

# Lengauer, Włodzimierz

---

## „Dionysos”, Maria Daraki, Paris 1985 : [recenzja]

---

Przegląd Historyczny 81/1-2, 369-371

---

1990

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.

Maria D a r a k i, *Dionysos*, Arthaud, Paris 1985, s. 284.

Prezentowana książka jest, co zaznacza wydawca, przepracowaną i nieco zmienioną wersją tezy doktorskiej obronionej w Paryżu (Université de Paris VIII) pod całkiem innym tytułem: „Anthropos. Cadres mentaux et devenir socio-politique en Grèce ancienne d'Homère à Aristote”. Fakt, że z tak zatytułowanej pracy wyrosła książka o Dionizosie jest jednak całkowicie zrozumiałą i od razu świadczy o podejściu autorki do kultu dionizyjskiego. Idzie o miejsce Dionizosa w życiu człowieka, o rolę tego kultu w pojmowaniu świata ludzkiego i wreszcie jego miejsce i funkcje w religii *polis*.

Już dawne, trudno dziś dostępne i niestety nie znane autorce prace Tadeusza Zielińskiego wskazywały pewien kierunek badań nad tym kultem. Chyba właśnie w studiach tego wielkiego uczonego po raz pierwszy pojawiła się koncepcja religii dionizyjskiej. Również słynne i klasyczne dziś dzieło Erwina Rohde'go, „Psyche” (I wydanie w 1894 r.) ukazywało złożoność tego zjawiska wykluczającego wszelki redukcjonizm. Po książce Waltera Otto („Dionysos”, 1939) trudno było mówić o Dionizosie jako o bogu winnej latorośli czy nawet szerszej — bóstwie wegetacji, chociaż taki punkt widzenia przyjął w pewnym stopniu w swym monumentalnym i podstawowym dziele M. Nilsson powodując, niestety, utrzymywanie się go i dziś w wielu opracowaniach i podręcznikach. Z kolei H. Jeanmaire w swej znakomitej książce o Dionizosie (I wydanie w 1951 r.) nie tylko udowodnił wieloznaczność i wielofunkcyjność tej postaci, lecz także wykazał archaiczność kultu dionizyjskiego, który na terenie Grecji występował już w II tysiącleciu p.n.e. jeśli nie wcześniej. Dziś nie ma co do tego najmniejszej wątpliwości a to dzięki tekstom tabliczek z pismem linearnym B, gdzie występuje imię tego boga. Wbrew więc niektórym, także antycznym a przede wszystkim nowożytnym, poglądom nie jest Dionizos bóstwem obcym (tracko-frygijskim, jak to uważał jeszcze E. Rohde), które stosunkowo późno zostało przyjęte przez Greków. Mamy do czynienia z kultem co najmniej równie dawnym, jak kult bogów olimpijskich.

Autorka nie przedstawia dokładnie historii kultu Dionizosa, bo nie taki sobie postawiła cel, a nie byłoby to też potrzebne ze względu tak na wspomniane wyżej prace specjalistyczne oraz starsze czy nowsze dzieła omawiające całość religii greckiej (Nilssen, Burkert), gdzie problematyka ta znalazła należyte miejsce. Autorce idzie o zrozumienie fenomenu „dionizyjskości”, religii obejmującej wszystkie sprawy człowieka i w tym właśnie różnej od religii olimpijskiej, w której dość od ludzi dalecy bogowie w najlepszym razie regulują wydzielone sfery ludzkiej działalności ściśle wedle swych kompetencji.

Autorka w sześciu rozdziałach książki konsekwentnie zmierza do wydobycia szczególnego charakteru religii dionizyjskiej. Zawiera się on zaś w tym, że stan, w którym znajdują się czciciele Dionizosa wyraża grecki termin *mania*. Termin ten trudno przetłumaczyć na współczesne języki europejskie oznacza coś więcej niż uniesienie, coś innego jednak niż szaleństwo. Jest to bowiem właśnie stan przeżycia religijnego, odczucie bóstwa oddziałującego na sfery ciemne i irracjonalne w człowieku, uniesienie, które pozwala na kontakt z bogiem i przez boga jest zsyłane. Ze wszystkich bogów greckich, zdaniem M. D a r a k i, tylko Dionizos daje człowiekowi takie przeżycia.

