

# Lengauer, Włodzimierz

---

Religia polis a wierzenia Hellenów : (w związku z książką: Robert Parker, Athenian Religion. A History, Clarendon Press, Oxford 1997, s. 370)

---

Przegląd Historyczny 89/3, 443-452

---

1998

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

WŁODZIMIERZ LENGAUER

**Religia *polis* a wierzenia Hellenów**

(w związku z książką: Robert P a r k e r, *Athenian Religion. A History*, Clarendon Press, Oxford 1997, s. 370)

Gdy w roku 1929 ukazało się pierwsze wydanie słynnej, dziś już klasycznej, ale ciągle ważnej i czytanej książki Waltera O t t o<sup>1</sup>, jej tytuł był dla każdego oczywisty. Jasne było, że książka traktująca o „bogach Grecji” jest zarazem przedstawieniem religii starożytnych Greków. Jej autor odwoływał się do znanego wiersza Schillera, ale także, o czym świadczył podtytuł, do filozofii dziejów Hegla. Niezależnie jednak od filozoficznych podstaw i implikacji generalnej tezy Waltera Otto (a była nią koncepcja, że da się uchwycić boską rzeczywistość w takiej postaci, w jakiej odczuwała ją i przeżywała kultura grecka), książka ta odzwierciedla współczesny autorowi stan badań i panujący w dziedzinie studiów nad religią grecką paradygmat naukowy. Podobnym świadectwem swych czasów było też drugie głośne dzieło tej epoki, niemniej ważna książka W i l a m o w i t z a - M o e l l e n d o r f a, „Der Glaube der Hellenen”<sup>2</sup>. Wyrastała ona z zupełnie innych, żeby nie powiedzieć przeciwstawnych, przesłanek filozoficznych i ideowych, a i przedmiot zainteresowania był nieco inny. Różnica ta wynikała zresztą, jak się zdaje, właśnie z różnic stanowisk filozoficzno-światopoglądowych obu autorów. Wilamowitzowi chodziło wyłącznie o „wierzenia” i dlatego dość marginalnie potraktował liczne zagadnienia kultu i obrzędu, w tym także kluczową przecież dla greckiej koncepcji świata bogów sprawę krwawej ofiary. Nie zmierzał też, w przeciwieństwie do Waltera Otto, do przedstawienia idei boskości, skądinąd jakoby uniwersalnej i wiecznie obecnej (rzeczywistej) w życiu ludzi, a w określony sposób konkretyzującej się w świecie Greków. Wielki filolog, wybitny przedstawiciel humanizmu niemieckiego<sup>3</sup>, pragnął tylko ukazać rozwój i historię wytworzonych przez ludzi (w warunkach kultury greckiej) idei i wyobrażeń religijnych. Ale wbrew pozorom obie książki mają, z punktu widzenia dzisiejszego czytelnika zainteresowanego też historią badań, wiele wspólnego.

<sup>1</sup> W. O t t o, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des Griechischen Geistes*, Bonn 1929.

<sup>2</sup> U. v o n W i l a m o w i t z - M o e l l e n d o r f, *Der Glaube der Hellenen*, t. I, Berlin 1931; t. II, Berlin 1932.

<sup>3</sup> Por. W. A b e l, *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, [w:] Berlinische Lebensbilder. Geisteswissenschaftler*, wyd. von M. E r b e. Berlin 1989, s. 231-251.

Zresztą można też by z nimi porównać dzieło tak odległe od heglizmu Otto czy humanizmu Wilamowitza, jak dwutomowa historia religii pióra Martina Nilssona traktowana często (chyba nie do końca słusznie) jako wyłącznie produkt metodologii pozytywistycznej i stąd tylko pożyteczny zbiór materiału<sup>4</sup>.

Wspólne dla wszystkich tych dzieł było zauważalne każdorazowo w ich tytule uznanie religii starożytnych Greków za dobro wspólne wszystkich Hellenów, za niejako zbiorowy produkt całej kultury greckiej i także za własność wszystkich Greków niezależnie ani od terytoriów (tak przecież zróżnicowanych na zasiedlonym przez nich obszarze od Morza Czarnego po wybrzeże Półwyspu Iberyjskiego), ani od formy państwowości (*polis*, królestwo, *koinon* czy *ethos*). W jakimś sensie wszystkie nowożytne badania kultury i religii Greków nawiązywały mniej lub bardziej świadomie do słynnego zdania Herodota (VIII 144) zawierającego chyba najdobitniejsze przed Isokratesem sformułowanie idei panhellenizmu. Powiadają w tym miejscu Ateńczycy, odrzucając podejrzenia Sparty o dążenie Aten do zawarcia odrębnego pokoju z Persami, że istnieje wiele powodów, dla których nie mogliby nigdy pozostawić sprawy dalszej wojny. Wśród nich pojawiają się „wspólność krwi i języka wszystkich Hellenów, i wspólne siedziby bogów i ofiary, i jednakie obyczaje” (przekład Seweryna Hammera).

