

Lengauer, Włodzimierz

Uwagi o heortologii greckiej : (na marginesie książki Monserrat Camps-Gaset, L'année des Grecs. La fête et le mythe, "Annales Littéraires de l'Université de Besançon" 530, Belles Lettres, Paris 1994, s. 162)

Przegląd Historyczny 86/1, 79-86

1995

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej 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

Uwagi o heortologii greckiej

(na marginesie książki: Monserrat C a m p s - G a s e t, *L'année des Grecs. La fête et le mythe*, „Annales Littéraires de l'Université de Besançon” 530, Belles Lettres, Paris 1994, s. 162)

Platon w „Uczcie” rozróżnia, jak wiadomo, dwa rodzaje miłości i dwa bóstwa nimi kierujące, dwóch Erosów. Ale jedna z postaci tego dialogu, kulturalny, wykształcony lekarz Eryksimachos, przeprowadzając swoją analizę mówi raczej o dwojakim Erosie, a nie o dwóch całkiem różnych bóstwach. U Platona Eryksimachos należy do grona przyjaciół gospodarza, tragika Agatona, nie jednak nie wiemy o lekarzu ateńskim noszącym takie imię, nie jest pewne, czy bohater dialogu jest postacią autentyczną, wobec tego tym bardziej nie wiemy czy włożona mu w usta przez Platona wypowiedź odpowiada rzeczywistym poglądom głoszonym przez jakiegoś konkretnego intelektualistę ateńskiego w tych czasach. Nie ulega jednak wątpliwości, że poglądy Eryksimachosa Platon co najmniej koryguje (jeśli ich nie zwalcza) i treści zawarte w jego przemowie są potem odrzucone przez Sokratesa. Można więc przyjąć, jak się niekiedy robi, że Eryksimachos (i w ogóle tego typu postacie w dialogach Platona) jest reprezentantem pewnych obiektywnych sądów i opinii, popularnych w wykształconych kręgach społeczeństwa ateńskiego. Właśnie wypowiedzi takich postaci pozwalają w pewnym przynajmniej stopniu poznawać wyobrażenia i poglądy szerszych kręgów społeczności obywateli Aten. Nadto obecnie są w nich autentyczne treści rejigijne, można więc na ich podstawie wnioskować o religijności Greków, a nie Platona.

Przypomnieć jeszcze wypada, że mówiąc o miłości Grek używał słowa *eros*, które było również imieniem boga Erosa. Nie zawsze więc wiadomo (a niejasność taka mogła być zamierzona), czy mówiący ma na myśli zjawisko miłości, popęd tkwiący w człowieku czy też bóstwo, uznawane za bardzo potężne i ogarniające nie tylko ludzi lecz cały świat. Trudności rozumienia sensu wypowiedzi o erosie wzmacnia jeszcze i to, że dalekie od jednolitości i konsekwencji greckie wyobrażenia religijne zawierały też przekonanie o istnieniu istot daimonicznych (*daimones*) także noszących imiona Erosów. Zgodność tych czasem według nas sprzecznych wyobrażeń tkwiła jednak w uznaniu Erosa w każdej postaci za podstawową siłę spajającą świat.

Mówiąc w uproszczeniu, Eryksimachos u Platona ma na myśli dwie miłości — fizyczną i duchową oraz odpowiadające jej bóstwa. Fizycznego erosu (czy raczej Erosa zajmującego się fizyczną miłością) nie uważa jednak za gorszego. Powiada on o nim, że to taki bóg, który „mieszka w ciałach wszystkich żywych stworzeń, i w tym, co się w łonie ziemi wytwarza, i krótko mówiąc, we wszystkim, co tylko istnieje”¹. Dochodzi dalej do wniosku, że oba te bóstwa działają razem, a jako jeden z dowodów takiego współdziałania przytacza fakt, że „i porządek pór roku całego jest dziełem obu tych Erosów”².

Spotykamy tu więc przekonanie, że układ pór roku jest wynikiem działania sił boskich. W konsekwencji oznacza to, że do przemijania czasu znaczonego zjawiskami przyrody ludzie winni się odnosić z tą samą *eusebeia*, co do bogów i *daimones*. Pory roku, *horai* po grecku, to tak samo rzeczownik pospólny, jak i imię trzech bogiń zawsze występujących razem i w dość późnej ikonografii przedstawianych w postaci młodych kobiet.

¹ 186 A. Przekład polski Władysława Witwickiego, Warszawa 1975, s. 77.

² 188 A. Przekład jak wyżej, s. 80.

Już z tych uwag staje się jasne, że problematyka kalendaryczna, organizacji roku, całości heortologii i stosunku Greków do czasu świętego obejmuje niezmiernie szerokie spektrum zagadnień: od mitoznawstwa poprzez historię myśli i filozofii oraz kultu i religii aż do spraw instytucji i ustroju poszczególnych państw greckich, z których każde stanowiło własny kalendarz w ramach, oczywiście tego samego roku lunarne.

