

Włodzimierz Lengauer

Męskie, żeńskie i nijakie : sacrum płci w micie i wierzeniach Greków

Collectanea Philologica 2, 171-180

1995

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.

Włodzimierz LENGAUER

Warszawa, Polska

MĘSKIE, ŻEŃSKIE I NIJAKIE SACRUM PŁCI W MICIE I WIERZENIACH GREKÓW

W *Siedmiu przeciw Tebom* Ajschylosa Eteokles w gwałtownej wymianie zdań z przerażonym chórem, składającym się z dziewic tebańskich, gniewnie zapowiada, że obronę miasta prowadzić będzie z całą stanowczością a nieposłusznych spotka „sprawiedliwy wyrok” w postaci ukamienowania przez lud¹. Nikt nie ma prawa sprzeciwić się jego rozkazom: „czy to mąż, czy niewiasta, czy jeszcze kto” (*ἀνὴρ γυνή τε ἢ τί τῶν μεταίχμιον*) – w. 197. Dosłownie powiada Eteokles, że między mężczyzną a kobietą jest jeszcze ktoś „pośrodku”.

Zdawałoby się, że najprościej odnieść trzeba słowa Eteoklesa do młodzieży. *Aner* to przecież tylko dorosły mężczyzna, obywatel miasta, jego żołnierz i obrońca. Dla każdego Greka epoki Ajschylosa (a także znacznie wcześniej i chyba też długo jeszcze później) nie ulegało wątpliwości, że status mężczyzny osiągało się w ściśle przez prawa i obyczaj określonym wieku, z reguły po zdobyciu odpowiedniego przygotowania, a także po przejściu przez odpowiednie ceremonie². Młody chłopiec mężczyzną nie jest, o zaliczeniu do tej kategorii decydują normy społeczne. Podobnie i *gyne* to tylko kobieta dojrzała, odróżniana zawsze od dziewczyny, najczęściej kobieta już zamężna (lub wdowa), żyjąca w rodzinie, przynajmniej z założenia już matka lub zdolna do rodzenia dzieci w związku małżeńskim.

Nawet jednak z takiej interpretacji wynika rzecz zadziwiająca: w młodości nie ma jeszcze płci, chłopiec (*kouros*) i dziewczyna (*kore*) nie należą do żadnej kategorii istot określanej przez ten wyróżnik, są „pośrodku”.

Łatwo wskazać dobrze znany materiał ze sfery mitu i obrzędu, który potwierdzi to wrażenie: wiek młodzieńczy jest uważany za okres bez

¹ Cytat w przekładzie Stefana Srebrnego.

² Por. G. Cambiano, *Diventare uomo*, [w:] „L'uomo greco”. A cura di Jean-Pierre Vernant, Bari 1991, s. 87–120 i L. Canfora, *Il cittadino*, *ibidem*, s. 121–144.

seksualności i w praktyce bez jednoznacznie określonej płci (zauważmy na marginesie, że greka nie ma tu odpowiednich terminów, brak w niej pojęcia „płeć”, mówi się o *genos andron* czy *genos gynaikon*), co więcej – występuje u młodych często zmienność płci lub niepewność co do jej stwierdzenia. Może się wręcz wydawać, że młodzi nie mają osobniczych cech płciowych, odróżnia ich tylko ubiór. Wystarczy tylko, by chłopiec włożył strój dziewczyny, a już nikt nie rozpozna jego właściwej płci. Tak przecież matka próbowała ukryć Achillesa chroniąc go przed udziałem w wyprawie trojańskiej, Tezeusz zaś przebrał dwóch chłopców włączając ich do grupy dziewcząt, gdy wyruszał z młodzieżą ateńską na Kretę. Uczynił tak jakoby po to, aby wzmocnić męską część drużyny na wypadek potyczki. Na pierwszy rzut oka widać podobieństwo obu historii: przebranie dziewczęce chłopca jest świadectwem jego niedojrzałości i zarazem tylko dlatego pomyłka co do płci jest jeszcze możliwa. Uczestnictwo w prawdziwych zmaganiach wojennych, czyli w zajęciach męskich, wymaga zaś zdjęcia kobiecych szat. W momencie sięgnięcia po broń Achilles okazuje się mężczyzną i nikt nie ma wątpliwości co do jego płci. Jednym słowem – to instytucje społeczne, a nie tylko dojrzewanie biologiczne decydują o przynależności do *genos andron*. Możliwe, że gdyby Achilles nie sięgnął po podstępnie przez Odysa wyłożoną broń, pozostałby na zawsze kobietą.