Także i w innych miejscach podkreśla Herodot często wspólnotę wierzeń i obyczajów religijnych (zwłaszcza obrzęd ofiary) wszystkich Greków. Bogowie to dla niego, może nieco podobnie jak dla Waltera Otto, przejawy obiektywnie istniejącej rzeczywistości, ale pojmowane i odczuwane przez Hellenów w specyficzny, grecki sposób. Te same w istocie bóstwa są czczone przez Egipcjan czy i przez innych barbarzyńców (czyli ludy innej kultury niż grecka), ale nie tylko ich kult jest tam inaczej zorganizowany. Bóstwa występują tam w nieco inny sposób i przybierają nieco inną postać<sup>5</sup>. Wszyscy zaś Grecy, od czasów Homera i Hezjoda, znają bogów w określonej postaci, takiej właśnie, jaką nadali im ci poeci (por. II 53). *Differentia specifica* religii greckiej, czyli właściwie kultu bogów (*therapeia theon*) leży, zdaniem Herodota, wyłącznie w sferze obrzędu, a w tej dziedzinie Grecy jakoby nie różnią się między sobą. Podkreślając wspólnotę obyczajów w zakresie religii Herodot także akcentuje mocno rolę sanktuariów panhelleńskich, w tym przede wszystkim Delf.

Tymczasem uważny czytelnik Pausaniasza mógłby odnieść inne wrażenie, gdy chodzi o charakter religii Greków. Autor „Opisu Hellady”, wykształcony i pobożny podróżnik (II wiek n.e.), zamierzający dać wzorowy przewodnik po zabytkach Grecji, interesował się ogromnie lokalnymi tradycjami zbierając opowieści znane i przekazywane (jak się wydaje, często jeszcze i w tych czasach drogą wyłącznie ustną) w poszczególnych sanktuariach czy też po prostu związane ze świątyniami lub kulturami w konkretnych *poleis*, a także w różnych osadach, miejscach i rozmaitych krainach Grecji. Trzeba bowiem zaznaczyć, że topografia miejsc świętych nie musiała pokrywać się z mapą *poleis* czy w ogóle z mapą polityczną świata greckiego, z drugiej strony istotną cechą opowieści zbieranych przez Pausaniasza było czy to włączenie mitu w tradycje polityczne państwa, czy to wyjaśnienie właściwej tylko jednej *polis* formy kultu. Pausaniasz interesował się właśnie róż-

<sup>4</sup> M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, t. I, *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München 1941 (3 wyd. tamże 1967); t. II, *Die hellenistische und römische Zeit*, München 1950 (2 wyd. tamże 1961).

<sup>5</sup> Por. W. Burkert, *Herodot als Historiker fremder Religionen*, [w:] *Hérodote et les peuples non grecs. Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XXXV, Vandoeuvre-Genève 1988, s. 1-32.

nymi tradycjami, porównywał różniące się między sobą wersje opowieści o bogach, zwracał uwagę na charakterystyczne, odbiegające od powszechnie uznanej normy, praktyki i zwyczaje religijne, zwłaszcza gdy idzie o rytuał ofiary. Był on też człowiekiem czytającym i znającym dobrze tak nie zachowaną do naszych czasów poezję religijną pochodzącą jeszcze z okresu archaicznego, jak i rozmaite *logoi* związane z określonymi ośrodkami, także i inne teksty (niektóre z nich można by nazwać liturgicznymi) czasem dostępne tylko dla wtajemniczonych, a więc wiążące się z kultami misteryjnymi. Specyfika poszczególnych ośrodków była dla autora przewodnika po Grecji zagadnieniem ogromnie ważnym.

Byłoby błędem utrzymywać, że ten aspekt religii greckiej umknął uwadze uczonych pokolenia Wilamowitza czy Waltera Otto. Z natury rzeczy na odmienność i specyfikę obyczajów religijnych zwracali uwagę uczeni badający święta, uroczystości religijne oraz historię poszczególnych świątyń czy miejsc świętych<sup>6</sup>. Zagadnienia te można było badać tylko w powiązaniu z analizą specyfiki danego państwa czy terenu. Poza tym każde święto, pomijając uroczystości panhelleńskie w wielkich sanktuariach o takim właśnie charakterze (przede wszystkim idzie tu o Delfy i Olimpię), było zawsze uroczystościami tylko dla organizującej je wspólnoty. Religia grecka, stanowiąca istotnie *nomos* wszystkich Hellenów, nie знаła żadnego powszechnie obowiązującego kalendarza świętego, nierzadko święta tego samego boga obchodzono na różnych terenach w różnych terminach, a już zupełnie jest oczywiste, że najważniejsze święta religijne danej *polis* nie miały ścisłego odpowiednika w innej. Z reguły takie uroczystości poświęcone były bóstwu opiekuńczemu wspólnoty, a więc innemu w każdej *polis*. Obywatele innych państw greckich (*ksenoi*) na ogół nie byli dopuszczani do udziału w obrzędach i uroczystościach organizowanych przez *polis*. Jeśli już miało to miejsce, to zawsze na specjalnych zasadach i w inny sposób, niż przewidziano to dla obywateli. Niektóre praktyki stawały się więc wręcz niezrozumiałe dla obcych, chociaż przecież Greków, bo i wspólne jakoby wszystkim Hellenom bóstwa też się różniły w poszczególnych państwach. Atena była oczywiście bóstwem czczonym przez wszystkich Greków, ale Atena z przydomkiem *Polias* (opiekunka *polis*) była boginią tylko ateńską. Zbyteczne dodawać, że Panatenaje obchodzono tylko w Atenach (choćby Ateńczycy usiłowali nadać im charakter panhelleński, dotyczyło to jednak w praktyce tylko organizowanego przy okazji Wielkich Panatenajów co cztery lata agonu sportowego), a Karneje tylko w Sparcie, przynajmniej w tej postaci, o jakiej ze Sparty słyszymy. Ale nie tylko święta stanowiły o specyfice danej *polis* w sferze religii. Czytelnik Pauzanasza łatwo zauważy, że to samo można powiedzieć o wielu *mythoi* związanych tylko z jednym, konkretnym ośrodkiem, często z *polis*.

