

Wipszycka, Ewa

Kiedy rozpoczął się kryzys tradycyjnej religii polis greckich?

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia 27 (254), 11-28

1992

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EWA WIPSYCKA

Kiedy rozpoczął się kryzys tradycyjnej religii polis greckich?

Poczynając od czasów Antoninów kryzys tradycyjnych zachowań i wyobrażeń religijnych jest faktem dobrze wyczuwalnym dla każdego obserwatora dziejów kultury antycznej. Plutarchowe traktaty o tematyce religijnej wchodzące w skład *Moraliiów* (zwłaszcza utwór *O Izydzie i Ozyrysie*), *Metamorfozy* Apulejusza (a także jego *Apologia*), dziełka Lukiana (*Aleksander czyli fałszywy prorok*; *O śmierci Peregrinosa*) są jawnymi (i łatwo dostępnymi) świadectwami nowej sytuacji. Nabiera siły tendencja interioryzacji religii; doprowadzi ona do powstania wierzeń, w których więź między czcicielem a bóstwem będzie miała wyraźnie osobisty charakter, kult natomiast zejdzie na plan dalszy. Szerzy się monoteizm, traktujący liczne bóstwa rozmaitych ludów świata śródziemnomorskiego jako manifestacje, emanacje czy wręcz nazwy jednego wszechogarniającego bóstwa. Ulega nasileniu lęk przed światem za grobem, prowadzący ku napiętemu poszukiwaniu bóstwa dającego pewność, iż byt po śmierci będzie lepszy a nie gorszy. Świat zaludnia się złowrogimi demonami, rośnie rola magii i lęk przed jej potęgą. Na miejsce spokoju i skrupulatności, charakteryzujących atmosferę zwykłych poczynań kultowych, przychodzi religijny fanatyzm, który wyjątkowo tylko pojawiał się w poprzednich epokach.

Nie mamy wątpliwości, że zjawiska, które próbowałam tu jedynie wymienić, były pospolite w życiu religijnym końca wieku I i w toku wieku II. Z biegiem czasu ich siła narastała, a krąg ludzi objętych religijnymi niepokojami stawał się coraz szerszy; rosła popularność kultów zaspokajających nowe religijne potrzeby. Jednak zmiany dające się obserwować w III w., zdaniem niemal wszystkich badaczy mentalności tej epoki, mieszczą się ciągle w tym samym modelu, jaki da się zbudować ze świadectw autorów piszących o sto lat wcześniej.

Kiedy zaczął się ów proces? ¹ Historycy religii nie mają na to py-

¹ Artykuł ten podejmuje dyskusję, którą rozpoczęłam w trzecim tomie „Historii starożytnych Greków” w rozdziale poświęconym religii. Z tego dzieła zaczerpnęłam nie tylko własne przemyślenia na temat dziejów wierzeń i sytuacji polis w czasach hellenistycznych, ale i charakterystykę filozofii i literatury hellenistycznej pióra B. Bravo.

tanie jednej odpowiedzi. Podręcznikowy stereotyp każe umieszczać początek kryzysu na progu epoki hellenistycznej². Cezura na jej końcu ma w tym ujęciu o wiele mniejsze znaczenie³: uważa się bowiem, że to, co dla wierzeń świata greckiego było najważniejsze, to jest załamanie religii polis, nastąpiło o wiele wcześniej. Taka właśnie postawa umożliwiła historykom wykorzystanie tekstów literackich doby Antoninów (w tym najważniejszych dla tej problematyki utworów Plutarcha, Apulejusza, Lukiana) w badaniach nad religią hellenistyczną⁴. Są jednak i tacy uczeni, którzy początek kryzysu skłonni są sytuować później, w czasach rzymskiego podboju wschodniej części basenu Morza Śródziemnego, a więc w II wieku p.n.e.⁵ lub jeszcze później⁶.

Wahania w sprawie tak istotnej biorą się przede wszystkim z niedoskonałości naszej bazy źródłowej. Posiadane przez nas źródła nie udzielają nam bowiem jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o datę początku kryzysu. Epoka hellenistyczna nie należy, niestety, do okresów, które mają dobrą dokumentację źródłową. Przepadek znacznej części hellenistycznej prozy, efekt panującego w czasach cesarstwa attycyzmu, daje się odczuwać bardzo boleśnie. Spośród pism historyków, których

² Por. np. deklaracje A. Boulanger (w: L. Gernet, A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932) na wstępie jego charakterystyki religii hellenistycznej. Podobnie sądzi autor podstawowego podręcznika służącego wszystkim badaczom: M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, t. 2, München 1950, s. 28—29. Taką też periodyzację przyjmuje w swych pracach A. Świderkówna (*Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1974; a także w nowej, bardzo interesującej książce o religijności piszącej elity: *Kiedy bogowie zeszedli z Olimpu*, Warszawa 1990). Większość prac powstających dziś w USA reprezentuje ten punkt widzenia, por.: L. H. Martin, *Hellenistic Religions. An Introduction*, New York—Oxford 1987.

³ Wszystkie niemal starsze prace „zamazują” przedział między życiem religijnym epoki hellenistycznej a wierzeniami cesarstwa; por. np.: F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, wyd. 3, Paris 1928. Nilsson w swym cytowanym wyżej dziele długo się tłumaczy we wstępie z podobnego postępowania, które wielu badaczy już krytykowało, ale które, z różnych powodów, było bardzo wygodne.

⁴ Taką postawę niemal z reguły przyjmują autorzy prac publikowanych w serii EPRO pod red. M. J. Vermaserena oraz większości studiów znajdujących się w tomach: 16, 17, 18 ANRW poświęconym religiom wschodniej części cesarstwa. Z pewnymi zastrzeżeniami podobnie postępuje M. P. Nilsson. Także A. Świderkówna w cyt. wyżej monografii religijności literatów czasów hellenistycznych umieszcza Plutarcha obok poetów aleksandryjskich III w. p.n.e. i Polibiusza.

⁵ Taką postawę przyjął Z. Stewart w jednym z najlepszych podręcznikowych wykładów problematyki religii hellenistycznej opublikowanych w *Storia e civiltà dei Greci*, t. 8: *La società ellenistica*, Milano 1977. Moje długi wobec tekstu Stewarta są rozliczne, tyczą się nie tylko chronologii kryzysu.

⁶ Taki był sąd wybitnego historyka religii A. D. Nocka, jednego z niewielu historyków religii starożytnej, o których można powiedzieć, iż byli religioznawcami. Umieszczał on cezurę wręcz w I w. n.e., por.: *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933, s. 120.

imiona coś nam mówią, tylko dzieło Polibiusza do nas dotarło (choć nie w całości), innych znamy z fragmentów i streszczeń. Nie zastąpi zaginionych utworów kompilacja Diodora powstała u kresu czasów hellenistycznych. Nie mamy hellenistycznych biografii, utworów publicystycznych, zbiorów listów, dzieł erudytów (także o tematyce religijnej) itd. Obszerna twórczość filozoficzna tych czasów znana nam jest jedynie wrywkowo. Także straty w dziedzinie poezji są ogromne; wprawdzie papirusy „oddały” nam wiele utworów, ale daleko nam do stanu zadowolającego.