Badanie tych trudnych zagadnień jest skomplikowane dodatkowo jeszcze z dwóch względów: po pierwsze, badacz musi łączyć kompetencje kilku specjalistów; po drugie, stan źródeł wyklucza czasem możliwość znalezienia odpowiedzi na pytania szczegółowe, bez czego trudno pokusić się o ujęcie ogólne. Dane epigraficzne przynoszą co prawda bardzo wiele informacji o kalendarzach greckich okresu klasycznego i hellenistycznego³. W ten sposób możemy jednak zbadać tylko kalendarz cywilny i oficjalny. Mamy także liczne *leges sacrae* oraz wzmianki w tekstach literackich i wreszcie informacje leksykografów i komentatorów antycznych o sporej liczbie świąt na obszarze całego świata greckiego. Ale by zrozumieć dobrze każde znane ze źródeł święto, trzeba znać jego przebieg, rozporządzać wiedzą o uczestnikach uroczystości, poznać także kult boga, z którym jest ono związane, zinterpretować właściwie wyjaśniające je mity. Tłumaczenia gramatyków starożytnych, przekazane w scholiach czy leksykonach, są często bałamutne i bywają wynikiem ich wysiłku interpretacyjnego lub, co gorsza, fantazji. Zrozumienie nawet dobrze opisanego w źródłach obrzędu wymaga nierazko wsparcia komparatystyki, a metoda ta, jak wiadomo, stać się może zawodna.

Trzeba nadto pamiętać, że najwięcej danych, zwłaszcza gdy idzie o epoki wczesne, pochodzi z Aten i tylko Aten dotyczy. Informacje gramatyków i przeróżne glossy znajdują tu czasem dobre potwierdzenie w materiale epigraficznym, w ikonografii, a nawet w źródłach archeologicznych. Dla wielu *poleis* greckich brak jednak często materiału przed okresem hellenistycznym.

Wszystkie te trudności rzutują na stan badań. Nie może dziwić, że jedyną próbą przedstawienia całości problematyki heortologicznej jest, jak dotąd, książka wydana w 1864 roku⁴, a od czasów Martina Nilssona a nikt nie dał pełnego przedstawienia wszystkich znanych świąt greckich⁵. Od wydania jego pracy przybyło sporo materiału źródłowego (epigrafika, papirusy mówiące przecież nie tylko o Grekach egipskich, ikonografia, archeologia) uwzględnianego w różnych pracach na temat świąt, obrzędów czy religijności, nie pojawiła się jednak książka, która mogłaby zastąpić dzieło Nilssona.

Nowsze prace dotyczyły tylko Aten, a i to jedyne w pełni naukowe opracowanie świąt ateńskich to dziś już książka nieco przestarzała⁶, druga znana pozycja z tej dziedziny ma charakter raczej popularny⁷. Za to ogromnie rozwinęły się w ciągu ostatnich dwudziestu lat badania nad rytuałem i obrzędowością, a wpływy prac Bachtina czy Le Roy Ladurie dałyby się dostrzec i w badaniach starożytniczych. Powstały liczne studia na temat genezy różnych obrzędów, pisano wiele o szerszych zjawiskach święteckości, głównie, choć nie tylko, z punktu widzenia zagadnienia genezy i natury teatru antycznego⁸. Wielokrotnie inspiracją były nowsze koncepcje i teorie religioznawcze, etnologiczne czy dorobek komparatystyki. Wiele na tym polu zawdzięczamy myśli Mircea Eliadego. Mimo to, a może raczej — właśnie dlatego, nikt do tej pory nie napisał dzieła, które mogłoby zastąpić tak już starą pracę Nilssona.

Jeśliby sądzić tylko po tytule, taki był zamiar Monserrat Camps-Gaset. Stwierdzić jednak trzeba od razu na początku, że książka rozczarowuje od pierwszego nieomal wejrzenia: tytuł nie jest adekwatny do zawartości, a objętość do bogactwa problematyki zapowiadanej spisem treści.

³ Por. J. D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton 1974 oraz A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, München 1972, s. 57-138.

⁴ A. Mommsen, *Heortologie*, Leipzig 1864.

⁵ M. P. Nilsson, *Griechische Feste von Religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906.

⁶ L. Deuber, *Attische Feste*, Berlin 1932 (2. wyd. 1956).

⁷ H. W. Parkes, *Festivals of the Athenians*, London 1977.

⁸ Por. szczególnie F. R. Adrados, *Festival, Comedy and Tragedy. The Greek Origins of Theatre*, Leiden 1975 oraz W. Burkert, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990.

Praca licząca nieco ponad 150 stron nie jest w stanie, z oczywistych względów, objąć całości sygnalizowanej wyżej problematyki, ani przedstawić, chociażby skrótowo, wszystkich znanych nam dziś świąt greckich. O tych ograniczeniach pisze zresztą sama autorka we wstępie (s. 12) zaznaczając, że pragnie tylko wydobyc związki zachodzące pomiędzy najważniejszymi świątami, zbadać cykl roczny i odtworzyć rytm czasu wyznaczonego obrzędami. Jak najślusniej też stwierdza, że *les fêtes ne sont pas des actes isolés et indépendants*. Ale chyba zgodziłaby się z poglądem, że nie można badać struktury, bez znajomości jej elementów.