Nic więc dziwnego, że ostatnio zyskała sobie w nauce prawa obywatelstwa teza akcentująca znaczenie religii *polis*. W myśl takiego ujęcia tylko konkretna *polis* decydująca o formie i organizacji kultu zapewnić mogła Grekowi kontakt ze światem bogów. W istocie *polis* jest bowiem wspólnotą religijną ograniczoną do tworzących ją obywateli. Pogląd ten, najdobitniej i najlepiej sformułowany w znakomitym artykule Christiane Sourvinou-Inwood<sup>7</sup>, wywieść można z licznych badań szczegółowych ostatnich kilkunastu czy kilkadziesiąt lat.

<sup>6</sup> Por. M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906 oraz L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1956.

<sup>7</sup> C. Sourvinou-Inwood, *What is Polis Religion?*, [w:] *The Greek City. From Homer to Alexander*, wyd. O. Murray, S. Price, Oxford 1990, s. 295-322.

Ogromne znaczenie dla badań nad religią *polis* miała analiza sposobu zakładania i warunków powstawania greckiej *apoikia* stanowiącej od momentu wyruszenia wyprawy kolonizacyjnej także wspólnotę religijną. Już samo tylko postanowienie o założeniu kolonii i wyprawienie kolonistów znajdowało się pod opieką bogów. Nowa *polis* powstawała zaś w momencie, gdy zajmujący nowy teren osadnicy dokonywali podziału przestrzeni w taki sposób, by wyznaczyć miejsca tworzące nowe miasto. Dla przestrzeni świeckiej elementem konstytuującym nową *polis* była oczywiście *agora*, ale w jeszcze większym stopniu o powstaniu nowej *koinonia ton politon* świadczyło wyznaczenie terenu świętego (*temenos*), gdzie miały się znaleźć świątynie i ołtarze bóstw<sup>8</sup>. Ten charakterystyczny dla okresu Wielkiej Kolonizacji proces wznoszenia świątyń i zakładania sanktuariów towarzyszący ruchowi kolonizacyjnemu najlepiej widać na Zachodzie, ale z całą pewnością nie była to tylko specyfika nowych *poleis* Wielkiej Grecji. Co więcej, wydaje się, że rzecz się miała dość podobnie także i na obszarze Grecji właściwej w okresie powstawania *polis*. Sądzić wolno, że częstokroć wznoszenie świątyń dla wspólnoty obywatelskiej poprzedzało powstawanie innych budynków publicznych, pełniących funkcje siedzib władz państwowych<sup>9</sup>.

Można więc uznać za całkowicie uzasadnione badanie religii jednej *polis* ze zwróceniem uwagi na jej specyfikę tak w zakresie kultu (świątynie), jak i obrzędów czy treści wierzeń. Wolno wobec tego mówić o religii ateńskiej stanowiącej szczególną konkretyzację religii Hellenów. Wiadomo przecież, że najbardziej lapidarna i powszechna definicja pobożności greckiej (*eusebeia*) powiada, że jest to wierność zwyczajom ojczystym (*ta patria*), czyli właśnie tradycjom *polis* (Ksenofont, Mem. IV 3,16). Zaznaczmy jednak, że nie jest jasne ani kiedy ukształtowały się te specyficzne dla danej *polis* zwyczaje, ani czy trwały one niezmiennie i zawsze przestrzegane, ani wreszcie jaki jest ich związek z *nomos* wszystkich Hellenów.

