



Joanna Rybowska

Zbożność i bezbożność w kulturze Greków



 WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO





Zbożność i bezbożność w kulturze Greków





WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO



Joanna Rybowska

Zbożność i bezbożność w kulturze Greków



Joanna Rybowska – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Katedra Filologii Klasycznej
90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT

Antoni Bobrowski

REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Bogusława Kwiatkowska

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: https://commons.wikimedia.org/Greek_Eros_vase

Zdjęcia umieszczone w publikacji autorstwa Wojciecha Jakubczyka

© Copyright by Joanna Rybowska, Łódź 2017

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2017

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.06995.15.0.M

Ark. wyd. 41,0; ark. druk. 42,0

ISBN 978-83-8088-721-3

e-ISBN 978-83-8088-722-0

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

MATRIS et PATRIS
IN PIAM MEMORIAM

Spis treści

Wstęp	11
A. <i>Therapeia sive religio antiquorum Graecorum?</i> Kult czy religia starożytnych Greków?	11
B. Jedna religia czy wiele religii?	16
Podsumowanie	24
C. Czy pobożność Greków może być zdefiniowana?	28
ROZDZIAŁ I. W poszukiwaniu znaczenia słów określających pobożność Greków i związanych z nimi nakazów i zakazów	39
1. ἡ ὁσίη, ἡ θέμις (ἐστίν)	39
2. τὸ ὄσιον, τὰ ὄσια	53
3. Przymiotnik ὄσιος oraz czasownik σέβομαι i ich derywaty	59
4. ὄσιος, ἱερός, βέβηλος	66
5. ὄσιος, δίκαιος	72
Podsumowanie	75
ROZDZIAŁ II. Prawa boskie i ludzkie w koncepcji starożytnych Greków	77
1. <i>Agrapha</i> – prawa czy normy moralne?	77
2. <i>Agrapha</i> jako νόμοι θεῶν	90
3. <i>Agrapha</i> jako τὰ κοινὰ νόμιμα i ὁ κοινὸς νόμος	99
4. Prawo natury (νόμος φύσεως) a <i>koinos nomos kata fyseos</i> u Arystotelesa	108
5. Jońscy filozofowie przyrody a teologiczna koncepcja jednego prawa bogów i ludzi u Heraklita	118
Podsumowanie	136
6. Bogini Themis i <i>themistes</i>	138
7. Zeus jako dawca praw i najwyższy sędzia	143
8. Niepisane prawa Kreteńczyków i Spartan	162
Podsumowanie	164
ROZDZIAŁ III. <i>Eusebeia</i> w praktyce	167
1. Świat bogów i ludzi	167
1.1. <i>Pantes theoi. Phasma, epiphaneia</i>	167
1.2. Bogowie natury i <i>hiera</i>	179
1.3. Nowi, obcy bogowie (ξενικοί θεοί, <i>ksenikoi theoi</i>)	186

1.4. Rola i znaczenie znaków w kontaktach ludzi z bogami	189
1.4.1. Wyrocznie.....	197
1.4.2. Asklepiejony.....	203
1.5. Święte igrzyska olimpijskie – „agony pod boskim przewodnictwem”...	211
1.6. Amfiktonie	220
1.7. Od ludzi do bogów <i>timē</i> i <i>charis</i>	222
1.7.1. <i>Anathēmata</i> (ἀναθήματα)	228
1.7.2. Modlitwy (εὐχαί) i zaklęcia (κατάδεσμοί)	239
1.7.3. <i>Thysia</i> i jej przeciwnicy.....	260
Podsumowanie.....	300
1.8. Świat bogów i ludzi w koncepcji filozoficznej Epikura	302
Podsumowanie.....	309
2. <i>Timē</i> okazywana rodzicom jako przejaw pobożności i posłuszeństwa prawom ludzkim i boskim	310
2.1. <i>Agrapha</i> w Państwie i w <i>Prawach</i> Platona	323
2.2. Arystoteles o szacunku rodziców jako jednej z norm etycznych	334
3. Rytuály przejścia związane ze śmiercią, czyli opowieść Greków o zbożnym bądź bezbożnym końcu ludzkiego żywota	337
3.1. Słowo o zjawisku śmierci z różnych perspektyw	337
3.2. Sposób chowania zmarłych jako oznaka pobożności.....	340
3.3. Podstawowe nakazy <i>nomima</i>	341
3.4. <i>Geras thanontōn</i> – dar jako wyraz czci dla zmarłych (dary podstawowe)	344
3.5. <i>Nomima</i> w trudnych czasach.....	355
3.6. Śmierć w <i>oikos</i> i w <i>polis</i>	361
3.7. Pamięć o zmarłych.....	372
3.8. <i>Nomima</i> pod kontrolą <i>nomoi</i>	374
3.9. Prawa zabraniające grzebania bezbożników w ziemi ojczystej	378
Podsumowanie.....	382
4. <i>Horkia</i> , <i>horkos</i> i Zeus <i>Horkios</i>	384
Podsumowanie.....	412
5. <i>Ksenia</i> i Zeus <i>Ksenios</i>	413
6. <i>Hiketeia</i> i Zeus <i>Hikēsios</i>	427
6.1. <i>Hiera asyilia</i>	443
Podsumowanie	457
ROZDZIAŁ IV. Czym jest to, co zbożne i bezbożne?	461
1. <i>Atimia</i> , <i>hierosilia</i> , <i>atheotēs</i> a <i>asebeia</i>	461
A. <i>Atimia</i>	462
Podsumowanie	476
B. <i>Hierosyilia</i>	477