Pierwsza część książki („L'année et les saisons en Grèce ancienne”, s. 15-90) poświęcona jest ukazaniu tego, co autorka nazywa *la globalité de l'année rituelle*. Część druga, mniej więcej takiej samej objętości, obejmuje wyłącznie problematykę ateńską („La mise en ordre de l'année athénienne”, s. 91-162). Proporcje te wskazują, że autorka, trochę jednak wbrew tytułowi, napisała książkę odpowiednio do wspomnianego już stanu źródeł. Gorzej, że czasem można wątpić, czy rzeczywiście panuje ona nad materiałem źródłowym. Pojawiają się takie wątpliwości w związku z prezentacją tekstów epigraficznych. Nie ma bowiem żadnego uzasadnienia dla cytowania drugiego wydania zbioru D i t t e n b e r g e r⁹. Wszyscy użytkownicy „Sylloge” korzystają dziś z wydania trzeciego, nadto niemal wszystkie omawiane w książce M. Camps-Gaset inskrypcje mają wydania jeszcze nowsze, przede wszystkim w pożytecznym i stanowiącym podręczny wybór tekstów dla każdego historyka religii korpusie S o k o ł o w s k i e g o¹⁰. Prawdą jest, że w większości wypadków nowe edycje tych tekstów, choć wprowadzały czasem drobne korektury czy nowe lekcje, nie zmieniały w sposób zasadniczy ich sensu, a więc dla lektury tekstu nie zawsze jest istotne, z której publikacji się korzysta. Inaczej ma się jednak rzecz, gdy idzie o wygodę czytelnika, który znając wspomniany (lecz nie cytowany tekst) nierzadko ma trudności z jego identyfikacją. Nie można wyzbyć się podejrzenia, że jedyną przyczyną tego dziwnego zwyczaju autorki jest fakt, że te właśnie napisy według drugiego wydania „Sylloge” cytuje M.P. Nilsson we wskazanym już wyżej dziele pochodzącym sprzed daty trzeciego wydania zbioru Dittenbergera. Autorka, jak się zdaje, po prostu posłużyła się opracowaniem nie trudząc się dotarciem do źródeł w nim cytowanych i analizowanych.

Rozmaite mogły być powody niezliczonych niedokładności i błędów w przypisach. Czasem są zwyczajnie poprzestawiane, chociaż też w nieco podejrzany sposób, bo referencje bywają po prostu fałszywe (jak w przypisie 9 na s. 42, gdzie winno być odesłanie do Plutarchowego traktatu „O Izydzie i Ozyrysie”, a nie do „Hymnu Homerowego do Demeter”), albo są zwykłym powtórzeniem odsyłaczy Nilssona. Najlepszym zaś przykładem różnych dziwnych nieporozumień jest odesłanie na s. 74 w przypisie 28 do miejsca u Herodota (IV 33). Idzie w tym miejscu książki o legendarne poselstwo Hyperborejczyków. Lud ten miał wysłać ofiarę pierwocin do Delf. Autorka pisze o wysłanych z ofiarą *jeunes garçons* (poświęcając kilka słów ich sytuacji) i powołuje się na wskazane miejsce w dziele Herodota. Tymczasem historyk pisze tam, jak to „mieli Hiperborejczycy wysłać z darami ofiarnymi dwie dziewice”. Przemianę dziewic w chłopców łatwo w tym wypadku wytłumaczyć. Otóż ten sam mit opowiada nieco inaczej Kallimach w „Hymnie IV”. Trzem dziewicom towarzyszą u niego „najlepsi z młodzieńców” (w. 293-295). Autorka zna zresztą to świadectwo i przywołuje je w następnym przypisie, choć dla innej kwestii. Zdaje się, że i tu można podejrzewać skutki podawania referencji źródłowych wyłącznie na podstawie literatury przedmiotu. Otóż w rozlicznych opracowaniach, gdy omawia się ten mit, zawsze podaje się oba te miejsca razem nie precyzując, jakie elementy zawiera każda z tych dwóch opowieści. Jeśli się nie przeprowadza samodzielnej kwerendy źródłowej i ma tylko wynotowane miejsca cytowane w literaturze, łatwo o pomyłkę.

Całkowite pomieszenie numeracji i treści przypisów na s. 96 jest zapewne wynikiem tylko niechlujstwa redakcyjnego czy błędów korekty. Ale bałagan w przypisach dość chyba konsekwentnie świadczy o metodzie pracy autorki. Otóż do sprawy *panspermia* przygotowywanych na Anthesteria (rytualna potrawa stawiana dla Hermesa Chthonicznego w trzecim dniu tych świąt) cytuje ona dwa świadectwa: *scholion* do Arystofanesa, „Achamiacy” 1076 (przypis 38 na s. 98) oraz fragment Theopompa (przypis 52 na s. 117). Tymczasem scholiasta cytuje Theopompa i odnośny fragment w wydaniu J a c o b y' e g o to właśnie dokładnie ten sam tekst, czego autorka chyba nie wie, bo na s. 98 pisze (słusznie), że *panspermia* w tym dniu nie były przez nikogo spożywane i dokumentuje to

⁹ W. D i t t e n b e r g e r, *Sylloge inscriptionum graecarum*, Leipzig 1898-1901.

¹⁰ F. S o k o ł o w s k i, *Lois sacrées des cités grecques, Supplement*, Paris 1962; tenże *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.

tekstem scholionu, a na s. 117, powołując się na Theopompa, rozważa różne formy *repas atypique*, do których i ten zwyczaj miałby należeć.

Być może uwagi te wynikają jedynie z nadmiernej pedanterii. Trzeba uczciwie przyznać, że i Nilsson, i Deubner (w pracy o świątach ateńskich) cytują najczęściej źródła *in extenso* lub podają ich bardzo obszernie fragmenty. W tej sytuacji autorka uznała, być może, oba te dzieła za swego rodzaju korpusowe wydania źródeł. By nie być posądzonym o zbytnią drobiazgowość, nie będę wyliczał braków bibliografii. Zresztą omawiana książka wykazuje raczej dobrą orientację w stanie badań i liczne związki z kierunkiem właściwym francuskim religioznawcom ze szkoły Jean-Pierre Vernanta czy Marcela Detienne'a. Dziwi jednak brak znajomości, gdy idzie o prace ogólniejsze, fundamentalnej książki Rudharda¹¹. Wyraźnie też autorka nie zna monografii Duranda¹², a o świącie Bouphonia będącym jej przedmiotem sporo przecież pisze.