W wypadku religii Aten, jak i wielu innych, terytorialnie dużych i dzielących się na mniejsze wspólnoty *poleis*, budzą się jeszcze i inne wątpliwości. Zapewne Parker, znakomity przecież specjalista w zakresie studiów nad religią grecką<sup>10</sup>, zdawał sobie z nich sprawę i całkiem świadomie postawił w tytule swej książki słowa „Athenian Religion”, podczas gdy właściwsze byłoby może „Attic Religion”. *Polis* Ateńczyków zajmowała olbrzymie, jak na warunki greckie, terytorium ok. 2500 km<sup>2</sup> i skupiała liczne osady, stanowiące jednostki administracyjne państwa (*demy*). Niektóre z nich były w swym charakterze czasem bliskie kształtu miejskiego, gdy chodzi o typ zabudowy i podstawowe funkcje społeczne. Jednocześnie wszyscy rdzenni mieszkańcy Attyki (ze znanymi ograniczeniami co do wieku i płci, by o niewolnikach nie wspomnieć) byli z punktu widzenia stosunków politycznych Ateńczykami i całość ich kultu (a raczej kultów) składała się na pojęcie „religii ateńskiej”. Jeśli nawet rozumieć przez ten termin, za Parkerem, tylko tę dziedzinę życia religijnego, która znajduje się pod opieką czy wręcz nadzorem państwa, to i tak uwzględnić trzeba przynajmniej problem świątyń i sanktuariów na terenie całej Attyki, wznoszonych przez *polis* i znajdujących się pod opieką jej władz.

<sup>8</sup> Por. I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987, s. 135-186.

<sup>9</sup> Por. F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, Paris 1984 i C. Sourvinou-Inwood, *Early Sanctuaries, the Eight Century and Ritual Space: Fragments of a discourse*, [w:] *Greek Sanctuaries. New Approaches*, wyd. N. Marinatos, R. Hägg. London, New York 1995, s. 1-17.

<sup>10</sup> Por. jego wcześniejszą książkę: *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

Zagadnienie świątyń wznoszonych poza murami miasta jest sprawą niezwykle istotną dla zbadania kultów poszczególnych *polis*. Uwagę zwracają przede wszystkim częste sanktuaria znajdujące się na granicach obszaru należącego do *polis*. Najlepiej znane i zbadane przypadki pochodzą ze wspomnianego już wyżej Zachodu greckiego<sup>11</sup>. Klasycznym i ogromnie interesującym przykładem jest Selinunt. Niezwykły jest już tylko sam fakt takiego nagromadzenia budowli świątych pochodzących z mniej więcej tego samego okresu. Szczególnej uwagi wymaga niełatwy do interpretacji fakt, że na terenie całej *polis* wyraźnie zaznaczają się trzy strefy święte. Pierwszą stanowi, niejako zgodnie z normą czy powszechnym obyczajem miast greckich, centrum z akropolem, zbudowane w końcu VI i na początku V wieku p.n.e. świątynie poświęcone były Atenie i Apollonowi, może także Demeter. Również z VI wieku pochodzi słynne sanktuarium Demeter Malophoros położone w pewnym oddaleniu od miasta w kierunku zachodnim (dzisiejsza miejscowość Gaggera). Z kolei na wschód od miasta (dziś Marinella) znajdował się kolejny *temenos* z trzema świątyniami, z których najstarszą zbudowano w połowie VI w. p.n.e.<sup>12</sup> Ale trzeba pamiętać, że sanktuaria *extra muros*, tak często budowane w okresie archaicznym, czyli właśnie w epoce kształtowania się struktur *polis*, występują wcale nie tylko w *poleis* kolonialnych. Przypadkiem dobrze znanym i przebadanym archeologicznie jest Argos ze znajdującymi się w oddaleniu od miasta Herajonem (wielka świątynia i okrąg święty Hery). Także rozmieszczenie świątyń w samym mieście jest przedmiotem wielu interpretacji<sup>13</sup>. Wiadomo też, że świątynie Demeter znajdowały się w wielu *poleis* niemal z reguły poza terenem *asty*<sup>14</sup>, często było ich kilka na obszarze *chora* jednej *polis*.

W *polis* Ateńczyków sprawa Eleusis zajmuje, rzecz jasna, miejsce szczególnie i nie sposób zrozumieć znaczenia tego sanktuarium bez analizy tak jego historii jako miejsca świętego być może jeszcze z epoki mykeńskiej, jak i niejasnej sprawy włączenia Eleusis do *polis* ateńskiej. Parker, niestety, zagadnienia genezy kultu eleuzyńskiego nie podejmuje wcale, a zagadnieniu związków Eleusis z Atenami (*synoikismos*?) poświęca tylko jedno zdanie, odsyłając do obszernej rzeczywistości literatury przedmiotu (s. 13).

Podobnie całkiem marginalnie potraktował Parker zagadnienie świątyń na przykładzie Sunion (wspomina je na s. 74, 123, 154). O świątyni Posejdon pisze tyle, że wzniesiono ją w początkach V wieku p.n.e., nie wspominając wcale wcześniejszego *temenos* z ołtarzem. Tymczasem właśnie z tego miejsca pochodzi jeden z najwspanialszych zabytków sztuki greckiej okresu archaicznego, znakomita rzeźba przedstawiająca młodzieńca (*kouros*) datowana na początek wieku VI p.n.e.<sup>15</sup> Nie ulega wątpliwości, że posąg ten (podobnie jak i inne rzeźby tego typu z terenu

<sup>11</sup> Por. D. Asheri, *À propos des sanctuaires extraurbains en Sicile et Grande Grèce: théories et témoignages*, [w:] *Mélanges Pierre Lévêque*, wyd. M.-M. Mactoux, E. Geny, t. 1, Paris 1988, s. 1-15.

