

Trzcionkowski, Lech

Religioznawcy i historycy. (Kilka uwag na marginesie książki Kazimierza Banka, *Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI-V w. p.n.e. w Grecji*, Kraków 2003)

Przegląd Historyczny 95/4, 509-523

2004

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.

LECH TRZCIONKOWSKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Instytut Historii

Religioznawcy i historycy

(Kilka uwag na marginesie książki Kazimierza Banka, *Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI–V w. p.n.e. w Grecji*, Kraków 2003^{*})

Wśród przeszkód, jakie napotyka wykładowca historii religii starożytnej Grecji, na pierwszym miejscu wymienilibym niedostatek polskich książek godnych polecenia studentom. Rzecz jasna, z podobną trudnością boryka się każdy, kto chciałby samodzielnie zrozumieć helleńskie kultury i wyobrażenia religijne. Lista dostępnych w języku polskim książek dobrych, rzetelnych i inteligentnych nie jest długa¹. Spis ten mógłby zawierać wprowadzający w problematykę szkic Ewy W i p s z y c k i e j²; marny przekład świętego wstępu do religii Greków pióra Jean–Pierre V e r n a n t a³; nowoczesną analizę religijności epoki klasycznej, której autorem jest najwybitniejszy polski historyk religii greckiej, Włodzimierz L e n g a u e r⁴; tłumaczenie monografii „Starożytne kultury misteryjne”, napisanej przez najbardziej zasłużonego badacza, twórcę nowych paradygmatów w naszej dziedzinie wiedzy, Waltera B u r k e r t a⁵; prekursorską i klasyczną zarazem rozprawę o irracjonalnej stronie greckiej kultury Erica R. D o d d s a⁶; oryginalną i głęboką interpretację myśli Waltera F. O t t o, dokonaną przez Wiesława J u s z c z a k a⁷; trzy prace Karla

^{*} *Lector in fabula* niniejszego artykułu to religioznawca, stąd znalazły się w nim pewne oczywistości dla czytelnika o historycznej formacji intelektualnej.

¹ Trudności te znikają, gdy sięgamy po literaturę w językach komunikacji międzynarodowej. A że świat pięćdziesiąt lat przed nami przeszkody, pojawia się kolejna trudność — (pozorny?) nadmiar publikacji. Bibliografie odnotowują rocznie kilkaset artykułów i książek poświęconych religii greckiej.

² E. W i p s z y c k a, *Kłopoty z religią Greków*, [w:] eadem, *O starożytności polemicznie*, Warszawa 1994, s. 30–43. Rozszerzona wersja tego tekstu znajduje się w podręczniku napisanym przez E. W i p s z y c k ą wspólnie z B. B r a v o, *Historia starożytnych Greków t. I, Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988.

³ J.–P. V e r n a n t, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. K. Ś r o d a, Warszawa 1998; moje o tłumaczeniu uwagi w: J. T r z c i o n k o w s k i, *Mi tu żal...*, „Mówią wieki” 1999, nr 5, s. 57–58.

⁴ W. L e n g a u e r, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.

⁵ W. B u r k e r t, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. B i e l a w s k i, Bydgoszcz 2001.

⁶ E. R. D o d d s, *Grecy i irracjonalność*, przekł. J. P a r t y k a, Bydgoszcz 2002.

⁷ W. J u s z c z a k, *Pani na żurawiach t. I, Realność bogów*, Kraków 2003. Książka ta była przedmiotem dwóch dyskusji, z których jedna odbyła się w Instytucie Sztuki PAN, druga w krakowskim Bunkrze Sztuki; ich zapis można znaleźć w „Kontekstach” t. LVII, 2003, nr 3–4, s. 224–256.

Kerényi'ego⁸, oraz *last but not least* piękną i mądrą książkę o chorei nieżyjącego już Edwarda Zwolskiego⁹.

Wobec takiego stanu rzeczy cieszyć powinna każda nowa publikacja rozszerzająca lub pogłębiająca naszą wiedzę o kultach antycznej Hellady. Książka Kazimierza Bana, pracownika Instytutu Religioznawstwa UJ, obiecuje wiele: zgodnie z tytułem „Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI–V w. p. n. e. w Grecji”, przedmiotem rozważań są nowe nurty, które według autora pojawiły się na marginesie oficjalnej religii greckiej w późnym okresie archaicznym i rozwinęły w epoce klasycznej. Główna teza rozprawy mówi, że w VI i V w. p. n. e. w religii greckiej dokonał się „przełom”, w którego wyniku religijność grecka uzyskała wewnętrzną, „mistyczną” wymiar. Przełom ten był dziełem osób o większej wrażliwości religijnej, o „wewnętrznej orientacji religijnej”¹⁰, którym nie wystarczała bezduszna i naiwna „religia państwa”. Mistycyzm był jedynym z „obramowań” religii oficjalnej. Drugie, symetryczne wobec niego „obramowanie”, tworzyła myśl sofistów, prowadząca do zanegowania tradycyjnej „teologii”, jej racjonalizacji bądź do ateizmu. Zwolennicy tego nowego, mistycznego nurtu oraz ateści byli oskarżani przez państwo o „bezbożność” i skazywani na podstawie praw regulujących życie religijne. W Grecji doszło zatem do przełomu religijnego, głębokiej reformy religijnej, porównywalnej do reformy Echnatona, Mojżesza, Zaratusztry, Buddy, konfucjańskiej lub mahometańskiej¹¹.

Główna teza pracy jest rozwijana w kolejnych rozdziałach. W pierwszym, poświęconym „modlitwie Lacedemończyków”, autor, opierając się na tekstach źródłowych (przede wszystkim „Alkibiadesie II”), metodzie porównawczej i teoriach religioznawczych, wysuwa wniosek, że Lacedemończycy praktykowali niewerbalną modlitwę kontemplacyjną będącą formą poszukiwania Absolutu. Modlitwa ta miała pojawić się w wyniku wspomnianego wyżej „przełomu religijnego”. W następnych dwóch rozdziałach autor analizuje kult Dionizosa, widząc w nim zjawisko nowe, porównywalne ze współczesnymi „nowymi ruchami religijnymi”, w którym doszła do głosu religijność o charakterze mistycznym. Kolejne dwa rozdziały mówią o prawach religijnych i procesach o bezbożność, skierowanych przede wszystkim przeciwko przedstawicielom drugiej fali analizowanego „przełomu”, związanym z ruchem sofistycznym. Liczne powtórzenia, jakie napotykamy w pracy Bana, wynikają z pewnością stąd, że poszczególne rozdziały były publikowane wcześniej jako artykuły, o czym zarówno autor, jak i wydawca nie informują czytelnika.

Zgoda czytelnika na nową interpretację częściowo zależy od sposobu, w jaki autor wprowadza swoją narrację do dyskursu naukowego, jak nawiązuje do osiągnięć swoich poprzedników i wykorzystuje wyniki ich pracy. W omawianej rozprawie zdecydowano się na odstępstwo od kilku zasad. Po pierwsze, zrezygnowano z podawania autorów tłumaczeń cytowanych tekstów. Żaden cytowany przekład nie został opatrzony informacjami o tłu-

⁸ Specyficzna, zbliżona do psychologii głębi, choć z nią nietożsama, metodologia Kerényi'ego stawiała go zawsze na uboczu głównego nurtu badań nad religią grecką; niemniej jednak bez *Dionizosa* (idem, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Kraków 1997), *Hermesa* (idem, *Hermes przewodnik dusz. Mitologem źródła życia mężczyzny*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1993) oraz idem, *Misteria Kabirów* (przeł. I. Kania, Warszawa 2000) nasza wiedza byłaby uboższa.

⁹ E. Zwolski, *Choreia. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Warszawa 1978. O Edwardzie Zwolskim jako historyku religii greckiej, cf. moje uwagi w: L. Trzcionkowski, *Edward Zwolski (9 II 1932–19 IX 1997)*, „Zeszyty Naukowe KUL” t. XLII, 1999, nr 1–2, s. 235–244.

¹⁰ W omawianej książce termin ten jest używany w znaczeniu, jakie nadał mu G. W. Allport; cf. s. 522.

