają w takim wypadku zmarłemu wejścia. Jest to wyraźna sprzeczność z myślą wyrażoną tylko nieco wyżej. Można ją tłumaczyć współistnieniem obok siebie dwóch koncepcji: według pierwszej z nich zmarły, a raczej jego *psyche*, idzie do Hadesu od razu po śmierci; według drugiej umożliwia mu to dopiero obrzęd pogrzebowy. Ta druga wywodzić się może ze wspomnianych wyżej przekonań o znaczeniu grobu i strachu przed pozostawieniem ciała w świecie żywych.

Z tego punktu widzenia ogromnie interesujący jest często zapominany i pomijany w interpretacjach homerowych wizji życia pozagrobowego ustęp w inwokacji *Iliady*, gdzie poeta ze smutkiem przedstawia los bohaterów greckich poległych pod Troją. O gniewie Achilleusa mówi on, że wtrącił „dusze bohaterów” (*psychai heroon*) do Hadesu, a ich samych (*autois*) zostawił na żer psom i ptakom drapieżnym (przekłady polskie, niestety wybierają interpretację zacierającą właściwy problem, bo mówią od razu o rzuconych na pastwę drapieżnikom „ciałach”, o których w tekście greckim nie ma mowy). Otóż do Hadesu idzie jakiś element człowieka nazwany tu *psyche*, trudno uznać, że jest to wieczna i nieśmiertelna dusza, decydująca o naturze żywego człowieka. Istota człowieka jest wyraźnie niszczalna i przemijająca, a sprowadza się do ciała. Sugeruje to wyrażenie poety *autoi* — „oni sami”. *Psychai* zeszyły do Hadesu, ale herosi zostali na polu bitwy, żyjący człowiek to jego ciało.

Być może z takim poglądem wiąże się fakt, że bohaterowie Homera tak wielką wagę przywiązują nie tylko do pochowania zwłok, lecz także do uratowania ciała z rąk wroga. O ciało Patrokla toczył się bój wojowników achajskich z Trojanami. Pamiętamy z poprzedniego rozdziału, że Tetyda wlała w nozdrza trupa Patrokla ambrozję i nektar, by zachować ciało nienaruszone (XIX 21 i nn.), do czasu, nim Achilles pomści śmierć przyjaciela i wyprawi mu należyne pogrzeb. Z kolei po zabiciu Hektora

Achilles pragnie sponiewierać i zniszczyć w wyszukany sposób zwłoki wroga (XXIV 14 i nn.). Praktyka okaleczania (*maschalismos*) ciał poległych lub rzucania ich na żer ptakom, czy drapieżnikom, znana jest tak Grekom, jak i wielu ludom pierwotnym. Postępowanie takie może mieć dwojakie znaczenie — albo idzie o magiczne unieszkodliwienie siły ciągle pozostającej w ciele zmarłego wroga, albo o przekonanie, że tylko całkowite zniszczenie szczątków śmiertelnych stanowi ostateczną i nieodwracalną śmierć. W obu wypadkach nie występuje właściwie wiara w jakiś element duchowy trwający niezależnie od ciała, który żyje dalej po śmierci człowieka. A jednak takie przekonanie nie jest do końca jasne i konsekwentne, życie sprowadza się co prawda do cielesności, do fizyczności i doczesności, ale coś jeszcze może po zmarłym zostać, coś, co za życia stanowiło element jego istoty, a po śmierci trwa nadal i zagraża innym. *Psyche* u Homera jest elementem nieco innym, o czym świadczy choćby fakt, że idzie do Hadesu nikomu nie zagrażając, skojarzenia z magiczną siłą zła obecną w człowieku budzić jednak może *ker*.

Ker to w języku Homera termin skomplikowany i wieloznaczny. Może znaczyć po prostu „śmierć”, choć wtedy występuje często w liczbie mnogiej i zbliża się trochę do znaczenia „demony śmierci”. W IX pieśni Achilles wspomina słowa matki „że przeznaczenie otwarło przede mną dwie drogi do śmierci”. Dosłownie Tetyda mówi o „dwojakich kerach”. *Ker* znaczy tu rodzaj śmierci, sposób, w jaki człowiek zakończy życie, to właściwie los człowieka w konkretnym i jednostkowym znaczeniu: przeznaczenie człowieka. W XXIII pieśni, w cytowanej już scenie, gdy dusza Patrokla zjawia się we śnie Achillesowi, słyszymy, że przyjaciel Pelidy zginął, bo go „Kera pchnęła w otchłań złowroga, niezmienna od dnia urodzin” (rzeczownik *ker* jest po grecku rodzaju żeńskiego, stąd w tłumaczeniu polskim forma „kera”). Z tego samego miejsca Homera wnosić można, że pojęcie *ker* jest tożsame z *mojra*. Dusza Patrokla mówi bowiem dalej do Achillesa:

„Także i tobie twa Mojra, do bogów podobny Achillu,
Zgubę niedługo zgotuje pod Trojan dzielnych murami” (XXIII 80–81).

Ker to i los, i dusza, widać to w słynnej scenie (XXII 209–212), kiedy to Zeus waży „dwa losy wyrokujące o śmierci”, by zdecydować o losie Hektora i Achillesa. Te „losy” to właśnie *kery* dwóch bohaterów. W tym wypadku *ker* to właściwie dusza, los, śmierć każdego człowieka,

w jakimś sensie jego duchowe wnętrze, stały element osobowości. W wielu innych miejscach *ker* u Homera, to po prostu serce człowieka, tak w znaczeniu konkretnego organu, jak i siedziby uczuć, zamysłów i nastrojów.

Ale termin ten to czasem właściwie jakaś odrębna od człowieka zagadkowa istota będąca uosobieniem zła. „Wiele jest z pewnością nader pięknych rzeczy w życiu ludzkim — mówi Platon w słynnym miejscu *Praw* traktującym o sądzeniu i karach — w większość z nich wszczepiają się jednakże kery, które nie przestają ich kłać i brukać” (w przekładzie polskim czytamy od razu interpretację tego pojęcia: „moce niszczycielskie”). Tutaj kery to złośliwe i złe demony, podstępne duchy stanowiące zagrożenie dla człowieka i zmierzające do psucia jego dzieł, czy udaremniania jego wysiłków. To właśnie pierwiastek zła uniemożliwiający zaistnienie doskonałości w życiu ludzi. Platon mówi w przytoczonym tu miejscu o pięknie trybunału sprawiedliwości, czyli planowanego przez niego, ale istniejącego i w całym realnym świecie greckim systemu sądownictwa. Zasada, na której wspiera się sądownictwo jest piękna — idzie przeciw o utrzymanie sprawiedliwości. Tymczasem te „ze wszech miar szlachetne poczynania zniesławia pewna występna przebiegłość, która działa pod osłoną zacnego imienia i zwie siebie sztuką”. Platon ma tu na myśli retorykę, która twierdzi, „że istnieją sposoby i chwyt zapewniające zwycięstwo w procesach sądowych niezależnie od tego, czy staje się w obronie uczciwego, czy nieuczciwego” (937 D-E). Taką retorykę zalicza Platon do *ker*. Oczywiście jest tu i przesada wroga retoryki, i chwyt literacki, ale możliwe to jest tylko dzięki odwołaniu się do pojęć i wyobrażeń bliskich czytelnikowi Platona — *ker* to po prostu wszelkie zło.

Podobnie myślał chyba autor jednego z *Hymnów orfickich* adresowanego do Heraklesa. Mamy tu do czynienia z tekstem późnym (II–III w. n.e.) i mającym niewiele wspólnego z dawną literaturą orficką. W hymnie tym Herakles jest wzywany jako ten, który zwalcza i pokonuje wszelkie zło, odrzucając okropne kery (*keras chalepas*). Na jednej z waz z okresu klasycznego znajduje się przedstawienie Heraklesa walczącego z kerem, czy raczej kerą⁵.

Tym samym mianem określa się w Atenach duchy zmarłych i musiał

⁵ Por. J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, London 1980, s. 166, il. 16.

o tym dobrze wiedzieć Platon odwołujący się do takiego rozumienia nazwy *ker*, jaka dobrze była znana każdemu Ateńczykowi ze święta Anthesteriów.

Święta zmarłych znano i obchodzono w całej Grecji. Zasadniczo należą one do obrzędów zupełnie innej kategorii niż kult bogów, nie mają nic wspólnego z *therapeia theon*, ale łączą się z kultem herosów, który przecież jest w jakimś sensie częścią *therapeia*. Te związki uroczystości ku czci zmarłych z kultem herosów widać najlepiej w wypadku wspominanych już w rozdziale poprzednim świąt i obchodów na cześć poległych za ojczyznę, którzy zostali pośmiertnie heroizowani. Po bitwie pod Platejami postanowiono obchodzić stałe święto upamiętniające poległych tam Greków. Wpadało ono w miesiące Maimakterion według kalendarza ateńskiego. Píše o nim Plutarch w żywocie Arystydesa, podstawowym elementem uroczystości była ofiara dla zmarłych, podobnie jak w wypadku ateńskiego obrzędu na Keramejkos, znanego nam z *Ustroju politycznego Aten* Arystotelesa, a wspomnianego też w poprzednim rozdziale.

Takie święta, nawet jeśli dotyczą konkretnych zmarłych dobrze znanych za życia, są jednak czymś innym niż święta poświęcone wszystkim bez wyjątku zmarłym, w czasie których każdy może myśleć przede wszystkim o swoich nie żyjących bliskich. Wszystkim zmarłym składano przecież ofiary, czynili to całkiem prywatnie bliscy, przy pogrzebie spotykamy libacje z wina, oliwy i miodu, z zakazu Solona (Plutarch, *Solon* 21) wynika, że niegdyś praktyką powszechną wśród zamożnych warstw ludności była również ofiara zwierzęca kończąca zapewne obrzęd pogrzebowy. Trzeciego i dziewiątego dnia po pogrzebie następowały kolejne ofiary na grobie zmarłego. Dzień trzydziesty każdego miesiąca uważany był na niektórych przynajmniej terenach Grecji za dzień zmarłych (*nekysia*), składano wtedy znowu ofiary płynne na grobach. Herodot opisując zwyczaj Issedonów składania ofiar zmarłym zauważa, że „to czyni syn ku czci ojca, podobnie jak Hellenowie obchodzą święto zmarłych” (IV 26), oczywiście opisany przez historyka zwyczaj tego ludu jest zupełnie inny niż helleńskie, Herodot chce tylko podkreślić wspólny wszystkim ludom obyczaj poszanowania zmarłych. Z jego sformułowania wynika, że idzie tu o święto powszechne w całej Grecji, a nie tylko jednej polis. Zapewne ma tu na myśli Genesisia, dzień poświęcony zmarłemu, w którym składa mu się co roku ofiary (*enagismata*), a przypadający zawsze w dniu jego urodzin. To wobec tego święto całkiem prywatne, poświęcone

tylko jednemu zmarłemu i obchodzone wyłącznie przez rodzinę. Nas interesują szczególnie święta zmarłych włączone do religii polis.

W Atenach dni 27–29 każdego miesiąca były uważane za *apophrades* („nieszczęśne”, „przekłète”), a w dniu następnym składano ofiary ponurej bogini Hekate należącej do świata nocy, ciemności i upiórów. Może właśnie praktyki tych kilku ostatnich dni miesiąca łączą się z uroczystościami ku czci zmarłych czy raczej obrzędami, które kiedyś, według najstarszych wierzeń, miały po prostu ich ułagodzić czy zneutralizować groźne siły z nimi związane.

Wczesną jesienią, piątego dnia miesiąca Boedromion (wrzesień) obchodzono w Atenach Genesisia, święto podobnego typu jak wspomniane wyżej rodzinne święto zmarłych, ale tym razem włączone do religijnego kalendarza polis i organizowane przez państwo. Był to dzień wspomnień i uczczenia wszystkich zmarłych obywateli, niestety nic prawie nie wiemy o jego przebiegu.

Cechą wspólną wszystkich wspomnianych dotąd świąt i uroczystości jest ich wyłączny związek ze zmarłymi i brak powiązania z kultem jakiegoś bóstwa. Wydaje się to zresztą naturalne i logiczne — kult zmarłych powinien być oddzielony od kultu bogów olimpijskich. A jednak w wypadku Anthesteriów rzecz ma się zupełnie inaczej.

O święcie tym mówi Tukidydes (II 15), że są to Starsze Dionizja obchodzone na cześć Dionizosa Limnajskiego, a przypadają na dzień 12 miesiąca Anthesterion. Historyk wyraźnie uważa je za najstarsze święto Dionizosa, w odróżnieniu od Dionizjów Wielkich czyli Miejskich, uroczystego, wielodniowego święta państwowego w miesiącu Elaphebolion (kwiecień) wprowadzonego dopiero w VI w. p.n.e. za Pizystrata, lub może nawet Klejstenesa. Tukidydes pisze tylko o jednym dniu świątecznym może dlatego, że ten dzień w sposób niewątpliwy łączył się z kultem Dionizosa Limnajskiego, tylko wtedy otwierano świątynię tego bóstwa, zamkniętą poza tym przez cały rok. Znajdować się miała ona *en limnais*, czyli „na błotach” co zapewne jest określeniem konkretnego miejsca, nazwą własną jakiejś okolicy miasta. Niestety, archeologom do dziś nie udało się tej świątyni zlokalizować.

Święto trwało trzy dni — 11, 12 i 13 dnia miesiąca Anthesterion, miało wszelkie cechy dionizyjskiego święta młodego wina, które dopiero wówczas próbowano po zeszłorocznych zbiorach. Wyraźnie na to wskazują nazwy dwóch pierwszych dni — pierwszy to Pithoigia (czyli święto *pithoi*, beczek, w których wino przechowywano), drugi dzień nazywa

się Choes (czyli święto dzbanów, których używano tego właśnie dnia do picia młodego wina). Dzień trzeci nosił nazwę Chytroi i jest ona nieco bardziej zagadkowa. Wyraz ten oznacza garnki, które z pićm wina nic wspólnego nie mają. Zwykle uważa się, że pierwszy dzień był świętem wyłącznie dionizyjskim, drugi łączył Dionizosa z kultem zmarłych, a trzeci był tylko dniem zmarłych i łączył się z ofiarami ku czci Hermesa z przydomkiem Psychopompos, co znaczy „prowadzący dusze”, wierzono bowiem, że Hermes przeprowadza dusze do Hadesu, a może czasem także pomóc im stamtąd wyjść.

Święta dionizyjskie mają na ogół charakter wesołej zabawy, z takich obchodów na cześć Dionizosa, ze swawoli swobodnego i nieco rozpuśtnego komosu dionizyjskiego, wyrosła przecież komedia attycka. W dzisiejszych interpretacjach podkreśla się często, że obchody dionizyjskie mają charakter karnawałowy, są afirmacją życia i zabawą z konieczną wręcz swobodą seksualną, a także z obrzędową wręcz ironią i kpina. Tymczasem Anthesteria mają zupełnie inną atmosferę.