Nawet jednak te teksty narracyjne, które katastrofę przetrwały, o życiu religijnym informują nas w sposób wielce niepełny i wymagający bardzo krytycznego oka. Czasy hellenistyczne bowiem stanowią epokę, w której kultura elity przestaje się mieścić w tym samym modelu co kultura mas⁷; wobec tego to, co można wywnioskować o stosunku Polibiusza do religii, można najwyżej uznać za znamienne dla ludzi jego sfery (przynajmniej niektórych ludzi jego sfery).

Jeszcze więcej trudności mamy z tekstami poetyckimi. Obrazy bogów i ich działalności oraz przedstawienia aktów kultowych i uczuć, jakie ludzie przeżywają w stosunku do bogów, często występują w poezji hellenistycznej; nie świadczą one jednak bezpośrednio o przekonaniach i uczuciach samych poetów, lecz należą do konstrukcji o charakterze czysto literackim, estetycznym. Poezja w tym okresie jest bowiem pojmowana i praktykowana jako samoistny i samowystarczalny rodzaj twórczości, jako sztuka fabrykowania przedmiotów pięknych.

Niestety, posiadane przez nas teksty nieliterackie nie są w stanie zastąpić dobrych źródeł narracyjnych. Inskrypcje zawierają wiele wiadomości o kultach określonych bóstw, świętach, budowie świątyń, natomiast niezmiernie rzadko przynoszą informacje o uczuciach ludzi uczestniczących w uroczystościach. Tymczasem właśnie one nas wyłącznie interesują: jeśli zmiany w religii polegają przede wszystkim na interioryzacji religii, pytanie o przeżycia wiernych jest pytaniem podstawowym.

To samo da się powiedzieć o źródłach archeologicznych. Z hellenistycznych nekropolii trudno nam będzie wywnioskować, czy stopień niepokoju o świat pozagrobowy wykroczył poza granicę, którą osiągnął w dobie klasycznej; rzadko da się wywnioskować z wizerunków bóstw, co sądzono o ich stosunku do ludzi. Inskrypcje tylko wyjątkowo informują nas o czynach i postawach ludzi nie należących do elity: koszt ich wystawienia był dostatecznie duży, aby liczba uboższych wystawców była bardzo skromna. Zabytki archeologiczne także częściej są świadectwem życia elity niż życia warstw niższych. Brak więc źródeł, które oświetliłyby nam religię mas.

⁷ B. Bravo, *Philologia. Przyczynek do badań nad kulturą intelektualistów antycznych od Tukidydesa do Synezjusza i św. Augustyna*, PH LIX, 1968, s. 367—405.

Nie na tym się kończą nasze kłopoty. Równie ważne jak niedostatki źródeł są specyficzne cechy mentalności religijnej. Religia grecka nigdy nie była monolityczną całością. I w czasach archaicznych, i w czasach klasycznych współistniały obok siebie różne środowiska, różne postawy. Obok zwykłego kultu tradycyjnego istniały kultury odległe od ogólnie przyjętego modelu. Nie można sprowadzić do wspólnego mianownika reakcji ludzi religijnie wrażliwych i ludzi religijnie przeciętnych. Mało jest prawdopodobne, aby różnice w zachowaniach religijnych odpowiadały różnicom społecznym: stosunek do tej sfery życia jest determinowany sytuacją jednostkową. Zresztą nawet te same środowiska reagowały rozmaicie w rozmaitych sytuacjach: nieszczęścia zbiorowe w rodzaju przegranych wojen, zaraz, trzęsień ziemi, nieurodzajów mogły budzić religijną histerię, znikającą, gdy przestała działać przyczyna je wywołująca.

W dobie hellenistycznej ta różnorodność musiała ulec jeszcze wzmocnieniu w wyniku rozdzielenia kultury mas i kultury elit; wielość bodźców religijnych, efekt nowych sytuacji, w których znaleźli się Grecy na nowych dla cywilizacji greckiej obszarach, powodowała także znaczne „rozchwianie” ludzkich reakcji w sferze wierzeń.

Wszystkie te czynniki powodują, iż musimy się liczyć z tym, że w czasach poprzedzających załamanie ujawniały się zjawiska charakterystyczne dla późniejszej, już kryzysowej doby, tyle, że pozostawały na marginesie życia religijnego.

Skąd jednak się dowiemy, że nasze źródła mówią o zjawiskach sporadycznych, a nie o zjawiskach typowych? Jak określić moment, w którym to, co poprzednio było wyjątkowe, przestawało być takie? Poprawna odpowiedź na te pytania wymaga posłużenia się argumentami natury kwantytatywnej, takich zaś nasza dokumentacja źródłowa w ogóle nie dostarcza.

Te wstępne rozważania metodyczne pokazują jasno, że odpowiedzi na tytułowe pytanie nie da się znaleźć przez proste zestawienie danych źródłowych. Można jej jednak szukać inaczej.

*

Kultury czasów hellenistycznych, jakie dają się zaobserwować w społecznościach greckich, stanowią w większości kontynuację kultów doby poprzedniej. Czczono tych samych bogów, zaś formy kultu były zasadniczo tożsame z formami kultu w przeszłości. Powtarzano te same święta urządzone w zwyczajem określonych terminach, wedle tradycyjnych scenariuszy, nowe zaś przypominały w swym typie stare. Władze polis po dawnemu organizowały sferę życia religijnego wspólnoty obywatelskiej i sprawowały nadzór nad tymi jej przejawami, których same nie inicjowały. Królowie hellenistyczni występowali wobec religii tradycyjnych w roli gorliwych protektorów, dostarczali znacznych środków dla spra-

wowania odwiecznych kultów przydając im w ten sposób splendoru, organizowali też nowe święta na wzór już istniejących.

Przemiany w życiu społecznym i w mentalności hellenistycznej w II i I w. nie tylko nie naruszyły pozycji kultów tradycyjnych, ale nawet ją wyraźnie umocniły. Zbiorowe nieszczęścia w rodzaju długich i rujnujących wojen, ataków piratów, nieudanych rebelii przyczyniały się do ożywienia życia religijnego. Gdy tylko wracał pokój, zniszczone świątynie zastępowano nowymi, podejmowano przerwane cykle świąt, odnawiano stare wizerunki bogów. Widać to nawet w najgorszych dla Grecji i Azji Mniejszej czasach — po wojnach z Mitrydatesem, które tak wiele kosztowały te regiony. Dalej działały wyrocznie, do których polis wysyłały uroczyste poselstwa. To prawda, że znaczenie ośrodka delfickiego w porównaniu z wiekami poprzednimi nieco się zmniejszyło, kwitły jednak inne sanktuaria udzielające wyroczni, w tym także niewielkie, o ograniczonym zasięgu oddziaływania.

Pewną rolę w umocnieniu religii tradycyjnej odegrało upowszechnienie się efebii jako formy kształcenia elity obywatelskiej⁸. Związek między efebiami a starymi kultami był bardzo silny, młodzi ludzie w czasie swych wspólnych zajęć brali udział w licznych tradycyjnych świątach, w gimnazjone składali ofiary i modlili się do tradycyjnych bóstw nim się opiekujących: najczęściej do Hermesa i Heraklesa. Obecność efebów jako grupy zorganizowanej w czasie modlitw, ofiar, procesji miała istotne znaczenie dla całej wspólnoty, integrując jej szeregi.