¹¹ K. Bana, *Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI–V w. p. n. e. w Grecji*, Kraków 2003, s. 188–189.

maczu oraz miejscu i roku wydania¹². Po drugie, niepokoi sposób przywoływania literatury przedmiotu, czego przykładami mogą być przypisy 10 na stronie 23, gdzie autor umieszcza tytuł pracy Friedricha Heilera w oryginale niemieckim, a w przypisie 12 na tej samej stronie cytuje ją z tłumaczenia angielskiego¹³. Po trzecie, od autora od lat zajmującego się religią grecką oczekiwałem szerszego uwzględnienia literatury przedmiotu i podjęcia dialogu z tezami tam stawianymi. Tymczasem Banek bardzo rzadko nawiązuje do współczesnych dyskusji na temat poruszanych przez siebie zagadnień. Jak zobaczymy niżej, ze szkoda dla jakości wykładu.

Celem niniejszego artykułu jest poruszenie dwóch problemów. Po pierwsze nie zgadzam się z głównymi tezami rozprawy. Jednak nie ograniczę się do *pars destruens*. Sądzę, że krytyka książki Banka prowadzi do rozważań natury ogólniejszej, a mianowicie do pytania o związek między religioznawstwem a historią religii. „Religioznawczy” punkt widzenia przedstawił w recenzji wydawniczej ceniony etnolog religii, Andrzej Szyjewski: „wreszcie więc, co jest rzadkie w polskiej literaturze przedmiotu, warsztat historyka religii zostaje wzbogacony metodologią innych dyscyplin religioznawczych po to, by móc rozstrzygnąć ważne problemy wynikające ze szczupłości faktografii”. Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia punktu widzenia filologa i historyka religii.

O tym, że praca Kazimierza Banka jest bałamutna, mógł przekonać się recenzent książki, wspomniany powyżej Andrzej Szyjewski, który przeczytawszy całość oświadcza: „szczególnie wartościowa jest tu, moim zdaniem, hipoteza dotycząca »modlitwy Lacedemończyków« jako odmiennego od oficjalnego sposobu wyrażania relacji do *sacrum*, stanowiąc istotny wkład własny autora do badań nad religią grecką”¹⁴. Otóż nie, teza Banka o „modlitwie Lacedemończyków”, rozumianej jako „zbożne milczenie”, która była „formą poszukiwania bezpośredniego, intymnego kontaktu z nieokreślonym bóstwem najwyższym i najdoskonalszym” i „mogła być czymś w rodzaju medytacji lub kontemplacji”, jest jednym z najpoważniejszych nieporozumień rozprawy. Wpływa ono z błędnego zrozumienia pewnego fragmentu „Alkibiadesa II” Pseudo-Platona.

Szczegółowe omówienie tego nieporozumienia skłania do refleksji nad znaczeniem metody filologicznej i historycznej w warsztacie badacza religii. Problem ten jest nieobcy

¹² Tytułem przykładu: autorem przytaczanego na s. 21 wyimka z „Iliady” (I 37–43) jest I. Wieniawski; autorką przekładu cytowanego na tej samej stronie traktatu „O życiu pitagorejskim” Jamblicha jest J. Gajda – Krynicka; na następnej stronie fragment Sofoklesa przełożyła Z. Abramowiczówna, a fragment platońskiego dialogu „Eutyfron” jest cytowany (błędnie: chodzi o passus z 14 C, a nie 14 B), znowu bez podania autora przekładu, w tłumaczeniu W. Witwickiego. (Obok tłumaczenia Witwickiego mamy nowy przekład R. Le gustki — Platon, *Eutyfron*, Kraków 1998). Podobnie sprawa przedstawia się w wypadku literatury przedmiotu. Na s. 192 cytowany jest fragment tekstu R. N. Bellaha z przywołaniem w przypisie oryginału angielskiego (*Religious Evolution*, „American Sociological Review” t. XXIX, 1964, s. 359), co sugeruje, że Banek posługiwał się tekstem angielskim. Tymczasem cytowany przekład dosłownie powiela tłumaczenie B. Krupik, zamieszczone w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i red. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 208.

¹³ To podwójne cytowanie klasycznej pracy Heilera dziwi, tym bardziej że tłumaczenie angielskie z 1932 r. jest okrojoną wersją oryginału niemieckiego, na co zwraca uwagę David M. Wulff (*Psychologia religii; klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999, s. 452); w przypadku Wulffa przywołanie s. 85 tłumaczenia angielskiego (K. Banek, op. cit., s. 456) jest zrozumiałe ze względu na czytelnika angielskiego, w przypadku Banka jest to już niepotrzebna ekstrawagancja. Nie rozumiem także, dlaczego przyp. 91 na s. 99 cytuje napisany po rosyjsku artykuł A. Rusajewa jako *Orphism and the Dionysos Cult in Olbia*. Tytuł angielski pochodzi prawdopodobnie ze streszczenia w tym języku, zamieszczonego na końcu tekstu.

¹⁴ Cytat za okładką omawianej książki.

metodologom religioznawstwa, co poświadcza Günter L a n c z k o w s k i, pisząc, że religioznawca powinien być jednocześnie filologiem, a samo religioznawstwo jest „w znacznej części filologią — — Podporządkowanie się wymogom filologii jest nie tylko najskuteczniejszym środkiem przeciwko wszelkim próbom powierzchownego, dyletanckiego traktowania religioznawczych tematów, lecz równocześnie absolutnie konieczne przy każdym objaśnianiu literackich dokumentów”¹⁵. Według niemieckiego religioznawcy nawet minimum wiedzy filologicznej pozwala na kontrolowanie poprawności przekładu¹⁶. Chociaż nie zgadzam się z sądem, że w pracy naukowej jest dopuszczalne pozostawianie przy owym minimum, jednak przystawszy dla potrzeb niniejszego tekstu na taki kompromis, przyjrzymy się tekstowi „Alkibiadesa II” Pseudo-Platona w tłumaczeniu Leopolda R e g n e r a¹⁷, wpisując w nawiasie podstawowe terminy greckie w transkrypcji (Pl., *Alc.* II, 149 b):

„Ateńczykom to mówi Ammon: powiada, że woli **zbożne milczenie** (*euphemia*) Lacedemończyków, niż wszystkie **ofiary** (*hiera*) Hellenów. Tyle powiedział i nic więcej. Wydaje mi się, że bóg nazwał **milczeniem** (*euphemia*) nie co innego, jak właśnie ich **modlitwę** (*euche*). W istocie bowiem ona różni się bardzo od modlitwy innych [podkr. — LT]”¹⁸.

Gdyby podkreślone polskie odpowiedniki (zaznaczone przeze mnie wytłuszczoną czcionką) zastąpić greckimi słowami, otrzymalibyśmy filologiczne równanie z trzema niewiadomymi: *euphemia*, *hiera*, *euche*, w którym „bóg Ammon” woli *euphemia* Lacedemończyków, od *hiera* pozostałych Hellenów, a *euphemia* Lacedemończyków jest równoznaczna z ich *euche*. Rozwiązując to „równanie”, trudno się zgodzić, że rzeczownik *hiera* oznacza w rozważanym zdaniu „ofiary”. Formalnie wyraz *hiera* jest urzeczownikowionym przymiotnikiem *hieros* w rodzaju nijakim i oznacza „to, co święte (rzeczy, działania, miejsca)”¹⁹. Rzeczownik ten wprawdzie przybiera znaczenie „ofiara”, jednak w tym miejscu ma on sens ogólniejszy „kult, obrzędy religijne, rytuały”. Cytowana przez Sokratesa wyrocznia Ammona przeciwstawia zatem lacedemońską *euphemia* kultowi sprawowanemu przez pozostałych Hellenów. Interpretację taką wzmacnia dalsze rozumowanie autora „Alkibiadesa II”, włożone w usta Sokratesa:

„Albowiem inni Hellenowie, ci prowadząc woły ze złoconymi rogami, tamci składając dary wotywnie, proszą (*euchontai*) bogów o rzeczy, jak popadnie, już to dobre, już to złe. Bogowie przeto, słysząc ich bluźniercze modlitwy (*blasphemounton*), gardzą tymi wspańnymi pochodami (*pompas*) i darami (*thysias*)”²⁰.

¹⁵ G. L a n c z k o w s k i, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. A. B r o n k, Warszawa 1986, s. 52–53.

¹⁶ Ibidem, s. 53.

¹⁷ *Alkibiades II*, [w:] Pseudo-Platon, *Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, przeł. wstępem i komentarzem opatrzył L. R e g n e r, Warszawa 1973, s. 71–99. Oczywiście poprawne metodycznie postępowanie badawcze wychodzi od tekstu oryginalnego, samodzielnej jego analizy i cytowania w zależności od jakości przekładów dostępnych w danym języku nowożytnym albo istniejącego przekładu, albo istniejącego przekładu z wprowadzeniem zmian, albo przełożenia tekstu na nowo i cytowania w przekładzie własnym. Zwykle tekst oryginału zamieszcza w tekście głównym bądź przypisie, choć niekiedy wystarczy podać kluczowe dla przeprowadzanej analizy słowa. W niniejszym artykule posługuję się standardowym wydaniem Platona B u r n e t a (OCT).