W dniu 12 (Choes) przestrzegano zwyczaju całkowicie sprzecznego nie tylko z charakterem dionizyjskiej zabawy, lecz wręcz z podstawowymi cechami greckiej kultury współżycia ludzi. Jest dla niej bowiem symptomatyczna wspólnota świętowania i biesiadowania, wspólnota picia wina wyrażająca się chociażby w greckim sympozjonie. Natomiast w dniu Choes każdy Ateńczyk jadł oddzielnie i pił wino w samotności i milczeniu. Popularne *aition* starożytne tłumaczyło ten zwyczaj faktem, że właśnie w tym dniu przybył do Aten Orestes splamiony matkobójstwem. Ateńczycy nie mogli odmówić przyjęcia błagalnika (właśnie w Atenach odbył się przecież opisany w *Eumenidach* Ajschylosa sąd nad Orestesem, który został za wstawiennictwem Ateny uwolniony od winy i ścigających go erynii matki), ale by uniknąć zmyy przez kontakt z nim odseparowali go od społeczności, a sami również nie odbywali wspólnych biesiad. *Aition* tłumaczy też posępny nastrój tego dnia i łączy to święto ze śmiercią — Orestes wnosi z sobą pamięć zamordowanej matki. Opowiada o tym Orestes u Eurypidesa (*Ifigenia w kraju Taurów* w. 947–960).

Z Anthesteriami łączy się jeszcze inny zagadkowy zwyczaj, również tłumaczony przez antyczne *aition*, nawiązujące do motywu śmierci. Na drugi (Choes) lub trzeci dzień (Chytroi) świąt przypadał obrzęd *aiora*. Była to właściwie zabawa dziecięca — dziewczynki bawiły się na specjalnie w tym dniu zawieszanych na drzewach huśtawkach (stąd nazwa

tej obrzędowej zabawy — wyraz *aiora* znaczy huśtawkę lub huśtanie się). Wesoła zabawa upamiętniać miała ponure wydarzenie. Miało to bowiem być wspomnienie samobójczej śmierci małej Erigone, która powiesiła się na drzewie. Dziewczynka popełniła samobójstwo ujrawszy zwłoki ojca, Ikariosa, zabitego przez sąsiadów. Ten zaś z kolei miał być według mitu pierwszym mieszkańcem Attyki, którego Dionizos nauczył uprawy winnej latorośli i produkcji wina. Gdy Ikarios częstował winem sąsiadów, doszło do pijatyki, po której spici do nieprzytomności biesiadnicy padli na ziemię. Ich krewni i przyjaciele sądzili, że Ikarios otrul swych gości i zabili go z gniewu i zemsty.

Zauważmy, że mit ten nie tylko stanowi *aition* zagadkowego obrzędu świątecznego, lecz także tłumaczy boskie pochodzenie wina i ostrzega przed jego groźnym działaniem. Pojawia się też wiązany z tym samym świętem motyw przybycia Dionizosa do Aten. Anthesteria mają rzeczywście i taki charakter: upamiętnienia nawiedzenia Attyki przez boga. W trakcie świąt, najpewniej w drugim dniu (wzmianki autorów antycznych piszących o tym święcie są czasem niejasne i sprzeczne, dlatego nie zawsze jesteśmy pewni ich przebiegu i zwłaszcza tego, na który dzień przypadają opisywane przez tych autorów obrzędy) odbywał się symboliczny wjazd Dionizosa do miasta. Bóg przybywał na specjalnym wozie mającym kształt okrętu. Procesja prowadziła wóz z portu (według mitu wygnany z Teb Dionizos udał się za morze i potem drogą morską powrócił do Grecji) udając się zapewne do wspomnianej już świątyni „na Błotach” (*en Limnais*). Ten obrzęd to epifania Dionizosa, ukazanie się bóstwa mieszkańcom Aten. Procesja nie kończyła się jednak w świątyni *en Limnais*. Prawdopodobnie bóg (być może jego rolę odgrywał w obrzędzie kapłan, możliwe też, że bóstwo było tylko wyobrażane przez posąg lub zakończony maską słup) spotykał się tu z żoną archonta *basileusa* („króla”), która była odpowiednikiem dawnej królowej Aten z mitycznych czasów. Udawał się z nią następnie do innego budynku, zwanego *boukoleion* (niestety, również nie znamy jego lokalizacji, nazwa pochodząca od wyrazu *boukolos* — „pasterz” sugeruje związek z kultem Dionizosa; nazywali siebie samych w ten sposób czciciele boga, którego postacią mógł być, jak pamiętamy, byk). Tam miały miejsce uroczyste zaślubiny Dionizosa z królową Aten. Obrzęd ten (*hieros gamos*) wspomina Arystoteles w *Ustroju politycznym Aten*, mamy o nim i inne wzmianki, a mimo to nie potrafimy nic bliższego powiedzieć o jego charakterze i przebiegu. Nie wiadomo, czy rzeczywiście dochodziło do aktu seksual-

nego, choć wyrażenie *hieros gamos* to sugeruje, ani też, kto wówczas grał rolę bóstwa.

Istotne jest tu dla nas, że obrzęd typu *hieros gamos* ma wyraźne znaczenie magiczne. Spotykamy go w wielu religiach i zawsze idzie o zakłęcie sił natury, zaślubiny bóstwa z kapłanką (tu żona archonta-króla pełni taką, wyraźnie sakralną, funkcję) mają zapewniać obfitość zbiorów, przy obrzędzie dionizyjskim chodziło zapewne o zbiór wina. Ale w naszym wypadku z tym właśnie dniem łączy się w zadziwiający sposób śmierć — matkobójca Orestes i samobójczyni Erigone przypominają o jej obecności. Zgodnie z archaicznym, obowiązującym przy świętach sposobem liczenia czasu po zachodzie słońca rozpoczynał się już dzień Chytroi w całości poświęcony zmarłym.

Spróbujmy jeszcze rozważyć możliwe znaczenie obrzędu *aiora*. Przy zabawie na huśtawce śpiewano pieśń zwaną *aletis*. Wyraz ten znaczy dosłownie „wędownica”. Nazwa pochodzi stąd, że Erigone długo błądziła w poszukiwaniu ojca nim znalazła jego zwłoki. Nie znamy niestety tekstu pieśni, wydaje się jednak prawdopodobne, że zawierała ona zaklęcia czy jakieś formułki magiczne. Sama czynność huśtania ma bez wątpienia znaczenie magiczne, materiał porównawczy pozwala sądzić, że jest to obrzęd oczyszczający bądź apotropaiczny. Jego istota polega na odpędzeniu złych demonów i wszelkich sił zła, bądź na zakłęciu dobra. Siły zła, które należy odpędzić, to chyba w tym wypadku duchy śmierci obecne w czasie całego święta.

Jak już wspominaliśmy nazwa trzeciego dnia pochodzi od wyrazu *chytra* i oznacza „garnki”. Dzień uważano za poświęcony Hermesowi Chtonicznemu (wyżej zaznaczyliśmy, że zwano go też, zwłaszcza w czasach późnej starożytności, Psychopompos). Przygotowywano wtedy specjalną strawę, którą zostawiano jako ofiarę Hermesowi w specjalnych garnkach. Chytroi to dzień nieczysty (*miara hemera*), to znaczy przede wszystkim taki, w którym do świata ludzi mają dostęp złe moce i demony zwykle odizolowane od żywych. Uważano, że duchy krążą tego dnia swobodnie po całych Atenach i stosowano środki chroniące przed nimi (drzwi domów smarowano smołą, starano się zachowywać ciszę i milczenie, żuto liście głogu, którym przypisywano apotropaiczne właściwości). Duchy zagrażające w dzień Chytroi ludziom to właśnie kery.

Wieczorem, gdy święto dobiegało już końca, głośno wołano: „za drzwi kery, skończone Anthesteria”. Formuła ta świadczy, że wierzono w obecność ker przez wszystkie trzy dni świąteczne.

Związek Chytroi z Hermesem Chtonicznym jest najlepszym dowodem, że kery to w tym wypadku duchy zmarłych. Całość obrzędów świadczy zarazem o tym, że duchy zmarłych uważane są za złe i zagrażające żywym ludziom demony. Kery to siły śmierci, w czasie święta dionizyjskiego ludzie liczą się z obecnością śmierci.

Nie dziwi ów związek śmierci z Dionizosem. Ten bóg jest uważany także za władcę podziemia i sędzię zmarłych. Co prawda, ten charakter Dionizosa najlepiej jest nam znany z epoki późniejszej, nie jest wykluczone że niektóre cechy Dionizosa-boga zmarłych uformowały się dopiero w okresie hellenistycznym i to pod wpływem egipskiego Ozyrysa. Ale związek Dionizosa z Królestwem Podziemnym jest bez wątpienia wcześniejszy. Po raz pierwszy utożsamia go z samym Hadesem Heraklit, a już Ajschylos uważał Dionizosa Zagreusa bądź za syna Hadesa, bądź za samego Plutona, władcę podziemnego państwa zmarłych. Z archaicznego okresu pochodzi też wspominany wielokrotnie mit orficki, w którym Dionizos był synem Persefony.

Anthesteria to więc przede wszystkim święto zmarłych. Wydaje się, że w ciągu tych trzech dni najlepiej widać greckie pojmowanie śmierci — afirmacja życia i radość z przybycia Dionizosa zakłócone są tchnieniem śmierci i strachem przed duszami zmarłych. Królestwo Zmarłych to także Państwo Śmierci, dusze zmarłych to także duchy śmierci...

Jak widać Ateńczyk V w. żył w świecie sprzecznych, a w każdym razie bardzo różnych wyobrażeń co do losu pośmiertnego. Były tu i wizje szczęśliwego życia z jego zmysłowymi uciechami, i strach przed karą za złe uczynki, i wiara w trwanie nieśmiertelnego, duchowego pierwiastka człowieka. Widoczna przy Anthesteriach koncepcja jest może najstarsza i najprostsza: śmierć to zło, złem jest też egzystencja w podziemiu całkowicie inna od życia w świecie ziemskim. Wiedzie ją pozostały po zmarłym *ker*, w pewnym sensie dusza człowieka, ale niebezpieczna i złośliwa, jej egzystencja jest nie do pozazdroszczenia. Zdaje się, że jest to wizja najbliższa Homerowi, który chyba i w tym względzie wpływał na wyobrażenia religijne Greka V w. p.n.e.

Przypomnijmy słowa cienia Achillesa, z którym w XI pieśni *Odysei* rozmawia Odys, uważający, że Achilles i po śmierci panuje nad duszami w Hadesie. Dusza Achillesa mówi do niego:

„— Odysie! Ty chcesz w śmierci znaleźć mi pociechę?

Wolałbym do dzierżawcy iść pod biedną strzechę

Na parobka, i w roli grzebać z ciężkim znojem,

Niż tu panować nad tym cieniów marnym rojem”. (w. 499–502).

Wcale nie jest pewne, czy można mówić o ewolucji poglądów na życie pozagrobowe i duszę człowieka od Homera po wiek V–IV p.n.e. Wyobrażenia te już u Homera nie są jednolite, o niektórych sprzecznościach już mówiliśmy.

Za typowe dla Homera wyobrażenie losu pośmiertnego uważa się obraz duszy-cienia bez uczucia, pamięci i świadomości. Trudno nawet mówić o jakiejś egzystencji po śmierci, pamiętamy, że autor *Iliady* wyraźnie śmierć bohatera na polu bitwy uważa za koniec jego egzystencji, a idąca do Hadesu *psyche* nie jest wcale kontynuacją osoby wojownika. O Tejrezjaszu powiada poeta, że jest on jedynym wśród śmiertelnych, któremu Persefona „z życiem nie wzięła rozumu” i dlatego „on jeden jest mądrym wśród mar czczego tłumu” (*Odyseja* X 503–504). Dusza jest więc pozbawiona umysłu (*noos*), czyli tego co gwarantuje pamięć i umożliwia kontakt z innymi ludźmi, wiezie egzystencję dosłownie bezmyślną.

Zwraca uwagę bogactwo terminów Homera na oznaczenie „duszy” zmarłego. Obok wspomnianych już *psyche* i *ker* występuje użyty w cytowanym wyżej miejscu wyraz *skia* (l.m. *skiai*), który znaczy dosłownie „cień”. Pozostałość człowieka obecna w podziemiu to w eposie także *eidolon* — „widziadło”, „zjawa”, „obrazek”. W przytaczanej tu już często scenie ze snu Achillesa, gdy zjawia mu się dusza Patrokla, mowa jest o *psychai* broniących Patroklowi dostępu do bram Hadesu, które nazwane są też *eidola kamonton* — zjawy zmarłych. To poetyckie określenie szczególnie wyraziście ukazuje los ludzkich *psychai*: są to ledwie *eidola*, czyli widzenia, tym mianem nazwać można każde złudzenie lub przywidzenie, *eidolon* to coś, o czym trudno powiedzieć, czy istnieje naprawdę; zmarli, których przedstawiają te widziadła, to dosłownie „znekani”, „zmęczeni”. *Kamontes* to imiestów czasownika *kamno* — „ciężko pracować, trudzić się” lub „doznać trudów, być znekany”. Zmarłych nazywa się tak dla podkreślenia różnicy jaka istnieje między ludźmi, a bogami (są oni nazywani *akedees* — „beztroscy”) i herosami (*akamantes* — „nie trudzący się”, „nie strudzeni”). Przebywające w Hadesie cienie to tylko obrazki przypominające strudzonych nieszczęśników żyjących nigdyś na ziemi.

Opis krainy zmarłych pojawia się w *Odysei*, ponieważ Odys za radą Kirke, a właściwie z wyroku bogów, miał tam dotrzeć, by dowiedzieć się prawdy o swych dalszych losach od wieszczka Tejrezjasza. Dało to Homerowi asumpt do przedstawienia świata podziemnego, który w istocie

nie jest całkiem podziemny. Wejście do niego, czyli jego początek znajduje się na samym krańcu ziemi. Charakterystyczne, że są to krańce północne, okolica, gdzie nie dociera słońce, nie jest to już ziemia, ale jeszcze i nie podziemie. Kraina zmarłych znajduje się za Oceanem, po jego drugiej stronie. Ocean zaś to wielka woda oblewająca ziemię zamieszkaną przez ludzi. Tam, gdzie znalazł się Odys szukający wejścia do Hadesu panuje stale ciemność i mgła.

W mitach greckich spotykamy i inne opowieści o drodze prowadzącej do Hadesu. Wątek ten pojawia się w historii Dionizosa, który musiał udać się do podziemi, by wywieść stamtąd swą matkę Semele. Szukał on drogi w okolicy Lerty w Argolidzie, na terenie, gdzie wokół wielkiego jeziora znajdowały się rozległe bagna. Przypomnijmy, że czczony w czasie Anthesteriów w Atenach Dionizos ma świątynię „na błotach” i zwany jest Limnaios, czyli „Bagienny”. Wyraźnie natrafiamy na ślad łączenia krainy zmarłych, a przynajmniej drogi tam prowadzącej z terenem bagiennym, błotnistym i wilgotnym. *Żaby* Arystofanesa to kolejny tego dowód. Może to być pozostałość wierzeń bardzo dawnych, zapewne jeszcze przedgreckich. Również materiał porównawczy z innych kultur i folkloru europejskiego doby nowożytnej wskazuje na podobne przekonania (bagna i błota nazywane często „piekiełkiem” i uważane za siedzibę diabła, jak choćby w polskich bajkach o Borucie).