Gest Achillesa ma znaczenie symboliczne, jest elementem mitu inicjacyjnego. Osiągnięcie dojrzałości i wobec tego uzyskanie płci (trzeba dodać: płci uznanej za fakt społeczny) następuje w ściśle określony i regulowany zwyczajem sposób. Droga do statusu mężczyzny czy kobiety prowadzi przez ceremonie i rytuały z gatunku określonych przez Van Gennepa mianem *rites de passage*³. Nie brak ich w obrzędowości i religii greckiej. Z pewnością należały one w najwcześniejszym okresie do grupy najważniejszych świąt obchodzonych przez różne plemiona greckie, a i potem zostały włączone do religii polis⁴. Są one dziś na tyle dobrze znane i zbadane, że nie ma potrzeby dokładnie ich tu przedstawiać (dość wspomnieć spartańską *agoge* czy zwyczaje kreteńskie, a następnie także ateńską efebę). Zatrzymajmy się jedynie nad niektórymi momentami, w których wyraźnie występuje motyw zamiany płci lub niepewność co do jej określenia. Wydaje się, że przynajmniej przebieranie się w stroje płci przeciwnej dotyczyło w tym samym stopniu chłopców co i dziewcząt, ale w dokumentacji, jaką dziś rozporządzamy, ten pierwszy wypadek jest bez porównania lepiej poświadczony⁵.

³ A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909.

⁴ Por. z prac dziś klasycznych: H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Paris-Lille 1939, a z literatury nowszej: P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1983.

⁵ Por. M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris 1958, s. 6.

Szczególnym rodzajem *rites de passage* i zarazem obrzędów inicjacji społecznej są ceremonie zawarcia małżeństwa. Jest to przecież moment wkroczenia w życie dorosłej społeczności (nierządko, np. w Sparcie, dopiero małżeństwo zapewnia pełnię praw obywatelskich), zarazem przejście ze stanu dziewiczego w stan pełnej seksualności społecznie uznanej i normowanej (dotyczy to zarówno młodzieży żeńskiej, jak i męskiej). Zastanawia więc, że właśnie w tym momencie często występuje zamiana płci lub zachowania mające na celu jej ukrycie. I tak w Sparcie panna młoda oczekiwała w łożu weselnym poślubionego małżonka w przebraniu męskim i z ostrzyżoną po męsku głową⁶, w Argos przy tej samej okazji nosiła sztuczną brodę⁷, a z kolei na Kos pan młody przebierał się w kobiece suknie⁸.

Podobne zwyczaje zostały odnotowane przez etnologów w wielu kulturach tradycyjnych. Zgodnie z dość powszechnie przyjętą dziś interpretacją uważa się je za działania apotropaiczne. Rzecz zrozumiała, że wszystkim doniosłym momentom w życiu ludzi (narodziny, inicjacje towarzyszące przekraczaniu kolejnych progów wieku, osiągnięcie dojrzałości, małżeństwo, śmierć) towarzyszy szczególne niebezpieczeństwo. Zmieniająca swój status lub choćby tylko swą dotychczasową sytuację jednostka traci poprzednią osobowość, przechodzi głęboki kryzys całego swego jestestwa, opuszczają ją życzliwe i opiekujące się nią dotąd moce, staje się w efekcie słaba i narażona na działanie zła, wydana na pastwę groźnych demonów, różnych złośliwych duchów, czasem czarowników.