¹⁸ Ibidem, s. 96.

¹⁹ Vide: J. C a s a b o n a, *Recherches sur la terminologie du sacrifice en Grèce des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966, s. 5–58.

²⁰ Także tutaj tłumaczenie Regnera zawodzi w dwóch kluczowych miejscach. Owszem, Grecy proszą bogów o różne rzeczy, ale czasownik *euchontai* związany z *euchē* dla spójności tekstu lepiej byłoby przetłumaczyć jako „modlą się” (do bogów). Natomiast greckie *thysía* to nie „dar”, lecz „ofiara”, przede wszystkim ofiara krwawa, połączona ze spożyciem mięsa zwierzęcia ofiarnego.

Ofiara i towarzysząca jej uczta rytualna wraz z poprzedzającą ją procesją (*pompe*) są częściami składowymi rytuału ofiarnego, czyli wspomnianych wyżej „wszystkich *hiera* Hellenów”. Trzecią częścią rytuału jest modlitwa (*euche*), którą Lacedemończycy ograniczają do prośby o rzeczy dobre i piękne, a inni Hellenowie, prosząc bez umiaru o rzeczy dobre i złe, przemieniają w bluźnierstwo.

Właściwa interpretacja omawianego *passusu* zależy od naszego rozumienia kluczowego słowa, ostatniej niewiadomej „równania”, czyli *euphemia*. Uważny czytelnik zauważył, że Leopold Regner oddał greckie *euphemia* raz jako „zbożne milczenie”, raz jako „milczenie”, co wprowadza zamieszanie w interpretacji tekstu przez czytelnika niepomnego tekstu oryginału. Tłumaczenie *euphemia* przez neutralne, pozbawione religijnego sensu „milczenie” dziwi wobec wyjaśnienia przez Regnera wyrazu *euphemia* jako: „wypowiadanie dobrze wróżących słów”, „powstrzymywanie się od złowróżbnych słów”, „zbożne milczenie”, „zbożna cisza”. Regner dodaje, że „Ficino przyjmuje znaczenie” „dobre słowa” (*bona verba*), Friedrich Schleiermacher: „święte słowa” (*heilige Worte*), Otto Apelt zaś: „małomówność” (*Wortkargheit*)²¹. Należałoby dorzucić „pochwałę” (*louange*), zaproponowaną przez Josepha Souilhé. Regner zaufał inteligencji czytelnika, który winien zauważyć, że zdanie: „Wydaje mi się, że bóg nazwał milczeniem (*euphemia*) nie co innego, jak właśnie ich modlitwę (*euche*)” jest odautorskim komentarzem do cytowanej wyroczni Ammonia²².

Przekonującą analizę czasownika *euphēmmeîn* przeprowadził Émile Benveniste²³, konkludując: *Il n'existe pas de εὐφημεῖν »garder le silence« employé librement en contexte narratif au sens de σιωπεῖν, mais seulement des circonstances dans le culte où l'invitation à »parler auspicieusement« (εὐφημεῖν), lancée par le hérault, oblige d'abord l'assistance à faire cesser tout autre propos*²⁴. A zatem *euphemia* oznacza „wypowiadać dobrze wróżące słowa”, co w kontekście ofiary może często przybrać wartość „powstrzymać się od zbędnych słów, zamilknąć, aby rozległy się słowa modlitwy”, lecz nigdy nie oznacza, jak chce Banek, „milczenia” podczas „niewerbalnej medytacji”. Przy omawianiu problemu modlitwy greckiej warto zapoznać się z dwiema monografiemi modlitwy greckiej autorstwa Danièle Aubriot-Sévin²⁵ oraz Simona Pullyna²⁶. Autorka pierwszej rozprawy

²¹ L. Regner, op. cit., s. 177, przyp. 46.

²² W zależności od przyjętej interpretacji słowa *euphemia* komentarz ten możemy rozumieć w następujący sposób: wydaje mi się, że bóg nazwał „dobrymi słowami” nie co innego, jak właśnie ich modlitwę (Ficino); wydaje mi się, że bóg nazwał „świętymi słowami” nie co innego, jak właśnie ich modlitwę (Schleiermacher); wydaje mi się, że bóg nazwał „małomównością” nie co innego, jak właśnie ich modlitwę (Appelt); wydaje mi się, że bóg nazwał „pochwałą” nie co innego, jak właśnie ich modlitwę (Souilhé).

²³ E. Benveniste, *Euphémismes anciens et modernes*, „Die Sprache” t. I, 1949, s. 116–122, przedrukowane w idem, *Problèmes de la linguistique générale* t. I, Paris 1966, s. 308–314.

²⁴ „Nie istnieje czasownik *euphēmmeîn* o znaczeniu »zachować milczenie«, którego można użyć w dowolnym kontekście narracyjnym w sensie *σιωπεῖν* [»milczeć«], istnieją natomiast pewne okoliczności związane ze sprawowaniem kultu, w których wezwanie do »mówienia rzeczy przynoszących dobrą wróżbę« (*euphēmmeîn*) wygłoszone przez herolda zobowiązuje przede wszystkim do zaprzestania wszelkich innych wypowiedzi” [tłum. LT], K. Banek, op. cit., s. 309–310.

²⁵ D. Aubriot-Sévin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin de Ve siècle av. J.-C.*, Lyons 1992; praca jest poprawionym tekstem owocu trzydziestoletniej pracy, tezy Doctorat d'État obronionej w styczniu 1990 r. na Sorbonie. Licząca niemal sześćset stron rozprawa pozostaje najbardziej wyczerpującą analizą modlitwy greckiej, chociaż można mieć zastrzeżenia do zbyt szerokiej definicji tematu oraz do typowego dla francuskiego stylu uprawiania badań filologiczno-historycznych skupieniu się na analizie słów (lub grupy słów), co czasami grozi ominięciem źródeł, w których analizowane słowa-pojęcia nie występują.

²⁶ S. Pullyna, *Prayer in Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford New York 1997.

stwierdza: „[I]’εὐφημεῖα *en effet n’est silence que par la défiance où sont les fidèles de préférer sans le vouloir un son inconvenant: comme le mot même l’indique, il s’agit en fait de parole, et non de silence*”²⁷, autor drugiej dodaje: „we can see from all these examples that εὐφημεῖα *does not denote silence, but merely an abstention from certain forms of (ill-omened) speech. Once εὐφημεῖα is established, then one can utter prayers*”²⁸. Do tych samych wniosków dochodzi Dieter Zeller w ostatniej znanej mi analizie „Alkibiadesa II”²⁹.

Podsumowując: autor „Alkibiadesa II” przytacza wyrocznię Ammona, która głosi, że bóg woli wypowiedziane przez Lacedemończyków „dobre” słowa od wszelkich obrzędów religijnych innych Hellenów. Komentując słowa wyroczni pseudoplatoński Sokrates stwierdza: przez wypowiedzianie „dobrych” słów Ammon rozumie modlitwę Lacedemończyków (a więc głośno wyrażoną prośbę o rzeczy dobre i piękne) i przedkłada ją nad wszelkie rytuały religijne innych Hellenów, którym towarzyszy źle wypowiedziana modlitwa, równoznaczna z bluźnierstwem. Oznacza to, że ani uroczysta procesja, ani przyozdobienie rogów zwierząt ofiarnych złotem, ani złożenie przedmiotów poświęconych bogu, ani ofiara krwawa połączona z publiczną ucztą, jeżeli towarzyszy im przypadkowa, prosząca o złe rzeczy modlitwa, nie zostaną przez bogów przyjęte. Sądzę zatem, że nic nie usprawiedliwia twierdzeń Banka o „medytacyjnym”, „kontemplacyjnym” charakterze modlitwy Lacedemończyków³⁰. Główna teza pierwszego rozdziału okazuje się być *domus supra terram sine fundamento*. Tyle filologia.