C. <i>Atheotēs</i>	482
2. Procesy o bezbożność.....	486
Podsumowanie	514
3. Pytania stawiane przez sofistów: Czy istnieją <i>agrapha</i> ?.....	515
Podsumowanie	532
3.1. Krytiasz, syn Kallaischrosa	534
4. O Sokratesie, czyli o człowieku, który chciał służyć bogu.....	541
4.1. Sokrates obywatel Aten	541
4.2. <i>Daimonion</i> Sokratesa, czyli co?	548
4.3. Sokrates a bogowie ateńskiej <i>polis</i>	551
4.4. Bogowie Sokratesa i krytyka tradycyjnie pojmowanej <i>therapheia</i> <i>theōn</i>	555
4.5. Rozmowa Sokratesa z Eutyfronem <i>O świętości (Peri hosiou)</i>	559
4.6. Proces Sokratesa (399 r. p.n.e.).....	565
PODSUMOWANIE I WNIOSKI	576
ILUSTRACJE	581
INDEKS VERBORUM.....	603
INDEKS AUTORÓW NOWOŻYTNYCH.....	610
BIBLIOGRAFIA	618
SUMMARY.....	668
OD REDAKCJI.....	672

Powszechny jest zwyczaj oddawania czci bogom,
każdy lud ma bowiem swoją wiarę¹.
Tyle widzisz Boga, jakim jesteś człowiekiem².

Wstęp

A. *Therapeia sive religio antiquorum Graecorum?* Kult czy religia starożytnych Greków?

Część badaczy uznaje, że w przypadku Greków można mówić raczej o ich wierzeniach lub kultach niż o religii w takim sensie, w jakim współcześnie przyjmuje się znaczenie tego słowa. Prawdą jest, iż Grecy określali swój własny stosunek do bogów najczęściej słowem ἡ θεραπεία (*therapeia*), ἡ θεραπεία θεῶν, ἡ Θρεσκεία (*threskeia*), które w potocznym rozumieniu oznaczały: „troskę o kogoś, o coś, staranie, opiekę, wreszcie terapię”. Stąd niekiedy zbyt daleko idąca konkluzja, że skoro termin ten oznaczał raczej troskę czy staranie o bogów, to powinien być odnoszony do kultu, a nie religii³. Tymczasem słowo ἡ θεραπεία oznaczało przede wszystkim „służbę”, a zwrot ἡ θεραπεία θεῶν może być rozumiany jako „służba dla bogów”⁴ bądź w „w najszerszym rozumieniu – troskę o wszystko, co znajdowało się pod opieką bóstw”⁵. Synonimiczne znaczenie miały też takie złożenia jak: ἡ ὑπηρεσία θεῶν, ἡ

¹ ARTEMIDOR Z DALDIS, *Rozważania o snach, czyli onejrokrytyka*, I,8,17, przekł. I. Żółtowska, Warszawa 1995.

² Cyt. za: J.A. KŁOCZOWSKI, *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak” 1995, (12) 487, s. 16.