Niezależnie od tych zastrzeżeń, trzeba podkreślić, że M. Camps-Gaset podjęła bardzo trudną problematykę i to zmiierzając do jej ujęcia w szerszym kontekście nie tylko całej heortologii, lecz także podstawowych wierzeń i mitów Greków. W krąg tych właśnie zagadnień wprowadza czytelnika pierwszy rozdział książki („Mise en ordre du cycle de l'an”, s. 17-38). Jego celem jest interpretacja tych wyobrażeń i wierzeń religijnych, które zdaniem autorki wiążą się z układem i przepływem czasu rozumianego jako następstwo zjawisk przyrody (a więc niejako niezależnie od rachuby czasu opartej na zjawiskach astronomicznych). Punktem wyjścia jest tu analiza trzech Hor, czyli upostaciowionych i ubóstwionych Trzech Pór Roku.

Jak wiadomo, w mitologii greckiej od Hezjoda po pisarzy późnego antyku, boginie te (utożsamiane czasem z Charytami, a w literaturze łacińskiej z Gracjami) nosiły różne imiona, ale występowały. zwłaszcza w ikonografii, zawsze w trójce. Trójca bóstw występuje w mitologii greckiej (a ślady są także w kulcie) od najdawniejszych czasów, zapewne od II tysiąclecia p.n.e. Szczególnym przypadkiem takiego układu są trójki bogiń, budzą one czasem podejrzenie, że mamy do czynienia z potrójnym bóstwem. Taki charakter mają Mojry (Parki), wspomniane już Charyty, ateńskie Kekropidy i pewnie też Eumenidy, może początkowo również Muzy. Monserrat Camps-Gaset nie jest pierwszą uczoną, która podjęła próby interpretacji tego zjawiska. Chyba najwięcej miejsca poświęciła swego czasu problematyce trójek bóstw żeńskich w religii greckiej Jane Harrison¹³. Jej prace dobrze zresztą są naszej autorce znane, cytuje je obficie, a czasem ma się wrażenie, że w gruncie rzeczy nie wychodzi poza te interpretacje, bo w każdym razie przyjmuje większość pomysłów Jane Harrison podając je tylko czasem w specyficzny dla francuskich strukturalistów sposób. Przytaczając świadectwa źródłowe, popełnia natomiast błędy wynikające może z pośpiesznego i nieuważnego redagowania własnego tekstu. I tak na przykład przywołuje autorka fragment poematu epickiego „Kypria”, by wykazać (co jest kwestią wysoce dyskusyjną), że i Muzy występowały początkowo w liczbie trzech. Musi dziwić już sam fakt powołania się na bardzo stare wydanie Kinkla, podczas gdy od blisko dziesięciu lat mamy nowe¹⁴. Podejrzewać dodatkowo można, że podanego w przypisie fragmentu autorka nie zna, albo przeczytała go wyjątkowo nieuważnie. Fragment ten, którego atrybucja jest zresztą dyskutowana (23 u Kinkla = 42 u Bernabé) to glossa antyczna podająca świadectwo uczonego hellenistycznego, Mnaseasa. Miał on wywieść na podstawie trzech różnych poematów epickich („Iliada”, „Odyseja” i właśnie zapewne „Kypria”), że były kiedyś trzy Muzy (bo inwokacja każdorazowo przywołuje jedną) i nosiły one imiona Thea, Muza i Hymno. Jasno z tego wynika, że autor „Kypria” zwracał się do jednej tylko postaci, mianowicie do Hymno, a trójka bóstw jest konstrukcją Mnaseasa. Nasza autorka pisze zaś, że *un poème ancien dit que les Muses sont trois* i odsyła do rzeczony fragmentu (s. 30, przypis 31), co jest ewidentnym wprowadzeniem czytelnika w błąd.

Dla interpretacji pierwotnego charakteru Trzech Pór Roku niezmiernie ważne jest świadectwo Hezjoda („Theogonia”, w. 901-902) przynoszącego przecież systematyzację najstarszych znanych

¹¹ J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958.

¹² J.-L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris — Rome 1986.

¹³ J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1908, 2. wyd., s. 213-239; 253-256; 287-300.

¹⁴ *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, pars I, edidit A. Bernabé, Leipzig 1987.

nam koncepcji mitycznych. Nie można więc zbyć tego miejsca jednym zdaniem, jak to czyni nasza autorka pisząc (s. 31), że poeta nazywając Hory imionami Eunomia, Dike, Eirene podkreśla „cywilizacyjne funkcje” tych bogiń. W micie znanym Hezjodowi najważniejszy jest przecież fakt, że są one córkami Zeusa i Themis, a więc mają pochodzenie najświetniejsze z możliwych i przez matkę łączą się z pokoleniem bóstw starszych od bogów olimpijskich (Themis jest córką Uranosa i Gai). Uznanie Pór Roku za Praworządność, Sprawiedliwość i Pokój wyraźnie dowodzi, jak wielką rolę w archaicznej myśli mitycznej odgrywała koncepcja harmonii przyrody. Cykl natury (reprezentowany przez Hory) rozumiany był w kategoriach właściwych porządkowi społecznemu. Organizacja społeczna stanowiła jedno z porządkiem kosmicznym. W obu przypadkach gwarantem ładu był Zeus, ojciec Pór Roku i ojciec Sprawiedliwości obowiązującej w świecie ludzi.