<sup>12</sup> Por. G. Gruben, *Die Tempel der Griechen*, München 1988 (4 wyd.), s. 274-287.

<sup>13</sup> Por. F. Viret Bernal, *Argos, du palais à l'agora*, „Dialogues d'Histoire Ancienne” t. XVIII, zesz. 1, 1992, s. 61-86 oraz A.M. Snodgrass, *Archeology and the Study of the Greek City*, [w:] *City and Country in the Ancient World*, wyd. J. Rich, A. Wallace-Hadrill, London-New York 1994, s. 1-23.

<sup>14</sup> S. Guettel Cole, *Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside*, [w:] *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, wyd. S.E. Alcock, R. Osborne, Oxford 1994, s. 199-216.

<sup>15</sup> Por. J. Boardman, *Greek Sculpture. The Archaic Period*, London 1991, s. 78 i il. 64-65.

Attyki i z innych okolic Grecji) miał znaczenie religijne, zapewne było to *votum* wystawione w świętym okręgu Posejdona, a interpretacji wymaga fakt poświęcenia temu bogu posągu młodzieńca, co może też wiązać się z praktykami spełnianymi w świętym okręgu.

Zagadnieniu kultów lokalnych poświęcił autor sporo uwagi, ale ujmując rzecz wyłącznie w aspekcie politycznym. Tą problematyką zajął się w oddzielnym aneksie („Appendix 3. Local Religious Associations”, s. 328-333). Wyliczone przez Parkera związki religijne miały jednak znaczenie nie tylko gdy idzie o organizację państwa i kompetencje władz. Przede wszystkim funkcjonowały one w powiązaniu z określonymi sanktuariami i miejscami świętymi, o których autor nic nie pisze. Tymczasem choćby świątynia Ateny w Pallene musiała być znaczącą i znaną budowlą w VI wieku p.n.e. (por. Arist. AP. 17,4). Podobnie w wypadku Sunion trzeba postawić pytanie o znaczenie i organizację kultu Ateny w sanktuariach poza miastem.

Istnienie okazałych i kultowo ważnych świątyń *extra muros* (na terenie Attyki oddzielną sprawą pozostają niewielkie sanktuaria mające znaczenie wyłącznie dla demów, w których się znajdowały) tłumaczy się zwykle dwoma czynnikami. Z jednej strony jest to świadectwo organizacji i sakralizacji terenu *chora* obejmowanego w ten sposób przez religijną wspólnotę *polis*, z drugiej zaś można tu widzieć przejmowanie czy odnawianie przez nową strukturę polityczną (*polis*) dawnych miejsc świętych wywodzących się często jeszcze z epoki brązu, a czasem może nawet neolitu<sup>16</sup>. Nie można wykluczyć działania i innych jeszcze przyczyn związanych z zapomnianymi czy kontynuowanymi w inny sposób praktykami religijnymi. Wskazówki co do nich znaleźć można w niektórych mitach (czyny Tezeusza interpretowane jako mit inicjacyjny z odpowiednimi obrzędami, które stały się świętami *polis*) wyjaśniających pozornie tylko uroczystości organizowane przez *polis*, a w istocie odnoszących się do znacznie dawniejszych praktyk. Niemal zawsze wyjaśnienie da się sprowadzić do oczywistego przecież faktu, że wierzenia i praktyki religijne Greków są starsze niż *polis*, choć musiały ulec wchłonięciu i przekształceniu przez tę nową strukturę. Ale *therapeia theon* w *polis* pochodzi z epoki wcześniejszej. Otóż temu zjawisku poświęca Parker zdecydowanie zbyt mało uwagi, pisząc o tej ważnej i skomplikowanej problematyce na kilkunastu stronicach („Out of the Dark Age”, s. 10-28). Zostały więc pominięte niezwykle istotne sprawy, w tym chociażby geneza kultu eleuzyńskiego, a nawet istota i charakter misteriiw eleuzyńskich, tak przecież ważnych dla *polis* ateńskiej i ostatecznie uformowanych zapewne wtedy, gdy powstał Honorowy Hymn do Demeter, czyli właśnie w epoce krzepnięcia państwa Ateńczyków.

Można się domyślać, że autor całkowicie świadomie i celowo dokonał pewnych ograniczeń, bo zapowiada drugi tom książki, który w odróżnieniu od pierwszego (skonstruowanego chronologicznie) ma mieć charakter tematyczny. Być może tam właśnie znajdzie się miejsce dla wielu zagadnień na razie pominiętych czy potraktowanych zbyt skrótowo. Nawet jeśli tak, to podziału takiego nie można uznać za udany. Niedostatki ujęcia rzucają się czytelnikowi w oczy może najbar-

<sup>16</sup> Por. P. L é v ê q u e, *Continuité et innovation dans la religion grecque de la première moitié du I<sup>er</sup> millénaire*, „La Parola del Passato”, t. CXLVIII-CXLIX, 1973, s. 23-50; D. L e v i, *Caratteri e continuità del culto cretese sulle vette montane*, „La Parola del Passato”, t. CLXXXI, 1978, s. 294-313; B.C. D i e t r i c h, *Die Kontinuität der Religion im Dunklen Zeitalter Griechenlands*, [w:] *Ägäische Bronzezeit*, wyd. H.-G. B u c h h o l z, Darmstadt 1987, s. 478-498.

dziej w rozdziałach poświęconych epoce archaicznej („Solon’s Calendar”, s. 43-55; „Archaic Priesthood”, s. 55-56; „The Sixth Century: New Splendours”, s. 67-101).