U Homera lokalizacja Hadesu jest z jednej strony elementem artystycznego obrazu Odysa, który dotarł wszędzie tam, gdzie nie docierają inni ludzie, a z drugiej — ma wywołać wrażenie grozy i poczucie beznadziei. Hades jest miejscem, do którego trafić musi każda *psyche*, nie jest to miejsce, gdzie mógłby żyć potrzebujący słońca człowiek.

Pamiętamy, że dusza Patrokla we śnie Achillesa mówi o innych duchach, które jej „wejść zabraniają” do Hadesu. Również duch nie pogrzebanego Elpenora błąkał się przed wejściem do Hadesu. Widoczne jest tu przekonanie, że tylko Hades jest miejscem bezpiecznym dla dusz zmarłych, (bo nie mają wtedy dostępu do świata żywych), ale i ślad wierzeń, że są jakieś dusze zmarłych błąkające się niespokojnie po świecie. Być może wspomniana praktyka niszczenia i okaleczania zwłok wiąże się z tymi wierzeniami — dopóki nie zniszczy się ciała, dusza może przebywać wśród żywych.

Powróćmy do innych niekonsekwencji w homerowym obrazie świata zmarłych. W *Odysei* dusze (przypomnijmy, że pozbawione *noos*) mogą porozumieć się z Odyssem dopiero po napiciu się krwi zwierzęcia ofiar-

nego. Ale z drugiej strony żywi czasem zwracają się do swych bliskich tak, jakby byli przekonani, że zmarli utrzymują z nimi kontakt i obserwują ich życie. Achilles oddawszy zwłoki Hektora Priamowi zwraca się do zmarłego przyjaciela:

„Wybacz mi, drogi Patroklu, jeśli z mrocznego Hadesu
Widzisz, że w końcu oddaję ciało boskiego Hektora
Ojcu, za dary bezcenne, które sam przywiózł strapiony.
Złóżę i tobie w ofierze część twoim ceniom należną”.
(*Iliada* XXIV 591–594).

Wspominaliśmy, co prawda, o próbach tłumaczenia takich różnic w obrazie homerowym przez filologię nowożytną. Nawet jednak jeśli istotnie odbijają one wierzenia z różnych epok, to w świadomości Greka czytającego Homera w okresie klasycznym funkcjonują na równych prawach.

Za najbardziej charakterystyczny motyw w homerowym opisie świata zmarłych uznaliśmy wyżej przedstawienie dusz w Hadesie jako słabych i bezmyślnych widziadeł potrzebujących krwi, by na chwilę odzyskać świadomość. Dusze mają więc przynajmniej tyle czucia i umiejętności rozpoznawania rzeczywistości, że reagują na zapach krwi. Krew jest w wierzeniach greckich (i nie tylko greckich) symbolem i esencją życia, nic więc dziwnego, że potrafi je choć na chwilę przywrócić zmarłym, ale z koncepcją słabych i pozbawionych życia widziadeł kłóci się nieco obraz śpieszących do makabrycznego napitku dusz. Na dodatek Odys odstrasza je (pragnie zachować krew utoczoną z zarzniętej owcy dla widma Tejrezjasza i dusz bliskich) najzupełniej materialnym sposobem. Wzbrania im dostępu do krwi z mieczem w rękę, a bezcielesne i pozbawione czucia zjawy boją się tej broni.

Niekonsekwencje sięgają jeszcze dalej. Okazuje się bowiem, że świat zmarłych jest dziwnie zróżnicowany. Przede wszystkim mimo tego, że dusze jakoby niczego nie czują i nie pamiętają swej ziemskiej egzystencji, odbywa się w podziemiach sąd Minosa i zapadają wyroki, co ma sens tylko wtedy, jeśli dusza jest w stanie wyrok zrozumieć. W drugiej części opowiadania Odysa (XI 583 i nn.) widzimy, że przynajmniej niektórzy zmarli wiodą w podziemiach żywot, który jest skutkiem ich czynów na ziemi. I tak Orion jest dalej myśliwym, widmo Heraklesa (oddzielone od jego prawdziwej osoby przebywającej wśród bogów na Olimpie) to nadal groźny wojownik „gotów grot miotać za grotem”. Niektórych

spotkały straszne kary — Odys widział Tityosa ukaranego za targnięcie się na Latonę, widział też mękę Tantalą i Syzyfa.

Twórca *Odysei* zna i inne losy pośmiertne niektórych zmarłych. Istnieje, według niego, kraina szczęśliwych, Pola Elizejskie. Według wyroku Zeusa (a nie sądzącego w Hadesie Minosa) ma tam się znaleźć Menelaos. Przepowiada mu ten los starzec morski Proteus mówiąc:

„Lecz, Menelaju, Zeusa kochanku, dla ciebie
Śmierci wyroku nie ma w Argos koniorodnym.
Bogowie cię siedliskiem kiedyś uczczą godnym:
Poślą na kraniec ziemi, w Elizejskie Pola,
Gdzie rudy Radamantys mieszka. Tam cię doła
Czeka błoga: bo życie lekko tam upływa”. (IV 560–566).

Jest to wyraźne zaprzeczenie śmierci, ale ta szczęśliwa nieśmiertelność (jednak inna, niż nieśmiertelność bogów olimpijskich) na Polach Elizejskich czeka tylko wybranych, szczególnych ulubieńców bogów. Menelaos zawdzięcza ten los faktowi, że jest mężem Heleny uważanej za córkę Zeusa i Ledy. Zwyczajni ludzie nie mogą trafić na Pola Elizejskie, gdzie, według Hezjoda, przebywa część pokolenia herosów.

Czerpiąc swą wiedzę z Homera mógł Grek uważać, że jeśli nawet oczekuje go sąd po śmierci, to i tak nie zyska nagrody za życie ziemskie, a jedynie co najwyżej karę. Dla wszystkich wyobrażeń o życiu pośmiertnym charakterystyczny jest pewien stały element obecny u Homera, Demokryta, Platona. Ten element to strach. Świat zmarłych budzi grozę, jest to państwo śmierci. Persefona jest władczynią cieni i zarazem boginią śmierci.

Wszystkie mity greckie, wszystkie wierzenia i poglądy Greków w przedmiocie życia pośmiertnego są z sobą co do jednego całkowicie zgodne: państwo Hadesa jest jego wyłączną domeną, panowania jego nie może ograniczyć nawet Zeus, żaden z bogów olimpijskich nie przekracza nawet bram tej krainy. Wyjątkiem jest Dionizos, ale o szczególnym charakterze tego bóstwa utożsamianego z Hadesem była już mowa.

Hades to jeden z trzech braci, którzy podzielili między sobą świat. Jako swój dział otrzymał podziemie, ale zasadniczo ziemią, czyli światem ludzi, mieli bracia rządzić wspólnie. W *Iliadzie* przypomina ten układ Posejdon (XV 187–193). Tymczasem nic nie wiadomo o jego udziale w sprawach bogów czy żyjących ludzi. Hades nie pojawia się na Olimpie, nie bierze udziału w spotkaniach i naradach bogów, w przeciwieństwie do Posejdona nie wadzi się z bratem o panowanie nad światem, w

odróżnieniu od innych bogów w niczym mu się nie sprzeciwia. Ale i Zeus nie wtrąca się w żaden sposób w sprawy jego królestwa. Hadesa nie obchodzą bogowie olimpijscy, ale olimpijczycy nie mają nic do powiedzenia w jego państwie.

Hades jest bóstwem budzącym grozę, ale nie ma żadnych jego przedstawień, nie słyszymy nic o jego gniewie, podstępach czy złośliwościach. Nie ma żadnych ulubieńców, nikogo nie wyróżnia, nikogo nie prześladuje. Spotkanie z różnymi bóstwami jest możliwe, z Hadesem — nieuchronne, tyle, że po śmierci. W pewnym sensie Hades to właśnie śmierć.

Jego imię jest dla nas niejasne, nie potrafimy w sposób nie budzący wątpliwości wyjaśnić jego etymologii i ustalić znaczenia. Ale starożytni uważali, że dobrze je rozumieją. Sądzi, że imię tego boga pochodzi od czasownika *idein* (po grecku imię to brzmi *Aides* lub *Haidēs*) i znaczy „niewidzialny” lub „czyniący niewidzialnym”. Obie te cechy to cechy śmierci.

Dlatego też Hades nie ma, z jednym wyjątkiem, kultu nigdzie w Grecji. Wiemy tylko o jednym okręgu świętym z jakąś świątynią Hadesa (Pauzaniusz VI 25, 2). Jest to rejon (kraina Elida na Peloponezie) gdzie występują i inne bardzo specyficzne kultury i wierzenia pochodzące, być może, jeszcze z czasów przed napływem ludności greckiej. Jest prawdopodobne, że wspomniana przez Pauzaniusza świątynia to pozostałość pradawnego kultu nie greckiego bóstwa chtonicznego utożsamionego później z Hadesem.

Hades ma i inne zastanawiające cechy. Jego drugie imię to Pluton, a ono z kolei kojarzy się nieodparcie z Plutosem, dość mało znanym i mało w gruncie rzeczy ważnym bóstwem obfitości i dostatku, łączonym czasem z Demeter. Być może Hades był też uważany za boga zapewniającego dobra i powodzenie materialne. Przypomnijmy, że budzący grozę podziemny Meilichios może również dać ludziom pomyślność a wąż, symbol sił chtonicznych i demonów podziemia, jest dawcą dóbr i symbolem życia, nawet Zeus w mitach orfickich przybierał postać węża. Według wierzeń Ateńczyków w V w. na Akropolu ateńskim mieszkał stale święty wąż (postać węża miał też Erichtonios, heros-założyciel Aten), gwarantujący pomyślność miasta. W czasie wojny z Kserksesem Ateńczycy uznali, że wąż opuścił Akropol i dlatego sami też pozostawili miasto Persom sądząc, że to „bogini porzuciła akropolis” (Herodot VIII 41).

Z siłami śmierci i duchami podziemia, z władcą Państwa Zmarłych

wiążą się więc też przekonania, że stamtąd pochodzić może dająca życie obfitość dóbr i pomyślność ogólna. Hades jest Panem Śmierci, ale jako Plutos — także dawcą życia. Podobne cechy nosi jego boska małżonka, królowa podziemi, Persefona.

Postać tej bogini należy do najbardziej zagadkowych w religii greckiej. Jest to może najstarsze bóstwo znane i czczone w rejonie Morza Egejskiego na długo przed Grekami. Wskazuje na to już choćby jej wyraźnie nie greckie i niezrozumiałe dla nas imię. Analiza związanych z nią wyobrażeń prowadzić może do wniosku, że spotykamy w jej postaci pozostałość bardzo dawnej, prastarej bogini chtonicznej łączącej w sobie cechy Matki — Pani Życia z cechami groźnej Królowej Śmierci. Ślady prowadzące do neolitycznych kultów Malty wskazują na istniejące niegdyś wierzenia, w których życie spletało się ze śmiercią — zmarli poddani są władzy tej samej bogini, która decyduje o życiu i losie żywych oraz o trwaniu natury. Pewne cechy tej bogini mogła przejąć Demeter, ale to raczej Persefona jest typem Wielkiej Bogini zsyłającej życie i śmierć. Mit grecki uczynił z niej małżonkę Hadesa, a męskie bóstwo chtoniczne jako Dionizosa Chtonicznego uznał za jej syna.

Wspominaliśmy już o chtonicznej naturze Dionizosa utożsamianego z Hadesem. Pamiętamy też, że stał się on w wierzeniach orfickich dawcą nieśmiertelności, przynajmniej dla swych wyznawców (dość przypomnieć wieczny bankiet, o którym pisze Platon). Nadaje się on jak żaden inny bóg na boskiego gwaranta nieśmiertelności, w poprzednim rozdziale spotkaliśmy się z mitem dionizyjskim, według którego był Dionizos jedynym bóstwem śmiertelnym — zginął rozszarpany przez Tytanów, by zostać wskrzeszonym przez Zeusa. Takiego boga łatwo uczynić władcą świata zmarłych. W tej funkcji nazywano go *isodaites* — „równo dzielący”, „dający każdemu równy udział”, co wyraźnie jest eufemistycznym określeniem Pana Śmierci (równy udział czekający istotnie w równym stopniu każdego człowieka to przecież śmierć). Dionizos podziemny jest także nazywany *eubouleus* — „dobry doradca”, „dobrze radzący”. Może tu kryć się ślad przekonania, że Dionizos jest w stanie doradzić swym wyznawcom po śmierci jak mają się zachować w podziemiach. Pamiętamy, że wtajemniczeni w obrzędy orfickie zabierali z sobą tabliczki z tekstami zawierającymi pouczenia oraz formuły, które dusza miała po śmierci wygłosić w Hadesie.

Nie jesteśmy w stanie określić jednoznacznie genezy kultu Dionizosa i wyodrębnić różne jego elementy. Ważne jest w tym miejscu, że w V w.

p.n.e. współistniały obok siebie czy wręcz funkcjonowały łącznie wszystkie wspomniane tu elementy. Dla Greka tej epoki Dionizos to podziemny Isodaites i bóg winnej latorośli, bóg czczony w czasie Anthesteriów i w trakcie Dionizjów, kiedy to niesie się fallus — symbol życia i płodności. Wydaje się, że połączenie tych elementów, tak przypominające koncepcję Persefony — Pani Życia i Śmierci czy Hadesa — Plutosa, nie musi być wynikiem późnego synkretyzmu. To raczej świadectwo pewnej głębokiej koncepcji religijnej.

Próbował ją wydobyć wielki religioznawca K. Kerényi w swym znakomitym wielkim dziele o Dionizosie i religii dionizyjskiej⁶. Punktem wyjścia jego interpretacji jest analiza dwóch pojęć greckich — *bios* i *zoe*. Oba te wyrazy oznaczają „życie”, funkcjonowały jednak w literackiej grece nieco inaczej.

Wyraz *zoe* łączy się z pojęciem *zoon* (l.m. *zoa*) oznaczającym każde żywe stworzenie. Człowiek (*anthropos*) jest również *zoon* (dość przypomnieć słynną definicję Arystotelesa, że człowiek to *zoon politikon* — stworzenie czy zwierzę społeczne), ale gdy mówi się o życiu człowieka, używa się zawsze rzeczownika *bios*.

Bios stosuje się także do życia zwierząt, mówi się tak zawsze o każdym konkretnym życiu jednostkowym.

Podobne zróżnicowanie, i to już u Homera, występuje przy użyciu form czasownikowych pochodzących odpowiednio od *zen* i *bioun*. Form tego pierwszego czasownika używa się wtedy, gdy mowa jest o abstrakcyjnym życiu lub o zjawisku ogólnym. Priam dziękuje Achillesowi za to, że ten mu pozwolił *zoein* (=zen, żyć) i „ogłądać światło słoneczne” (XXIV 558), ale Achilles wcale Priama nie zamierzał zabić. Jest tu zastosowana piękna metafora poetycka — Priam straciłby *zoe* żyjąc po śmierci syna. Gdy idzie o darowanie komuś życia na polu bitwy, zawsze spotkamy czasownik *bioun*.