Mit wyraźnie czyni aluzję do czasów, gdy jeszcze nie było ani cyklu przyrody, ani pór roku. Musiało to być przed narodzeniem się Hor, czyli przed czasami Zeusa. Znaleźć można jednak inną jeszcze myśl, a mianowicie przekonanie, że pory roku wiążą się jakoś z Demeter, która nosi przecież epitet *horephoros* (sprowadzająca pory roku). Analizując mityczne wyobrażenia Pór Roku należałoby więc zwrócić baczną uwagę na „Homerowy Hymn do Demeter”. Znaczenie tego tekstu dla sprawy mitycznego początku ładu przyrody wydobyl w znakomitej analizie nieznaną, niestety, naszej autorce Jean R u d h a r d t¹⁵.

Zagadnieniem myśli mitycznej poświęciła autorka niewiele ponad dwadzieścia stron i w istocie ograniczyła się do prezentacji wybranych wątków z odesłaniem do dość przypadkowo dobranych pozycji literatury przedmiotu. Trudno jej jednak czynić z tego zarzut, bo są to dla niej tylko kwestie wstępne służące wprowadzeniu do analizy obrzędów agrarnych („Les trois saisons et le rituel agraire”, s. 39-64).

Jak już widać z samej tylko liczby bogiń, Grecy rozróżniali zasadniczo trzy pory roku. Monserrat Camps-Gaset tropi w cyklu świąt greckich takie obrzędy, które można uznać za rytę przejścia między nimi. Powiązania takich obrzędów z magią agrarną czy po prostu z cyklem zajęć rolniczych wydać się mogą, na pierwszy rzut oka, oczywiste. Ale sprawa nie jest taka prosta. Trzeba wpiery zdobyć pewność, że dane święto jest istotnie uroczystością odgraniczającą pory roku, a spełniane obrzędy odzwierciedlają wyobrażenia boskości przyrody. Pamiętać trzeba, że nie każde święto wiosenne musi być Świętem Wiosny. Nie zawsze też można interpretować wypadające na wiosnę obrzędy jako rytę odnowy natury mające na celu pomyślność żyjącej z rolnictwa społeczności ludzkiej.

Autorka zaczyna od świąt początku zimy (s. 42-53) łącząc je z jesienną orką i siewem zbóż ozimych. Symbolika ziarna skrytego w glebie, pogrążonego w sferze śmierci na okres chłódów i przywróconego z wiosną do życia, jest oczywista. Powstaje tylko pytanie, czy rzeczywiście rozmaite obrzędy końca jesieni łączą się z pracami polowymi i rytym przechowania ziarna. W szczególności idzie o to, czy można w ten sposób interpretować Thesmophoria odprawiane niemal we wszystkich miastach greckich. Tak właśnie postępuje autorka nie zastanawiając się nad miejscem tego święta w całości obrzędów kobiecych. Różne inne uroczystości i rytę, zarezerwowane dla kobiet i przez nie wyłącznie spełniane, nie mają wyraźnego związku z cyklem przyrody ani z magią agrarną. Najlepszym przykładem mogą tu być ateńskie Brauronia, w których chodziło może o symboliczne włączenie w cywilizowany świat *polis* dzikiej i niebezpiecznej seksualności kobiecej. W starożytności dostrzegano raczej właśnie ten ostatni aspekt przy wielu innych obrzędach spełnianych przez kobiety i stąd autor słynnego scholionu do Lukiana¹⁶ połączył w jedno Thesmophoria, Skirophoria i Arretophoria. Ten wątek jednak zupełnie nie pojawia się w omawianej książce, podczas gdy właśnie Thesmophoria stanowią okazję do demonstracji kobiecego seksualizmu. Niewątpliwie występują liczne powiązania obrzędów spełnianych w czasie tych świąt z magią agrarną, przede wszystkim ze względu na postać Demeter, bo Thesmophoria należą do jej kultu. Ale wobec tego należy, by właściwie interpretować to święto, włączyć szerszy materiał dotyczący kultu tej bogini i porównać je z innymi świętami. Autorka tymczasem pominęła całkowicie choćby mit eleuzyński i misteria w Eleuzis.

Takie zarzuty można, co prawda, odeprzeć wskazując, że przedmiotem książki nie są kultury i święta poszczególnych bóstw, lecz tylko rytę spełniane w określonych momentach roku, uznanych

¹⁵ J. R u d h a r d t, *A propos de l'hymne homérique à Deméter*, [w:] t e g o ż, *Du mythe, de la religion et de la compréhension d'autrui*, Genève 1981.