Trwanie religii tradycyjnej poświadczają ruiny miast hellenistycznych: znajdziemy w nich z reguły świątynie, ołtarze, posągi poświęcone bóstwom znanym nam dobrze w epokach poprzedzających. Dotyczy to nie tylko miast na starym obszarze świata greckiego, ale i tych polis, które powstawały licznie na nowych obszarach.

Nie wszędzie jednak siła tych odziedziczonych po przeszłości kultów była równa; zależała ona wyraźnie od siły i solidności polis, które tworzyły instytucjonalne ramy dla tradycyjnej religii. Nie jest więc rzeczą przypadku, że Grecy żyjący w Egipcie poza strukturami polis najsłabiej byli związani z tradycyjnymi kultami (choć i w odniesieniu do nich byłoby niesłuszne sądzić, iż starzy bogowie greccy w ogóle zostali z kultu wyłączeni).

Jeśli trwanie tradycyjnych kultów jest w czasach hellenistycznych w sposób tak oczywisty udokumentowane, to zapytać wypada: skąd się biorą tezy o ich kryzysie na progu tej epoki? Wszak wydawałoby się, że informacje o tradycyjnej religii znajdujące się w naszym posiadaniu powinny wystarczać, aby oddalić tezę o jej kryzysie.

⁸ Kładzie na to nacisk Z. Stewart, op. cit., s. 508—509. Por. także: Th. A. Brady, *The Gymnasium in Ptolemaic Egypt*, The University of Missouri Studies XI, 1936, s. 9—20.

Jednak sprawa nie jest bynajmniej taka prosta. Zwolennicy tezy, wedle której początek kryzysu kultów odziedziczonych po przeszłości trzeba sytuować u progu ery hellenistycznej, nie negują bynajmniej faktu trwania religii tradycyjnej, zdaniem bowiem tych historyków przedmiotem badania winno być nie tyle istnienie starych kultów, co ich wewnętrzna kondycja. Religia tradycyjna, w ich przekonaniu, stała się w czasach po Aleksandrze czymś martwym, pustą formą, zbiorem gestów bez głębszego znaczenia dla ludzi kontynuujących tradycyjne obrzędy siłą obyczaju, szukających zaś zaspokojenia swych prawdziwych religijnych potrzeb w kultach nowego typu⁹.

Pogląd taki nie może być z góry odsunięty, gdyż religia może, podobnie jak inne formy kultury, znaleźć się w roli reliktu starych czasów. Kłopot jednak w tym, że w odniesieniu do czasów hellenistycznych nie da się takiego sądu zweryfikować. Jak wykazać, że ofiary składane przez Ateńczyków w tej epoce Atenie na Akropolu, a w Eleuzis Demeter stały się pustym gestem pozbawionym religijnego sensu? Nade wszystko: co oznacza „religijny sens” w religii tradycyjnej, w której emocje i wyobrażenia o bogach miały zawsze o wiele mniejsze znaczenie od kultu? Dlaczego całe społeczności przez kilka (co najmniej) pokoleń kontynuowały puste gesty z wielkim uporem, zużywając na to ogromne środki?

Nie ulega wątpliwości, że pogląd o kryzysie religii tradycyjnej w początkach hellenizmu, nie wynikający z analizy źródeł (bo takich, jak już wspominałam, nie mamy), formułowany jest na podstawie danych pochodzących spoza kręgu spraw religijnych, jest pochodną tezy o kryzysie instytucji polis u schyłku IV w. p.n.e. Jeśli bowiem stare wierzenia służyły greckim społecznościom zorganizowanym w polis, to załamanie ich struktur i zasadnicza zmiana ich charakteru musiały pociągnąć za sobą głęboki i — w perspektywie — fatalny kryzys towarzyszących polis form religii, nie pasujących do nowej rzeczywistości¹⁰. Jest to rozumowanie z pewnością dopuszczalne, więcej — zapewne poprawne. Mimo swej ogromnej autonomii sfera religii nie może pozostać obojętna na przeobrażenia w samej podstawie społecznego bytu. Także inne aspekty kultury, lepiej nam od religii znane, ulegają (to prawda, że z różną szybkością) zmianom w efekcie załamania polis.

Czy jednak w drugiej połowie IV w. p.n.e. (bądź w początkach III) polis przeżyła rzeczywiście aż tak wielki kryzys, że jej instytucje zostały zredukowane do roli cieniów sławnej przeszłości, a świat rządony przez monarchów stał się pusty i olbrzymi, inspirując metafizyczny lęk

⁹ Taką postawę przyjmuje autorka jednej z ostatnich syntez epoki hellenistycznej C. Préaux, która wprawdzie takiego sądu nie wygłasza, ale za to w ogóle nie mówi o religii tradycyjnej w swej syntezie (*Le monde hellénistique*, Paris 1978).

¹⁰ Tytułem przykładu zacytuję sąd A. Boulanger, op. cit., s. 330: „mais il n'en est pas moins vrai qu'en perdant leur âme politique, les cités grecques ont perdu leur âme religieuse”.

swym ogromem? Twierdząca odpowiedź na to pytanie, oczywista dla poprzednich pokoleń historyków, wydaje się dzisiaj o wiele mniej pewna¹¹. Wielu badaczy współczesnych przesuwają kryzys polis bliżej końca epoki hellenistycznej, na czasy podboju rzymskiego, uznając, że dopiero wtedy warunki działania polis i w konsekwencji jej instytucje uległy decydującym zmianom (z tym zastrzeżeniem, że był to proces powolny, a pozostałości modelu polis będą żyły aż po kres cywilizacji antycznej: bez odwołania się do systemu polis nie można zrozumieć tego, co działo się w basenie Morza Śródziemnego w czasach cesarstwa rzymskiego). Polis czasów hellenistycznych różni się oczywiście w wielu swych aspektach od polis czasów klasycznych, jednak obie mieszczą się w tym samym modelu ustrojowym. Istnienie monarchii hellenistycznych nie oznacza bowiem likwidacji polis; zachowuje ona wielką żywotność, czego dowodów dostarcza nam obserwacja nowego greckiego świata na Wschodzie: nowe miasta powstające tam z inicjatywy władców, a także stare ośrodki miejskie aspirują do uzyskania instytucji polis. Polis jest ciągle pojmowana jako warunek niezbędny normalnego życia społecznego dla Greka, a choć wcale nie wszyscy Grecy (tyczy się to tak ludu, jak i elity) działają w ramach polis (pamiętajmy o Egipcie niemal bez polis, o środowiskach biurokracji hellenistycznej, o greckich armiach na służbie królewskiej), to pozostaje ona ciągle najważniejszym punktem odniesienia zarówno dla życia politycznego, jak i dla kultury.

Trwanie religii tradycyjnej nie oznacza, że w życiu religijnym czasów hellenistycznych nie znajdziemy zjawisk zdecydowanie nowych¹². Najczęściej innowacje te nie były innowacjami absolutnymi (takowe są w ogóle w dziejach religii czymś ogromnie rzadkim), sięgały one swymi korzeniami wieków poprzednich. Zmiany polegały na powiększeniu się znaczenia nowych kultów, nowych postaw w całości kształcie życia religijnego epoki.