Zoe to życie w ogóle, to proces życia w odróżnieniu od *tanathos* (śmierci), *bios* to życie jednostkowe, które zawsze kończy się śmiercią.

Gdy Homer opisuje pogoń Achillesa za uciekającym Hektorem pod murami Troi porównując ją do zawodów, powiada, że grali oni nie „o zwykle nagrody, brane w zwycięskich gonitwach, ale o życie boskiego Hektora” (XXII 161). Tu z kolei poeta nie używa żadnego z dwóch pojęć znaczących „życie”, lecz mówi o *psyche* Hektora. Istotnie, tu

⁶ Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life, Princeton 1976.

można uznać *psyche* za synonim *zoe* czy *bios*. Jak pamiętamy, herosi umierają i zostają na polu bitwy, do Hadesu idą ich *psychai*. To, co opuszcza człowieka to jego życie, indywidualny *bios* kończy się śmiercią, *psyche* jest elementem ogólnego zjawiska *zoe* trwającego wiecznie na przekór śmierci.

„*Zoe* — pisze Kerenyi — to nić, na którą nanizany jest jak paciorek każdy indywidualny *bios* i która, w przeciwieństwie do *bios* wyobrażona jest jak nić bez końca”⁷. W grece Nowego Testamentu życie wieczne to właśnie *aionios zoe*.

W analizowanych tu wierzeniach stwierdzamy więc obecność wątku przekonania o nieśmiertelności stanowiącego ich składnik chyba od zarania dziejów kultury i religii greckiej. Z pewnością wierzenia te ulegały zmianom (choć bynajmniej nie prostej ewolucji od jakichś form naszym zdaniem prostszych do bardziej złożonych), człowiek epoki Homera wierzył w mroczną egzystencję cieni w Hadesie i mimo znanych mu odstępstw od tej reguły (los Menelaosa) przedkładał życie ziemskie nad egzystencję *psyche* czy *skia* w podziemiach. Tylko ziemski żywot uważał za prawdziwy i tylko człowieka z krwi i kości za prawdziwie żyjącego. Ludziom epoki Platona znany był już pogląd omówiony przez filozofa w *Kratylosie*, że ciało (*soma*) to tylko grób (*sema*) duszy. Pojawiło się tu przekonanie, że prawdziwą egzystencją jest życie *psyche*, a życie *soma* jest tylko chwilowym trwaniem w nieprzyjemnym ziemskim wcieleniu. Pogląd taki zakładał głęboką wiarę w nieśmiertelność duszy jałkościowo innej od ciała.

Przed Platonem doktrynę nieśmiertelności duszy boskiego pochodzenia najpełniej wyraził Pindar:

„Ciało każdego śmierci ulega przemożnej,
Lecz pozostaje kształt życia znikomy:
On jeden bowiem jest duszy dany od bogów.
Śpi, kiedy członki nasze się trudzą,
A gdy uśniemy — w snach wielu wyjawia
Czekający nas trudów i radości wymiar”⁸.

„Kształt życia znikomy” to w tym miejscu *aionos eidolon*. Pojęcie *eidolon* dobrze już znamy, nieco trudniej wyjaśnić całe wyrażenie poety. *Aion* to istotnie „życie”, lecz w innym jeszcze sensie niż przytaczane

⁷ Ibidem, s. XXXV.

⁸ Fragment 131 b. Przekład J. Danielewicza (*Liryka starożytnej Grecji*, s. 198).

terminy *zoe* i *bios*. U Homera, gdy Hera przedstawia Zeusowi perspektywę bohaterskiej śmierci Sarpedona, powiada, że opuszczają go *psyche* i *aion* (*Iliada* XVI 453). Jest to więc element istoty człowieka decydujący o jego życiu i może niezniszczalny jak *psyche*. Ale ewolucja tego terminu doprowadziła do zmiany znaczenia. Przynajmniej od Platona w języku filozofów wyraz ten znaczy „wieczność”, „wieczne trwanie” i jest przeciwieństwem *chronos* (czas). Początki nowego znaczenia są dość dawne. Już w jońskiej filozofii przyrody *aion* to czas kosmiczny, coś innego niż czas uchwytny dla ludzi i mierzony trwaniem egzystencji człowieka czy nawet życiem kolejnych pokoleń. Anaksymander uważał, że powstawanie i niszczenie bytów ma początek w nieskończonym czasie — *eks apeirou aionos*⁹. Gdy zaś Anaksymenes mówi¹⁰, że wszelki ruch (*kinesis*) bierze się *ek aionos* (z aionu), to bliski już jest platońskiemu pojęciu wieczności.

Pindar doskonale musiał znać wszystkie możliwe znaczenia pojęcia *aion*, użył go nieprzypadkowo i może niekoniecznie w homerowym znaczeniu (co sugeruje przekład polski). *Eidolon aionos* można rozumieć wobec tego nie jako „kształt życia znikomy”, lecz raczej jako „obraz wieczności”. Zwróćmy uwagę, że to *eidolon* jest w człowieku za życia, składa się na jego istotę podobnie jak i *soma*. Gdy człowiek umiera *soma* przypada śmierci, a *eidolon aionos* żyje nadal, bo pochodzi od bogów. Człowiek ma w sobie dany mu przez bogów pierwiastek życia wiecznego, uczestniczy w wieczności tak, jak i bogowie...

Pindar wiele uwagi poświęcał życiu pozagrobowemu i losom duszy po śmierci. Z jego utworów zajmujących się tymi sprawami mamy jednak tylko niewiele fragmentów i jedną odę zachowaną w całości (*II Olimpijska*).

Poeta reprezentował pogląd o jakiejś karze za dawny i, jak się zdaje, wspólny wszystkim ludziom występki:

„Od kogo Persefona za dawny grzech przyjmie zapłatę,
Tego duszę na powrót ku słońcu wynosi”¹¹.

To zagadkowe sformułowanie Pindara przywodzi na myśl orfickie mity dionizyjskie. „Dawny grzech” to zabicie przez Tytanów Dionizosa, syna Persefony. Poeta mówi nie tyle o zapłacie (czy odkupieniu —

⁹ *Die Fragmente der Vorsokratiker* (por. przypis 1 na s. 181) 12 A 10.

¹⁰ *Ibidem*, 13 A 6.

¹¹ Fragment 133. Przekład J. Danielewicz (Liryka starożytnej Grecji, s. 198).

poina) za „grzech”, ile raczej za „ból” lub „smutek” (*palaion penthos*), oczywiście smutek Persefony. *Penthos* znaczy też żalobę, prawie na pewno jest więc to wzmianka o żalości bogini po stracie syna. Ludzie jako istoty powstałe z popiołów Tytanów mają swój udział w tej zbrodni.

Pindar wyraźnie zwraca się do wtajemniczonych, sam tak mówi w *II Odzie Olimpijskiej*, odbiorcy jego poezji znają jakieś tajne nauki (orfickie *hieroi logoi?*), do których poeta czyni aluzje. Obrazy jego są więc czasem dla nas trudno zrozumiałe, możemy jedynie domniemywać, że ma na myśli misteria:

„Błogosławiony, kto to zobaczy
Zanim odejdzie pod ziemię:
Ten życia kres już poznał,
Ten zna przez bogów nam dany początek”¹².

Poeta wyraźnie nawiązuje tu do formuły odnoszącej się do misteriów eleuzyńskich, idzie mu w każdym razie o to, że ludzie znający pewne tajne obrzędy mogą oczekiwać lepszego losu po śmierci. Takie nadzieje wiązano tak z misteriami eleuzyńskimi, jak i z obrzędami orfickimi. Jak pamiętamy, jedne i drugie były dobrze znane w V w. p.n.e.

Nie ulega wątpliwości, że Pindar tworzył pod silnym wpływem orfików, ich nauki i ich poezji, nie wykluczone, że sam był wtajemniczony w misteria orfickie, ale jest też możliwe, że ma na myśli inne misteria, związane z Wielką Boginią, o której już wspominaliśmy, a o której odwiecznej obecności na Sycylii (gdzie poeta bywał na dworach tyranów) świadczy popularność na tym terenie kultu Demeter i Persefony. W każdym razie jego twórczość to bardzo ważny dowód szeroko rozpowszechnionej w V w. p.n.e. wiary w nieśmiertelność duszy. Do specyfiki religii greckiej należy, że wychowany na Homerze Grek mógł doskonale zaakceptować i te idee, nie widząc zasadniczych sprzeczności między tradycyjnymi wierzeniami a tymi nurtami.

Warto na koniec zwrócić uwagę na jeszcze jeden obraz zaświatów w literaturze V w. p.n.e., bo i on czerpał z popularnych wyobrażeń jednocześnie je kształtując. Opis świata podziemnego dał przecież także Arystofanes w *Żabach*.

Komedia ta z racji fabuły dotyczy właściwie w całości problematyki

¹² Fragment 137. Przekład A. Szastyńskiej-Siemion (jak wyżej, s. 199).

świata pozagrobowego. Dionizos wyprawia się do Hadesu, by sprowadzić stamtąd Eurypidesa, wierzy bowiem, że tylko ten zdolny jest przywrócić dawną świetność teatru ateńskiego. Ostatecznie znajduje tam dwóch wielkich tragiczków, Ajschylosa i Eurypidesa, rywalizujących ze sobą nawet po śmierci. Po wysłuchaniu popisowego agonu obu poetów Dionizos za zgodą Plutona zabiera ostatecznie ze sobą Ajschylosa. Jak pamiętamy, Dionizos jest jedynym bogiem, który w micie ośmielił się zejść do podziemi, stąd zapewne pomysł Arystofanesa (oczywiście fabuła opiera się na banalnym fakcie, że Dionizos to bóg teatru). Wskazówek co do drogi udziela mu Herakles, również znający tę krainę, bo sprowadził stamtąd Cerbera. Herakles opowiada o Charonie, o potworach i strachach, a następnie o cierpiących karę:

„Dalej straszne błoto
I płynie łajno, a siedzą w nim różni:
Ten, co przekroczył prawo gościnności,
Kto uwiódł chłopca, nie zapłacił za to,
Kto pobił matkę, kto dał w zęby ojcu,
A również taki, co krzywoprzysięgał”¹³.

Istnieje więc kara w Hadesie i istnieje dalsza egzystencja po śmierci. Jest też w podziemiach inna kategoria:

„Gdy pójdziesz dalej, dojdzie cię głos fletów
Ujrzysz tam jasność piękną, tak jak tutaj
Gaje mirtowe, święte korowody
Mężczyzn i kobiet usłyszysz oklaski”.

Nieco dalej Herakles precyzuje, że tak wygląda podziemna egzystencja „wtajemniczonych”. Nie dowiadujemy się, o jakich wtajemniczonych tu idzie, może właśnie o uczestników misterii orfickich, ale i aluzja do misterii eleuzyńskich byłaby całkiem zrozumiała. W innym miejscu u Arystofanesa (*Pokój*, w. 372–374) mamy do czynienia z lekką kpina z wiary w nieśmiertelność ze strony uczestników obrzędów eleuzyńskich. W każdym razie całość obrazu Arystofanesa świadczy o powszechności przekonań o różnych formach egzystencji pośmiertnej.

Wierzenia takie to z jednej strony znowu, podobnie jak w wypadku

¹³ W. 145–150. Przekład J. Ławińskiej-Tyszkowskiej (Arystofanes, *Komedie*, Wrocław 1991, s. 344).

SPIS ILUSTRACJI

I. BOGOWIE

1. Idol cykladzki. Znaleźzisko z grobu w Kumasa (Kreta). Okres średniominojski.
S.P. Marinatos, M. Hirmer, *Kreta. Thera und das mykenische Hellas*, München 1973, tablica 11.
2. Bogini z makówkami. Gazi, Kreta. Okres późnominojski.
S.P. Marinatos, M. Hirmer, op. cit., tab. 136.
3. Bogini z węzami. Posążek fajansowy z Knossos. Okres średniominojski.
S.P. Marinatos, M. Hirmer, op. cit., tab. 70.
4. Gigantomachia. Atena w walce z gigantami. Fragment fryzy ołtarza pergameńskiego. Muzeum Pergamonu, Berlin.
W.M. Polewoj, *Iskusstwo Grecii*, Moskwa 1970, il. 251.
5. Gigantomachia. Atena walczy z gigantem Klytiossem. Fragment fryzy ołtarza pergameńskiego. Muzeum Pergamonu, Berlin.
W.M. Polewoj, op. cit., il. 250.
6. Głowa bogini. VI w. p.n.e. Muzeum w Syrakuzach.
Th. von Scheffer, *Die Kultur der Griechen*, London 1958, tab. 35.
7. Pani Zwierząt. Amfora beocka, ok. 680 r. p.n.e. Ateny, Muzeum Narodowe.
E. Simon, *Die griechischen Vasen*, München 1976, il. 17.
8. Zeus z Ganimedesem. Terakota z Olimpi. Początek V w. p.n.e.
M. Alpatow, *Historia sztuki*, t. I: *Starożytność*, Warszawa 1976, il. 94.
9. Posejdon lub Zeus. Posąg z Artemizjon, brąz, Ateny ok. 460 r. p.n.e.
E. Simon, *Die Götter der Griechen*, München 1980, il. 83.
10. Atena i Posejdon. Amfora czarnofigurowa, ok.. 540 r. p.n.e. Paryż, Cabinet des Médailles.
E. Simon, *Die griechischen Vasen*, il. 72.
11. Narodziny Afrodyty. Tzw. tron Ludovisi. Prawdopodobnie baza ołtarzu. Ok. 470 r. p.n.e. Rzym, Muzeum Term.
Th. von Scheffer, *Die Kultur der Griechen*, Londyn 1958, tab. 93.
12. Atena zamyślona. Relief z Akropolu. Ateny, Muzeum Akropolu, ok. 460 r. p.n.e.
Th. von Scheffer, op. cit., tab. 179.
13. Hermes Psychompos. Kopia Praksytelesa. British Museum.
Th. von Scheffer, op. cit., tab. 188.

14. Dionizos i dwie menady. Attycka amfora czarnofigurowa, ok. 540. Paryż, Cabinet des Médailles.
E. Simon, *Die griechischen Vasen*, tab. XXIII.
15. Dionizos przybywa z morza. Waza Eksekiasa, ok. 540–535 r. p.n.e. Monachium, Muzeum Sztuki Użytkowej.
E. Simon, op. cit., tab. XXIV.

II. MIT

16. Achilles i Ajas grają w kości. Amfora Eksekiasa, ok. 530 r. p.n.e. Muzeum Watykańu.
E. Simon, op. cit., tab. XXV.
17. Oślepienie Polifema. Amfora attycka ok. 670 z Eleuzis. Muzeum w Eleuzis.
E. Simon, op. cit., tab. IV/15.
18. Tezeusz po zabójstwie Minotaura. Waza czerwonofigurowa, malarz Ajson, Ateny ok. 420 p.n.e. Muzeum w Madrycie.
E. Simon, op. cit., il. 221.
19. Herakles walczy z lwem nemejskim. Hydria attycka, ok. 500 p.n.e. Rzym, Villa Giulia.
E. Simon, op. cit., il. 127.
20. Herakles walczy z Geryonem. Waza czerwonofigurowa, malarz Euphronios, ok. 510 p.n.e. Monachium, Muzeum Sztuki Użytkowej
E. Simon, op. cit., il. 109.
21. Herakles walczący z Amazonką. Metopa fryzu doryckiego z Selinuntu V w., Muzeum w Palermo.
Th. von Scheffer, op. cit., tab. 97.
22. Orfeusz, Eurydyke i Hermes. Kopia reliefu Fidiasza, ok. 420 r. p.n.e. Muzeum w Neapolu.
Th. von Scheffer, op. cit., tab. 185.