Przebieranie się każdego rodzaju, nakładanie masek i zwykła zmiana stroju to nader często zabiegi służące wyraźnemu celowi: uodpornieniu się na działanie zła. Właśnie dlatego w każdym kontakcie z siłami nadprzyrodzonymi, przy każdej czynności, która wprowadza człowieka w sferę *sacrum*, potrzebny jest specjalny, wkładany tylko przy tej okazji strój⁹. Przebranie można interpretować jako sposób ukrycia się, sposób neutralizacji groźnego działania *sacrum*, albo i odwrotnie – sposób oznakowania osobników zagrożonych czy już znajdujących się w sferze niebezpieczeństwa. Pozostali członkowie społeczności muszą ich dostrzec, by móc unikać. Takie znaczenie ma właśnie strój żałobny. Znany jest przypadek szczególnie interesujący w kontekście naszych rozważań: oto w Licji istniał zwyczaj przywdziewania przez żałobników szat kobiecych. W interpretacji starożytnych pojawiał się akcent moralny, podkreślano, że tylko dzięki temu mogli żałobnicy dawać upust żalowi pozwalając sobie na właściwe kobietom jęki, rozpacz i łzy. Komparatystyka współczesna widzi tu raczej ślad przekonania o możliwości

⁶ Plutarch, *Likurg* 15.

⁷ Plutarch, *Mulierum virtutes* 245 F.

⁸ Plutarch, *Quaestiones graecae* 304 E.

⁹ Por. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, s. 163–176.

oszukania w ten sposób krążących wokół zmarłego demonów śmierci, które mniej interesują się kobietami jako osobami mniej wartościowymi¹⁰.

W wypadku obrzędów zawarcia małżeństwa da się również stosować ten schemat wyjaśniania. W tym tak ważnym momencie życia (istotnym nie tylko dla zainteresowanych, lecz i dla całej społeczności) oboje młodzi wystawiają się na niebezpieczeństwo. Jego naturę ukazuje dobrze znana opowieść biblijna o historii zaślubin Tobiasza i Sary. Zły duch Asmodeusz to przecież demon płci. Uosabia on wszystkie niebezpieczeństwa płciowości i zagrożenia wiążące się z momentem przejścia. Właśnie dlatego zabija on siedmiu kolejnych oblubieńców Sary, „zanim jeszcze zbliżyli się do niej, jak się to dzieje między małżonkami”¹¹.

W historii biblijnej demon wiąże się z seksualnością kobiecą, dwa wspomniane wyżej przypadki z obrzędowości Greków (Sparta i Argos) wskazują na świadomość ogólnego zagrożenia związanego z rozpoczęciem pożycia małżeńskiego. Niebezpieczeństwo czyha na każdą ze stron – lub może: kryje się w każdym z małżonków. Na Kos przebierał się przecież pan młody, z reguły spotykamy się przy innych obrzędach z motywem przebierania się chłopców. To oni pragną ukryć swą prawdziwą płć, może właśnie ze względu na niebezpieczeństwo, jakie ona z sobą niesie. Sam Hymenajos, bóg czy *daimon* małżeństwa, jest postacią o dwojakiej naturze, mocno zniewieściałą, a według niektórych wersji mitycznych opowieści występującą też w strojach kobiecych¹².

Wypada tu zauważyć, że przecież na ogół bóstwa greckie mają płć wyraźnie określoną, chociaż ich stosunek do spraw płciowych nie jest całkiem jasny. Zdarzają się przypadki dwupłciowości, pomijamy tu zagadnienie Hermafrodyty, ale zwraca uwagę w tym kontekście postać Dionizosa.

Dobrze wiadomo, że bóg ten jest przede wszystkim bóstwem fallicznym, a w jego kulcie występowały obrzędy nierzadko sprośne, z charakterystyczną rozwiązłością, w których ważną rolę odgrywał model fallusa. W micie dionizyjskim znajdziemy wiele aluzji do szczególnej potencji boga obdarzanego takimi epitetami, jak *Oipholios* czy *Choiropsalas*. Ten sam jednak bóg, z racji swej zmiennej natury zwany też *polimorphos* czy *dimorphos*, zjawił się córkom Minyasa w postaci dziewczyny *kore*, miał też odebrać dziewczęce wychowanie. Do kręgu jego obrzędów należały ateńskie Oschophoria, w których w uroczystej procesji jakoby na pamiątkę powrotu Tezeusza kroczyli dwaj chłopcy w dziewczęcych przebraniach.