Parker słusznie zaczyna problematykę okresu archaicznego od kalendarza liturgicznego Solona (stanowiącego integralną część jego praw i reform), ale znów całkowicie pomija kwestię przetrwania kultów i praktyk (ofiary) z czasów wcześniejszych. Kalendarz Solona nie był przecież nowatorski, sankcjonował tylko istniejący stan rzeczy, nadto regulował najpewniej tylko niektóre święta i ofiary. Wiele innych mogło nie znaleźć się w opracowanym przez prawodawcę wykazie albo dlatego, że wystarczyło ich uzasadnienie w postaci ustnego *logos* związanego z określonym sanktuarium, miejscem lub obrzędem, albo z kolei dlatego, że ich uzasadnienie stanowiły odrębne (może późniejsze niż działalność Solona, ale w postaci ustnej może i wcześniejsze) *leges sacrae*. Tak się najpewniej rzecz miała w wypadku Eleusis. Składanych tam ofiar dotyczy jeden z najstarszych takich zachowanych tekstów z początków V w. p.n.e. (IG I<sup>3</sup> 5). Wydaje się, że kwestia ofiar w Eleusis (praktyka niezależna od misteriiów) nie została uregulowana w prawodawstwie Solona i dlatego zaistniała konieczność wydawania oddzielnych ustaw szczegółowych. Mamy także inne, bardzo wczesne, uchwały eklezji tak w sprawie Eleusis, jak i innych wydatków kultowych.

Można wysunąć przypuszczenie, że zasadnicze przemiany w kulcie ateńskim nastąpiły dopiero po reformach Solona, w okresie, o którym Parker pisze w jednym niewielkim rozdziale („The Sixth Century: New Splendours”, s. 67-101).

Sprawa ma wymiar nieco ogólniejszy. Chodzi o podejście do historii religii i o rozumienie pojęcia „religii tradycyjnej”. Po pierwsze, Parker, jak już była mowa, akcentuje tradycyjny charakter religii Ateńczyków (jak przecież i wszystkich innych Greków), którzy na ogół dbali o to, by nie zmieniać *ta patria*. Po drugie, przynajmniej w tym tomie swego dzieła, traktuje on badanie historii religii jako przedstawienie historii kultu z uwzględnieniem wpływających na jego organizację czynników społecznych i politycznych. Gubi się przy tym sprawa istoty religii, treści wierzeń, przekonań i idei religijnych, a przede wszystkim indywidualnej pobożności czy w ogóle indywidualnych przeżyć religijnych. Na koncepcję Mircei Eliadego o człowieku religijnego (*homo religiosus*), nie ma w takim ujęciu miejsca.

Ale mimo podkreślania tradycyjnego charakteru religii ateńskiej, zwraca autor uwagę na pewne zmiany i momenty kryzysowe, w tym zwłaszcza na epokę wojny peloponeskiej. Nie ulega wątpliwości, że jest dość trudno uchwycić, co należy do sfery przemian religijnych, a co jest tylko zjawiskiem politycznym. Chodzi przy tym tak o zniszczenie herm czy profanację misteriiów, jak i o proces Sokratesa. Religijność VI wieku p.n.e. jest jeszcze trudniejsza do zbadania ze względu na stan źródeł, wymaga jednak zdecydowanie więcej uwagi. By ją dobrze zrozumieć i przedstawić trzeba głębiej wniknąć w zjawiska potraktowane przez Parkera jedynie marginalnie. Symptomatyczne, że imię Onomakritosa pojawia się w jego książce jedynie dwukrotnie (s. 87 i 100), była to zaś postać o wyjątkowym, jak wolno sądzić, znaczeniu. Herodot (VII 6), a i inne źródła<sup>17</sup>, przypisuje mu przede wszystkim działalność wróżbiarską, miał on być wróżem (*chresmologos*) publikującym pod swoim imieniem jakieś teksty (*chresmoi*) i zajmował się też zbieraniem czy opracowywaniem tekstów przepowiedni krążących pod imieniem Muzajosa.

<sup>17</sup> Por. testimonia: O. K e r n, *Orphicorum fragmenta*, Berolini 1922, s. 53-56 (nr 182-196) i s. 64 (nr 223).