Co do naszych rozważań może dodać metoda historyczna? Tradycyjna metodologia historii przyjmuje, że historyk, zanim przystąpi do konstruowania narracji, musi zmierzyć się z dwoma zagadnieniami. Pierwsze dotyczy autentyczności tekstu, drugie wiarygodności informacji w nim zawartych. W tej sprawie Banek nie zajmuje własnego stanowiska, przyjmując rozstrzygnięcia przedstawione przez Regnera³¹: tekst „Alkibiadesa II”, chociaż przekazany w rękopisach wśród dialogów Platona, nie jest jego autorstwa. Powstał w środowisku Akademii, przez postaci nawiązuje do dialogu Platona „Alkibiades”³², przez treść natomiast do pewnych idei z „Praw”.

Z punktu widzenia poprawności metody historycznej, w tym, jak i w innych miejscach pracy Banka, brakuje pytania o wiarygodność informacji zawartych w analizowanych tek-

²⁷ „*euphēmía* jest zatem ciszą jedynie z powodu niepewności wiernych, czy nie wypowiedzą niestosownego dźwięku: jak samo słowo wskazuje chodzi w rzeczy samej o mowę, a nie o ciszę”, op. cit., s. 152, przyp. 96.

²⁸ S. P u l l e y n, op. cit., s. 184.

²⁹ D. Z e l l e r, *La prière dans la Second Alcibiade*, „Kernos” t. XV, 2002, s. 53–59. Jest to ostatni znany mi głos w sprawie modlitwy w tym pseudoplatońskim tekście; do tego artykułu odsyłam wszystkich zainteresowanych.

³⁰ Cf.: „Wszystko to zdaje się potwierdzać tezę, iż ową »modlitwę Lacedemończyków« można powiązać w ogóle z nurtami mistycznymi, skupiającymi ludzi dążących do znalezienia własnej, głęboko wewnętrznej, specyficznej drogi umożliwiającej nawiązanie kontaktu z indywidualnie pojmowanym Absolutem”, K. B a n e k, op. cit., s. 41. Grecy znali zjawisko, które określa się jako *silentium mysticum*; świadectwa źródłowe zebrał i przeanalizował niemal sto lat temu O. C a s e l, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen 1919.

³¹ We wstępie L. Regnera jest jednak pewien brak erudycyjny, tłumacz dialogu nie wspomina bowiem pracy H. B r ü n n e c k e g o, *De Alcibiade II qui fertur Platonis*, Göttingen 1912; natomiast u K. B a n k a brak lektury wstępu do dialogu pióra J. S o u i l h é g o, umieszczonego w edycji „Belles Lettres”, Platon, *Oeuvres complètes* t. XIII, cz. 2, Paris 1981.

³² W sprawie autentyczności „Alkibiadesa” przekonuje mnie argumentacja Nicholasa Denyera, ostatniego (i pierwszego zarazem) komentatora tekstu: Plato, *Alkibiades*, wyd. N. D e y n e r, Cambridge 2001; za nieautentycznością dialogu opowiada się m.in. L. R e g n e r, op. cit., s. 3–4; o kryteriach krytyki vide: ibidem, s. I–IX.

stach. Czy obraz religii Lacedemończyków w tekście, który powstał w Starej Akademii pod koniec IV w. p. n. e., jest wiarygodnym źródłem informacji o rzeczywistej modlitwie prywatnej i publicznej Lacedemończyków? Czy cytowana przez Pseudo-Platona wyrocznia Ammoną jest autentyczna, czy należy do rozpowszechnionej w starożytności (także w Atenach) kategorii wyroczni literackich? Czy filolakońska tendencja Platona i jego uczniów zniekształca informacje o Lacedemończykach i ich religijności? Jaki wpływ na wiarygodność informacji źródłowych ma konwencja gatunkowa dialogu filozoficznego i specyficzna dla niego retoryka? Ze względu na luki w naszej bazie źródłowej trudno dać rozstrzygającą odpowiedź na większość z tych pytań. Informacje źródłowe o religii Lacedemończyków skupiają się na miejscach świętych, czczonych tam bóstwach, niektórych specyficznych dla Sparty rytuałach ofiarnych, obrzędach inicjacyjnych oraz sakralnej roli królów Sparty³³. Większość danych czerpiemy ze źródeł pozaspartańskich, często idealizujących rzeczywistość lacedemońską z powodu owego *mirage spartiate*, które tak bardzo utrudnia nasze badania nad historią Sparty³⁴. W przypadku źródeł późnych dodatkową trudność stwarza wielce prawdopodobna rekonstrukcja obrazu archaicznej Sparty w czasach rzymskich³⁵.

Chociaż nie możemy rozstrzygająco odpowiedzieć na pytania o wiarygodność informacji o modlitwie Lacedemończyków, która według autora naśladowanego Platona ograniczała się do prośby o rzeczy dobre i piękne, możemy jednak wskazać na prawdopodobne platońskie wzorce literackie naszego imitatora. Jak argumentuje Zeller³⁶, autor „Alkibiadesa II” mógł się wzorować na pewnym miejscu z „Praw” Platona, gdzie Ateńczyk zaleca obywatelom i młodzieży idealnego państwa wiedzę o ustanowionej przez prawodawców nowej teologii, „żeby nie bluźnić (*blasphemēin*) bogom, lecz z największą czcią odzywać się (*euphēmein*) o nich składając im ofiary (*thyontas*) i wznosząc do nich pobożne modły (*en euchais euchomenous eusebos*)”³⁷. Można pokusić się o hipotezę, że modlitwa Lacedemończyków w „Alkibiadesie II” jest przykładem właściwego wznoszenia modlitwy, o której Platon mówił w „Prawach”³⁸, a pseudoplatoński dialog jest rodzajem komentarza do

³³ O religii Lacedemonu pisano wiele, poczynając od pionierskiej monografii S. W i d e g o, *Lakonische Kulte* z 1893 r. przez hasło L. Z i e h e n a w *Real-Encyclopädie* po krótki, ale wyczerpujący artykuł R. P a r k e r a, *Spartan Religion* [w:] *Classical Sparta*, wyd. A. P o w e l l, London 1989. Z drugiej strony religia Sparty nie cieszy się zainteresowaniem historyków dziejów społecznych i politycznych, czego przykładem może być ostatnia książka R. K u l e s z y, *Starożytna Sparta w V–IV wieku p. n. e.*, Warszawa 2003, gdzie religia jest właściwie nieobecna. Dlatego zamieszczona na końcu pracy pożyteczna bibliografia, określona przez autora jako „najpełniejsza jak dotąd (co nie znaczy, że kompletna) bibliografia Sparty starożytnej” (s. 319), jest niekompletna właśnie w dziedzinie badań nad religią.

³⁴ Wciąż niezastąpionym, bogato udokumentowanym omówieniem obrazu Sparty w źródłach klasycznych jest nieznaną Bankowi książka E. N. T i g e r s t e d t a, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, Stockholm 1965; o modlitwie w „Alkibiadesie II”, s. 279.

³⁵ A. H u p f l o h e r, *Kulte im Kaiserzeitlichen Sparta*, München 2000.

³⁶ D. Z e l l e r, op. cit., s. 57, przyp. 27.

³⁷ *Leges VII*, 821 d (tłum. M. M a y k o w s k a, nieco zmienione).

³⁸ Opozycja *blasphemia* — *euphemia* (bluźnierstwo — błogosławieństwo) w kontekście ofiary pojawia się w „Prawach” także wcześniej, gdy Platon ustanawia prawo zabraniające śpiewania i odtwarzania w tańcu pieśni poza ustalonymi przez polis, a następnie, aby je uzasadnić, przedstawia przypadek, który ukazuje konsekwencje naruszenia tego prawa: „Spełnione już zostały — powiedzmy — święte obrzędy i zgodnie z obyczajem spalono ofiary, i oto nadchodzi ktoś z własnego popędu, syn czy brat ofiarującego, i mówi rzeczy, które są zniewagą i bluźnierstwem. Czy wypowiadając je nie osłabi ducha — moglibyśmy zapytać — w ojcu i pozostałych krewnych i nie wzbudzi w nich złowróbnych przeczuć i przewidywań”? Po czym dodaje, że takie przypadki zdarzają się we

platońskiej idei modlitwy. Jak wiadomo, rozmówcami Ateńczyka w „Prawach” są: Kleinias (to z nim Ateńczyk prowadzi dialog) i Lacedemończyk Megillos (który przeważnie w milczeniu przysłuchuje się rozmowie). Ponieważ „lakoniczność” spartańskiej mowy była przysłowiowa, na co słusznie zwraca uwagę sam Banek, można zestawić informację o krótkiej „modlitwie Lacedemończyków” ze stereotypem małomównych Spartan. Oto mamy do czynienia z kolejnym przykładem tendencji Starej Akademii do poszukiwania w historii odpowiedników filozoficznych projektów Platona³⁹. Tyle historia.