Wspomnieliśmy, że posiadające określoną płć bóstwa greckie zachowują się czasem w tej sferze dość niejednoznacznie. Świadczyć może o tym choćby

¹⁰ M. Delcourt, *loc. cit.*

¹¹ *Tobit* 3, 8 (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1992, t. 2, s. 15).

¹² M. Delcourt, *op. cit.*, s. 8.

przypadek Hery, która jest zarazem *parthenos* (lub *pais*), *teleia* i *chera*. Znany i zawsze nieco kłopotliwy dla badacza wierzeń greckich jest przypadek dziewiczej Artemidy, która jest opiekunką kobiet w połogu, także samego aktu rodzenia i wreszcie również nowo narodzonych jako *kourorophos*. Różnie też próbuje się tłumaczyć fakt, że najbardziej macierzyńska z bogiń, Demeter, jest w mitologii niezamężna i raczej aseksualna, niechętna miłości fizycznej (związek z Jazjonem jest przelotny i raczej drugorzędny, o naturze bogini lepiej chyba świadczy fakt jej oporu przed zalotami Posejdonu). Z kolei olimpijska opiekunka małżeństwa, zawsze fizycznie atrakcyjna (by przypomnieć XIV pieśń *Iliady*) Hera, jest praktycznie pozbawiona macierzyństwa. Kulawy Hefajstos (według przeważających wersji mitycznych zrodzony przez matkę partenogenicznie, podobnie jak i potwór Tyfon) nie jest w żadnej mierze obiektem jej uczuć macierzyńskich.

Mimo różnych prób mitografów i zabiegów dość późnej literatury wydaje się, że w świecie bogów greckich nie ma życia rodzinnego i właściwych ludziom instytucji ojcostwa i macierzyństwa. To są zaś konsekwencje seksualności ludzkiej i następstwa małżeństwa wśród ludzi. Bogowie, przybierając ludzkie postacie, nie są ograniczeni płcią – Atena pojawia się w eposie Homera zawsze pod postacią śmiertelnika–mężczyzny. Można by też dodać, że małżeństwa bogów są czymś zupełnie innym niż małżeństwa wśród ludzi, nie prowadzą bowiem do wspólnego życia, seksualność dostarcza bogom radości, jest też potrzebna do zrodzenia kolejnych bóstw, nigdy nie wiążą się z nią jednak utrapienia, obowiązki i praca. Bogowie w pełni panują nad płcią i nie muszą za związane z nią przyjemności płacić żadnej ceny. Zupełnie inaczej ludzie.

Trzeba tu wyraźnie stwierdzić, że mit grecki uważa płć i życie płciowe za niezbywalną, konieczną cechę ludzkiej kondycji. Historia Pandory wyraźnie łączy się z mitycznym uzasadnieniem położenia ludzi w świecie. Pożycie z kobietą i instytucja małżeństwa to elementy tej samej sytuacji, w której zależny od kaprysów bogów, słaby i skazany na śmierć człowiek musi ciężko pracować, by utrzymać się przy życiu.

Widać więc dobrze, że i mit, podobnie jak wspomniane obrzędy, dostrzega seksualność i płć przede wszystkim w wymiarze społecznym. I obyczaje, i niektóre znane nam prawa (np. w Sparcie) wymagały od mężczyzny zawarcia małżeństwa, którego celem i istotą była troska o rodzinne, dziedziczne gospodarstwo (*oikos*). Małżeństwo Grek zawierał po to, by zyskać męskiego dziedzica. W ten sposób pożycie z kobietą (w przewidziany przez zwyczaj i prawa sposób) stawało się kamieniem węgielnym cywilizacji *polis*, w której właściciel *oikos* był jedynym pełnoprawnym obywatelem. Bezżeństwo lub aseksualność to z kolei dla Greków podejrzané dziwactwa. Dwa wątki mityczne dobrze oddają to przekonanie.