Z przytoczonego miejsca Herodota wynika, że było to w czasach Pizystratydów zajęcie o dużym znaczeniu. Tyrani szczególnie popierali tę działalność, przywiązując do niej dużą wagę chyba nie tylko z racji doraźnych względów politycznych. O tym zresztą Parker wspomina i w tym właśnie kontekście pojawia się u niego Onomakritos. Ale był on też poetą, autorem dzieła zatytułowanego *Teletai*, pozostawił po sobie, jak się zdaje, dość bogatą spuściznę w postaci licznych poematów religijnych. Z pewnością jego związki z Pizystratydami nie ograniczały się jedynie do zbierania czy nawet układania wyroczni. Onomakritos był związany z nurtem orfickim i ten właśnie prąd religijny zaznaczyć się musiał bardzo silnie w Atenach VI wieku, wpływając tak na charakter misterii eleuzyńskich oraz tamtejszych mitów i całości kultu (o przemianach kultu w Eleusis w drugiej połowie VI w. p.n.e. wspomina Parker na s. 100), jak i, może przede wszystkim, na organizację kultu dionizyjskiego i może wręcz na genezę Wielkich Dionizjów oraz związanego z nimi agonu dramatycznego. Rzecz w tym, że treść (niezachowanych) poematów Onomakritosa jest nam, niestety, niemal nieznana, w istocie wiemy bardzo mało w ogóle o całości orfizmu w epoce archaicznej.

Wydaje się, że właśnie około połowy VI wieku p.n.e. wystąpił w Atenach (czyli w *polis* Ateńczyków, a więc na obszarze całej Attyki i w odniesieniu do całej warstwy obywatelskiej mieszkańców tej krainy) głęboki kryzys religijny. W dawniejszej literaturze przedmiotu podkreślano rolę polityki religijnej Pizystratydów i wskazywano na rozpowszechnienie się nowego jakoby wówczas kultu dionizyjskiego, świeżo przyjętego, według starych koncepcji, w tym dopiero okresie z Tracji lub z Azji Mniejszej<sup>18</sup>. Dziś dobrze wiemy, że kult Dionizosa musi mieć inną genezę, bo bóg ten był znany na obszarze egejskim już w II tysiącleciu p.n.e.<sup>19</sup>, a lepiej rozumiejąc istotę zjawisk religijnych, dość sceptycznie traktujemy tezę o świadomym i instrumentalnym kształtowaniu religii przez tyranów<sup>20</sup>. Ale przełomowość zjawisk VI wieku nie może ulegać wątpliwości. Rzecz jednak w tym, że zmiany na terenie Attyki stanowią tylko część procesu zachodzącego niemal w całym świecie greckim i nie można Aten traktować w izolacji od innych *poleis* czy krain Hellady. Jest przecież oczywiste, że genezy Wielkich Dionizjów nie można upatrywać tylko w zwyczajach i kultach attyckich. Niezależnie od różnych mitów etiologicznych związanych z motywem przybycia Dionizosa do Attyki czy też wprowadzenia kultu Dionizosa Eleuthereusa w Atenach, wiadomo dziś dobrze, że w Beocji kult dionizyjski był i starszy, i silniejszy, zapewne stamtąd promieniował na obszar Attyki i to na długo przed Pizystratydami. Działalność Onomakritosa w tej epoce każe przypuszczać, że wówczas pojawiła się w Atenach znajomość mitu Dionizosa Zagreusa (o jego rozszarpaniu przez Tytanów pisał, według świadectwa Pauzanasza VIII 37,5, Onomakritos). Z kolei słynny fragment Heraklita (15 DK) wskazuje, że *phallophoria*, znane filozofowi wprawdzie raczej z Jonii, lecz stanowiące element Wielkich Dionizjów w Atenach, mogły być w duchu

<sup>18</sup> Por. klasyczne tezy E. Rohdego, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig 1894.

<sup>19</sup> Por. J.A. Dabida, *Dionysisme. Pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique*, Paris 1990, s. 23-39.

<sup>20</sup> Por. E. Zwołski, *Religia i polityka w Grecji. Na marginesie pięciu rozpraw o tyranii greckiej*, [w:] *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia. Studia ofiarowane Izie Biezuńskiej-Małowist w pięćdziesięciolecie pracy naukowej przez Jej uczniów*, Warszawa 1988, s. 233-255.

orfickim rozumiane niemal mistycznie, tak jak miało to miejsce w znacznie późniejszych *logoi* orfickich. Również fragment niezachowanej tragedii Ajschylosa (Frg 15 Nauck<sup>21</sup>) świadczy o znajomości w Atenach w tym czasie mitów orfickich i, co za tym idzie, o rozpowszechnieniu nowej doktryny dotyczącej świata zmarłych, życia pozagrobowego i losów duszy.