³ Por. D. MUSIAŁ, *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 16: „W grece, co warte jest podkreślenia, nie było nawet słowa, którym można by oddać sens współczesnego pojęcia religii. Wśród różnych używanych przez greckich autorów terminów na uwagę zasługuje często stosowany w odniesieniu do bóstw zwrot *therapeia*. Oznacza on, ogólnie rzecz ujmując, troskę o kogoś i nie ma bezpośredniego związku z wiarą. Od niego wywodzi się nasza «terapia»”.

⁴ Zob. J.D. MIKALSON, *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford 2010, s. 9.

⁵ Cyt. za: W. LENGAUER, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 37.

λατρεία θεῶν czy ἡ ὁσιότης θεῶν, ἡ θεραπεία περὶ θεοῦς. Troskę o kult i święte miejsca bogów możemy rozumieć jako pochodną szeroko dostrzeganej przez Greków sfery *sacrum*, w której bogowie spełniali wiele ważnych funkcji, w tym również strażników porządku w świecie. Sama zaś ἡ θεραπεία nie była pojmowana tylko i wyłącznie jako służba, ale również jako wyraz wdzięczności dla bogów za otrzymane od nich dobra. „Służba dla bogów” obejmowała: troskę o składanie ofiar, ołtarze, świątynie, przestrzeganie norm religijnych, wypełnianie praktyk religijnych, co miało służyć jednemu celowi – podtrzymywaniu harmonijnego współistnienia bogów i ludzi we wspólnym im świecie.

Przyjmuje się, że jeśli w ogóle można mówić o religii Greków, to jedynie w sposób negatywny⁶, wskazując na te elementy, które nie były w niej obecne. Nie negujemy faktu, iż Grecy nigdy nie nazwali swych wierzeń religią, zwracamy jedynie uwagę, że słowo to jest znacznie późniejsze⁷. Nie znajdziemy tam *credo* w takim sensie, w jakim istnieje w innych religiach. Nie posiadali oni także ani jednej „Świętej Księgi”⁸, podobnie jak „kościół narodowego” czy też centralnie zorganizowanego i silnie zhierarchizowanego stanu kapłańskiego⁹, który byłby upoważniony i zdolny do stanowienia wielkich dogmatów czy ortodoksji. Przyjmuje się także, że religijne autorytety nie wywodziły się ze ściśle określonych klas społecznych, kast czy środowiska¹⁰.

⁶ Zob. M. VEGETTI, *Człowiek i bogowie*, [w:] *W kręgu codzienności. Człowiek Grecji*, red. J.-P. Vernant, przekł. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spanò, Warszawa 2000, s. 309: „trudno mówić w sposób pozytywny o <religii> greckiej, przynajmniej w sensie, w jakim termin ten jest stosowany w obrębie tradycji monoteistycznych”. Contra: J.P. Vernant, zob. przyp. 12 „Wstępu”.

⁷ Pojęcie religia w takim znaczeniu, jak dziś je rozumiemy, zaczęło funkcjonować w dobie renesansu, a rzeczownik *therpeia* nie był jedynym słowem, za pomocą którego starożytni Grecy określali swój stosunek do bogów i tego, co uznawali za święte; będziemy jeszcze mieli okazję przekonać się o tym w dalszej części „Wstępu”.

⁸ *Biblia, Wedy, Enuma elisz, Awesta, Bhagawadgita, Kanon palijski czy Koran*.

⁹ Zob. J.D. MIKALSON, *Athenian Popular Religion*, London 1983, s. 4.

¹⁰ Por. R.S.J. GARLAND, *Religious Authority in Archaic and Classical Athens*, ABSA 1984, 79, s. 75: „Religious authority in archaic and classical Athens was not in fact the preserve of any single social or political class, caste, or milieu”. Te ogólnie sformułowane poglądy dotyczące roli kapłanów i kapłanek w starożytnej Helladzie są słusznie kwestionowane w przypadku kultu różnych bóstw oraz okresu, w którym służba dla bogów była przez nich sprawowana. Zob. J.H. BLOK, S.D. LAMBERT, *The Appointment of Priests in Attic Gene*, ZPE 2009, 169, s. 95–121; S.D. LAMBERT, *The social construction of priests and priestesses in Athenian honorific decrees from the four century BC to the Augustan period*, [w:] *Civic Priests: Cult Personnel in Athens from Hellenistic Period to Late Antiquity*, eds. M. Horster, A. Klöckner, Berlin, Boston 2012, s. 67–134; TENZE,