Pierwszy z nich to znana dobrze z Eurypidesa historia Hipolita. Jego tragedia spowodowana została właśnie nienaturalną dziewiczością. Drugi to interesująca opowieść o „czarnym myśliwym” – Melanionie, który według jednej z wersji został mężem Atalanty, ale u Arystofanesa jest po prostu dzikim łowcą żyjącym z dala od siedzib ludzkich¹³. Wymowa obu tych historii jest dość jasna – brak regulowanego instytucją małżeństwa życia seksualnego wyklucza normalne życie cywilizowanego obywatela.

Mogłoby się wydawać, że w świecie ludzi płeć jest raz na zawsze wyznaczona (jedynym wyjątkiem jest Terezjasz), a z faktu jej posiadania płyną określone konsekwencje. Pciowość ludzi wiąże się z życiem społecznym, ujęta jest w pewne normy, których naruszać nie wolno. Do nich należy też ściśle rozgraniczenie ról kobiecych i męskich. Tym bardziej więc zastanawiać muszą wszelkie przypadki obrzędowego skrywania czy zmieniania płci.

Do wspomnianych już motywów mitycznych i zachowań obrzędowych warto dołączyć jeszcze kilka historii. Znany mit arkadyjski¹⁴ opowiadał dzieje Leukipposa z Elidy, który zakochał się w nienawidzącej mężczyzn Dafne. Ta z kolei, podobnie jak wspomniany wyżej ateński Melanion, nie chcąc wyjść za mąż i gardząc życiem rodzinnym, z zapalem oddawała się łowom w towarzystwie grupki podobnych jej dziewcząt. Leukippos przebrał się za dziewczynę i zdołał wejść do jej otoczenia. Brał odtąd udział w łowach i zabawach znajdując namiastkę miłości w uściskach i pocałunkach oddanej przyjaciółki. W końcu jednak towarzyszki Dafne odkryły podstęp widząc chłopca w kąpiel i okrutnie go zamordowały.

Obok przebrania pojawia się tu motyw obrzędowej zapewne nagości, który najlepiej można dostrzec w paralelnej historii Leukippy z Krety. Jej ubogi ojciec zapowiedział jeszcze przed urodzeniem dziecka, że je wyrzuci, jeśli okaże się, że to dziewczynka. Matka po rozwiązaniu ukryła więc płeć i wychowywała dziecko jak chłopca pod imieniem Leukipposa. Nie doszło tu do tragicznego końca, bo matka wyblagała u Latony cud zmiany płci. Zrzucając ubranie Leukippe udowodniła, że jest chłopcem Leukipposem¹⁵. Na pamiątkę tego wydarzenia świętowano w Fajstos obrzęd Ekdysia, na którym chłopcy zrzucali ubranie i stając nago wykazywali swą płeć. Być może przystępowali do obrzędu w szatach dziewczęcych. Od tego momentu, po otrzymaniu męskich ubiorów, byli już uważani za młodzieńców o wyraźnie określonej płci¹⁶.

¹³ Arystofanes, *Lizystrata*, w. 781–800 (Arystofanes, *Trzy komedie*, tłum. i przypisy J. Ławińska-Tyszkowska, Wrocław 1981, s. 66).

¹⁴ Pausaniasz VIII, 20, 2–4 (Pausaniasz, *Wędrowka po Helladzie. U stóp boga Apollona*, oprac. H. Podbielski, Wrocław 1989, s. 63–64).

¹⁵ Antoninus Liberalis, *Metamorphoses*, 17.

¹⁶ Por. M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig 1906, s. 370.