Metoda historyczna zakłada, że przeprowadzamy analizę faktów lub procesów na podstawie informacji zawartych w źródłach. Narracja historyczna budowana na informacjach źródłowych zależy od jakości przeprowadzonej heurezy. Pominiecie ważnych źródeł, a w konsekwencji niewykorzystanie informacji w nich zawartych, stanowi najpoważniejszy, a zarazem najbardziej powszechny zarzut podnoszony w dyskusjach między historykami. Równie ważnym jest precyzyjne definiowanie używanych pojęć. Problemy związane z heurzą źródłową i definiowaniem omawianych zjawisk pojawiają się w dwóch kolejnych rozdziałach omawianej książki, które poświęcone są analizie „nurtu dionizyjskiego” w religii greckiej.

Wprawdzie w „Mistykach i bezbożnikach” nie znalazłem precyzyjnej definicji tego zjawiska, jednak przypuszczam, że autor nurtem dionizyjskim nazywa wszelkie zjawiska związane z kultem Dionizosa⁴⁰, widząc w nim przejaw „greckiego mistycyzmu”, który z kolei definiuje jako „próby ucieczki od kultu publicznego (koncentrującego się na uczestnictwie w obrzędach państwowych i zewnętrznym demonstrowaniu swej pobożności, w gruncie rzeczy powierzchownej) oraz poszukiwanie możliwości uzyskania osobistego, intymnego kontaktu z bóstwem”⁴¹. Termin „kult publiczny”, którego Banek używa wymiennie z terminem „kult państwowy”, definiuje jako uczestnictwo w organizowanych przez państwo obrzędach religijnych. Jak pamiętamy, najważniejszym założeniem książki jest przekonanie autora, że „nurdy mistyczne” i „kult publiczny” są dwoma przeciwstawionymi sobie aspektami religii greckiej. Tymczasem przytaczane źródła przynoszą informacje o istnieniu publicznych świąt boga w greckich polis. Aby rozwiązać sprzeczność między aksjomatem o „mistycznym” charakterze „nurtu dionizyjskiego” a świadectwami publicznego

wszystkich niemal państwach: „Ilećroć bowiem jakaś władza z ramienia państwa odprawiła już obrzędy ofiarne, występuje zaraz nie jeden tylko chór, ale wiele chórów, i ustawiwszy się nie z dala od ołtarza, ale przy samym ołtarzu niekiedy, potokiem błuznierstw znieważa ofiary. Słowami, rytмами i najżałośniejszymi tonami pieśni ściskają bólem dusze słuchaczy i ten zespół chórowy, który od razu do łez pobudzi najbardziej obywateli, otrzymuje wieńiec zwycięstwa”. Chodzi oczywiście o kolejny rozdział walki Platona ze złym wpływem poezji (przede wszystkim mimetycznej poezji tragicznej) na obywateli polis.

³⁹ Innym przykładem tej tendencji jest platońska teoria erosu, którą odniesiono do postaci historycznych (np. para Solon — Pizystrat, znana z „Żywotu Solona” Plutarcha).

⁴⁰ Przypuszczenie to staje się pewnością, gdy czytamy (K. B a n e k, op. cit., s. 75): „Zwolennicy nurtu dionizyjskiego nie stworzyli tam [tzn. w Grecji — LT] wyraźnie wyodrębnionej i zamkniętej sekty, zdecydowanie oddzielającej się od religii oficjalnej (tradycyjnej), a poza tym pewne święta i obrzędy związane z Dionizosem weszły do oficjalnego kalendarza sakralnego i były organizowane i nadzorowane przez państwo. Przeciwny Grek, związany zatem z religią tradycyjną i uczestniczący w obrzędach oficjalnych (np. Panatenaje, Targelia, Hiakintia, Delie, a także Święta Olimpijskie i Misteria Eluzyjskie), miał także okazję świętować wraz z innymi obywatelami Dionizje. A z kolei przeciwni zwolennicy nurtu dionizyjskiego nie odrzucali z pewnością całej pozostałej religii greckiej, lecz brali też udział w rozmaitych świętach i obrzędach organizowanych przez państwo”.

⁴¹ Ibidem, s. 50.

kultu boga, autor stawia tezę (T 1), że „nurt dionizyjski był częściowo, ale w mniejszym stopniu niż misteria eleuzyńskie, wpleciony w kult państwowy”⁴².

Takie postawienie problemu wywołuje pytanie o sposób, w jaki „nurt dionizyjski” został włączony (częściowo) do religii publicznej. Chodzi zatem o genetyczne wyjaśnienie obecności kultu Dionizosa (dla Banka *ex definitione* „mistycznego”) w kulcie publicznym. Wywód autora przedstawia się następująco: kult Dionizosa przybył na teren Grecji z zewnątrz, prawdopodobnie z Tracji (T 2); początkowo rozpowszechnił się wśród grup społecznie upośledzonych: niższych warstw społecznych oraz kobiet (T 3); z czasem zainteresowała się nim także elita społeczna (arystokracja), która początkowo podejmowała próby represji, lecz w końcu włączyła go do „kultu państwowego” (T 4); w wyniku tych działań w VI–V w. p. n. e. sytuację można scharakteryzować zgodnie z (T 1). Sądzę, że tezy te są fałszywe, gdyż nie są adekwatne do informacji zawartych w źródłach.

Przystępując do analizy kultu Dionizosa, menadyzmu, tzw. misteriów dionizyjskich albo bakchicznych oraz orfizmu, nie można pominąć kilku źródeł⁴³. Po pierwsze, trzech tabliczek z greckimi tekstami (pismo linearne B) administracyjnymi, znalezionych w pałacach mykeńskich w Pylos⁴⁴ oraz w Chanii na Krecie⁴⁵. Teksty te, datowane na około 1250 r. p. n. e., poświadczają obecność Dionizosa (*di-wo-nu-so*), czczonego przez elitę polityczną państw greckich w późnej epoce brązu. Na dwóch tabliczkach z Pylos (PY Ea 102, PY Xb 1419) znajdujemy informacje o związku Dionizosa z winem; tabliczka z Chanii (KH Gq 5) wymienia Dionizosa i Zeusa jako bóstwa otrzymujące libacje z miodu. Sądzę, że uwzględnienie tekstów z Pylos i Chanii uniemożliwia stawianie tezy, że „Dionizos ukazuje się nam jako bóg w świecie greckim zupełnie niezwykły, propagujący **nowy typ doświadczenia religijnego** [tu i dalej podkr. — LT]”⁴⁶; że „Dionizos oferuje — — swoim wyznawcom coś **nowego**”⁴⁷; że „Dionizos, może **z racji obcego pochodzenia**, różni się wyraźnie od reszty bogów olimpijskich”⁴⁸; że „wino stosowali przede wszystkim wyznawcy Dionizosa, **najpierw Trakowie** (i zapewne Frygowie), **a następnie Grecy**”⁴⁹; że „przytoczone przykłady praktyk i obrzędów dionizyjskich świadczą wyraźnie o tym, że mamy tu do czynienia z **próbą odejścia od tradycyjnej pobożności**, polegającej w znacznej mierze na skrupulatnym przestrzeganiu wszelkich, ustalonych przez państwo, przepisów regulujących stosunek ludzi (głównie obywateli) do sfery *sacrum*”⁵⁰. Innymi słowy nie można obecnie podtrzymywać tezy o obcym (tracko-frygijskim?) pochodzeniu Dionizosa (T 2) i warto zastanowić się, wraz z historykami religii greckiej, nad problemem kontynuacji kultu Dionizosa

⁴² Ibidem, s. 50.

⁴³ Obecnie dysponujemy pomocnym, choć w ograniczonym zakresie, zestawieniem źródeł z tłumaczeniem włoskim i krótkim komentarzem autorstwa P. S c a r p i e g o, *Le religioni dei misteri t. I, Eleusi, Dionisismo, Orfizmo*, Milano 2002.

⁴⁴ PY Ea (dawniej Xa) 102 oraz PY Xb 1419.

⁴⁵ KH Gq 5; vide: E. H a l l a g e r, M. V l a s a k i, *New Linear B Tablets from Khania*, [w:] *La Crète Mycénienne. Actes de la table ronde internationale organisée par l'École française d'Athènes, 28–29 Mars 1991*, Paris 1997, s. 169–174, zwłaszcza s. 171–173.

⁴⁶ K. B a n e k, op. cit., s. 76.

⁴⁷ Ibidem, s. 71.