¹⁶ *ad Dial. meretr.* II l. Pełny tekst najlepiej dostępny u L. D e u b n e r a, op. cit., s. 40.

za przełomowe. Wtedy jednak można autorkę podejrzewać o arbitralne interpretacje i nieuzasadnione założenia aprioryczne. Thesmophoria zostały uznane za święto zasiewów, ale zupełnie inaczej interpretuje się obchodzone o kilka dni wcześniej Pyanepsia. W takim spojrzeniu może być wiele prawdy, ale by przekonać czytelnika, należało bliżej i dokładniej omówić kult Demeter a następnie wyjaśnić różnice między tymi obydwoma świętami. Pyanepsia słusznie łączy autorka, idąc tu zresztą za poglądami przyjętymi w nauce blisko od pięćdziesięciu lat, z pozostałościami dawnych obrzędów inicjacji (mit etiologiczny wyjaśnia, że ustanowiono je na pamiątkę powrotu Tezeusza z Krety). Wtedy jednak problematyczne wydaje się włączenie tych uroczystości w cykl roczny mierzony od zimy do zimy i wiązany ze zjawiskami przyrodniczymi. Myśl autorki da się zrozumieć tylko wtedy, gdy dobrze się pamięta podstawowe tezy klasycznej już dziś książki *J e a n m a i r e ' a*.

Wiele wątpliwości budzi też sprawa Anthesteriów (s. 93-95). To święto omawia autorka łącznie na materiale ateńskim (i dlatego znalazło się dla tych wywodów miejsce dopiero w drugiej, poświęconej Atenom, części książki), a tymczasem występowało ono w różnych miastach jońskich. Miesiąc Anthesterion wypadł istotnie na początku wiosny i dlatego można tu szukać obrzędów zakończenia zimy, ale przede wszystkim było to święto dionizyjskie, o którego specyfice decydował fakt, że zarazem uważano je za święto zmarłych. Istotnie ma rację autorka, gdy dostrzega związek obrzędów Anthesteriów z rytym Pyanepsii. W obu wypadkach przygotowuje się *panspermia*, specjalne pożywienie sporządzane z mieszaniny różnych produktów rolnych. Ale w dniu *Chytroi* (na Anthesteria) *panspermia* mają charakter ofiary dla Hermesa Chtonicznego i, jak już była mowa, nikt z ludzi nie kosztuje tej potrawy. Jesienne *panspermia* spożywa się tak, jak w mitycznej opowieści uczynili to powracający z Krety uczestnicy wyprawy Tezeusza, którym nie pozostały żadne inne zapasy. Jak już wskazywałem, w trakcie Anthesteriów nie ma, w przeciwieństwie do obrzędu Pyanepsii, żadnego *repas atypique*. Nie można więc tu widzieć wiosennej potrawy, która wskazywać by miała na sposób odżywiania się ludzi w porze przed zbiorami. Kluczem do zrozumienia symboliki *panspermia* może być raczej fakt, że w obu wypadkach przygotowuje się tę potrawę głównie z gotowanego bobu (*kyamos*). Należałoby raczej badać ten trop rozważając znaczenie bobu jako rośliny i potrawy wyraźnie nacechowanej. Zakazy pitagorejskie dotyczyły z pewnością niszczenia rośliny, ograniczały też jakoś, albo regulowały, jej spożywanie. Występują pewne inne ślady tabu bobu w obrzędach greckich, a obszerny materiał etnograficzny potwierdza specyfikę wielu roślin strąkowych¹⁷.

Widac z tych uwag, że autorka swą zasadniczą tezę o powiązaniu pewnych świąt greckich w cykl obrzędów, z których każdy miały być znakiem określonej pory roku, dokumentuje dość wybiórczo i arbitralnie. Zwracając uwagę tylko na niektóre aspekty omawianych obrzędów, bardzo selektywnie dobierając źródła i literaturę, często może wprowadzać czytelnika w błąd.

Podobnie wygląda i druga teza omawianej książki. Autorka przedstawia, wysuwany już w literaturze i wcześniej pogląd, że przemienności pór roku towarzyszą obrzędy oczyszczające i rytmy przeblągania bądź apotropaiczne. Tak interpretuje jońskie święto Thargeliów i słynny ryt wypędzenia *pharmakosa*. Nie ulega wątpliwości, że jest to obrzęd oczyszczalny dokonywany w związku ze zbiorem pierwocin plonów. Ale to ogólne stwierdzenie niczego nie wyjaśnia, a w samym obrzędzie wskazać można na aspekty raczej magii płodności. Według bardzo dobrego świadectwa Hipponaksa *pharmakos* chłostany jest gałęziami figowca i pędami cebuli morskiej po genitaliach. Chłosta występuje w wielu rytach nie tylko cywilizacji śródziemnomorskiej i jest wyraźnie zabiegiem mającym na celu zapewnienie płodności. Przed właściwym obrzędem *pharmakos* był specjalnie odżywiany (nie wiemy, jak długo, są świadectwa, że w niektórych wypadkach trwał to mogło cały rok), wypędzanie mogło mieć charakter symbolicznego przynajmniej zadawania śmierci (strącanie ze skały; pamiętać trzeba, że rolę tę grał albo przestępca, albo specjalnie schwytyany włóczęga czy może nabyty w tym celu niewolnik), w trakcie obrzędu nieszczęśnik był nagi, ale na szyi miał zawieszony wieńce z suszonych fig, które właśnie przedtem należały do jego rytualnej diety. Obrzęd obfituje więc w znaki i symbole, których wyjaśnienie jest bardzo trudne, a nasza autorka nie tylko nie próbuje ich wyjaśnić, lecz nawet nie wskazuje na niejasne elementy. Znowu można mieć wrażenie, że nie zna ona dobrze źródła, a w każdym razie nie włączyła się zbytnio w treść kilku fragmentów Hipponaksa,

¹⁷ Por. M. D e t i e n n e, *La cuisine de Pythagore*, „Archives de Sociologie des Religions”, 1970, s. 141-162 oraz Cl. L é v i - S t r a u s s, *Pythagore en Amérique*, [w:] tegoż, *Le regard éloigné*, Paris 1983 (polski przekład: *Spojrzenie z oddali*, Warszawa 1993, s. 317-328).

z których przynajmniej jeden (107 Degani) czyni wysoce dla nas niejasną aluzję do jakiegoś obrzędu, w którym występuje dość wyraźnie symbolika seksualna.