Znów można tu widzieć związek z obrzędami inicjacji i niepewność co do płci w wieku młodzieńczym. Ta stale się pojawiająca gra przebierań jest jednak dość dziwna i niepokojąca. Tkwi w niej przecież przekonanie albo o bezpłciowości, albo o dwupłciowości człowieka, przynajmniej w jakimś okresie jego życia. Rzecz nie dotyczy tylko młodych. Obrzędowa zamiana płci występuje najwyraźniej w obscenicznych tańcach ku czci Artemidy. Tańczące dla bogini kobiety przyprawiły sobie w niektórych obrzędach podobizny fallusów, mężczyźni występowali czasem w kobiecych strojach¹⁷. Na czas obrzędu kobiety stawały się więc mężczyznami – i odwrotnie. Sam fakt pełnienia w obrzędzie roli przedstawiciela płci odmiennej świadczy więc albo o przekonaniu, że płęć da się zmienić, albo o odczuwaniu i przeżywaniu przez uczestnika takiego obrzędu obecności w sobie także tej drugiej płci, z którą tylko normy kultury i zwyczaj społeczny nakazują rozstać się w pewnym momencie (osiągnięcie dojrzałości społecznej). Człowiek nagle przekracza wyznaczone granice i staje „pośrodku”, jak to wyraża Eteokles u Ajschylosa.

W przebraniu kobiecym występował Herakles na służbie u królowej Omfale już w wieku dorosłym. Rzecz ciekawa, że w micie najbardziej znane postaci, które noszą kobiece szaty, to herosi słynni z waleczności, bohaterowie *par excellence*, wojownicy, np. uosobienie waleczności i cnót męskich – Achilles. Do tego grona należy i Tezeusz, którego wzięto za dziewczynę, gdy nikomu nie znany przyszedł do Aten. Heros wykazał swą prawdziwą naturę ciskając daleko ponad dach budowanego właśnie Delfinionu stojący w pobliżu wóz¹⁸. Można zaryzykować twierdzenie, że to właśnie pozory kobiecości dają tym bohaterom szczególną siłę i decydują o ich przewagach. Pewną paralelę stanowi przypadek Amazonki; tu z kolei maskulinizacja stanowi o wojowniczości kobiet, wcale przy tym nie pozbawionych kobiecości i żeńskich zdolności rozrodczych. Królowa Amazonki została przecież żoną Tezeusza. Co ciekawe każdy z trzech wymienionych bohaterów jakoś łączy się w mitach z Amazonkami. Achilles znalazł godnego przeciwnika w Pentesilei¹⁹.

Przybranie cech kobiecych na pewien tylko okres, nie jest więc chyba wyłącznie pozostałością mitu inicjacyjnego i obrzędów przejścia. Można i trzeba szukać głębszego znaczenia tego skomplikowanego ujmowania spraw płci. Wróćmy w tym miejscu do Dionizosa.

Od IV w. p. n. e. w przedstawieniach ikonograficznych tego boga (głównie w rzeźbie) pojawiają się wyraźnie cechy androgyniczne. Jednocześnie w pojawiających się od tego też czasu przedstawieniach Hermafrodyty

¹⁷ Por. E. Zwołski, *Chorea. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Warszawa 1978, s. 79 i 81.

¹⁸ Pauzaniusz I 19, 1 (Pauzaniusz, *Wędrowka po Helladzie. W świątyni i w micie*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1973, s. 79).

¹⁹ M. Delcourt, *op. cit.*, s. 19.

widzieć można odwołania do kontekstu bachicznego. Atrybuty Hermafrodyty (przede wszystkim tyrs) nawiązują albo do postaci samego Dionizosa, albo do uczestników jego pochodów czy obrzędów²⁰. O dwoistości tego boga najlepiej świadczy fakt, że Penteus u Eurypidesa bierze go za postać żeńską. W pełni można się zgodzić z poglądem, że Dionizos jest „postacią dwupłciową, która przekracza linię podziału między dwiema płciami i zachęca kobiety do tego samego”²¹. Trzeba tu tylko dodać, że zachęca nie tylko kobiety i że, jak wskazywaliśmy wyżej, ludziom takie przekraczanie też się zdarzało.

Łączenie cech obu płci ma więc chyba znaczenie także pozytywne, nie idzie przy tym, jak zapewne w wypadku inicjacji, o podkreślenie niepewnej jeszcze przynależności do kategorii płci, lecz o zachowanie, które wzmacnia siły bohatera i dowodzi jego szczególnych cech. Obrzędy ku czci Artemidy dowodzą, że zachowanie takie było możliwe (lub konieczne) w momencie kontaktu z *sacrum*.