Z naszej strony pragniemy jedynie zwrócić uwagę, iż o istocie religii nie stanowi ani jej nazwanie, ani monoteistyczne wyznanie wiary, nie stanowi o niej również istnienie „Jednej Świętej Księgi” czy też dogmatów, ani centralnie zorganizowanego i silnie zhierarchizowanego stanu kapłańskiego. Stoimy na stanowisku, że problem z określeniem tego, czym były i nadal są wierzenia wielu ludów, wynika z kilku podstawowych kwestii: 1) braku zadowalającej, akceptowanej przez wszystkich badaczy definicji samej religii¹¹; 2) oceniania czy też wartościowania różnych form wierzeń z punktu widzenia wielkich religii monoteistycznych¹²; 3) konformizmu, który wyraża się w akceptowaniu przez środowisko

A polis and its priests: Athenian priesthoods before and after Pericles' citizenship law, „Historia” 2010, 59/2, s. 143–175. O roli kapłanek i kapłanów zob. także: D.D. FEAVER, *Historical Development in the Priesthood of Athens*, YCS 1957, 15, s. 123–158; B. JORDAN, *Servants of the Gods. A Study in the Religion, History and Literature of Fifth-Century Athens*, „Hypomnemata” 55, Göttingen 1979, s. 28–36, 77–80; R.S.J. GARLAND, *Priests and Power in Classical Athens*, [w:] *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, eds. S.M. Beard, J. North, London 1990, s. 73–91; I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987, s. 69–72; C. SOURVINO-UINWOOD, *What is polis religion?*, [w:] *The Greek City from Homer to Alexander*, eds. O. Murray, S. Price, Oxford 1990, s. 320–322; L. BRUIT ZAIDMAN, *Pandora's Daughters and Rituals in Grecian Cities*, [w:] *A History of Women in the West I*, ed. P.S. Pantel, Cambridge, MA 1992, s. 338–376; R.S. KRAEMER, *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*, New York, Oxford 1992, s. 80–92; U. KRON, *Priesthoods, Dedications, and Euergetism. What Part did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women?*, [w:] *Religion and Power in the Ancient Greek World*, eds. P. Hellström, B. Alroth, Uppsala 1996, s. 139–182.

¹¹ Zob. F. BOWIE, *Antropologia religii. Wprowadzenie*, przekł. K. Pawluś, Kraków 2008, s. 20–37; M. ELIADE, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przekł. A. Grzybek, Warszawa 1997, s. 5: „Należy doprawdy żałować, że nie rozporządzamy słowem nieco bardziej precyzyjnym niż «religia», żeby oznaczyć doświadczenie sacrum. Termin ten posiada długą, chociaż kulturowo raczej ograniczoną historię. [...] Ale być może jest już za późno, by szukać innego słowa...”. Historię kształtowania się pojęcia *sacrum* przedstawili m.in.: F.A. ISAMBERT, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris 1982, s. 215–245; PH. BORGEAUD, *Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept 'opérateur' en histoire des religions*, RhR 1994, 211, s. 387–418; R. OTTO, *Le sacré*, Payot 1969, wyd. pol. *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przekł. B. Kupis, Wrocław 1993; M. ELIADE, *Sacrum i profanum*, przekł. R. Krynicki, Warszawa 2008.

¹² O potrzebie wypracowania nowych metod badań nad religią starożytnych Greków zob. J.P. VERNANT, *Religia grecka, religie starożytne*, [w:] *Antropologia antyku greckiego*, oprac. W. Lengauer, L. Trzcionkowski, przekł. U. Kropiwiec, Warszawa 2011, s. 177: „między chrześcijaństwem, na które spoglądają historycy a kultami pierwotnymi, od których wychodzi socjologia, rozciąga się rozległy kontynent religii, różnorodny i wieloraki, wysoko zorganizowany zarówno na poziomie myśli, jak i instytucji.

„poprawności badawczej” w przedstawianiu zasadniczych problemów, związanych z interesującym nas zagadnieniem oraz opowiadaniu się za którąś z uznanych w świecie szkół religioznawczych bądź „niekwestionowanych autorytetów”.