W wypadku tego obrzędu można też autorce postawić zarzut nieznamomości odnośnej literatury przedmiotu, może niekoniecznie specjalistycznej, ale którą znać trzeba podejmując tę problematykę. Mam tu na myśli głośne książki Girarda¹⁸, a o jego koncepcjach (prawda, że czasem dziwacznych i nie zawsze do przyjęcia) autorka nie wspomina ni słowem.

Jak już wspomniałem, podstawowa baza źródłowa książki to materiał ateński. Atenom poświęcona jest druga część pracy („La mise en ordre de l'année athénienne”, s. 91-162), a jej ostatni rozdział („Le jour de l'an”, s. 147-162) stanowi niejako punkt kulminacyjny całości i jej logiczne zakończenie. Tytuł rozdziału frapuje tym bardziej, że w Atenach nie ma takiego święta noworocznego, jakie występuje w wielu innych kulturach (w starożytności przede wszystkim na Bliskim Wschodzie). Oczywiście w niektórych świętach pierwszego miesiąca roku urzędowego (Hekatombijon) można widzieć uroczyste rozpoczęcie roku. Niewątpliwie w V w. p.n.e. taki charakter miały Panatenaje, ale przy ich jaskrawo politycznym charakterze należy je interpretować jako co najwyżej otwarcie nowego cyklu urzędowania władz państwowych. Nie ma tu żadnych obrzędów właściwych uroczystościom odnowy czasu, a takie stanowią o istocie święta noworocznego. Dlatego szuka się czasem, czyni tak właśnie również M. Camps-Gaset, takich świąt i obrzędów odnowy w innych miesiącach roku ateńskiego, podejrzewając o noworoczny charakter szczególnie uroczystości wiosenne i jesienne.

Wskazując takie noworoczne święto należy, rzecz jasna, zrekonstruować cały cykl mierzony od tego momentu oraz uzasadnić dlaczego ma on być podstawą roku świętego. Pojawiają się tu liczne trudności spowodowane już choćby tym, że obrzędowość ateńską znamy w jej kształcie od mniej więcej VI-V w. p.n.e., a gdy idzie o genezę świąt i obyczaje archaiczne, skazani jesteśmy na domysły.

Monserrat Camp-Gaset zdaje sobie sprawę z tych trudności, swe rozważania konstruuje wychodząc od literatury przedmiotu, a nie od tekstów. Zapewne dlatego wraca w tym rozdziale znowu wątek Anthesteriów (s. 154-156) czyli święta dionizyjskiego jako ewentualnego święta Nowego Roku. Jest oczywiście, że inspiracją uwag autorki na tych kilku stronach były koncepcje wspomnianej tu już Jane Harrison, która w swej słynnej książce „Themis” wysunęła, niewątpliwie pod wpływem F r a z e r a, tezę, że najdawniejsze obrzędy religijne świata śródziemnomorskiego związane były z wyobrażeniem „demona roku” (*eniautos daimon*), który jakoby uosabiał odnawiające się co roku siły natury i zarazem wymagający regeneracji ład kosmiczny. Przede wszystkim miałyby to jednak być bóg vegetacji. Według Harrison najwięcej cech takiego „demonu roku” miał późniejszy grecki Dionizos, a jego święta skupiały obrzędy symbolizujące narodziny i śmierć boga czyli przez to cykl przyrody.

Autorka omawianej pracy słusznie odrzuca te koncepcje, ale trudno oprzeć się wrażeniu, że jej polemika z tezami Jane Harrison skierowana jest w pustkę. Nikt dziś nie głosi takich poglądów, a z całego dorobku etnologicznej szkoły religioznawczej przyjęto wiele, ale po krytycznym opracowaniu i przepracowaniu jej tez. Autorka nasza znajduje się w takiej samej sytuacji, jak ktoś, kto podjąłby obecnie krytyki dzieła Frazera. Trudno więc zrozumieć, dlaczego Camps-Gaset zdecydowała się na polemikę z tymi właśnie poglądami, tym bardziej że dla heortologii ważniejsze były interpretacje C o o k a, który właśnie z obrzędów dionizyjskich odtwarzał cykl roczny wyznaczający, jego zdaniem, ateński rok święty¹⁹. W przypadku zaś pojmowania Dionizosa jako bóstwa życia ważniejsze i świeższe są propozycje K e r é n y i' e g o²⁰, najwyraźniej nieznanie autorce, gdy zaś idzie o ogólne koncepcje święta noworocznego, należało odnieść się do myśli Eliadego²¹.

W każdym razie autorce wypada przyznać rację, gdy pisze o *plusieurs possibilités* wyznaczenia noworocznego święta w kalendarzu ateńskim (s. 149). Słusznie też podaje w wątpliwość możliwość znalezienia właściwych mu obrzędów (s. 161). Ale w sumie myśl autorki wydaje się trochę pokretna,

¹⁸ R. G i r a r d, *Le Bouc Emissaire*, Paris 1982 (polski przekład: *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987, 2. wyd. 1991); tenże, *La violence et le sacré*, Paris 1972 (polskie wydanie: *Sacrum i przemoc*, cz. I, Poznań 1993, cz. II, Poznań 1994).