⁴⁸ Ibidem, s. 60.

⁴⁹ Ibidem, s. 93; teza o trackim pochodzeniu kultu Dionizosa wywodzi się z książki E. R o h d e g o, *Psyche*, wyd. 3, Tübingen–Leipzig 1903, t. II, s. 6 n.

⁵⁰ K. B a n e k, op. cit., s. 71.

od epoki brązu do okresu archaicznego i klasycznego oraz ostatecznym porzuceniem dziewiętnastowiecznego paradygmatu o obcym jego pochodzeniu⁵¹.

Innym ważnym świadectwem źródłowym nieuwzględnionym w omawianej pracy jest znana od dawna (*editio princeps* 1890) inskrypcja z Magnezji, rzucająca światło na organizację grup obrzędowych (*thiasoi*) menad⁵² oraz inskrypcja z Miletu regulująca rytuał menadyczny, kluczowa dla zrozumienia dionizyjskiego surowożerstwa (*omophagia*)⁵³. Analiza tych inskrypcji, zawarta w nowszej literaturze przedmiotu dotyczącej menadyzmu⁵⁴, zakwestionowała przebrzmiałe, a powtarzane przez Banka poglądy o naturze tego zjawiska religijnego. Informacje z inskrypcji pozwalają uniknąć także częstego w omawianej pracy zacierania granicy między mitem i rytuałem.

Przy analizie orfizmu szczególnie bolesne jest pominięcie tzw. złotych tabliczek orfickich⁵⁵. Chociaż Banek przywołuje jedną z nich, należącą do tzw. grupy A tabliczkę z Hipponion, jednak wprowadza w błąd czytelnika, pisząc: „na złotej tabliczce z Hipponion, pochodzącej z około 400 r. p. n. e., spotykamy informację o *mystai* i *bakchoi* podążających »świętą drogą« do świata podziemnego, na Wyspy Błogosławione»⁵⁶, podczas gdy na tabliczce czytamy: „i ty, wypisany [ze źródła Mnemosyne — LT], przejdziesz świętą drogą, którą i inni sławni *mystai* i *bakchoi* podążają»⁵⁷. O tym, że święta droga prowadzi na Wyspy Błogosławionych, można wnioskować na podstawie innych źródeł⁵⁸. Oczywiście dla zagadnień poruszanych przez Banka złote tabliczki orfickie mają podstawowe znaczenie. Jeśli mówimy o dążeniu do zjednoczenia się (lub utożsamienia się) z bóstwem, nie

⁵¹ Zagadnienie kontynuacji kultu Dionizosa pojawia się także w dyskusjach wywołanych przez wyniki wykopisk w Ajia Irini na wyspie Keos, o których Banek nie wspomina.

⁵² *Die Inschriften von Magnesia*, wyd. O. Kern, Berlin 1900, nr 215.

⁵³ F. Sokółowski, *Lois Sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955, nr 48.

⁵⁴ Najbardziej mnie dziwi pominięcie przez Banka książki E. R. Doddsa, *Grecy i irracjonalność*, Bydgoszcz 2002, w której Appendix I w całości poświęcony jest menadyzmowi (jest to nieco zmieniona wersja artykułu z „Harvard Theological Review” t. XXXIII, 1940, s. 155–176); z tezą Doddsa polemizował A. Henrichs, *Changing Dionysiac Identities*, [w:] *Jewish and Christian Self-Definition* t. III, wyd. B. F. Meyer, E. P. Sanders, London 1982, s. 137–160, zwłaszcza s. 143–147; oraz idem, *Greek Maenadism from Olympias to Messalina*, „Harvard Studies in Classical Philology” t. LXXXII, 1978, s. 121–160; nową syntezę, uwzględniającą wyniki badań neurofizjologicznych dał J. N. Bremmer, *Greek Maenadism Reconsidered*, „Zeitschrift für Epigraphik und Papyrologie” t. LV, 1984, s. 267–286.

⁵⁵ Cf. *Le lamina d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremontano degli iniziati greci*, a cura di G. Pugliese Caratelli, Milano 2001 (pierwsze wydanie 1993) oraz ostatnio A. Bernabé, *Istruções para el mas alla. Las laminillas orficas de oro*, Madrid 2001; wciąż czekamy na nowe wydanie *Fragmenta Orphica*, przygotowywane przez A. Bernabé; cf. obecnie tłumaczenie fragmentów orfickich z komentarzem, wydane przez tego samego autora, *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid 2003; w obu książkach wyczerpująca bibliografia, do której należałoby dodać Ch. Riedweg, *Poésie orphique et rituel initiatique. Elements d'un „Discours sacré” dans les lamelles d'or*, „Revue de l'histoire des religions” t. CCXIX, 2002, s. 459–481; G. Pugliese Caratelli, *Progressi nella lettura della lamina orfica di Hipponion*, „Parola del Passato” t. LVII, 2002, s. 228–230; książkę o tabliczkach orfickich zapowiada także Fritz Graf i Sarah Iles Johnston.

⁵⁶ K. Banek, op. cit., s. 73.

⁵⁷ W dostępnym polskim przekładzie fragment ten brzmi: „I pójdziesz daleko drogą, jak inni sławni *mystai* i *bakchoi*, którzy kroczą tą świętą drogą” (tłum. M. Węcowski, przekład przejrzał i poprawił W. Lengauer [w:] *Wzrost źródeł do historii starożytnej*, red. A. S. Chankowski, Warszawa 1995, s. 34).

⁵⁸ Wyspy Błogosławione, jako ostateczny cel drogi dusz inicjowanych, są hipotezą, a nie faktem potwierdzonym w tekście źródłowym; autorką tej hipotezy jest S. G. Cole, która powtórzyła ją w swoim świeżo wydanym artykule *Orphic Mysteries and Dionysiac ritual*, [w:] *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, wyd. M. B. Cosmopoulos, London–New York 2003, s. 193–217.

można pominąć tabliczek z Thurioi, gdzie znajdujemy *makarismos*: „szczęśliwy i błogosławiony, bowiem bogiem będziesz zamiast śmiertelnikiem”. W pracy Banka brakuje także Papirusu z Derveni, źródła znanego od lat sześćdziesiątych zeszłego wieku, podstawowe w badaniu wczesnych teogonii orfickich oraz związku między teogoniami orfickimi a filozofią presokratejską⁵⁹.

Inny obraz kultu Dionizosa znajdujemy w bogatej literaturze przedmiotu, pomijanej przez Banka⁶⁰. Badania ostatnich dziesięcioleci ubiegłego wieku wyróżniły w kulcie Dionizosa cztery elementy. Wskazały na miejsca kultu Dionizosa w ramach religii obywatelskiej, przejawiającego się w obchodach świąt, podczas których składano bogu ofiary krwawe, połączone z rytualną ucztą (*thysía*). Obecność świąt Anthesteria i Lenaje w kalendarzach obrzędowych poleis jońskich pozwala na umieszczenie terminu *ante quem* niektórych z nich na około 1000–950 p. n. e. Nazwa *anthesteria* może świadczyć o mykeńskim pochodzeniu święta. Status świąt dionizyjskich, a w konsekwencji i samego boga, nie różnił się od innych świąt obywatelskich (oczywiście każdemu bóstwu odpowiadała właściwa mu dziedzina działania). Jednak mówienie o „nurcie dionizyjskim” jako mistycznym aspekcie religii greckiej utożsamionym z każdym przejawem kultu Dionizosa jest nieuzasadnione. Co więcej, jeżeli przyjmiemy, że religią oficjalną nazwiemy religię polis, to kult Dionizosa był w niej obecny od samego początku greckiego mikropaństwa. Drugim przejawem kultu Dionizosa były sympozja — rytualne picie wina w ekskluzywnych grupach arystokratycznych, poświadczone co najmniej od 750 r. p. n. e.⁶¹ Ścisły związek sympozjonu z Dionizosem oraz arystokratycznym stylem bycia przeczy tezie o plebejskim pochodzeniu kultu Dionizosa (T 3) oraz o represjach wobec rzekomo nowego kultu Dionizosa i jego politycznym wykorzystaniu przez tyranów poszukujących poparcia ludu (T 4)⁶². Wino pite podczas sympozjonu i zmiana stanu świadomości zachodząca pod jego wpływem były przez uczestników spotkań interpretowane jako oznaka działania boga, jednak trudno w tym dopatrywać się doświadczenia mistycznego, tak jak nie powiemy, że dobry seks małżeński lub uprawiany dla zdrowia i przyjemności seks pozamałżeński był dla Greków doświadczeniem mistycznym, choć z pewnością pożądanie było dziedziną działania Afrodyty. Trzecią formą obrzędów ku czci Dionizosa jest menadyzm, czyli żeński rytuał, którego głównym elementem był ekstatyczny taniec rytualny. Rytuał spełniały kobiety należące do elity społecznej polis, a nie, jak chce Banek, do warstw społecznie upośledzonych. Pozostawał pod kontrolą polis, w której imieniu działały *thiasoi* menadyczne. Pierwsze wzmianki o menadach pochodzą z lat 750–700 p. n. e. (jeśli tak będziemy datować „Iliadę”). Ekstatyczny ta-

⁵⁹ Vide ostatnio *Le papyrus de Derveni, texte présenté, traduit et annoté* par F. Jourd'an, Paris 2003; G. Bettega, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004 (w obu wcześniejsza bibliografia).