Powinien być wzięty pod uwagę przede wszystkim ten fakt, iż to, w jaki sposób zarówno Grecy, jak i Rzymianie definiowali swoje własne wierzenia, „religio, id est cultus deorum”¹³, „ἡ θεοραπεία περὶ θεοῦς”, nie oddaje w pełni znaczenia, jakie przypisywano w obu tych kulturach religii. Pamiętajmy, że są to najstarsze próby zdefiniowania tego zjawiska, „które obciążone jest kodem kulturowym”. W obu starożytnych kulturach przyjmowano, iż bogowie istnieją i należy ich czcić. Na pytanie, dlaczego należy czcić bogów, udzielano krótkiej odpowiedzi – ponieważ jest to zgodne z tradycją przodków. Zdawano sobie również sprawę z faktu, że zmiana tej tradycji zburzyłaby istniejący ład i porządek, a to dlatego, że bogów – jako silniejszych i nieśmiertelnych – uznawano za strażników tego ładu. Choć obecnie mamy za sobą niejedną rewolucję religijną, tysiąclecia doświadczeń religijnych oraz rozważań o jej istocie i stąd dysponujemy definicjami religii o znacznie bardziej uniwersalnym charakterze, to jednak istota tego, co powiedzieli nam o niej i Grecy, i Rzymianie nie zmieniła się.

Religia „może być rozumiana jako relacja między człowiekiem a Bogiem”¹⁴, czy też bogami. Przy czym relacja ta ma zawsze charakter niesymetryczny¹⁵ lub – jak ujmował ją Arystoteles – „nieproporcjonalny”. W wierzeniach Greków relacja bóg – człowiek odzwierciedlała stosunek istoty silniejszej do słabszej, nieśmiertelni bogowie byli potężniejsi, silniejsi od ludzi i nie tylko sprawowali nad nimi władzę, ale byli także pojmowani jako Moce, od działania których

Nawet jeśli nie był całkowicie zapomniany przez badaczy religii, to stanowił – trzeba to przyznać – przedmiot ich zainteresowania nie tyle ze względu na to, czym był, lecz w efekcie porównania z tym, czym nie był. Posłużmy się przykładem religii greckiej w epoce archaicznej i klasycznej. Jest to świat, do którego trzeba wejść, ale w sensie religijnym pozostaje tak różny od naszego, że prowadzące do niego drogi są kręte i trudne do przebycia. Na początku nie dysponujemy żadnym kluczem, żadną siatką pojęć, którą można by po prostu zastosować. Ramy interpretacyjne muszą być tworzone i stale zmieniane w trakcie badania”.

¹³ Zob. M.T. CICERO, *De natura deorum*, II,2,3: „religione id est cultu deorum multo superiores”.

¹⁴ Zob. Z.J. ZDYBICKA, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 302: „Religia jest realną, osobową i dynamiczną relacją człowieka do osobowego Absolutu (Boga), od którego człowiek jest zależny w istnieniu i działaniu i który jest – jako Dobro Najwyższe – ostatecznym celem życia ludzkiego, nadającym mu sens. Relacja ta wyraża się w działaniu religijnym o charakterze działań osobowych (moralnych)”.

¹⁵ R.T. PTASZEK, *Dlaczego nowa duchowość nie może być realną alternatywą dla tradycyjnej religii?*, „Paedagogia Christiana” 2015, 1/35, s. 116.

świat ludzki był całkowicie zależny. Świat Greków, *Kosmos*, był pojmowany jako wspólnota ludzi i bogów, której pokojowe współistnienie gwarantowały „prawa niepisane” (*agrapha*), „prawa uznawane za konieczne, za prawa wyższego rzędu”. Łaska bogów i ich dobroczynność objawiała się między innym w tym, że byli oni uznawani za twórców tych praw i ich wiecznych strażników. Ustanowienie praw to stworzenie ładu istnienia i porządku w kosmosie¹⁶ opartego nie tylko na panowaniu nieśmiertelnych nad ludźmi, ale również na tworzeniu i „podtrzymywaniu związków przyjaźni ludzi z bogami”¹⁷.