III. ŚWIĄTYNIA, OBRZĘD, ŚWIĘTO

23. Gliniany model świątyni minojskiej. Archanes. Kreta, okres subminojski, ok. 1100/1000 r. p.n.e.
S.P. Marinatos, M. Hirmer, op. cit., il. 145.
24. Świątynia w Paestum.
Th. von Scheffer, *Die Kultur der Griechen*, tab. 149.
25. Skok przez byka. Fresk z Knossos. Okres późnominojski I, ok. 1500.
S.P. Marinatos, M. Hirmer, op. cit., tab. XVII.
26. Obrzęd ku czci bogini. Złoty pierścień z Tirynsu. Okres późnomykeński.
S.P. Marinatos, M. Hirmer, op. cit., il. 229.
27. Modląca się kobieta (kapłanka?). Posązek gliniany z Krety, ok. 1850–1700 p.n.e.
S.P. Marinatos, M. Hirmer, op. cit., il. 17.
28. Podwójne naczynie kultowe z Krety, okres późnominojski.
S.P. Marinatos, M. Hirmer, op. cit., il. 89.
29. Taniec obrzędowy mężczyzn. Attycka amfora geometryczna, ok. 720 r. p.n.e. Muzeum w Kopenhadze.
E. Simon, *Die griechischen Vasen*, il. 12.

30. Taniec jeźdźców. Czarnofigurowa waza attycka, druga połowa VI w. p.n.e. Muzeum Antyku, Berlin.
F. Chamoux, *La civilisation grecque*, Paris 1963, il. 168.
31. Kora z Akropolu, ok. 500 p.n.e. Metropolitan Museum, Nowy Jork
Th. von Scheffer, op. cit., tab. 63.
32. Obrzęd ofiarny. Ateńska waza czerwonofigurowa, koniec V w. p.n.e. Paryż, Luwr.
F. Chamoux, *La civilisation grecque*, il. 95.
33. Młodzieńcy prowadzą zwierzęta na ofiarę. Fragment fryzu z Partenonu, ok. 435 r. p.n.e. British Museum.
Th. von Scheffer, op. cit., tab. 160.
34. Młodzieńcy prowadzą woły na ofiarę. Fragment fryzu z Partenonu, ok. 435 p.n.e. British Museum.
Th. von Scheffer, op. cit., tab. 161.
35. Ofiara przed posagiem fallicznym Hermesa. Krater ateński, 460–450 p.n.e. Muzeum w Neapolu.
E. Simon, op. cit., il. 173.
36. Relief eleuzyński (Demeter, Kore, Triptolemos), ok. 440 r. p.n.e. Ateny, Muzeum Narodowe.
Th. von Scheffer, *Die Kultur der Griechen*, tab. 99.
37. Procesja falliczna. Ateńska waza czarnofigurowa, ok. połowy VI w. p.n.e., Florencja, Muzeum Archeologiczne.
K. Kerényi, *Dionyzos*, Princeton 1976, tab. 87.
38. Ofiara dla Dionizosa. Stamnos czerwonofigurowy, IV w. p.n.e. Paryż, Luwr.
A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1953, il. 13.
39. Komos dionizyjski. Waza czarnofigurowa. Paryż, Luwr.
A. Pickard-Cambridge, op. cit., il. 7 b.
40. *Hieros gamos* Dionizosa z żoną archonta basileusa w Atenach. Dzban do wina (chous) używany na Anthesteriach. Ok. 360 r. p.n.e. Metropolitan Museum.
E. Simon, op. cit., il. 235.
41. Aiora w dzień Anthesteriów. Chous ateński, czerwonofigurowy.
A. Pickard-Cambridge, op. cit., il. 5.
42. Menady w kulcie Dionizosa. Stamnos ateński. Muzeum w Neapolu.
A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, il. 16 a.

IV. ŚMIERĆ, POGRZEB, GRÓB

43. Larnaks kreteński (sarkofag w kształcie skrzyni).
S.P. Marinatos, M. Hirmer, op. cit., il. 25.
44. Płyta nagrobna z Myken ze sceną wyjazdu na łowy.
S.P. Marinatos, M. Hirmer, op. cit., il. 169.
45. Krater nagrobny ze sceną pogrzebu. Ateny, Muzeum Narodowe.
E. Simon, op. cit., il. 8.
46. Aristodikos, kuros z Aten. Nagrobek ateński, koniec VI w. Ateny, Muzeum Narodowe.
S. Karouzu, *Nationalmuseum, Illustrierter Führer durch das Museum*, Athen 1981, s. 63.

47. Wystawienie zwłok zmarłego (*prothesis*) i obrzędowe oplakiwanie. Ateńska waza czerwonofigurowa. IV w. p.n.e.
F. Chamoux, op. cit., il. 111.
48. Nagrobek ateński z IV w. p.n.e. Ateny, Muzeum Narodowe.
Th. von Scheffer, op. cit., tab. 181.
49. Przygotowanie do pogrzebu. Czarnofigurowa waza ateńska, początek V w. p.n.e.
Kolekcja Gillet w Lozannie.
J. Boardman, *Schwarzfigurige Vasen aus Athen*, Mainz 1977, il. 266.

INDEKS TERMINÓW

Indeks zawiera terminy greckie i łacińskie oraz terminy religioznawcze i nazwy świąt i obrzędów. Nie zostały w nim uwzględnione imiona i epiklezy bóstw oraz nazwy miesięcy

- adikia* 39
adikos 139
agalmata 50
agos (to) 128–130, 141, 142, 175
agyrtai 47
aidos 12, 13, 34
aion 202, 203
— *aionos zoe* 202
— *aionos eidolon* 202, 203
aiora 191, 192, 193
aition, aitia 20, 98, 107, 140, 191, 192
akamantes 195
akedees 195
aksones 112, 113
aletis 193
ambrosia 147
ambrotos 147
— *theos ambrotos* 176
anabasis 41
anagrapheus, anagrapheis 113, 115
ankulometes 146
anosion (to), *anosia* 127, 129, 130
Anthesteria 190, 191, 193, 194, 196
anthropologia 19
anthropos 201
aparchai 94, 126, 173
apodiopompesis 133
apophrades 190
apopompe 132, 133
— *apopompaioi* 133
apotrope 132, 133
— *theoi apotropaioi* 133
arete, aretai 12, 124, 173
arkteia 99, 100
asebeia 31, 114, 124, 139
— *asebes* (to) 127
— *graphe asebeias* 126
babala (bebela) 129
bakchoi 43
bia 162
bios 201, 202, 203
blasphemia 64
boukoleion 192
Bouphonia 84–86, 89, 103
Brauronia 39, 83, 98, 99, 100–103
Choes 191
chora 135
chronos 161, 203
Chytroi 191, 193, 194
communio 78, 87, 106
confessio 34
cultus 34

- daimon, daimones* 34, 41, 117, 152, 153
dais 90
daktyloi 178
deipnophoroi 15
deisidaimon, deisidaimonia 117, 118, 142
dialysis 181
Diasia 133
dikaio syne 124
dike 12, 13, 34
Dionizja Wielkie 42, 109, 190
doron 94, 135
dromenon, dromena 25, 30
dymorfos 178

eidolon, eidola 96, 178 195, 202, 203
eiresione 140
eisangelia 114
eksegetes 126
ekstasis 43
enagisma, enagismata 173, 175, 178, 189
enniautos daimon 106
enthousiasmos 43
entoma 97, 98
epimeleia 64
episteme 45, 46
epitaphios agon 173
epitaphios logos 173
epodai 47, 57–59, 72
euche, euchai 131
eugeneia 63
eusebeia 64, 114, 117, 118, 122–124, 128,
 131, 139, 141, 142
eusebes (to) 127

Genesisia 189, 190
goeteia 138
goes 73, 138
grammata 56, 63
graphe 31
graphe asebeias 126

hemitheoi 171–174
heorte 110
heroon 170
heros theos 178
heteria 74

hiera (ta) 78–80, 86, 114, 121, 124, 129,
 134, 135, 192, 193
hieroi logoi 49, 51, 65, 67, 72, 183, 204
hieros gamos 121, 192, 193
homo oeconomicus 33
homo politicus 33, 93
homo religiosus 33, 93, 109
hosion (to) 127, 128–130
hosiotēs 128
hybris 169
hydrophoroi 84

iatros 73
idiotes 132
intichiuma 86, 87, 92
isodaites 200
isonomia 173
ius 36

kakopragmosyne 181
kalokagathia 107
kamontes 195
katabasis 41
katastherismos 99
katharsis 16
katharos 101
ker 188, 189, 193, 194–197
keramyntes 178
kinesis 203
kodion 136, 137 139
kosmos 124, 131
kourotrophos 15, 30
kratos 162
kyrbeis 112

leges sacrae 115
legomenon, legomena 25, 30
Lenaja 104
lex 36
linos 104
logos, logoi 12, 13, 20, 21, 30 33, 48–50,
 57, 60, 64, 65, 161, 184
 — *hieros logos, hieroi logoi* 49, 50, 54,
 65, 67, 72, 183, 204
 — *logoi peri theon* 48, 54

mageia 137
magikoi logoi 138
magos 138
mageumata 138
mageiros, mageiroi 84
mantis, manteis 45, 47, 125, 176
maschalismos 187
meria 87
miara 129, 130 193
miasma 117, 118, 121, 128, 129
mojra 187
mores 36
moros 167
mysterion 39
mystes mystai 39, 43
mythologia 21
mythos, mythoi 11–18, 20–21, 25, 26, 30,
33, 34, 45, 93, 107, 184

nekysia 189
nomos, nomoi 13, 29, 34, 36, 38, 43, 93,
109, 111, 112, 115, 125, 162, 177
noos 195, 196

oikistes 125, 174
oikos 36–38, 56, 122, 124, 152
omophagia 94, 104
Oschophoria 14, 17, 29, 140, 141
oschophoroi 14

Panathenaja 42, 110
panegyris 110
pannychis 100, 101
patria (ta) 35, 37, 43, 93, 114, 141
patrios politeia 112
pemmata 135
penie 149
penthos 204
pharmakon 102
pharmakos, pharmakoi 102, 103, 108, 140
physis 181
Pithoigia 190
plemmeleia 124
poimata 65
poina 204
politeia 35

Pompaia 137, 138
pompe 110, 136
ponos 109
potnia theron 98
profanum 119, 121, 122, 128
psephisma 115, 127
psyche, psychai 57, 182–184, 186, 187,
195, 196, 201–203
Pyanopsia 140, 141

religio 119

sacrilegium 119
sacrum 6, 32, 38, 93, 119, 121, 122, 130
sanctum 128
sebās 122, 123
sema 202
skia, skiai 195, 202
Skira 136, 139
Skirophoria 136
soma 184, 202, 203
sophie (sophia) 63
sophrosyne 57, 107
sparagmos 94, 104–107, 109
sphagia 97, 109
syngrapheis 126

tanathos 201
Tauropolia 103
techne politike 13
telete, teletai 40, 124
Thargelia 102, 139–141
theion (to), theia (ta) 44–46, 125
theologia 45, 46, 72
therapeia 33–36, 45, 92, 93, 109, 117,
132, 189
therapeia theon 33–37, 40, 64, 79, 107,
109, 110
threskeia 33
thymata 134, 135
thysia, thysiai 33, 37, 43, 47, 80, 94, 97,
104, 108, 109, 114, 131, 134, 136,
175

zoe 201–203
zoon politikon 201

INDEKS ŹRÓDEŁ

AUTORZY

- Ajschylos *Agamemnon* 95
Agamemnon w. 1625–1626 61
Eumenidy 191
Ofiarnice w. 139–140 206
Prometeusz w okowach 162
fragment 70 (Nauck²) 43
Anaksymander Fragment 12 A 10 (Diels,
Kranz) 203
Anaksymenes Fragment 13 A 6 (Diels,
Kranz) 203
Arystofanes *Chmury* w. 331–332 126
Lizystrata w. 630–635 38, 39
w. 633 98
Pokój w. 372–374 205
Ptaki 55, 158–160, 163, 165
Ptaki w. 1529–1530 148
Rycerze w. 728 140
Żaby 31, 196
Żaby w. 145–150 204, 205
Arystoteles *Metafizyka* 983b 46 1026a
10–32 46 1091b 157, 158
O cnotach i wadach 1251a 30 124
Poetyka 16
Ustrój polityczny Aten 189, 192
Ustrój polityczny Aten 57,1 35 57,4 85
58 173
Atenagoras z Aten *Prośba za chrześcija-
nami* 160, 161
- Bakchylides *Epinikion* 5 w. 160–162 165
- Cyceron *De oratore* III 13,137 53
De finibus II 13,40 182
- Damaskios *De principiis* 123 (Kirk, Ra-
ven) 161
Demokryt Fragment 68 B 297 (Diels,
Kranz) 181, 182
Demostenes *O wieńcu* 259 75
Diogenes Laertios *Żywoty i poglądy słyn-
nych filozofów* I 109 70 I 111–112
70 VIII 6 65, 66 VIII 7 67 VIII 41
68, 69 VIII 67 73, 74 IX 1 66
Diodor Sycylijski *Bibliotheca* V 48,4–50,1
49, 50
- Empedokles z Akragas *Katharmoi* (Zuntz)
73, 74, 76 175, 176
Eurypides *Alkestis* w. 357–362 62 w. 962–
–973 56, 57, 59
Bachantki 105, 179
Helena 165
Hipolit w. 948–954 55, 56, 64
Ifigenia w Aulidzie 95
Ifigenia w kraju Taurów 95
Ifigenia w kraju Taurów w. 947–960
191 w. 1458–1461 99, 100 w. 1462–
–1463 100