Jak już wspomniałem, Parker podkreśla przemiany mitu eleuzyńskiego i wobec tego także obrzędów w Eleusis (s. 100-101). Jest to jednak jedyne miejsce, gdzie pisze o możliwych przemianach kultu bogiń i o wpływie orfizmu na misteria w Eleusis. Jest prawdą, że związki doktryny orfickiej z tajną nauką misteriów eleuzyńskich nie są (i być nie mogą) *established beyond doubt*, ale zagadnienie to musi być podjęte przy okazji studium religii ateńskiej, w której Eleusis zajmowała tak poczesne miejsce. Jak się wydaje, Orfeusz uważany był za twórcę misteriów eleuzyńskich co najmniej już w V wieku p.n.e., a nie dopiero w IV, jak pisze Parker. Wtedy też powszechnie dostrzegano związek nauk orfickich z doktryną z Eleusis. Pasjonującym zagadnieniem jest sprawa znanych i używanych zapewne w Eleusis w trakcie wszystkich obrzędów, także misteryjnych, tekstów świętych o charakterze liturgicznym (*euchai*, *epodai*), które mogły mieć orficką genezę. Niestety, wiemy o tych tekstach praktycznie tylko tyle, ile pozwalają się domyślać niejasne wzmianki i aluzje różnych autorów antycznych, tajemnica okrywająca misteria spowodowała, że treści i funkcji modlitw czy hymnów śpiewanych w Eleusis nigdy nie będziemy znali dokładnie<sup>21</sup>. W każdym razie uważniejsze potraktowanie Eleusis musi prowadzić przynajmniej do pozostawienia pytania o rolę tak orfików, jak i pitagorejczyków, czego Parker w swej książce chyba pragnął uniknąć. Nie podejrzewam jednak znakomitego przecież badacza o wymijanie trudności; po prostu włączenie tej problematyki doprowadziłoby do sprzeczności z przyjętą przez niego koncepcją.

Jak wspomniałem, koncepcja „religii *polis*”, zdecydowanie wysuwająca na plan pierwszy problematykę społeczną i polityczną, a nie ściśle religioznawczą, zakłada też, że Grek mógł znaleźć kontakt z boskością jedynie za pośrednictwem *polis* i jedynie jako członek *koinonia ton politon*. Jest to jednak tylko sytuacja modelowa, raczej abstrakcyjna, która nigdy nie występowała w praktyce. Nigdy też pobożności indywidualnej nie ograniczano jedynie do bezdusznie pojmowanej wierności *ta patria*, a obok *therapeia* było też miejsce zawsze na przeżycie religijne, dla którego *confessio* nie było bez znaczenia.

Uderzające, że kształtowaniu się instytucji *polis* i właściwych jej form kultu (świątynie, święta, ofiary) towarzyszył równoległy rozwój doktryn, wierzeń i form życia religijnego, które za Marcelem D e t i e n n e nazwać wypada alternatywnymi<sup>22</sup>. Powszechny zwyczaj wszystkich Hellenów składania bogom zwierzęcia w ofierze konkretyzował się istotnie najpełniej i najlepiej w kulcie organizowanym przez *polis* i w trakcie obchodzonych przez jej obywateli świąt. Udział w tych ofiarach i świętach był zaś świadectwem i wyrazem indywidualnej pobożności. Ale poszukiwaniem kontaktu ze światem bóstw było również uczestnictwo w wyłączonych z oficjalnego kultu *polis* obrzędach orfickich i praktykach pitagorejskich

<sup>21</sup> Do dziś najlepszym opracowaniem tej skomplikowanej problematyki pozostaje P. B o y a n - c é, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris 1937, s. 9-147.

<sup>22</sup> Por. M. D e t i e n n e, *Dionysos mis à mort*. Paris 1998 (1 wyd. 1977), szczególnie s. 135-217.

z ich zakazem ofiary krwawej czy z mistyczną orgią wiernych. Już w V wieku, jeśli nie wcześniej, praktyki te były w Atenach z pewnością dobrze znane. Inaczej niż w oficjalnej religii *polis* udział w takich praktykach wymagał dobrej znajomości doktryny i to raczej na podstawie pism (*logoi*) niż tylko słowa. Wyznawcy orfizmu czy pitagoreizmu, nigdy nie stanowiący żadnej jednolitej organizacji i nietworzący nawet stałych związków czy stowarzyszeń podobnych do struktur późnoantycznego mitraizmu, przez sam fakt spełniania dziwnych i nieznanych w *polis* obrzędów stawiali się poza ramami wspólnot obywatelskich. Być może przynajmniej dla niektórych grup pitagorejczyków ważniejsza od przynależności do *polis* była właśnie obecność w ruchu pitagorejskim, nigdy chyba w okresie klasycznym nie za licznym, ale obejmującym i Wielką Grecję, i dużo terenów Grecji właściwej.

Wniosek stąd taki, że uprawiając historię religii świata greckiego, nie da się ograniczyć pola badawczego konsekwentnie do jednej tylko *polis*. Studium religii ateńskiej jest i możliwe, i konieczne, wymaga jednak stale odniesień i nawiązań do pozaateńskiej rzeczywistości, której elementy były przecież zawsze w Atenach obecne.

Nadto nie wydaje się słuszne, by badać religię tylko przez analizę kultu, jego organizacji i rozwoju form. To prawda, że tylko za to odpowiadała *polis*, której żadne instytucje nie wnikały w treść wierzeń i indywidualne mniemania obywateli. Składania *credo* od nikogo nie wymagano i nie oczekiwano. Ale tworząc *polis* obywatele żyli nie tylko kultem oficjalnym. Jeśli zadania historii religii rozumieć choć trochę podobnie, jak Mircea Eliade<sup>23</sup>, to studium religii ateńskiej potraktować trzeba znacznie szerzej, niż uczynił to Robert Parker.

---

<sup>23</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przełożył R. Reszke. Warszawa 1996, s. 133.