¹⁹ A. B. C o o k, *Zeus. A Study in Ancient Religion* t. I, Cambridge 1914, s. 680-695.

²⁰ K. K e r é n y i, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton 1976.

²¹ M. E l i a d e, *Traité d'histoire des religions* (odsyłam do wydania polskiego: *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 381-401).

a wniosek niejasny. Stwierdza ona mianowicie, że pytanie o rzeczywiste noworoczne święto religijne w Atenach jest uzasadnione i możliwe dodając w tym samym zdaniu, że pytanie takie *est aussi une question impossible, parce que les données fournies par la tradition permettent tellement d'hypothèse qu'elle devient, tout simplement, insoluble* (s. 162).

Na zakończenie swej analizy (cytowane wyżej zdanie kończy tekst książki) przedstawiła więc autorka wyłącznie wniosek negatywny. Czasem bywa uzasadniona prezentacja tylko *pars destruens* rozumowania z jednoczesnym wskazaniem, że *pars construens* jest niemożliwa. Ale właśnie — trzeba wyjaśnić, dlaczego badanie danej problematyki nie może doprowadzić do wniosków pozytywnych. W naszym zresztą wypadku autorka wyraźnie od pierwszych stron książki sugerowała, że zmierza do ustaleń pozytywnych. Czytelnik mógł jednak już wcześniej zorientować się, że nie spotka w jej pracy jednoznacznych konkluzji, może z przyczyn nieco innych, niż te wskazane w ostatnim zdaniu przez autorkę. Trudność wynikająca ze stanu źródeł, wielokrotnie już wspomniana, nie jest jedyną przeszkodą. W konstrukcji książki widać jasno także braki metody.

Otóż chyba najłabszą stroną omawianej pracy jest konsekwentnie ahisteryczne ujęcie tematu. Monserrat Camps-Gaset bada wszystkie święta w ujęciu synchronicznym (korzystając z bardzo różnych źródeł i to pochodzących z różnych czasów), lecz ani razu nie precyzuje, jaką właściwie epokę uczyniła przedmiotem swej analizy. Domyśleć się można, że idzie mniej więcej o schyłek okresu archaicznego i cały okres klasyczny (a więc wieki VI — IV p.n.e.). Nie wiadomo jednak, czy autorka jest zwolenniczką poglądu o przekształceniach i zmienności wierzeń greckich, czy też uważa, że przynajmniej w ciągu tych trzech stuleci trwały one bez zmian. Jak już wspomniałem, nie podejmuje ona ani razu problematyki historii kultu bóstwa, z którym wiązano dane święto, siłą rzeczy nie wchodzi więc też w zagadnienia genezy omawianych świąt i obrzędów. Mimo wagi, jaką w jej rozumieniu mają święta Demeter i Dionizosa, autorka nie uznała za potrzebne rozważyć kultu tych bóstw chociażby tylko w *polis* ateńskiej.

Tymczasem nie ulega wątpliwości, że system wierzeń i obrzędów, jaki spotykamy w V w. p.n.e. w Atenach i w całym świecie greckim, jest nie tylko wynikiem procesu ewolucji, lecz i skutkiem czasem przypadkowego łączenia w religii *polis* różnych wcześniejszych czy wręcz zewnętrznych elementów. Niektóre wątki mitów i niektóre elementy obrzędowości czy formy kultu pochodzą jeszcze z przedgreckiej religii egejskiej III — II tysiąclecia p.n.e., inne są efektem oddziaływań Wschodu, z kolei jeszcze inne przyniesli z sobą indoeuropejscy przybysze z północy²². Ponadto obok świąt i obrzędów wchłoniętych przez *polis* i przez nią organizowanych (jak wszystkie uroczystości analizowane w omawianej książce), istniały obyczaje nieco innego rodzaju, obserwowane przez *polis*, ale niezależnie od jej instytucji (klasycznym przykładem mogą być Dionizja Wiejskie, szczególnym, mieszanym przypadkiem są misteria w Eleuzis). Właśnie ten stan rzeczy uniemożliwia ujęcie obrzędowości ateńskiej w jednolity system. Nie można znaleźć święta Nowego Roku w znanej nam świąteczności ateńskiej (a uwaga ta dotyczy całego świata greckiego) ani odtworzyć cyklu świętego, bo znane nam święta pochodzą z różnych okresów i nie tworzą koherentnej struktury. Przy badaniu heortologii ateńskiej (czy w ogóle greckiej) najwięcej do powiedzenia ma historyk, który wykazując historyczność świąt oraz zmienności kultów i obrzędów może przynajmniej wyjaśnić, dlaczego niemożliwe są wyniki pozytywne.

W konkluzji należy raz jeszcze powtórzyć, że autorce należy się uznanie za odwagę podjęcia tej tak trudnej i skomplikowanej problematyki, na której całościowe potraktowanie od dawna nikt się nie ważył. Niestety, nie da się powiedzieć, że wyniki badań autorki stanowią znaczące osiągnięcie ani też, że praca jej winna stanowić niezbędną lekturę dla innych badaczy zagadnienia. W naszej wiedzy o świecie Greków zagadnienie heortologii nadal pozostaje istotną luką. Obawiam się, że nie można jej wypełnić.

²² Por. uwagi P. L é v é q u e' a : *Continuités et innovations dans la religion grecque*, „La Parola del Passato”, 148-149, 1973, s. 23-50.