Na te strony religijności greckiej zwrócił uwagę już E. R. Dodds („The Greeks and the Irrational”, 1963) przypominając niezwykle ważny *passus* platońskiego „Fajdrosa”. Powiada tam Sokrates do swego młodzieńczego rozmówcy: „Tymczasem my największe dobra zawdzięczamy szaleństwu, które, co prawda, bóg nam zsyłać raczy” (244 A, przekład W. Witwickiego). Sokrates w tym miejscu nie

precyzuje, o jakiego boga mu idzie; stąd Dodds (op. cit., s. 64—82) jak najślusniej wykazuje rolę pierwiastka irracjonalnego w religijności greckiej, łącząc go z różnymi bóstwami, kultami i zjawiskami religijnymi. Wiadomo przecież, że boskim szaleństwem było dla Greków tak natchnienie poetyckie jak i uniesienie miłosne, w obu wypadkach stany nie związane z Dionizosem. M. Daraki o tych danych i koncepcjach zapomina. W jej ujęciu dwoje dzieci Zeusa reprezentuje dwie różne drogi dojścia do bóstwa: Atena to droga rozumu, Dionizos to ekstaza, uniesienie, *mania*.

Znacznie bardziej przekonująco wypada w interpretacji autorki inna kryjąca się za postacią Dionizosa koncepcja. Wyraża ona, co ukazywał już W. Otto, integralność świata w którym nie ma podziału na sferę uraniczną i chtoniczną nie ma przeciwstawienia życia i śmierci. Dionizos jest dla swych czcicieli panem świata łączącym jego różne aspekty.

Najważniejsze miejsce w analizach autorki zajmuje święto Antesteriów, rzeczywiście kluczowe dla zrozumienia i mitu, i kultu Dionizosa a nadto przecież, według świadectwa Tukidydesa, najstarsze w Attyce święto ku czci tego boga. Zgodnie z przyjętą dziś interpretacją i etymologią jest to typowe święto wiosenne i — jak mówi jego nazwa — święto kwiatów (tylko J. Harrison była innego zdania, ale do tych starych chociaż ciągle fascynujących koncepcji M. Daraki nawet się nie ustosunkowuje). W trakcie Antesteriów następuje epifania bóstwa — przybycie boga do Aten i jego połączenie się w świątyni z „królową” — małżonką archonta basileusa. Zarazem jest to ateńskie święto zmarłych, czas pobytu duchów wśród żywych. Sakralne, obrzędowe zabawy dziewczynek na huśtawce pozwalają mówić o związanych z tą samą uroczystością dawnych *rites de passage*. Z Dionizosem łączy się więc tak symbolika odrodzonego życia (wiosenne kwiaty), jak i sfera śmierci oraz kultów chtonicznych. Podporządkowany mu też zostaje ład społeczny *polis*. Opanowuje on miasto wyłącznie dla siebie; poza świątynią Dionizosa wszystkie przybytki innych bóstw są w trakcie tych uroczystości zamknięte.

Cechą szczególną, słusznie akcentowaną przez autorkę, jest też dostępność obrzędów dionizyjskich dla wszystkich. Dionizos traktuje na równi kobiety i mężczyzn a nawet dzieci (w agonii pijaństwa w trakcie Antesterii udział biorą już dzieci powyżej trzech lat, które również spełniają obrzęd ku czci boga wypijając, mniejszy co prawda znacznie niż w wypadku dorosłych, dzbanuszek wina).

Z proponowaną interpretacją Antesteriów wypada się w pełni zgodzić, przekonuje też jej obraz Dionizosa — pana świata traktowanego przez wiernych jako bóstwo uniwersalne zapewniające poprzez manię i ekstazę przeżycie *sacrum*. A jednak, jak się zdaje, autorka, zafascynowana dionizyjskością i kierująca swą uwagę wyłącznie ku poważnym, wzniosłym aspektom kultu dionizyjskiego, traci nieco z pola widzenia inne strony dionizyjskiej obrzędowości.

Zdecydowanie za mało uwzględniła ona problematykę karnawałową i kapitalne zagadnienie związku kultu Dionizosa z komedią. Rzuca to się w oczy już przy lekturze bibliografii gdzie uderza brak pozycji tak ważnej jak J. Cl. Carriere, „Le carnaval et la politique” (Paris 1979). Tymczasem pojawia się tu niezmiernie istotne pytanie — dlaczego właśnie z Dionizosem łączy się obrzęd śmiechu, symbolika karnawałowa świata odwróconego i w konsekwencji także polityczna komedia wyszydająca porządek *polis*.