- Orestes* w. 1497 **138**
Etymologicum Magnum **16**
- Firmicus Maternus *De errore profanarum religionum* **104**
- Harpokration **133**
- Herodot *Dzieje* I 5 **18** I 30–31 **166** I 101 **137** II 41 **93** II 51 **49** II 53 **51, 145** II 64–65 **33** II 81 **65** II 119 **96, 97** III 40–43 **166** III 61 **138** IV 8 **157** IV 13–16 **69** IV 26 **189** IV 79 **43** IV 93 **58** IV 94 **58** IV 95 **59, 69** VII 6 **51, 52** VII 37 **138** VII 197 **108** VIII 41 **200** VIII 65 **41** VIII 95 **108**
- Hezjod *Prace i dni* w. 47–53 **145** w. 54–105 **145, 149, 150** w. 106–201 **145** w. 108 **144** w. 109 **154** w. 115 **151** w. 148 **153** w. 159 **153** w. 175 **153** w. 185–201 **153** w. 276–279 **13** w. 695–696 **152**
- Theogonia* **18, 51, 145, 147, 151, 154** w. 116 i nn. **155, 156** w. 570–616 **149**
- Hipponaks Fragmenty 5–7 (West) **102**
- Homer *Iliada* I l i nn. **186** I 194–215 **167** II 310 i nn. **91** V 441–442 **165** VI 130 i nn. **179** VI 260–262 **120, 122** VII 320 **91, 93** VII 323 **91, 93** IX 410–411 **187** XIV 201 **156** XIV 244 **156** XIV 259 **157** XIV 261 **157** XIV 293 i nn. **146** XV 187–193 **198** XVI 453 **203** XVIII 170 i nn. **122, 123** XIX 21 i nn. **186** XIX 38–39 **147** XIX 265 i nn. **90** XIX 352–353 **147** XXI 461–467 **165** XXII 161 **201** XXII 209–212 **187** XXIII 19–20 **185** XXIII 69–74 **186, 196** XXIII 80–81 **187** XXIV 14 i nn. **187** XXIV 558 **201** XXIV 591–594 **197**
- Odyseja* I 26–31 **148** IV 560–566 **198** VIII 338 i nn. **150** X 503–504 **195** XI 52 i nn. **185** XI 499–502 **194** XI 583 i nn. **197** XI 615 **178** XIV 346 i nn. **150** XIV 418 **91, 93** XVII 487 i nn. **167**
- Hymny Do Apollona* **54, 163, 164**
Do Demeter **40, 41**
- Do Dionizosa* **54**
Hymny orfickie (Quandt) Do Herkulesa **188**
- Ibikos Fragment 10 (Edmonds) **60**
 Isokrates *Busiris* 8 **62** 38 **64** 39 **63**
Filip 117 **131, 132**
O wymianie 282 **34**
- Jamblichos *Vita Pythagorei* 250–254 **67**
 Justyn *Zarys dziejów powszechnych starożytności* XX 4 **67**
- Klemens Aleksandryjski *Zachęta do Greków* I 2,2 **104**
 Ksenofont *Ekonomikon* V 20 **34**
Hellenika II 3,2 **112**
Obrona Sokratesa **32**
Kypria (Bernabé) **95**
- Liwiusz *Dzieje Rzymu od założenia miasta* 45; 5,4 **50**
 Lizjasz *Przeciwko Nikomachosowi* 113–115
- Menander *Sąd polubowny* **100**
Orphicorum fragmenta (Kern, Testimonium 189) **53**
- Orygenes *Przeciw Celsusowi* IV 10 **181**
- Pauzaniusz *Opis Grecji* **50, 81**
Opis Grecji I 14,4 **70** II 11,1 **133** VI 9,6 **172** VI 11,6 **85** VI 25,2 **199** VIII 37,5 **53** X 5,6 **52**
- Pindar *Oda Olimpijska I* **101**
Oda Olimpijska II fragment 133 (Snell) **203**
 fragment 137 (Snell) **204**
Oda Olimpijska II 73 **124**
Oda Nemejska VI **144**
Oda Pytyjska IV 176 **62**
 Fragment 131b (Snell) **202**
 Fragment 169 (Snell) **29, 162, 177**
- Platon *Charmides* 155 E **57** 156 D **57–59** 156 E **60** 157 A **57**

Eutyfron 44, 45, 125, 127, 128–130
Eutyfron 3 B 31
Fajdros 250 E–251 A 123
Fedon 61 D–62 B 66
Gorgiasz 480 C 39
Kratylos 125, 202
• *Obrona Sokratesa* 32, 44
Protagoras 12, 13
Państwo 363 C 183 364 B 47, 48, 64
364 E 47 377 A 15 427 B 33 565 D
11, 12
Prawa 642 D 70 653 D 110 716 D
34, 35, 78 798 B 123 853 B-C 132,
133 854 A 133 854 B 133 900 B 168
937 D-E 188
Listy VII 334 E 183
Plutarch *Arystydes* 189
Arystydes 9 108
Lizander 175
Perykles 32 126, 127
Solon 7 71
Solon 12 70
Solon 21 189
Temistokles 13 108 29 138

Tezeusz 14, 15, 17
O zamilknięciu wyroczni 435 B-C 89
Opowieści miłosne 106, 107
Porfiriusz *O wstrzymywaniu się od spo-
żywania mięsa* 81
Pseudo-Alkidamas *Oskarżenie Palamede-
sa o zdradę przez Odysa* (Kem, Test-
tomonium 123) 62–64
Pseudo-Ksenofont *Ustrój polityczny Aten*
II 9 79
Pseudo-Platon *Zimorodek* 159
Simonides *Fragment* 51 (Edmonds) 61
Sofokles *Antyгона* 185
Antyгона w. 1118–1119 41
Król Edyp w. 31 169
Stesimbrotos z *Tazos* *Peri teleton* 76
Teofrast *Charaktery* 16 117, 118
Tukidydes *Wojna Peloponeska* I 126 134,
135 II 15 190 II 35–46 37, 173 II 38
109 IV 19 126
Wergiliusz *Eneida* VI w. 585–591 138

INDEKS ŹRÓDEŁ

TEKSTY PAPIRUSOWE I EPIGRAFICZNE

Papirus z Derveni (Z.P.E. 47) **75, 76, 160**
Prawa z Kyreny (Buck) **116–118, 129**
Prostagma Ptolemeusza IV (Lenger) **48, 49**
Tabliczki orfickie (Zuntz) **76**

opracowała **MARTA PIĄTKOWSKA**

SPIS TREŚCI

WSTĘP	5
Rozdział I MIT, OBRZĘD, RELIGIA	11
Rozdział II WIEDZA O BOGACH. GRECKIE KONCEPCJE TEOLOGII	44
Rozdział III OFIARA, KULT, ŚWIĘTO	78
Rozdział IV POBOŻNOŚĆ GRECKA	112
Rozdział V ŚWIAT LUDZI, ŚWIAT BOGÓW	144
Rozdział VI ŻYCIE PO ŚMIERCI	181
SPIS ILUSTRACJI	207
INDEKS TERMINÓW	211
INDEKS ŹRÓDEŁ	214

Wydawnictwo Naukowe PWN

Wydanie pierwsze.

Ark. druk. 13,75 + 2,5 ark. wkł. ilustr.

Druk ukończono w listopadzie 1993 r.

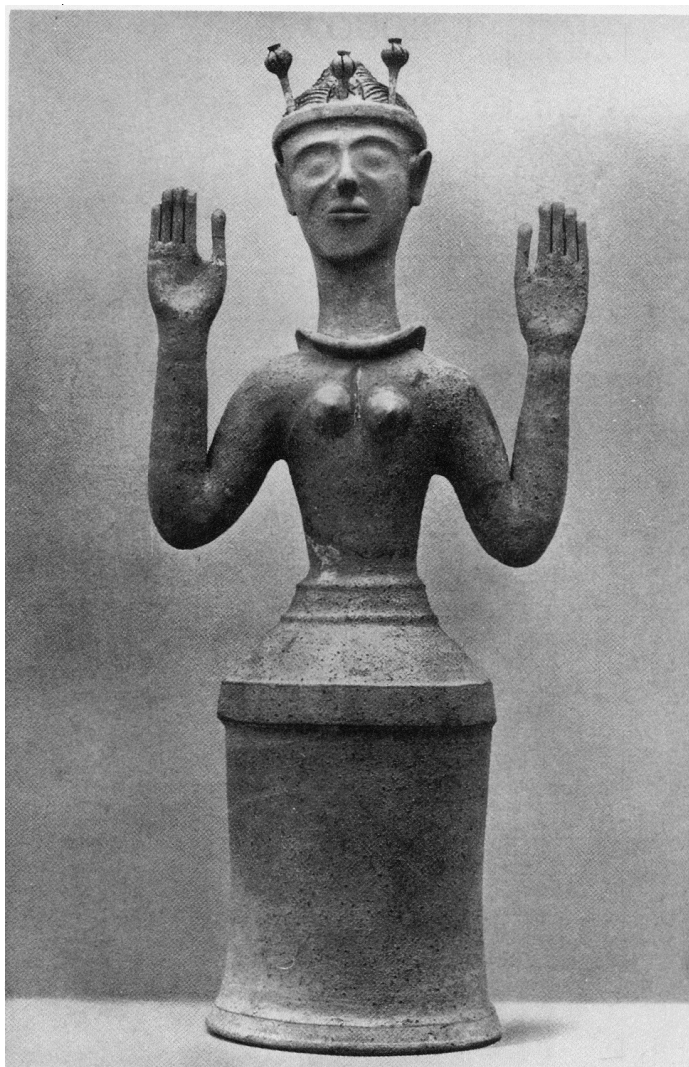
Skład i łamanie: - LogoScript

Druk i oprawa: „DROGOWIEC” Sp. z o.o. Kielce, ul. Sienna 2

I. BOGOWIE



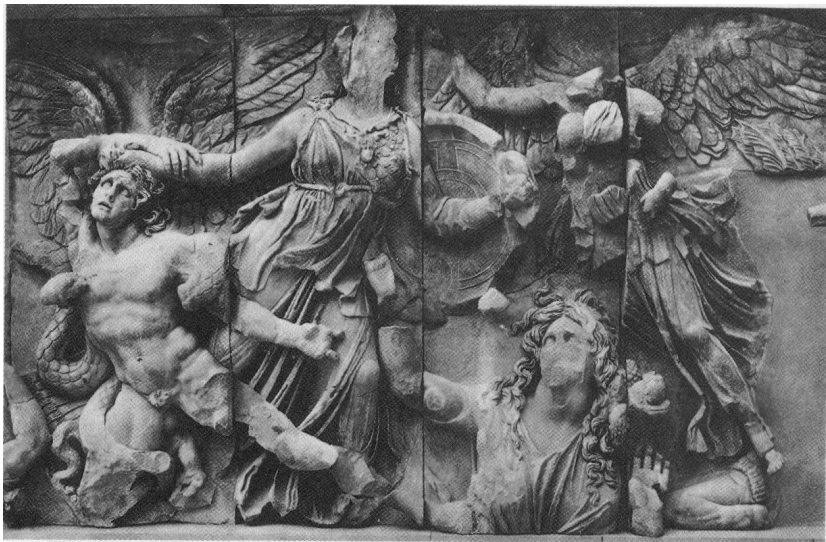
Początek wierzeń antropomorficznych. Idol cykladki z okresu średniominojskiego



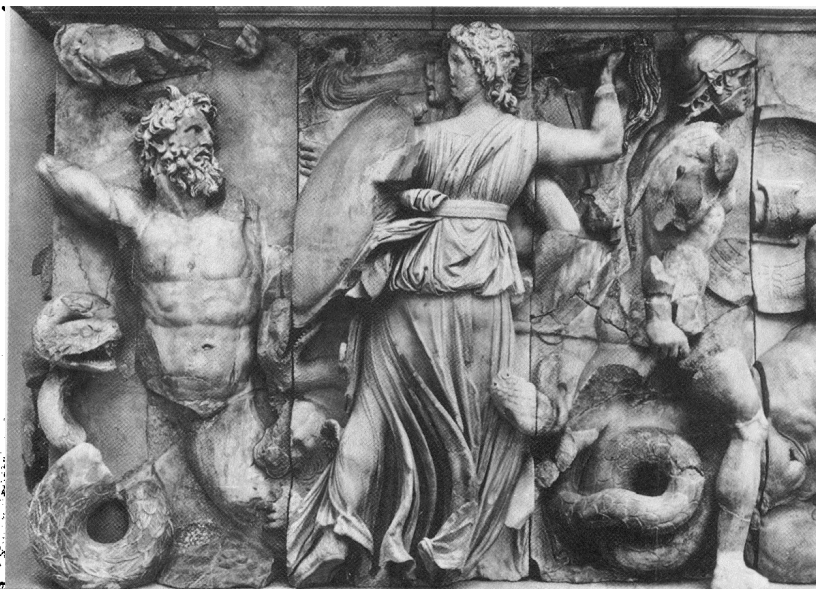
2. Kreteńska bogini z makówkami. Prawdopodobnie typ Bogini-Matki, późniejszej greckiej Demeter



3. Minojska bogini z węzami. Zapewne groźna Pani Życia i zarazem Bogini Śmierci, może czczona w Knossos Pani Labiryntu



4. Walka bogów z gigantami. Mityczny początek ery bóstw olimpijskich



5. Atena w walce z gigantami. Olimpijska bogini, bóstwo reprezentujące porządek i świat uroczystego Zeusa zwycięża siły chaosu zawdzięczające swe istnienie mocom chthonicznym



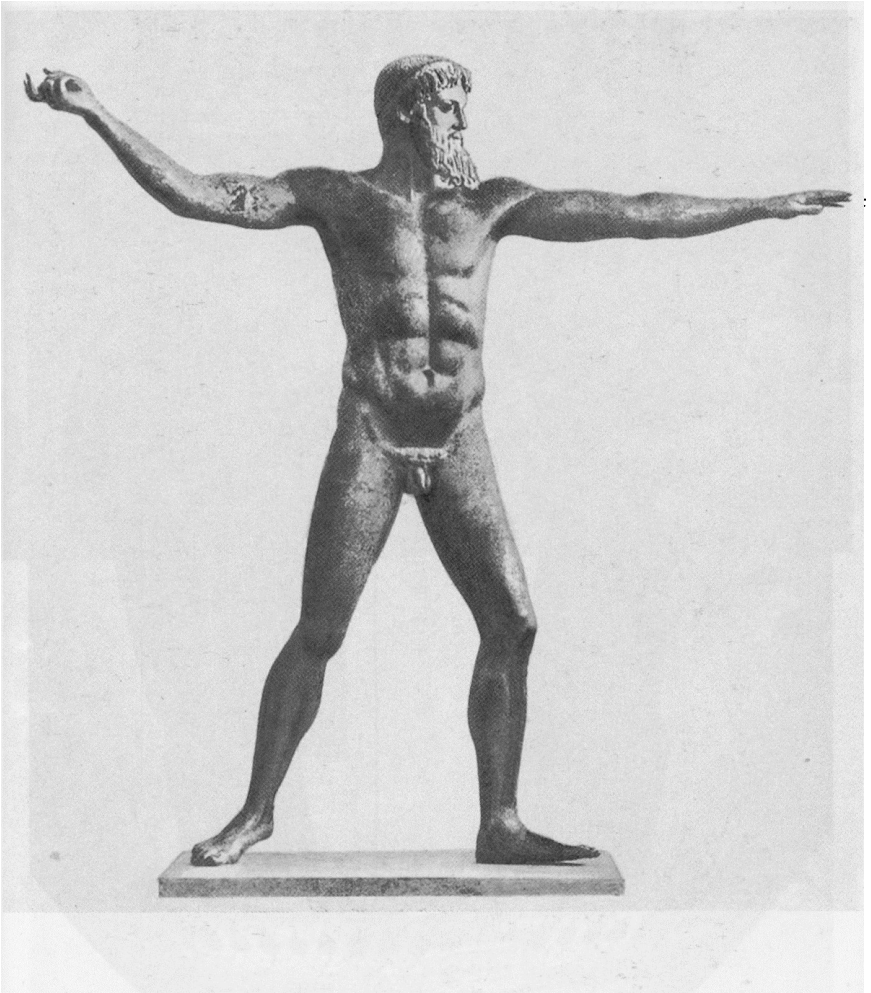
6. Tajemnicza sycylijska bogini, być może przedgreckie bóstwo chtoniczne. Kult bóstw żeńskich był szczególnie popularny na Sycylii i wiele zawdzięczał wierzeniom wywodzącym się może jeszcze z neolitu