W starożytnej Grecji – jak słusznie zauważył to Lengauer – „niemal wszystko znajdowało się pod opieką bogów, dlatego też za pozornie czysto formalną obrzędowością skrywała się wielka idea religijna – bogowie stali na straży porządku świata, wyrazem tego porządku był należny im ze strony ludzi kult”¹⁸. Zarówno w Grecji, jak i wielu innych społeczeństwach starożytnych „przynależność religijna nie była kwestią decyzji, lecz skutkiem urodzenia i związanego z tym przypisania roli. Pojedynczy człowiek wrastał w społeczność religijną podobnie jak w społeczność językową [...]. Po prostu, poprzez sam fakt urodzenia się w tym właśnie środowisku i stania się obywatelem automatycznie wchodził on do owej religijnej, tradycyjnej wspólnoty – ponieważ była ona tożsama z wspólnotą etniczną i polityczną”¹⁹. Przy czym wyraźnie trzeba w tym miejscu zaakcentować i to, że sam fakt narodzin w danej *polis* nie czynił z dziecka automatycznie obywatela Aten, Sparty czy Koryntu, on się nim dopiero stawał, ucząc się tego od innych obywateli. A jego stawanie się obywatelem było jednocześnie wchodzeniem do tradycyjnej wspólnoty religijnej. Po reformach Kleistenesa nikt, kto nie został zapisany do fratrii, a więc gdy jego rodzice nie uczestniczyli w Apaturiach i towarzyszących świętu krwawych ofiarach, nie mógł uchodzić za w pełni prawowitego obywatela Aten, pomimo że urodził się w Atenach, a jego obydwójce rodzice byli rodowitymi Ateńczykami²⁰. W okresie wczesnoarchaicznym, w którym kształtowały się odrębne *poleis*, ich prawidłowe funkcjonowanie było możliwe dzięki istnieniu *agrapha*, następnie norm

¹⁶ Zob. C. GEERTZ, *Religia jako system kulturowy*, [w:] *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przekł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 112: „Religia to system symboli, budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje, i motywacje poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że owe nastroje i motywacje wydają się niemal rzeczywiste”.

¹⁷ Zob. rozdz. III tej pracy.

¹⁸ W. LENGAUER, *Religijność...*, s. 34.

¹⁹ Cyt. za: K. BANEK, *Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI–V w. p.n.e. w Grecji*, Kraków 2003, s. 112.

²⁰ Por. DEMOSTHENES, *Oratio*, 43;14; zob. także S.D. LAMBERT, *The Phratries of Attica*, Ann Arbor 1998².

religijnych ustanawianych dla bóstw rodzimych w poszczególnych miastach-państwach, a na samym końcu praw „świeckich” zwanych między innymi *nomoi*²¹. Przestrzeganie norm wywodzących się z trzech różnych praw warunkowało, a jednocześnie dawało możliwość uzyskania statusu obywatela w każdym z tych miast-państw.

B. Jedna religia czy wiele religii?

Problem z określeniem tego, czym była religia Greków, nie sprowadza się jedynie do jej definicji, dogłębnego zrozumienia istoty ή θεοραπεία θεῶν. Badacze, którzy nie odmawiają wierzeniom Greków miana religii, ale koncentrują się w swoich pracach na tzw. *theologia civilis*, dokumentują tym samym i podkreślają jej lokalny, a zarazem politeistyczny wymiar, silny związek ze strukturami poszczególnych, autonomicznych *poleis*. Wyniki tych prac mogą prowadzić i prowadzą do rozważań, czy powinniśmy mówić o jednej religii Greków, czy raczej o wielu?²² Tego, że religia Hellenów była politeistyczna²³, absolutnie nie negujemy, ale mamy pewne wątpliwości, czy jedynie politeizm stanowił o jej najgłębszej istocie. Pewne zastrzeżenia może budzić także teza o istnieniu wielu religii zamiast jednej.

Obowiązujący wciąż w nauce trend, który popiera wielu badaczy, aby rozpatrywać objawy wiary Hellenów z pozycji trzech odmiennych wymiarów (płaszczyzn) tak jak przyjmował to w jednym ze swoich traktatów Warron²⁴, pisząc

²¹ O prawach traktuje rozdz. II tej pracy.

²² Zob. W. BURKERT, *Greek Religion. Archaic and Classical*, przekł. J. Raffan, Oxford 1985, s. 8: „Would it not be more correct to speak in the plural of Greek religions?” Zob. także J.N. BREMMER, *Greek Religion*, Oxford 1999, s. 1: „Every city had its own pantheon in which some gods were more important than others and some gods not even worshipped at all. Every city also had its own mythology its own religious calendar and its own festivals. No Greek city, then, was a religious clone”.