Można by wskazać i inne pytania, na które książka nie odpowiada i odpowiedzieć nie może, bo ich właściwie nie stawia. Do zakresu zagadnień potraktowanych po macoszemu należą też Phallophoria a z innej sfery — sprawa politycznego charakteru Wielkich Dionizji. W drugiej połowie V-go wieku sprzymierzeńcy i kleruchowie ateńscy zobowiązani byli przysyłać *phallus* na procesję organizowaną

Wielkie Dionizja. Kult Dionizosa ma więc swoje znaczenie w polityce religijnej Aten w stosunku do sprzymierzeńców. Wielkie Dionizja to także ostateczny termin nadesłania *foros*. Dlaczego właśnie Dionizos nabiera tak szczególnego, państwowego znaczenia? Być może są to pytania bardziej interesujące historyka *sensu stricto* niż antropologa, jakim jest Maria Daraki, ale właśnie historykowi brak w tej skądinąd ważnej i interesującej książce powiązania religijności ze zmieniającą się rzeczywistością społeczną i polityczną.

Autorka we wstępie poczyniła znamienne wyznanie: przyznała, że w pewnym stopniu (*d'une certaine façon*) wierzy w Dionizosa (s. 18). Stąd więc zapewne bierze się i styl tej książki, napisanej żywo i bardzo osobiście, ale też i pewne jej niedostatki polegające głównie na nieuwzględnianiu problematyki, która nie pasuje do generalnej koncepcji. Dlatego praca M. Daraki nie może zastąpić wspomnianego na wstępie dzieła H. Jeanmaire'a chociaż z pewnością każdy historyk religii czy religioznawca winien się z nią zapoznać.

Włodzimierz Lengauer

Marta Goňcová, *K fašizácii a protifašistickému boju v strednej Európe. Príspevok k charakteristike slovenskej spoločnosti v porovnaní s vývojom v Poľsku a Maďarsku medzivojnového obdobia*. Univerzita J. E. Purkyně v Brně 1987, s. 136,2 nlb.

Marta Goňcová podjęła się niełatwego zadania analizy stanowiska politycznego Słowackiej Ludowej Partii Hlinki (SLPH) w porównaniu z koncepcjami ruchów uznanych przez nią za faszystowskie w niektórych innych krajach, zwłaszcza w Polsce i na Węgrzech. W stosunkowo krótkim rozdziale 1 przedstawiła podobieństwa i różnice struktur społecznych i politycznych tych krajów, rozdział 2 poświęciła procesowi faszyzacji SLPH z uwzględnieniem porównań międzynarodowych, zaś w rozdziale 3 przedstawiła walkę komunistów przeciw faszyzmowi słowackiemu.

Przeczytałem tę książkę z mieszanymi uczuciami. Niewątpliwą jej zaletą jest zebranie znacznego materiału ukazującego ewolucję koncepcji politycznych Słowackiej Partii Ludowej Hlinki w latach 1918—1939 (w niektórych miejscach autorka wspomina także o poglądach wypowiedzianych do 1941 r.) oraz jej wewnętrzne zróżnicowanie. W odróżnieniu od licznych dawniejszych publikacji, w których na ogół generalnie traktowano działaczy tej partii jako reprezentantów słowackiego faszyzmu, Goňcová dostrzega nie tylko odmienności postaw, lecz nawet wskazuje późniejszego prezydenta Słowacji ks. Josefa Tisę jako należącego do nurtu umiarkowanego. Zwraca także trafnie uwagę na stosunek polityków słowackich do Polski, Niemiec oraz Włoch i na rozmaite ich oceny tego, co działo się w tych trzech państwach. Wprawdzie niejeden ze słowackich pisarzy politycznych uznawał system stworzony w III Rzeszy za wzór dla Słowacji, lecz zarazem na ogół odnosili się krytycznie do niektórych jego aspektów. Innymi słowy, mamy do czynienia z rozprawą zmierzającą do ukazania złożoności analizowanego ruchu politycznego, odrzucającą najczęściej spotykane w literaturze historycznej Czechosłowacji — zwłaszcza w latach ostatnich — uproszczenia. Niefortunna nieraz terminologia została zapewne narzucona względami niezależnymi od Goňcovej.

Na korzyść autorki przemawia także cytowanie Ladislava Lipschera, wybitnego słowackiego historyka zmuszonego do emigracji (s. 112). Polemizuje z nim rzeczowo, wbrew nieraz spotykanym obyczajom politycznej nagonki. Cytuje także znakomitego czeskiego publicystę Ferdinanda Peroutkę (s. 111), tym razem jed-