7. Pani Zwierząt, groźna bogini panująca nad światem przyrody, stopniowo utożsamiana z Artemidą



8. Zeus z Ganimesem. Mityczne wytłumaczenie miłości erotycznej do chłopców a zarazem świadectwo daleko posuniętej antropomorfizacji bogów, którzy ulegają namiętnościom jak ludzie



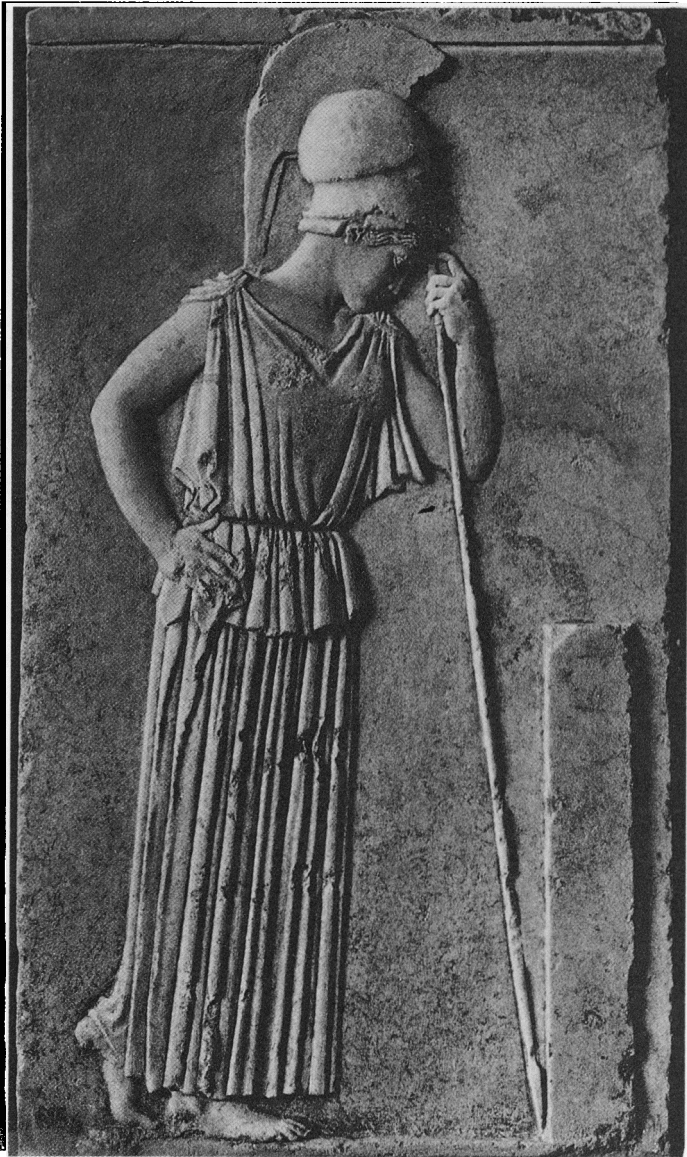
9. Posejdon lub Zeus. Postać boga wyraża jego zupełnie ludzką i fizyczną siłę



10. Atena i Posejdon, dwa bóstwa opiekuńcze Aten



11. Scena narodzin lub kąpeli Afrodyty. Zwraca jednak uwagę fakt, że bogini wylania się z ziemi. Afrodyta miała również pewne cechy prastarej Bogini-Matki łączonej z Ziemią



12. Zamyślona Atena. Koncepcja tego przedstawienia wyraźnie podkreśla charakter bogini — opiekunki sztuk, patronki ludzkiej inteligencji i zmyślności



13. Hermes jako Psychopompos (prowadzący dusze). Na związek boga (przedstawianego zwykle w nieco innej postaci) wskazuje w tym wypadku tak stylizacja sylwetki, jak i szczególnie wyraz melancholii czy zadumy na twarzy



14. Dionizos i menady. Scena wyraźnie nawiązuje do obrzędów. Menady w szale bachicznym rozrywały drobną zwierzyne ofiarowaną bogu

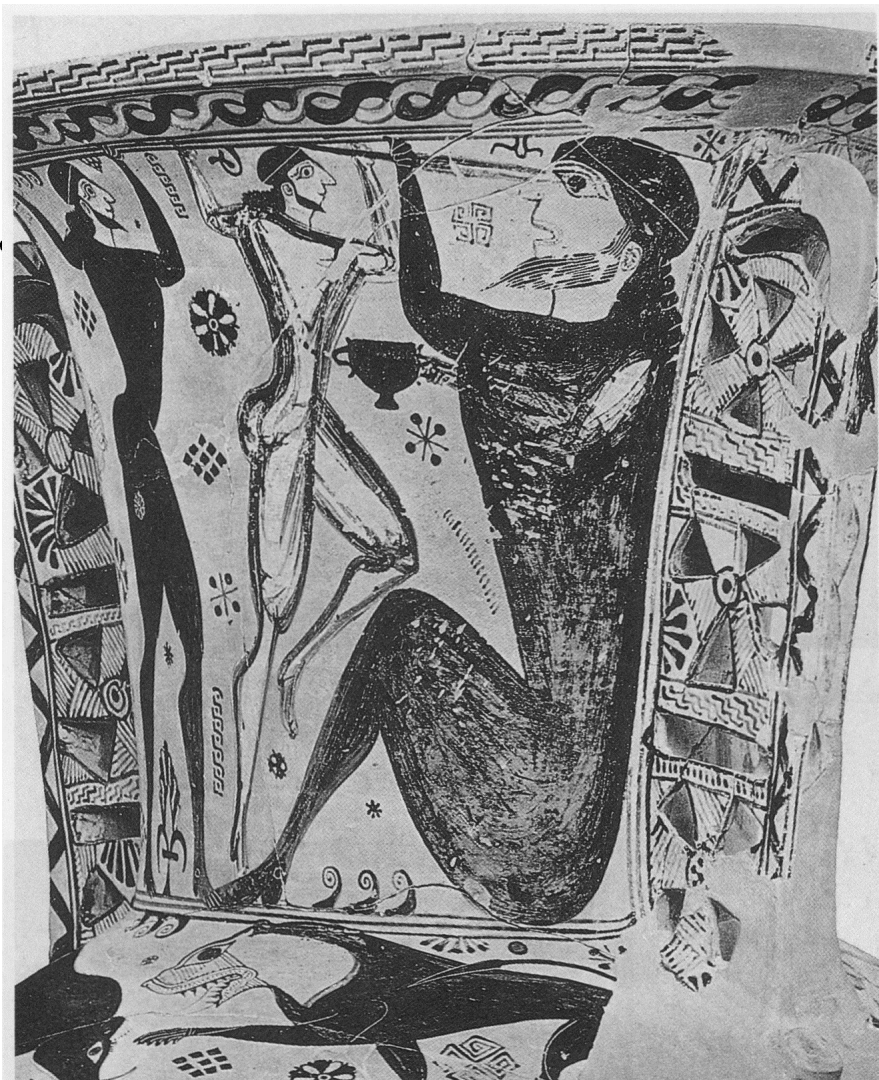


15. Dionizos na okręcie. Scena wiąże się z mitem, według którego bóg wygnany z Teb wrócił do Grecji drogą morską po podboju zamorskich krajów

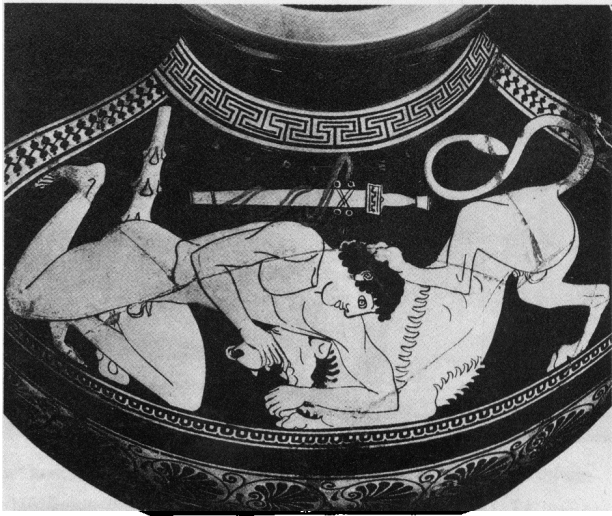
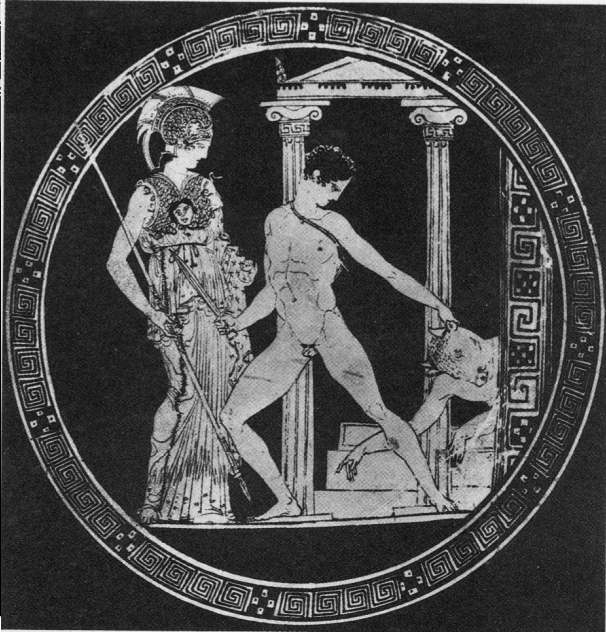
II. MIT



16. Achilles i Ajas grają w kości. Obaj bohaterowie należą do najczęściej przedstawianych na wazach postaci z cyklu podań o zdobyciu Troi



17. Oślepienie Polifema. Motyw wyraźnie zaczerpnięty z *Odysei* Homera





20. Herakles w walce z potworem Geryonem. Motyw ten interpretowano jako obrazowe przedstawienie zwycięstwa prawa nad dzikością

18. Tezeusz po zabójstwie Minotaura. Zwraca uwagę przedstawienie ateńskiego bohatera jako młodego, niedojrzałego chłopca. Mit o Tezeuszu łączył się wyraźnie z archaicznymi obrzędami inicjacji młodzieży

19. Walka Heraklesa z lwem nemejskim — symbol pokonania dzikości przez młodego wojownika



21. Herakles walczący z Amazonką. Podobnie jak poprzednio przykład nie tylko męstwa bohatera lecz także jego działań cywilizacyjnych

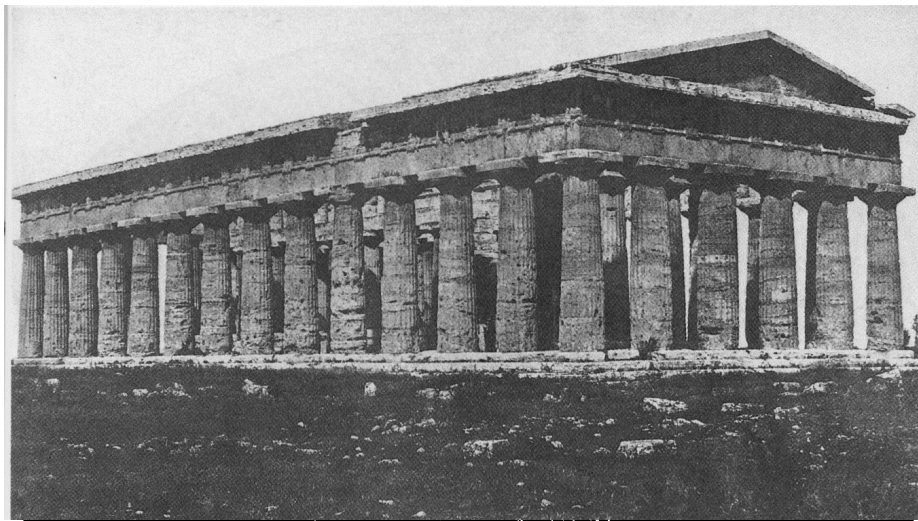


22. Orfeusz, Eurydyke i Hermes. Mit o Orfeuszu mówił przede wszystkim o sile poezji i mądrości

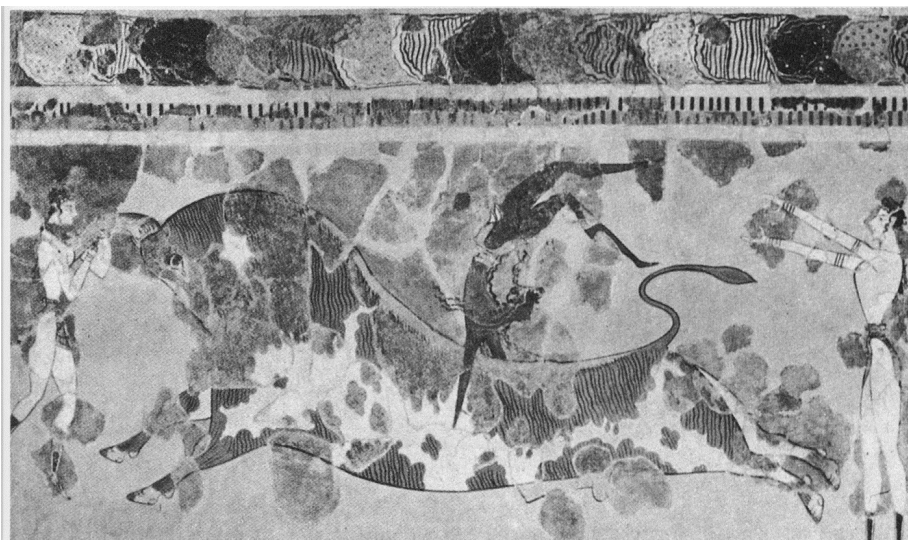
III. ŚWIĄTYNIA, OBRZĘD, ŚWIĘTO



23. Gliniany model świątyni minojskiej. Świątynia znana była już na Krecie minojskiej, ale późniejsza forma świątyni greckiej nie ma praktycznie nic wspólnego z tą architekturą



24. Jeden z najznakomitszych przykładów greckiej architektury sakralnej: pochodząca z końca V w. p.n.e., utrzymana w stylu doryckim świątynia Hery w Paestum (Posejdonia)



25. Skok przez byka — prawdopodobnie obrzęd minojski



26. Scena składania ofiar mykeńskiej bogini lub złożenia daniny kapłance. Przedstawione tu postaci mogą być tak przebranymi w obrzędowe maski i ubiory ludźmi, jak też ujarzmionymi przez bóstwo demonami