Pamiętając o religijnych innowacjach wypada zapytać, czy ich pojawienie się mimo trwania religii tradycyjnej nie powoduje zasadniczej zmiany w wierzeniach hellenistycznych. To prawda, że już poprzednio religia grecka dobrze znosiła obecność różnych tendencji, różnych postaw,

¹¹ Przeciwno tezie o kryzysie polis w IV w. p.n.e. walczył uporczywie w swych licznych studiach wielki epigrafik Louis Robert. Podkreślał on wielokrotnie żywotność kultów tradycyjnych i bezzasadność tezy o metafizycznym lęku przed światem, który miałby cechować czasy po Aleksandrze (przedmiotem jego ataków były zwłaszcza poglądy A.-J. Festugière'a, autora mnóstwa studiów z dziejów religii hellenistycznej; część z nich zebrano w tomie *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972). Jasny wykład racji nakazujących przesunąć kryzys na czasy późniejsze daje Ph. Gauthier, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV—I siècle a. J.-C.)*, Paris 1985, oraz *Les cités hellénistiques. Epigraphie et histoire des institutions et des régimes politiques*, [w:] *VIII Congrès de l'épigraphie grecque et latine*, Athènes 1984, s. 82—107.

¹² Na temat hellenistycznych innowacji patrz podręcznikowe wykłady Nilssona i Stewarta cyt. w przyp. 2 i 5.

pod warunkiem, że nie szkodziły one kultowi obywatelskiemu oraz nie wprowadzały zbyt intensywnych emocji do sfery życia religijnego. Jednak nadmiar religijnych innowacji mógł doprowadzić w określonych warunkach do naruszenia podstaw modelu życia religijnego wywołując kryzys, którego początków z takim uporem szukamy. Wiemy dobrze, że elastyczność religii tradycyjnej miała swe granice; w okresie cesarstwa nowy typ religijności zajmie z upływem pokoleń takie miejsce w wierzeniach, że postawy tradycyjne zostaną zepchnięte na margines.

Z góry uprzedzę czytelnika, że moim zdaniem nowe zjawiska w sferze życia religijnego w pierwszych dwóch wiekach hellenizmu zatrzymały się na granicy tolerancji starego systemu. Postaram się pokrótce uzasadnić moją tezę.

Zjawiskiem znamionym dla kierunku rozwoju religijności hellenistycznej było upowszechnienie się kultu bóstw potężnych, nie ograniczonych ramami polis, obejmujących swym działaniem cały świat. Owe bóstwa uniwersalne rodziły się w ramach religii tradycyjnej w rozmaity sposób. Obserwować można proces „wchłaniania” bóstw słabszych przez silniejsze — występował on także w okresach poprzednich, ale w czasach hellenistycznych nabrał znacznie większej siły. Inną drogą, bardzo do poprzedniej zbliżoną, było identyfikowanie jednych bóstw z drugimi: ślady takiego łączenia bóstw były często, choć nie zawsze, widoczne w postaci podwójnych imion, w rodzaju Zeus Helios, Zeus Sarapis. Nowe bóstwa miały szerszy zakres działania niż bóstwa przed ich połączeniem. Charakter greckich poglądów na świat bogów jako sferę sił (antropomorfizacja w kulcie nie sięgała nigdy tak daleko jak w literaturze) powodował, że swobodne łączenie lub rozdzielanie sił było zabiegiem stosunkowo łatwym. Obserwować możemy także wyraźne wynoszenie bóstw jednych nad drugimi, zachowującymi wprawdzie swoje miejsce w kulcie, ale spychanymi na pozycje drugorzędne. Taki proces możemy śledzić nie tylko na gruncie greckim, ale i wschodnim. W Syrii, Fenicji, Arabii, na przykład, kult skupia się wokół jednego boga najwyższego czczonego na danym obszarze, znikają zarazem pospolite wcześniej boskie rodziny, w których różnice potęgi między jej członkami nie były tak akcentowane¹³. Proces wzmacniania siły niektórych bóstw nie prowadził w czasach hellenistycznych ku monoteizmowi. Na to przyjdzie czas dopiero w czasach cesarstwa.

Odnotujmy od razu ogromnie interesującą, odwrotną stronę owego procesu „potężnienia” wielkich bogów. Ich czciciele bynajmniej nie odwracali się od bóstw lokalnych. Wydawały się one często bardziej dostępne, bliżej związane z drobnymi sprawami codziennego bytowania, z któ-

¹³ Patrz: J. Teixidor, *The Pagan God. Popular Religion in the Graeco-Roman Near East*, Princeton 1977.

rzymi trudno było się zwracać do istot w swej olbrzymiej mocy nazbyt odległych.

Nowym zjawiskiem czasów hellenistycznych było szybko rosnące na sile przekonanie, iż istnieje siła boska o niezmierzonej potędze: Tyche, los (w podwójnym znaczeniu dobrego i złego losu), siła decydująca o biegu spraw, niewrażliwa na ludzkie prośby, moralnie obojętna. Myśl o niej nie była nowa, wierzono i wcześniej w istnienie siły boskiej rozdzielającej losy, nie poddającej się procesowi antropomorfizacji, nie będącej przedmiotem kultu. W szczególnych warunkach epoki hellenistycznej, tak silnie naznaczonej płynnością losów jednostki i zbiorowości, gdy perspektywy kariery (ale i klęski) były tak szeroko otwarte, sukces Tyche należy uznać za znamienity. Bóstwo, w którym chciano widzieć dobry los (fortunę!) królów i miast, zyskało sobie nie tylko miejsce w poglądach ludzi, ale i w kulcie. Ludziom trudno było się pogodzić z myślą o istnieniu siły boskiej całkowicie niewrażliwej na ich zabiegi. Powodzenie Tyche jako bóstwa skrajnie abstrakcyjnego jest świadectwem zmian w mentalności religijnej, dowodem powolnego odchodzenia od konkretności wierzeń starszych¹⁴.

Inną cechą charakterystyczną religii doby hellenistycznej było oczekiwanie od bogów, że będą występować wobec ludzi w roli zbawców. Samo zjawisko nie było nowe (zawsze proszono bogów o ocalenie), nowe było jego natężenie. Przydomek *soter* („zbawca”) stał się jednym z najpowszechniej używanych przydomków kultowych. Zbiorowości i jednostki zanosły do bogów prośby o ocalenie (w czasie wojny, zarazy, choroby, w trudnych sytuacjach); nie wahano się prosić ich o cuda. Bogowie najpopularniejsi nazywani byli *epēkooi* („ci, którzy wysłuchują”) i *epifaneis* („ci, którzy się objawiają” oczom wiernych — niekoniecznie we własnej postaci, ale przez cudowne interwencje). Tendencja ta powodowała umocnienie się kultów bóstw, które już poprzednio w tej roli występowały, to jest przede wszystkim Asklepiosa. Epidauros sięga szczytów swego rozwoju stając się jednym z największych centrów pielgrzymkowych. Wielkim powodzeniem cieszyły się również bóstwa, które wzywano, aby błagać o ocalenie na morzu: Helena i Dioskurowie (i analogiczne do nich grupy inaczej nazywających się bóstw) oraz Izyda (z przydomkiem *pelagia*, „morska”, oraz *faria*, od wyspy Faros przy Aleksandrii, gdzie wznosiła się sławna latarnia).