Analiza przedstawień Hermafrodyty przeprowadzona przez Marie Delcourt prowadzi do wniosku, że postać ta niemal zawsze wykonuje szczególny gest (*anasyrma*), by ukazać swe organa płciowe, z reguły idzie o ukazanie fallusa kontrastującego z kobiecym łonem²². Narzuca się w tym miejscu analogia ze słynnym gestem Baubo. Demeter zobaczyła prawdopodobnie wyłaniający się z rodnych organów Baubo fallus, choć nie jest do końca jasne, dlaczego miało to boginię rozśmieszyć²³.

Należy zwrócić uwagę, że w micie eleuzyńskim uśmiech Demeter oznacza radykalny zwrot w całej historii Kore i jej matki. Bogini do spotkania z Jambe-Baubo w domu Metaniry i Keleosa pogrążona była w najgłębszej rozpacz, opuściwszy świat bogów błędziła po ziemskim świecie ludzi nie przyjmując pokarmów, nie zaznając wytchnienia, szukając bez powodzenia zaginionej córki. Dopiero Jambe-Baubo spowodowała, że zboliała matka dała się namówić na wypoczynek, przyjęła poczęstunek i gościnę a następnie podjęła się wychowywania Demofonta. Od porwania Kore aż do spotkania Demeter z Jambe świat wydany był na pastwę Hadesa, życie zamarło, ziemia była spustoszona i jałowa. Sama Demeter pogrążyła się w pustce i niemocy. Gest Baubo-Jambe to czynność umożliwiająca bogini przejście od świata śmierci do świata życia.

Stąd wnosić można, że gest Baubo miał znaczenie głęboko sakralne. *Sacrum* jest tu związane z płcią i seksualnością, przejawia się poprzez obsceniczny z pozoru gest.

²⁰ M. Delcourt, *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique*, Bruxelles 1966, s. 29–37.

²¹ F. I. Zeitlin, *Cultic Models of the Female: Rites of Dionysos and Demeter*, "Arethusa" 1982, 15, s. 132.

²² M. Delcourt, *Hermaphrodite*, s. 98.

²³ Por. ostatnio W. Lengauer, *Dionisos rogaty* (w druku).

Marie Delcourt wskazywała na te wątki mitów kosmogonicznych i myśli teologicznej Greków, w których istota dwupłciowa jest symbolem wiecznego życia, a biseksualizm – oznaką przewyciężenia płci²⁴. Hermafrodyta jest zaś istotą nie tyle dwupłciową, ile raczej bezpłciową. W stosunku do „męskiego” i „żeńskiego” reprezentuje „nijakie”.

Jak już wskazywaliśmy, płciowość wiąże się ze śmiercią. Człowiek jest śmiertelny, ponieważ jest istotą płciową, której celem istnienia jest zapewnienie życia następnej istocie śmiertelnej. Rozrodczość ludzka to druga strona ludzkiej śmiertelności. Istota dwupłciowa nie rozmnaża się, jest z natury aseksualna, „nijaka”, ale za to wieczna, jak boski Hermafrodyta.

Przypomnijmy, że według kosmogonii Hezjoda początek rzeczy obywatł się bez udziału Erosa, a żywioły pierwotne (wpierw Chaos, później – Ziemia) nie miały żadnej płci. Mit o Pandorze poświadcza pierwotny stan braku płciowości i braku seksualnego rozmnażania się ludzi. Zapewne stan ten trwał w okresie życia „złotego pokolenia”, kiedy to ludzie byli zupełnie inni niż późniejsi śmiertelnicy. Trudno ich nazwać śmiertelnymi, ich kres oznacza przecież tylko przejście do kategorii *daimones*.

W myśli mitycznej Greków kryje się więc przekonanie, że płeć jest podstawowym kryterium kondycji ludzkiej, której typowym wyznacznikiem jest śmierć. Przewyciężenie płci to przewyciężenie śmierci. Biseksualizm to wyzbycie się płci i sposób na pokonanie losu ludzkiego. Człowiek szuka więc tej drogi wierząc, że czasem możliwy jest do osiągnięcia stan, w którym oprócz „męskiego” i „żeńskiego” istnieje też coś „pośrodku”, coś, co nie podlega ograniczeniom właściwym *genos andron* czy *gynaikon*.