⁶⁰ Vide: F. Frontisi-Ducroux, *Dioniso e il suo culto*, [w:] *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, a cura di S. Settis, t. II, *Una storia greca, cz. II, Definizione*, Torino 1997, s. 275–277; oraz artykuł A. Henrichsa w: *Oxford Classical Dictionary*, wyd. S. Hornblower, A. Spawforth, Oxford 1996, s. 477–482 (tam dalsza bibliografia).

⁶¹ Cf. D. Musti, *Il simposio nel suo sviluppo storico*, Roma–Bari 2001 (tam dalsza literatura); vide także M. Węcowski, *Homer and the origins of the symposion*, [w:] *Omero. Tremila anni dopo*, a cura di F. Montanari, Roma 2002, s. 625–637; idem, *Towards a definition of the symposion*, [w:] *Euergesias charin. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka*, wyd. T. Derda, J. Urbanik, M. Węcowski, Warszawa 2002, s. 337–361.

⁶² Cf. E. Zwołski, *Polityka i religia w Grecji. Na marginesie pięciu rozpraw o tyranii greckiej*, [w:] *Świat antyczny*, red. B. Bravo, J. Kolendo, W. Lengauer, Warszawa 1987, s. 233–255.

niec menad był doświadczeniem szczególnym, dążył prawdopodobnie do osiągnięcia odmiennych stanów świadomości, i dlatego może być zestawiany, tak jak to robi Banek, z analogicznymi zjawiskami w innych religiach. Jednak rozdział trzeci, ukazujący „fenomenologiczno–psychologiczne spojrzenie na kult Dionizosa” jest wyważaniem otwartych drzwi, gdyż możliwości te ukazał już Jan N. B r e m m e r⁶³. Czwartą formą kultu Dionizosa były misteria dionizyjskie (bakchiczne); rytuały inicjacyjne, których głównym celem była zmiana eschatologicznego statusu wtajemniczanych (*mystai, bakchoi*), tzn. szczęście osiągane po śmierci. Z rytuałami bakchicznymi wiążą się także misteria orfickie spełniane przez wędrownych kapłanów. Wyróżnienie tych czterech form kultu Dionizosa pozwala na precyzyjne umieszczenie kultu boga w religii obywatelskiej: Dionizos był bogiem greckiej polis, jego moc wiązała się z przekraczaniem granic egzystencji, jego dziedziną działania było wino, ekstatyczny taniec, inicjacja⁶⁴ oraz (później) teatr. Jako bóg inicjacyjny odsłaniający „inny” świat, prowadził także ku greckiej eschatologii. Gdy teksty mówią o przybywaniu Dionizosa z Azji, o jego nagłej epifanii, która jak zaraza ogarnia miasto, chodzi o strukturalne cechy boga należącego do greckiego panteonu od początku istnienia polis, a nie o historię kultu.

W kolejnych rozdziałach Banek omawia prawne regulacje życia religijnego oraz procesy o bezbożność. W przeciwieństwie do historyków świata greckiego traktuje polis jako państwo w nowożytnym tego słowa znaczeniu, a nie jako wspólnotę obywatelską⁶⁵. Rozdziałom poświęconym prawu należałoby poświęcić osobną uwagę, gdyż kuriozalne jest pisanie o prawnych regulacjach kultu dokonywanych przez grupy społeczne w Grecji starożytnej (przede wszystkim polis) bez uwzględnienia źródeł epigraficznych⁶⁶.

Podsumowując: sądzę, że przełom religijny, o którym mówi Banek, owa głęboka reforma religijna, porównana z działaniami założycieli wielkich religii, nie miała w ogóle miejsca. W rzeczywistości chodzi o heterogeniczne procesy zachodzące w greckiej polis. Walcząc o rozpoznanie wielości nurtów w religii greckiej, Banek podjął nieudaną próbę wpisania różnorodnych zjawisk pod wspólnym mianownikiem reform wynikających z protestu przeciw „religii oficjalnej”. Część omawianych przez niego faktów ma związek z rewolucją intelektualną, która doprowadziła do powstania greckiej racjonalnej myśli. Jej charakter i przyczyny przedstawił w „Źródłach myśli greckiej” Jean–Pierre Vernant.

⁶³ J. N. B r e m m e r, op. cit., s. 275–282.

⁶⁴ O inicjacyjnym charakterze Dionizosa pisał W. L e n g a u e r, *Dionizos Kourotrophos? Kult Dionizosa i inicjacje młodzieży męskiej w Grecji starożytnej*, [w:] *Misteria, inicjacje*, Kraków 2001, s. 125–138.

⁶⁵ Sądzę, że mówiąc o greckiej polis, wspólnocie obywatelskiej, w której urzędy były sprawowane przez członków wspólnoty mających prawa obywatelskie, wybieranych na okres roku, sądy składały się z wylosowanych obywateli, i gdzie nie było instytucji oskarżenia z urzędu, należy unikać sformułowań: „instytucja państwowa i jej aparat administracyjny” (s. 7), „przedstawiciele władzy podejmujący zdecydowane kroki zapobiegawcze i represyjne” (s. 111). Niewłaściwe jest także przywołanie w kontekście kultów obywatelskich zdania G. Kehrera, że „kult zaczyna być organizowany przez instancje polityczne, co oznacza wciągnięcie funkcjonariuszy kultowych w stosunek zależności od panujących” gdyż w greckim systemie politycznym nie było ani „panujących” (w nowożytnym tego słowa znaczeniu), ani „funkcjonariuszy kultowych”.

⁶⁶ Wyjątkiem jest tłumaczona na język polski inskrypcja z Andanii, oraz trzy inskrypcje ateńskie dotyczące organizacji kultu w Eleusis. Wygodnym zestawieniem kategorii inskrypcji określonych w czasach nowożytnych jako *leges sacrae* są trzy zbiory F. S o k o ł o w s k i e g o: *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969; *Lois sacrées des cités grecques. Supplement*, Paris 1962; *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1952. Użyteczna jest także kronika epigraficzna prowadzona przez międzynarodowe pismo poświęcone religii greckiej „Kernos”.

W VI w. p. n. e. ustanowiono dziedzinę myśli niezależną od religii. Jednak nie chodzi o „protestantyzm” grecki, lecz o zjawisko ściśle związane z życiem polis, gdyż narodziny racjonalnej myśli wiążą się z greckim życiem politycznym. W polis najważniejszym narzędziem władzy staje się mowa wypowiedana w publicznej debacie. Swobodna debata oraz jawność życia publicznego — oto czynniki, które doprowadziły do odrzucenia tradycyjnego autorytetu. Filozofia jońska zaproponowała świeckie wyjaśnienie genezy kosmosu i zjawisk naturalnych, co doprowadziło do powstania kosmogonii będących próbą racjonalnej, niezależnej od religii interpretacji świata. W wyniku tej rewolucji intelektualnej pojawiła się idea porządku kosmicznego opartego na immanentnym prawie wszechświata, które obowiązuje wszystkie elementy; inaczej mówiąc, zrodziła się idea natury. Chociaż myśl racjonalna jest konsekwencją powstania polis, czasami myśliciele byli oskarżani przez współobywateli o bezbożność (*asebeia*), szczególnie gdy byli przyjaciółmi znienawidzonego polityka, lecz wówczas należy postawić pytanie, czy ta przyjaźń nie była główną przyczyną wszczęcia procesu.