Jedno nas uderza od razu: zbawienie tyczy się spraw tego świata, ocalenia od choroby i śmierci, pomyślności w rzeczach doczesnych. Źródła

¹⁴ Tyche jest od pewnego czasu przedmiotem żywego zainteresowania amerykańskich historyków religii różnych okresów (znam także studia nad rolą fatum w myśli późnej starożytności). Za typową pracę tego nurtu można uznać dzieło L. H. Martina cyt. w przyp. 2. Widzi on w wyobrazeniach na temat Tyche zjawisko najważniejsze, którego zrozumienie daje klucz do poprawnej interpretacji religijności czasów hellenistycznych. Jest w tym, łagodnie mówiąc, wiele przesady.

czasów hellenistycznych nie pozwalają nam uchwycić tego, co stanowi cechę uderzającą religijności doby cesarskiej: niespokojnego zainteresowania losem pośmiertnym, nerwowego poszukiwania gwarancji, że śmierć otworzy drogę do lepszego, a nie gorszego świata. Taka postawa nie znajdowała jeszcze dogodnych warunków rozwoju: afirmacja świata, racjonalistyczne do niego podejście, desakralizacja rozmaitych aspektów społecznego bytowania skutecznie hamowały rozwój obsesji, jakie wzbudzać może myśl o zaświatach.

Oczywiście, ludzie hellenizmu byli zainteresowani światem pozagrobowym (wszystkie nam znane społeczności antyczne były nim zainteresowane). Świadczy o tym nade wszystko kult zmarłych. Od IV w. poczynając obserwować w nim możemy interesujące zjawisko: coraz częściej zmarli, i to ludzie zwykli (a nie wyłącznie wybitni, zasłużeni dla polis, jak niegdyś) są okreśłani mianem herosów. Oczywiście, takie postępowanie było czymś nieformalnym, nie pociągało za sobą żadnych zobowiązań kultowych ze strony wspólnoty obywatelskiej, oznaczało jedynie, że dany zmarły był uważany przez swoich bliskich za herosa. Upowszechnianie się heroizacji, nawet na tak niskim szczeblu, zakłada istotne zmiany w wyobrażeniach na temat duszy i jej pośmiertnych losów. Nie można było określać mianem herosa bezsilnego cienia błakającego się w zaświatach, pozbawionego czucia i pamięci. Użycie tego słowa wskazuje na to, iż w przekonaniu coraz to powszechniejszym duszę mógł za grobem czekać los szczęśliwy, nie mniej szczęśliwy niż ten, który był udziałem mitycznych bohaterów. Wątpić natomiast można, czy wyobrażenia takie nabierały konkretniejszych zarysów.

Epoka hellenistyczna odziedziczyła manifestujące się dopiero w IV w. przekonanie, iż w zaświatach zmarłego spotkać może nie tylko nagroda, ale i kara za złe postęпки. Odgrywało ono ważką rolę w myśli Platona, dostarczającego nam pierwszego jej świadectwa. Polemikę z nim podejmuje Epikur, który jeden z celów swej nauki upatrywał w uwolnieniu ludzi od strachu przed zaświatowymi cierpieniami.

Czy z tego, że Epikur zajął się zwalczaniem poglądu, wedle którego za grobem może ludzi czekać kara, należy wyciągnąć wniosek, że była to opinia pospolita, wyznawana przez przeciętnego Greka tej epoki? Niełatwo jest na to pytanie odpowiedzieć. Osobiście sędzę, że tak nie było. Polemika Epikura ma określoną funkcję w całości jego rozważań na temat odpowiedzialności człowieka za swe czyny. Zdaniem tego filozofa nie istnieje żadne metafizyczne uzasadnienie norm moralnych, mają one wyłącznie pragmatyczny charakter. Bogowie — w jego koncepcji — ludzi nie karzą, ale też nie nagradzają. Zgodnie z tą koncepcją Epikur uczynił z lęku przed karami na tamtym świecie przedmiot polemiki, zaś jej regułą jest przydawanie przedmiotowi wagi, jakiej nie miał w niefilozoficznej rzeczywistości.

Do interesujących wniosków na temat stosunku ludzi czasów helleni-

stycznych do tematyki zaświatowej prowadzi porównanie dwóch tekstów głoszących chwałę Izidy a pochodzących z różnych epok: hymnu napisanego przez Isidora około 100 r. p.n.e. a znalezione w Medinet Madi¹⁵ oraz *Metamorfoz* Apulejusza (połowa II w. n.e.)¹⁶. W pierwszym potęga Izidy tyczy się tego świata, obejmuje wszelkie sprawy tu się dziejące, sięga nawet wyżej niż potęga Tyche, ale o świecie umarłych nie ma mowy. Natomiast w drugim bogini zwraca się do swego gorliwego cziciela z następującymi słowami:

I żyć będziesz szczęśliwy, żyć będziesz pod moją opieką sławny, a kiedy drogę żywota przemierzywszy zstąpisz do podziemia, to i tam jeszcze, w otchłani półkłęgu — już jako Pól Elizejskich mieszkańców — będziesz czcić zawsze mnie, która w mroku acherontowym jaśnieję i w dolinach styksowych władam, a którym ci łaskawa. (XI 6, tłum. E. Jędrkiewicz)

Podobnie w czasie obrzędów ku czci umierającego i odradzającego się Adonisa, które zyskały sobie wielką popularność w greckich miastach, powrót boga z zaświatów był pojmowany jako gwarancja szczęścia na tym, a nie perspektywa zbawienia na tamtym świecie.

Schyłek epoki hellenistycznej, I w. p.n.e., przynosi w dziedzinie stosunku do świata pozagrobowego istotną zmianę, myśl o bycie pośmiertnym zaczyna wywoływać coraz większe emocje kładąc się ponurym ciężarem na umysłowość ludzi rodzącej się nowej epoki. Świadectwem tych zmian jest wzrost zainteresowania pitagoreizmem i orfizmem. Owe sekciarskie nauki, powstałe jeszcze w czasach archaicznych, były ciągle żywe, ale krąg ich zwolenników pozostał ograniczony; dopiero nowe czasy, nowe potrzeby wydobyły je z cienia przydając popularności. Obie doktryny przeszły zresztą w okresie cesarstwa głębokie przekształcenia. Ślady nowego stosunku do bytu pozagrobowego znajdziemy w sztuce sepulkralnej; nie jest przypadkiem, że tematyka dionizyjska się w niej upowszechnia, by w czasach cesarskich stać się stereotypowym elementem grobowej dekoracji.

Miernikiem stopnia zainteresowania losem duszy po śmierci jest ewolucja pozycji misteriów. Miały one istotne znaczenie w wierzeniach Grecji archaicznej i klasycznej, nigdy jednak nie były w stanie kształtować poglądów przeciętnego Greka w sprawach zaświatów. Czasy hellenistyczne tej sytuacji nie zmieniają w wyczuwalny sposób. To prawda, że najślawniejsze z misteriów greckich, misteria eleuzyńskie, miały ciągle bardzo wielu kandydatów do wtajemniczeń i że wywrały wpływ na analogiczne ceremonie poza terenem Attyki. To samo można powiedzieć o innym ośrodku misteryjnym: sanktuarium Kabirów na wyspie Samotra-

¹⁵ V. F. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto 1972 (American Studies in Papyrology).