Myśl tę można rozumieć jeszcze nieco inaczej. Płeć niesie z sobą, dla ludzi jej świadomych, poczucie zagrożenia. Źródłem tego uczucia jest sam dziwny fakt istnienia człowieka w dwóch postaciach. Istnienie dwóch płci jest efektem działania *sacrum*, które jest przede wszystkim groźne i niebezpieczne. Droga do przewyciężenia strachu przed tym *sacrum* to przekonanie, że możliwe jest jeszcze coś trzeciego.

Włodzimierz LENGAUER

ENTRE HOMME ET FEMME LA SACRALISATION DU SEXE DANS LES CROYANCES GRECQUES

(résumé)

L'auteur analyse la place que la problématique du sexe occupe dans la religion grecque. Au début il cite les mots assez étranges d'Étéocle prononcés dans *Les sept contre Thèbes* d'Eschyle. Le héros adresse sa parole aux tous les citoyens les appelant "homme, femme – ou

²⁴ M. Delcourt, *Hermaphrodite*, s. 104–129.

tout autre" (v. 197). Si on prend ces mots plus littéralement, on peut les comprendre "homme, femme et quelqu'un qui se trouve entre". Alors Étéocle partage la race humaine en trois catégories: homme, femme et les particuliers qui ne sont ni l'un, ni l'autre.

Il se peut que Étéocle pense ici à la jeunesse, car les jeunes n'appartiennent ni à la catégorie des *andres*, ni à celle des *gynai*. Mais c'est déjà assez intéressant: il paraît donc qu'étant jeune on est sans le sexe. Plusieurs rites d'initiation prouvent la vérité de cette constatation. Les jeunes changent souvent les vêtements et jouent le rôle du sexe opposé. Le sexe constitue tout d'abord l'élément de la structure sociale et présente le fait culturel et pas biologique. Même les rites et les cérémonies de mariage en font l'allusion. C'est justement à ce moment qu'on devient homme ou femme.

Parmi les dieux grecs on peut trouver l'un qui est évidemment bisexuel. C'est Dionysos qu'on appelle souvent *dymorphos* et qui apparaît parfois dans l'allure féminine. Les autres ont le sexe bien défini mais ne conduisent pas la vie matrimoniale comme les individus humains. Dans plusieurs mythes il y a des héros humains qui ne connaissent pas le mariage mais ce sont toujours les personnages étranges qui ne participent pas à la vie sociale.

Dans les rites nous rencontrons très souvent aussi une situation dans laquelle les participants changent les vêtements ou apparaissent dans le déguisement du sexe opposé. Le personnage de Hermaphrodite prouve que le double caractère sexuel d'une figure mythique a quelques traits positifs. Il était le symbole de la fécondité, de la richesse matérielle et d'une prospérité générale.

On se souvient dans ce contexte du geste de Baubo du mythe éleusinien. Elle a montré à Déméter son sein nu en provoquant le sourire de la déesse. Jusqu'à ce moment Déméter errante était profondément plongée dans la douleur et appartenait symboliquement au domaine de la mort.

Le geste de Baubo signifiait donc changement de la déesse et la victoire de la vie. La même signification ont eu quelques rites obscènes liés au mystère d'Eleusis.

Dans les croyances grecques la sexualité demande d'un côté le traitement presque magique comme l'origine possible de la menace. Les rites de passage aident à neutraliser cette menace. On essaie même de dissimuler le propre sexe. Mais de l'autre côté on souligne la signification du sexe dans la vie humaine et on apprécie la bisexualité en traitant le sexe comme la source de la force vitale.

L'ensemble de ces idées montre, d'après l'auteur, que dans la culture et dans la pensée religieuse grecque le sexe a été traité comme une manifestation du *sacrum*. On avait peur de cette force dangereuse et justement par cette raison Étéocle chez Eschyle parle de l'homme, de la femme et encore de quelqu'un qui se trouve entre ces deux pôles. On voulait y voir un genre neutre, pas dangereux.