Na mistycyzm grecki, o którym mówi Banek, składało się kilka zjawisk. Po pierwsze, rytuały ekstazy związane z kultem Dionizosa. Jak wspominałem wyżej, menadyzm jest poświadczony już u Homera, trudno go zatem łączyć z przełomem VI w. przed Chrystusem. Charakter źródeł nie pozwala jednak stwierdzić, jaką funkcję spełniała ta wczesna forma rytuału menadycznego. Wiele wskazuje na związki z obrzędami inicjacji. Zmiana statusu kobiety w greckiej polis mogła przyczynić się do zmiany znaczenia i przebiegu ekstazy tańców ku czci Dionizosa. Z jednej strony w Atenach V w. menady — żony obywateli tańczyły podczas świąt Dionizosa w domach, „za ścianą” biesiadujących mężczyzn, z drugiej zaś mamy świadectwa nocnych rytuałów w zimowym górskim pejzażu. Jednak i w tym drugim przypadku kobiety uroczyste wyruszały w góry, złożwszy ofiarę na miejskich ołtarzach.

Po drugie, do „mistycyzmu” greckiego zalicza się cztery zjawiska, które jednak wyraźnie trzeba rozróżnić: obrzędy Dionizosa Bakchosa, misteria Demeter i Kore w Eleusis, Pitagorasa oraz orfizm. Między trzema pierwszymi zachodzi stosunek wykluczania się, natomiast orfizm zdaje się z nimi krzyżować. Dobrym punktem wyjścia do dyskusji nad wzajemnymi związkami między tymi zjawiskami są pominięte przez Banka prace Waltera Burkerta⁶⁷, Alberta Bernabé⁶⁸, Fritza Grafa⁶⁹, Jana N. Bremmera⁷⁰, Christopha Riedwega⁷¹, Luca Brissona⁷². W związku z przygotowywanym tłumaczeniem i ko-

⁶⁷ Vide m.in. *Orphism and Bacchic mysteries: new evidence and old problems of interpretation*, Los Angeles 1977.

⁶⁸ Vide przyp. 55.

⁶⁹ F. Graf, *Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pelinna*, [w:] *Orphisme et Orphée (Recherches et Rencontres 3)*, Genève 1993, s. 87–102; idem, *Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions*, [w:] *Masks of Dionysus*, wyd. Th. H. Carpenter, Chr. A. Faraone, Ithaca 1993, s. 239–248; ostatnio także *Text and Ritual. The Corpus Eschatologicum of the Orphics*, [w:] *La letteratura pseudoepigrafica nella cultura greca e romana*, Napoli 2000, s. 59–77.

⁷⁰ Cf. idem, *The Rise and Fall of the Afterlife*, London–New York 2002 (tam wcześniejsza bibliografia).

⁷¹ Ch. Riedweg, *Initiation–Tod–Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch–bakchischen Goldblättchen*, [w:] *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags – Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart–Leipzig 1998, s. 359–398; idem, *Poesis Orphica et Bacchicus ritus: Observationes quadam ad lamellas aureas spectantes*, „Vox Latina” t. XXXII, 1996, s. 475–489; ostatnio idem, *Poesie orphique et rituel initiatique. Elements d’un „Discours sacré” dans les lamelles d’or*, „Revue de l’histoire des religions” t. CCXIX, 2002, s. 459–481.

⁷² Cf. teksty zebrane w: *Orphée et l’Orphisme dans l’Antiquité gréco-romaine*, Aldershot–Brookfield 1995.

mentarzem pism orfickich szczegółową dyskusję przełożę na inną okazję. W tym miejscu tylko jedna uwaga: Banek, mówiąc o greckich „mystykach”, wymienia stale „orfików”, mówi także o ich „wewnętrznej orientacji religijnej”. Sądzę jednak, że analizę motywów ludzi przystępujących do obrzędów spełnianych przez kapłanów powołujących się na Orfeusza lepiej przeprowadzać na podstawie tekstów źródłowych niż na teoriach psychologicznych Gordona Willarda Allporta. W często omawianym miejscu „Państwa” Platon przedstawia wędrownych kapłanów (*agyrtai*) i wieszczków (*manteis*), którzy przychodząc do bogaczy przekonują, że „mają moc (*dynamis*) pochodzącą od bogów, aby ofiarami (*thysiais*) i zaklęciami (*epoidais*), jeśli któryś z nich osobiście popełnił jakąś niesprawiedliwość, bądź jego przodek, wyleczyć w czasie przyjemnego obrzędu (*meth' hedonon te kai heorton*)”. Według Platona ci wędrowni kapłani orficy składają ofiary używając świętych ksiąg przypisywanych Muzajosowi i Orfeuszowi. Orficy przekonują nie tylko osoby prywatnie, lecz także i miasta, że „istnieją uwolnienia i oczyszczenia (*katharmoi*) od czynów niesprawiedliwych przez ofiary (*thysiai*) i przyjemne zabawy (*paidiai hedonai*) dla żywych, i że istnieją także obrzędy dla zmarłych, które nazywają inicjacjami (*teletai*), które tam uwalniają nas od zła oraz że tych, którzy nie złożyli ofiar, czekają rzeczy straszne”⁷³. Czyli, żeby użyć anachronicznej terminologii Allporta, przypisał im „zewewnętrzną orientację religijną”.

Jednak, by nie pozostać przy anegdocie, przejdę na koniec do kilku uwag o możliwościach stosowania metod religioznawczych w naukach historycznych. Jak pamiętamy, Szyjewski podkreślił, że w „Mystykach i bezbożnikach” „warsztat historyka religii został wzbogacony metodologią innych dyscyplin religioznawczych po to, by móc rozstrzygnąć ważne problemy wynikające ze szczupłości faktografii”. Innymi słowy chodzi o funkcję empirycznych nauk o religii w wiedzy pozaźródłowej historyka religii. Częścią wiedzy pozaźródłowej wykorzystywanej przez Banka są teorie etnologii religii, psychologii religii, socjologii religii oraz pojęcia fenomenologii religii. Wykorzystując tę wiedzę Banek buduje własny kwestionariusz badawczy, a następnie interpretuje źródła ustalając fakty historyczne oraz konstruuje narrację wyjaśniającą ustalone fakty. Przykładem może być analiza menadyzmu. Rzeczywiście, teorie psychologiczne wyjaśniające zjawisko doświadczenia mistycznego (ekstazy religijnej) poprzez zmiany fizjologiczne wywołane technikami ćwiczeń lub praktyk rytualnych, mogą wzbogacić warsztat historyka przez precyzyjniejsze formułowanie pytań badawczych. Problem w tym, że pytania stawiamy po to, aby wydobyć ze źródeł historycznych informacje bazowe, które następnie posłużą konstruowaniu narracji historycznej. Wybór źródeł (a właściwie ich niedobór) w pracy Kazimierza Banka uniemożliwia w kluczowym momencie pracy historyka, przy ustalaniu faktów, efektywne wykorzystanie nawet poprawnie sformułowanych pytań. W analizowanym przykładzie menadyzmu nie zostały w pełni wykorzystane tak podstawowe teksty, jak „Bakchantki” Eurypidesa, „Dionysiaka” Nonnosa z Panopolis, wspomniane wyżej inskrypcje z Magnezji i Miletu, nie mówiąc już o bogatej ikonografii menadyzmu⁷⁴. O ile badania neurofizjologiczne mogą przyczynić się do zrozumienia niektórych aspektów menadyzmu (co wzorcowo pokazał Bremmer), to próba wykorzystania teorii Starka — Bainbridge’a do wyjaśnienia uczestnictwa kobiet w ekstatycznym kulcie Dionizosa jest nieporozumieniem. Nie podejmuję w tym

⁷³ Platon, *Państwo*, 364 b–e.

⁷⁴ Oczywiście wykorzystywanie ikonografii w badaniach historycznych wymaga opanowania swobodnego języka plastycznej konwencji; w interesującej nas dziedzinie zwróciłbym uwagę przede wszystkim na prace F. Frontisi-Ducroux; vide także B. B r a v o, *Pannyhis e simposio. Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*, Pisa–Roma 1997.

miejscu dyskusji z Rodneyem Starkiem i Williamem Bainbridge'em, lecz, jak wspominałem powyżej, uznanie menadyzmu za „nowy ruch religijny” nie odpowiada informacjom źródłowym, a zatem twierdzenia socjologów dotyczące uczestnictwa w nowych grupach religijnych nie mają tu zastosowania. Wniosek jest jasny: teorie empirycznych nauk o religii są tylko częścią wiedzy pozaźródłowej, drugą jej część stanowi ogólna wiedza historyczna o religii, kulturze i społeczeństwie w starożytnej Grecji. Gdy brakuje tej drugiej, pierwsza niewiele znaczy.