¹⁶ Komentarz religioznawczy i egiptologiczny do tego tekstu: *The Isis-Book (Metamorphoses Book XI)*, ed. with introduction, translation and commentary by J. G. Griffiths, Leiden 1976.

ce, które właśnie w czasach hellenistycznych staje się ważnym centrum pielgrzymkowym, a kult tych bóstw rozciąga się i na kontynent. Ale misteria pozostają na marginesie wierzeń, a kult Izydy i innych bóstw egipskich, w czasach późniejszych kultury *par excellence* misteryjne, jeszcze takich obrzędów w ogóle nie znają¹⁷. W perspektywie historycznej popularność starych misteriów (zwłaszcza popularność misteriów eleuzyńskich) ma jednak istotne znaczenie. Kiedy nowe potrzeby przyczyniają się do zasadniczego powiększenia kręgu ludzi poddających się wtajemniczeniu, owe tradycyjne kultury misteryjne posłużą dla nowych za wzór.

Czasy hellenistyczne nie przynoszą powiększenia roli magii¹⁸. Nic w każdym razie na to nie wskazuje: liczba tabliczek magicznych, znanych już od końca wieku VI, nie rośnie w sposób zdecydowany; co ważniejsze, typ operacji magicznych pozostaje identyczny. Dopiero w okresie cesarstwa ulega on istotnym zmianom, rośnie też zdecydowanie liczba rozmaitych świadectw posługiwania się magią. Powtarzana często opinia, wedle której magia zyskuje w epoce hellenistycznej na znaczeniu, bierze się przede wszystkim z tego, że jeden z utworów Teokryta opisuje szczegółowo zabiegi magiczne, które w czasach starszych nie były nigdy tworzywem poetyckim. Jednak wprowadzenie takiej tematyki wynika ze zmian w poezji (i w jej przekształceniach trzeba szukać wyjaśnienia tego faktu), nie zaś z odmiennych postaw wobec magii; aby udowodnić ich obecność musielibyśmy mieć inne źródła niż utwór Teokryta.

Jak w epokach poprzednich, tak i w dobie hellenistycznej ważne miejsce wśród środowisk, w których kult był organizowany, zajmowały stowarzyszenia łączące ludzi pragnących czcić określone bóstwo lub grupę bóstw poza zwykłymi dla polis strukturami. Odgrywały one zwłaszcza ważną rolę tam, gdzie polis brakło (jak w Egipcie, w którym Grecy i inni cudzoziemcy łączyli się w organizmy *politeumata* mające wyraźny charakter kultowy) lub gdzie grupy cudzoziemców były bardzo liczne i nie znajdowały dla siebie miejsca w religii obywatelskiej. Także żołnierze osadzeni w garnizonach z dala od swej ojczyzny tworzyli takie organizacje. Stowarzyszenia miały, obok religijnych, także zadania społeczne — ludzie pomagali sobie wzajemnie, organizowali razem święta itd.

Trudno jest nam stwierdzić, czy liczba stowarzyszeń grupujących obywatele w ich własnych polis była wyczuwalnie większa niż w poprzedniej epoce. Na ogół historycy religii odpowiadają na to pytanie twierdząco, choć nie ma solidnych podstaw dla jakiegokolwiek w tej materii opinii. Jeśli bowiem odrzucimy teksty z Delos, mającej bardzo specyficznie ukształtowaną ludność, składającą się przede wszystkim z przy-

¹⁷ Udowodniła to, wbrew obiegowym poglądom, F. Dunand w nowatorskim studium *Les mystères égyptiens* opublikowanym w *Mystères et syncrétismes, Etudes d'histoires des religions de l'Université de Strasbourg*, Paris 1979, s. 11—62.

¹⁸ B. Bravo, *Une tablette magique d'Olbia Pontique. Les morts, les héros et les démons*, [w:] *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris 1987, s. 185—218.

byszów, ponadto większość tekstów z Aten, tzn. te, które odnoszą się do cudzoziemców, oraz materiały z Egiptu, to liczba świadectw dowodzących istnienia stowarzyszeń w czasach hellenistycznych okaże się nie taka wielka. Jednak nawet gdyby dowodów na istnienie stowarzyszeń w czasach hellenistycznych było zdecydowanie więcej niż dla epoki poprzedzającej, i tak by z tego nic nie wynikało dla badań nad dziejami religii. Liczba inskrypcji (a te są podstawą naszej wiedzy w tej kwestii) dla wieków po Aleksandrze w ogóle jest zdecydowanie większa niż dla V—IV w., z samej więc proporcji danych nie wolno wyciągać konkluzji.

Najtrudniej jest nam ustalić, w jakim stopniu w okresie hellenistycznym upowszechnił się nowy typ religijności, zakładający osobistą więź między bóstwem a jego czcicielem, w którym możliwy jest intymny dialog człowieka z bogiem. Rozwój kultu bogów zbawicieli ku takim postawom prowadził, ale bynajmniej nie automatycznie. Wdzięczność za doznane łaski nie musi bowiem przybrać postaci intymnej miłości; bóstwo wysłuchujące próśb nie musi interesować się serdecznie daną osobą; przekonanie, iż możliwa jest rozmowa z bóstwem, które jest zainteresowane tym, co w sercu ludzkim się dzieje, może się pojawić, ale nie musi.

Świadectw bezpośrednich takich postaw z czasów hellenistycznych jest bardzo mało. Jedno z nich chciałabym zacytować. Jest to inskrypcja pochodząca z trackiego miasta Maronei, położonego na północnym wybrzeżu Morza Egejskiego¹⁹. Napis powstał pod koniec II lub na początku I w., zawiera on pochwałę Izydy. Ten, kto kazał wyryć napis na kamiennej steli (jego imię się nie zachowało — początek przepadł), w pierwszych ocalałych wierszach dziękuje bogini za uzdrowienie z choroby oczu i prosi ją o pomoc w ułożeniu pochwały:

Hymn na twoją cześć jest ważniejszy od moich oczu [...] jestem pewien, że wspomozesz mnie na wszelki sposób. Jeśli bowiem przysłaś, kiedy wzywałem cię dla mego uzdrowienia, jakżebyś nie przysłała, kiedy chodzi o twoją cześć własną? Z ufnością zatem przechodzę do tego, co pozostało, bo wiem, że w hymnie pochwalnym duch jest boga, choć piszą go ręce ludzkie. (tłum. A. Świderkówna)

Tekst jest późny i zupełnie izolowany. Czy można z niego wyciągać jakieś wnioski co do postaw ludzi doby hellenistycznej? Czy brak takiego świadectwa dla wieku III należy uznać za znamienny? Na oba pytania wypada odpowiedzieć uczciwie: nie wiem.