27. Modląca się postać kobieca — kapłanka czy bogini? Posążek z Krety minojskiej



28. Minojskie naczynie kultowe, służyło zapewne do ofiar płynnych



29. Tańczący wojownicy, ważne świadectwo obrzędowej chorei greckiej



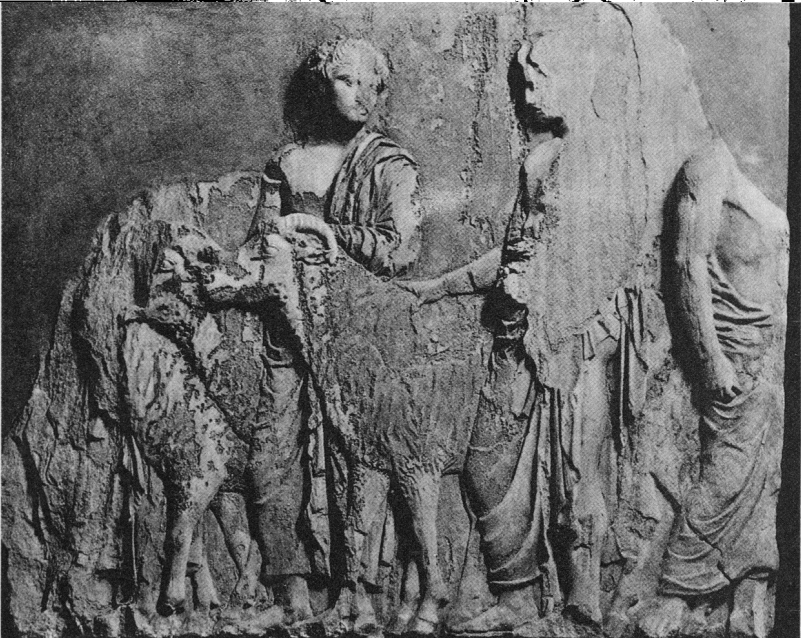
30. Zagadkowe przedstawienie tańca przebranych postaci. Zapewne scena obrzędu



31. Kora z Akropolu w Atenach. Przedstawienie dziewczyny niosącej w uroczystej procesji dary bogini



32. Typowy obrzęd ofiarny. Mięso ofiary piecze się na ogniu





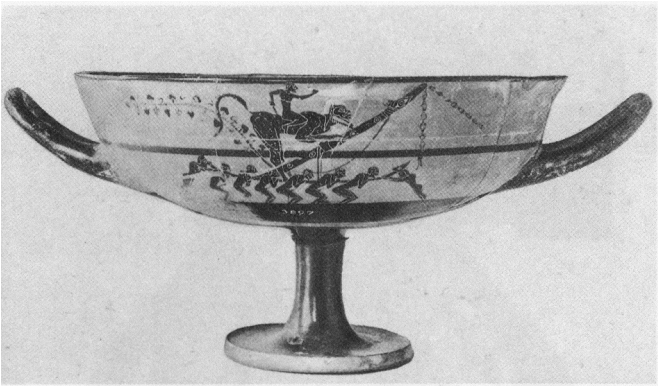
35. Scena ofiary przed fallicznym posągiem Hermesa

33. Młodzieńcy w uroczystej procesji prowadzą zwierzęta na ofiarę

34. Woły prowadzone na ofiarę. Zwraca uwagę przedstawienie zwierzęcia wyraźnie akceptującego swój los



36. Słynny relief eleuzyński. Demeter przekazuje Triptolemosowi tajemnicę uprawy zboża

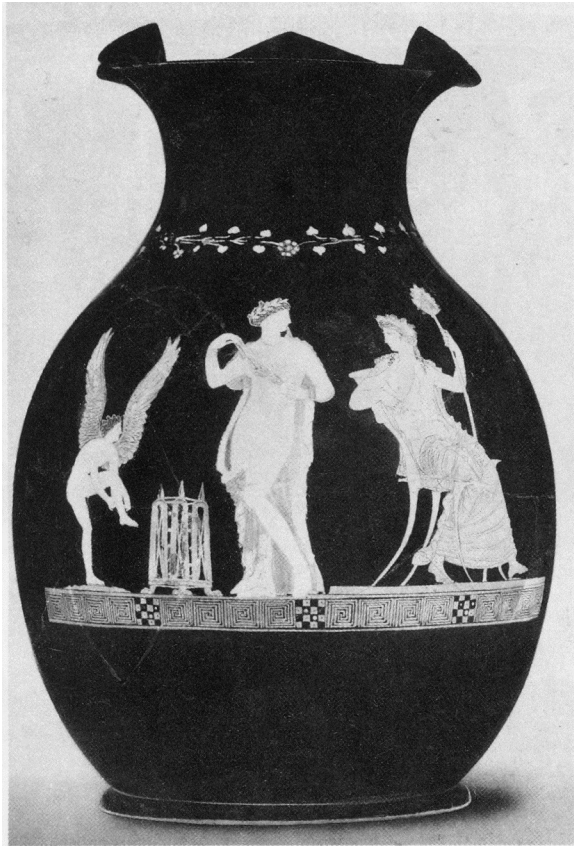


37. Fallophoria — uroczysta, lecz i komiczna procesja falliczna



38. Satyr składa ofiarę Dionizosowi. Bóg jest tu przedstawiony w postaci słupa obrzędowego, na którym umocowana jest maska

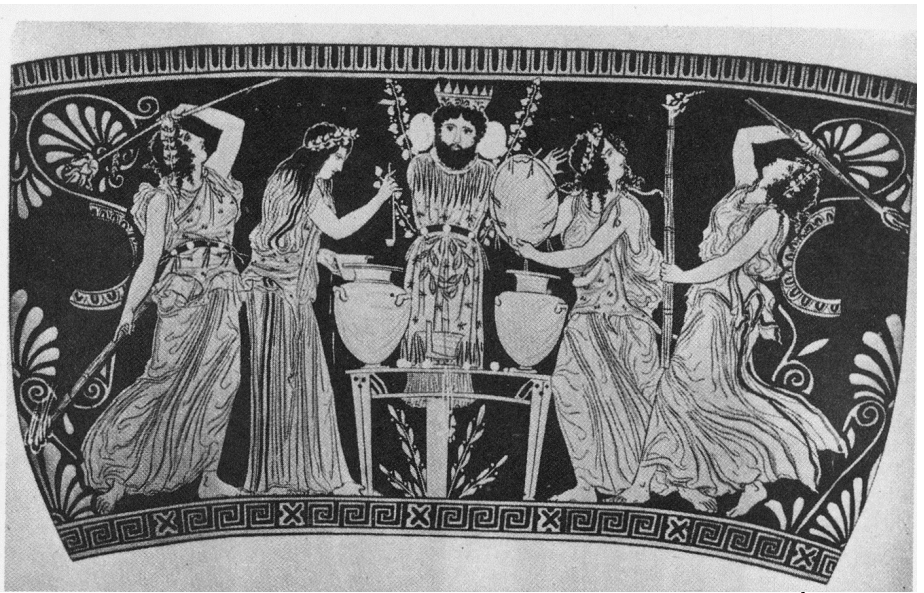




41. Obrzęd aiora — huśtanie dziewczynek w czasie świąt Anthesteriów

39. Dionizos na wozie. Prawdopodobnie scena obrzędowa — fragment komosu dionizyj-
skiego

40. Zaślubiny Dionizosa z żoną archonta basileusa w Atenach. Obrzęd spełniany na świę-
cie Anthesteriów



42. Menady czczą Dionizosa. Prawdopodobnie przedstawienie obrzędu spełnianego w Atenach w czasie Lenajów

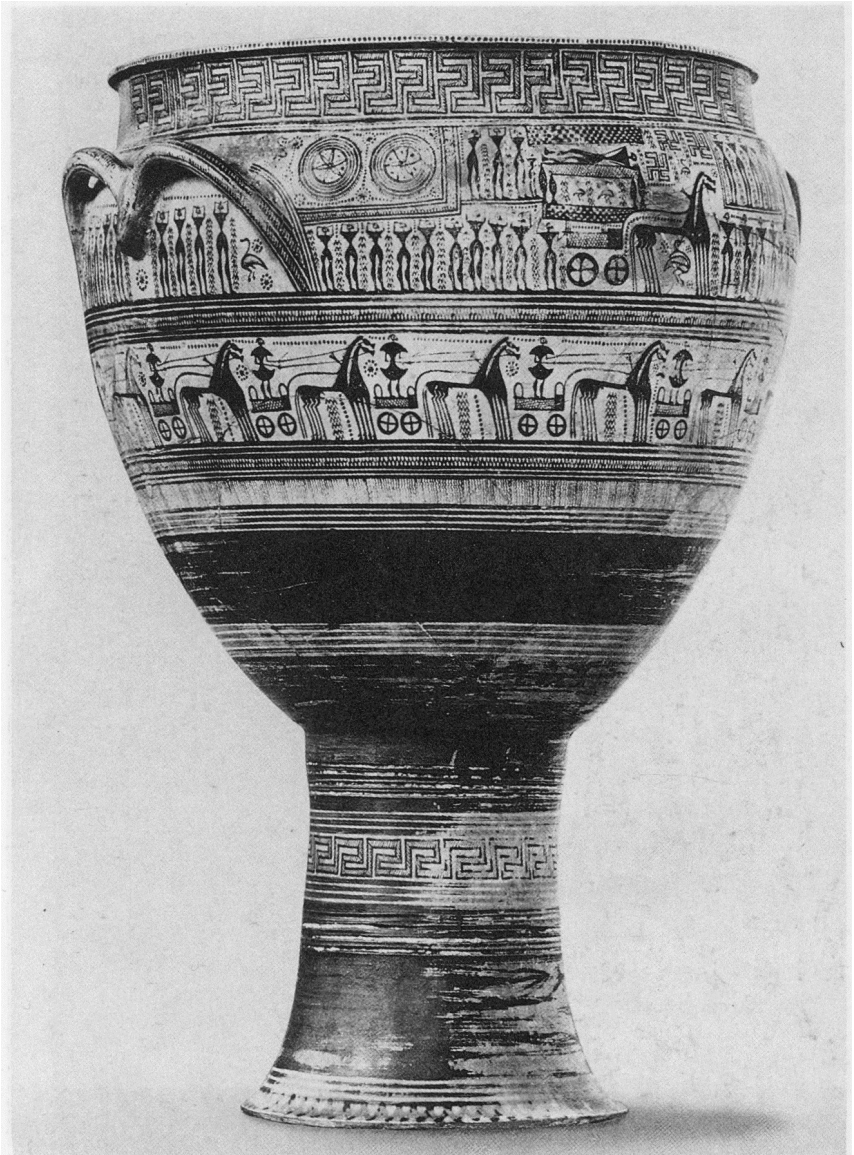
IV. ŚMIERĆ, POGRZEB, GRÓB



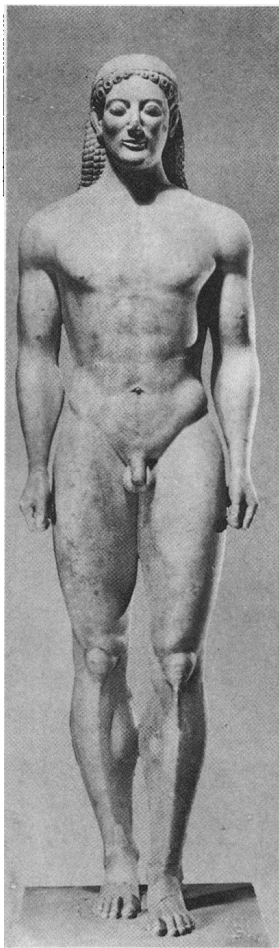
43. Sarkofag z Krety minojskiej



44. Płyta nagrobna z Myken. Scena polowania wskazywać ma na osobę pochowanego — arystokratycznego wojownika. Spirala jest bardzo starym symbolem bogini Ziemi i Śmierci



45. Jedna z tzw. waz dipylońskich. Krater pełniący funkcje nagrobka z przedstawieniem pogrzebu wojownika



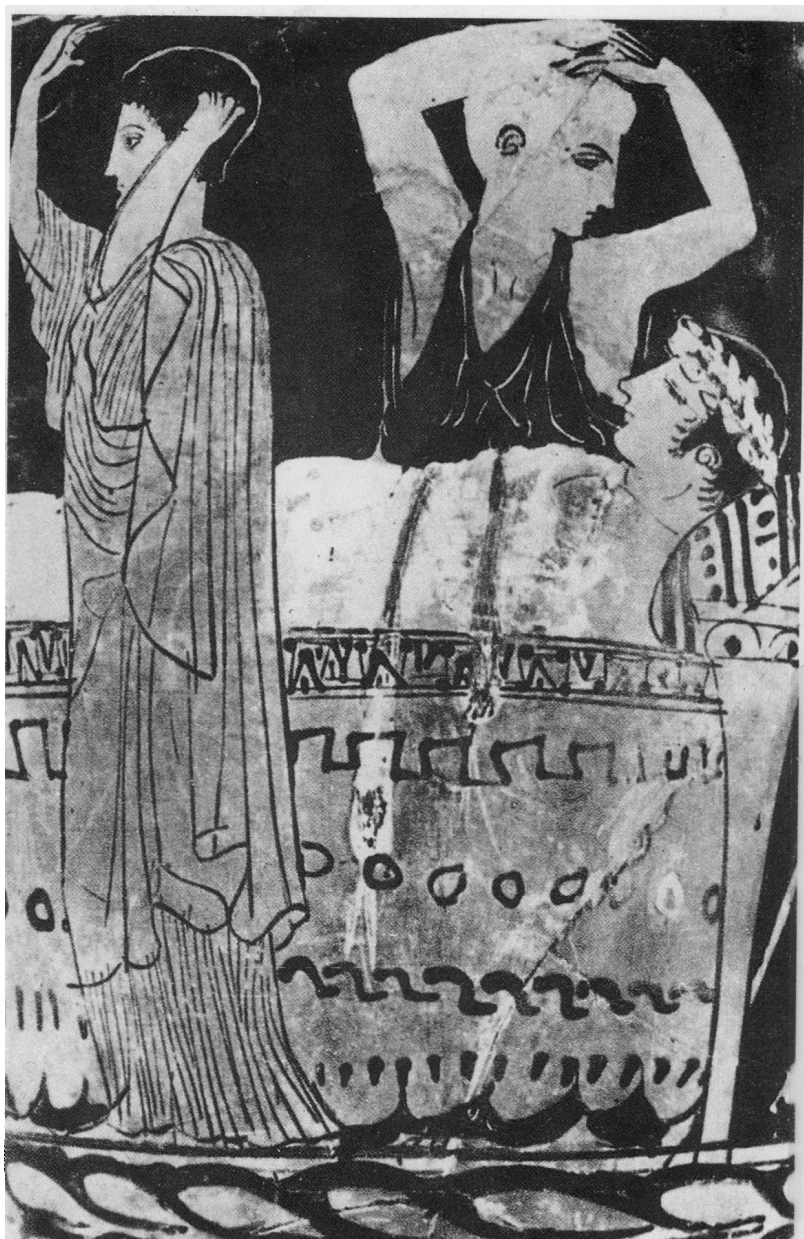
46. Kuros z Aten wystawiony jako nagrobek



47. Jedna z bardzo nielicznych scen przygotowań do pogrzebu



48. Typowy nagrobek z Aten IV w. p.n.e.



49. Obrzędowe oplakiwanie zwłok zmarłego