Cechą religijności doby hellenistycznej była znaczna interioryzacja wymogów czystości, które w coraz to większym stopniu są pojmowane w kategoriach moralnych, a nie tylko rytualnych. Wypadnie mi raz jeszcze powtórzyć, iż nie jest to zjawisko nowe: w źródłach poprzedniej epoki znajdziemy bez trudu twierdzenia, iż bóstwo oczekuje od człowieka czystych myśli, a czyste ręce (innymi słowy: rytualne ablucje) ani sute ofiary nie wystarczą. Wydaje się nam jednak, że w dobie hellenistycznej

¹⁹ Y. Grandjean, *Une nouvelle aréologie d'Isis à Maronée*, Leiden 1975.

przekonanie to ulega upowszechnieniu. Wyjątkowo wymownym świadectwem takiej postawy jest inskrypcja z napisem greckim z wieku I pochodząca z Filadelfii, niedużego miasta w Lidii. Autorem tekstu był niejaki Dionizjos, czczący w swej domowej kaplicy rozmaite bóstwa z frygijską boginią Agdistis na czele. Pouczony we śnie przez Zeusa, ustanowił on zasady dla tych, którzy wkraczali do owego miejsca kultu:

Wchodzący do tego domu, mężczyźni i kobiety, wolni i niewolnicy, muszą złożyć przysięgę na wszystkich bogów, że nie zamierzają niczego złego ani wobec żadnego mężczyzny, ani wobec żadnej kobiety; że nie znają ani nie praktykują żadnych czarów szkodzących ludziom, ani złych zaklęć, ani środków magicznych, ani środków zapobiegających poczęciu, ani spędzających płód; że żadnego morderstwa ani rabunku ani sami nie dokonali, ani nie służyli radą, ani o niczym takim nie wiedzą [...] Mężczyźni żonatemu nie wolno żyć z obcą kobietą zamężną — zarówno wolną, jak i niewolnicą, nie wolno też uwieść ani żadnej dziewczyny, ani chłopca, ani nikomu w tych sprawach doradzać; jeśliby zaś ktoś o czymś takim wiedział, należy nie ukrywać rzeczy ani nie przemilczać, ale wskazać i mężczyznę, i kobietę; czy to kobieta, czy mężczyzna, którzy coś takiego uczynią, niech do domu tego nie wchodzi; mieszkają w nim bowiem wielcy bogowie; oni tu czuwają i nie będą znosić ludzi naruszających te polecenia...²⁰ (tłum. A. Świderkówna)

Czy tekst ten trzeba uznać za typową manifestację nowej religijności (proszę zwrócić uwagę na późną datę!), czy też jest on świadectwem postawy wyjątkowej? Podobnie jak w przypadku interpretacji poprzedniej inskrypcji, na takie pytanie nie da się odpowiedzieć.

W dotychczasowych moich rozważaniach o innowacjach w postawach religijnych ludzi okresu hellenistycznego nie zajmowałam się zupełnie kwestią reakcji Greków na wierzenia wschodnie, reakcji ogromnie ważnej zarówno dla tych, którzy żyli na obszarach wschodnich, jak i tych, którzy zetknęli się z nimi w miastach starego świata. Wypadnie nam teraz zająć się nimi bliżej.

Grecy osiedlający się na nowych ziemiach wobec bóstw czczonych przez ludy miejscowe zachowywali się tak, jak zachowywali się ich przodkowie podejmujący życie na obcych obszarach. Bóstwa w ich świadomości były związane z terytorium i bytującymi na nim ludźmi, nowi przybysze winni im byli cześć. Udział w miejscowym kulcie był więc dla nich czymś naturalnym, nie wykluczał możliwości wprowadzenia własnych kultów (zwłaszcza gdy osiedlali się zwartą grupą).

Tak jak oczywisty był dla Greków nakaz czczenia bóstw ludów, wśród których przyszło im żyć, tak oczywisty i w tym samym stopniu odziedziczony po przeszłości był zwyczaj opatrywania ich imionami bóstw greckich. Zabieg ten nazywany jest przez dzisiejszych historyków religii *interpretatio graeca* — „przetłumaczeniem na grekę” (termin został stworzony *per analogiam* do *interpretatio romana*, terminu, który spotykamy u autorów łacińskich). Podstawą jego było powszechne prze-

²⁰ *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, t. 3, ed. W. Dittenberger, 985 (wyd. 3).

konanie o zasadniczej jedności świata boskiego (nie przeszkadzało ono skrajnej różnorodności kultów). Stykając się z nowymi bóstwami Grecy szukali dla nich odpowiedników we własnych wierzeniach. Wystarczy wziąć do ręki Herodota i przeczytać jego relację o religii egipskiej, aby przekonać się, jak silny i stary był ten obyczaj. W jego wyniku Afrodyta była utożsamiana z egipską Hathor, Dionizos z Ozyrysem, Hermes Psychopompos z Anubisem, szakalogłowym bóstwem egipskiego świata zmarłych, itd.

Interpretatio graeca nie prowadziła bynajmniej do zatarcia różnic między bogami, świadomość niepełnego „przystawania” ich do siebie pozostawała. Naturalne były też dla Greków odrębności w dziedzinie kultu. Jednak już samo zestawianie bóstw greckich i wschodnich nie było zabiegiem obojętnym, prowadziło nieuchronnie do zbliżania wierzeń do siebie i otwierało (choć nie automatycznie) drogę do ważnego procesu powstawania kultów mieszanych, synkretycznych. Bóstwa powstałe w jego wyniku były bóstwami nowymi, odrębnymi od bóstw, których obraz został wykorzystany w toku synkretycznych zabiegów. Z synkretyzmem spotykamy się w ciągu całej historii greckiej kultury, przybiera on na sile w czasach po wyprawach Aleksandra Wielkiego, a osiąga swój szczyt w dobie cesarstwa, a zwłaszcza w II i III w.

Bóstwa wschodnie powstające w wyniku procesów synkretystycznych od razu są bóstwami nowego typu: uniwersalistycznymi²¹, z silnie zaznaczoną funkcją zbawczą, wysłuchującymi próśb wiernych. Trudno jest nam ustalić, w jakim stopniu te innowacyjne cechy są charakterystyczne dla kultów wschodnich adoptowanych i adaptowanych przez Greków, a w jakim nowej religijnej mentalności rodzącej się w odpowiedzi na nowe religijne potrzeby. Przyznaję od razu, że druga odpowiedź wydaje mi się trafniejsza. Synkretyzm w dobie hellenistycznej tyczył się raczej wyobrażeń o bóstwach i sferach ich działania niż kultu. Historycy religii zwracają uwagę na to, że kultury (a więc rodzaj ofiar, sposób ich składania, modlitwy, inne zabiegi sakralne) wykazują ogromną odporność. Także kult grobowy źle się synkretyzmowi poddaje. Dopiero w czasach cesarstwa rzymskiego będziemy mieli do czynienia z mieszaniem się również w sferze obrzędowości²².

Nie zawsze jest dla nas jasne, w jaki sposób dochodziło do zabiegów synkretystycznych. W części musiał to być proces spontaniczny, a zmiany w obrazie bóstw dokonywane były stopniowo. Mamy jednak podstawy do tego, by sądzić, że działania tego rodzaju mogły być podejmowane

²¹ Patrz: F. Dunand, *Cultes égyptiens hors d'Égypte. Nouvelles voies d'approche et d'interprétation*, [w:] *Egypt and the Hellenistic World*, Leuven 1983, s. 75–98.

²² Zwraca na to uwagę F. Dunand, której dorobek w dziedzinie badań nad procesami synkretystycznymi jest szczególnie ważki i która wykazuje większą niż inni wrażliwość dla problematyki kultu (por.: *Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine*, [w:] *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Leiden 1975).

przez kapłanów miejscowych, niegreckich kultów, którzy chcieli do nich Greków przyciągnąć. Z ich inicjatywy powstawały tłumaczenia tekstów religijnych, oni byli autorami pisanych dla Greków dzieł o dziejach i kulturze ludów niegreckich (znamy dwa takie sławne przypadki: Manethona w Egipcie i Berossosa w Babilonii). Wspomniany tu hymn Isidorosa należy do kategorii takich właśnie tekstów pisanych w intencjach propagandowych. Prezentacja lokalnych bóstw przez kapłanów była od razu połączona z próbami nadania im pewnych greckich cech.



Przeгляд trudności, jakie nastęrcza ustalenie początku kryzysu religii tradycyjnej prowadzi do pesymistycznych wniosków: choć nie brak nam poszlak, że należy go sytuować blisko końca okresu hellenistycznego, to osiągnięcie w tej kwestii pewności nie wydaje się możliwe. Istnieje jednak postępowanie badawcze, które także nie daje pewności, ale dostarcza dodatkowych a solidnych argumentów naszym intuicjom. Polega ono na odwołaniu się do całości kultury epoki, na zastanowieniu się, czy z typu kształcenia, charakteru literatury, filozofii, nauki nie da się pośrednio wnioskować o sile religijnych napięć²³.

Zacznijmy od stwierdzenia, że kultura hellenistyczna odznacza się ogromną stabilnością, wydaje się nie ulegać istotniejszym przekształceniom aż do początku I w. p.n.e. Dopiero wtedy zaczyna się ona zmieniać, i to tylko w niektórych (za to ważnych) dziedzinach. Przyspieszył je podbój rzymski, przyczyniający się do osłabienia polis i zamrożenia stosunków społecznych. Ważną rolę odegrały także zniszczenia w toku wojen z Mitrydatesem, nie tylko w sferze materialnej, ale i moralnej; prowadziły one do dalszego zachwiania spoiwości polis. Szok wywołany wojnami między wybitnymi politykami rzymskimi I w. p.n.e. pogłębił jeszcze istniejący już wcześniej kryzys. Nasilenie wszystkich tych nieszczęć w czasie życia dwóch pokoleń musiało przynieść ludziom ostrą świadomość niepewności jutra i kruchości ram instytucjonalnych ich świata.

Umieszczenie wyraźnej cezury w dziejach kultury w I wieku p.n.e. jest ważne dla naszych rozważań, także informacje dotyczące się bezpośrednio sfery wierzeń zdają się wskazywać, że na przełomie II i I w. p.n.e. coś istotnego w sferze kultu zaczęło się dziać.

Studia nad filozoficznymi prądami czasów hellenistycznych nie wskazują nam na to, by myśl grecka tamtych czasów opanowana była metafizycznym strachem wywołanym świadomością ogromu przerażającego w swej niezrozumiałości świata, a zwykłą wobec niego reakcją było uczucie dezorientacji, wyobcowania, wykorzenia. W refleksji nad

²³ Poglądy, które tu pospiesznie wykładam, zostały obszerniej przedstawione przez B. Bravo w trzecim tomie „Historii starożytnych Greków” (w druku).

życiem politycznym dominuje ideał racjonalności, roztropności, praktycznego rozeznania, rozsądku. Wszystkie normy i wartości pojmowane są jako zakorzenione w naturze. Cała więc rzeczywistość ludzka i pozaludzka wydaje się ułożona według naturalnej i trwałej hierarchii; jeżeli idzie o duszę — namiętności muszą być podporządkowane rozumowi. Dziedzina spraw ludzkich jest w dużym stopniu zdesakralizowana. Wiarę w bogów i oddawany im kult uznaje się za szacowny i ważny składnik tradycji, który trzeba nieustannie pielęgnować. Wierzy się powszechnie w istnienie tego, co „boskie”, ale sposób, w jaki ma się pojmować „to, co boskie”, pozostaje sprawą swobodnego wyboru. Rozum dąży do wyjaśniania jak największego obszaru spraw ludzkich i zjawisk wszechświata na swój ludzki sposób.

W kulturze, w której istnieją takie poglądy na tak podstawowe sprawy, niewiele może znaleźć się miejsca dla wierzeń nacechowanych niepokojem, odwołujących się do silnych emocji, nakazujących ludziom wątpić w wartość człowieczego poznania w imię prawdy objawionej. Miarą wagi metafizycznych skłonności w kulturze hellenistycznej mogą być losy filozofii Platona. Stoicyzm i epikureizm, dwa podstawowe prądy myśli hellenistycznej, są w sposób wyraźny dalekie od poglądów i metafizycznych niepokojów Platona. Filozofowie jego własnej szkoły prowadzą swe poszukiwania w kierunku, który wynikał z myśli mistrza, ale nie kontynuował jej głównego nurtu. Dopiero I w. p.n.e. przynosi zmianę polegającą na zerwaniu ze sceptycyzmem; platonizm w następnych stuleciach zyska sobie pozycję najważniejszej doktryny greckiego świata, którą utrzyma aż po kres antyku. Podobnie zresztą się działo z filozoficznym dorobkiem Arystotelesa, który stanie się przedmiotem wielkiego zainteresowania mniej więcej w tym samym czasie co platonizm i w tych samych środowiskach.

Powrót do Platona i kryzys religii tradycyjnych mają to samo źródło i są częścią tego samego procesu: rozpoczynają długi proces najpierw osłabienia, a następnie załamania antycznej kultury.

À QUELLE ÉPOQUE A COMMENCÉ LA CRISE DE LA RELIGION TRADITIONNELLE DES CITÉS GRECQUES?

(Résumé)

Il n'y a pas de doute que la religiosité grecque du temps de l'empire romain est très différente de celle de l'époque classique. Les savants pensent d'habitude que la crise de la religion grecque a commencé au début de l'époque hellénistique. Cette opinion est-elle acceptable?

L'article ne prétend pas étudier cette question de façon systématique; il entend surtout mettre en lumière les difficultés que rencontre l'historien de la religion grecque de l'époque hellénistique, et indiquer une direction de recherche susceptible d'aboutir à une réponse hypothétique.

L'article caractérise d'abord les types de sources dont on dispose pour étudier la religion grecque de l'époque hellénistique. Cet examen aboutit à la constatation suivante: si l'on réunit tout simplement les informations contenues dans les sources qui concernent directement la religion, on ne peut pas répondre à la question formulée dans le titre.

La réponse doit être cherchée, selon l'auteur, de manière indirecte, en confrontant les insuffisantes informations de ces sources avec ce que nous savons sur d'autres domaines de la culture grecque de l'époque hellénistique, notamment sur la littérature et la philosophie.

Un coup d'oeil sur ces domaines semble indiquer que les deux premiers siècles de l'époque hellénistique ne sont nullement caractérisés par une inquiétude métaphysique, par un sentiment d'angoisse et d'aliénation, par le besoin d'une vérité religieuse révélée. Pendant ces siècles, l'attitude intellectuelle dominante de l'élite grecque ne pouvait créer des conditions favorables à la naissance d'une nouvelle religiosité. (Sur l'attitude des autres composantes de la société grecque, on ne peut savoir grand-chose.)