²³ Po raz pierwszy określenia *polytheia* w odniesieniu do wierzeń starożytnych Greków i Rzymian, przeciwstawiając je judaizmowi, użył w I w. p.n.e. Filon z Aleksandrii. Zob. PHILO, *De Decalogo*, 65: *polytheos*; *De mutatione nominum*, 205: *polytheia*. Zjawisko politeizmu w religii Greków wyczerpująco analizują: H.S. VERSNEL, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden–Boston 2001, rozdz. I: *Many Gods: Complications of Polytheism*, s. 23–142; zob. również R. OSBORNE, *Unity vs. Diversity*, [w:] *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, eds. E. Edinow, J. Kindt, Oxford 2015, s. 11–19. Contra: J. KINDT, *Polis Religion – A Critical Appreciation*, „Kernos” 2009, 22, s. 9–24.

²⁴ TERENTIUS VARRO, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, [w:] AURELIUS AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI,4,5.

o 1) *theologia fabularis* – bogach poetów²⁵, 2) *theologia civilis* – bogach czczonych podczas świąt i objawiających się na kalendarzach kultowych, 3) wreszcie o *theologia naturalis* – o bogach filozofów²⁶, wzmacnia jedynie przekonanie, że wierzenia Greków to trudny do opisanego chaos, który musi być rozpatrywany i opisywany w osobnych, nie zawsze przystających do siebie rozdziałach.

Obcy jest nam ten sposób nie tyle widzenia, co sztucznego dzielenia sfery *sacrum* starożytnych Greków i to z wielu powodów. Po pierwsze, uznajemy religię za zjawisko kulturowe, którego symbole objawiają się we wszelkich możliwych przejawach. W naszym przekonaniu poszukiwanie istoty *therapeia theōn* powinno obejmować wszelkie możliwe przejawy kultury Greków, gdyż religia była zasadniczym czynnikiem, który ją współtworzył. Po drugie, za punkt wyjścia naszych rozważań przyjmujemy to, co sami Hellenowie uznawali za istotę ich religii, a więc tradycję odziedziczoną po przodkach i normy religijne, które były przekazywane z pokolenia na pokolenie w formie oralnej. Ich obecność notują różnego rodzaju źródła, potwierdzając znaczenie tych praw od epoki przedpiśmiennej po późną starożytność. Taki punkt widzenia plasuje nas po stronie zwolenników jedności religijnej Greków. Po trzecie, obok świadectw pisanych o pobożności Greków świadczą również zachowane zabytki archeologiczne. W szczególności *anathēmata*: wazy, reliefy, *pinakes*, różnego rodzaju figurki, naczynia kultowe, monety, trójnogi i szereg innych przedmiotów, które były składane bóstwom w ofierze w miejscach uznawanych przez Greków za święte²⁷. Przedmioty te, odnajdywane we wszystkich zakątkach zamieszkanego przez Greków świata, liczone nie w setkach, ale tysiącach, świadczą nie tylko o wspólnej Hellenom formie oddawania czci bogom, ale również o tym, jak wielką wagę przywiązywali oni do okazywania czci swym *theoi*. Były, i nadal są, widomymi znakami pobożności starożytnych darczyńców, wyrazem ich wdzięczności dla bogów za opiekę i doznane od nich dobra²⁸. A były one

²⁵ Zob. prace: R. PARKER, *Gods Cruel and Kind: Tragic and Civic Theology*, [w:] *Greek Tragedy and Historian*, ed. Ch.B.R. Pelling, Oxford 1977, s. 143–160; CH. SOURVINOU-INWOOD, *Tragedy and Athenian Religion*, rozdz. *Tragedy, Audiences, and Religion*, New York/Oxford 2003.

²⁶ Zob. G.W. MOST, *Philosophy and Religion*, [w:] *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, ed. D. Sedley, Cambridge 2003, s. 300–322; J.D. MIKALSON, *Greek Popular Religion ...*, s. 15–19.

²⁷ Zob. rozdz. III, podrozdz. 1.7.1. „*Anathēmata* (ἀναθήματα)” w tej pracy oraz ilustr. 1–15.

²⁸ Zob. J. WHITLEY, *The Archaeology of Ancient Greece*, Cambridge 2011, s. 140: „Votives were not simply bribes for divine favour, or offerings of thanks for favours already received. Votive offerings were also outward and visible signs not only of the wealth but also of the piety of dedicator. The social and spiritual value of piety in ancient Greek society is not to be underestimated”.

składane nie tylko w ojczystych *poleis*. Po czwarte, nie zgadzamy się z postulatami badaczy, którzy domagają się uznania prymatu świadectw epigraficznych, w tym przede wszystkim inskrypcji, nad wszelkimi innymi źródłami, jakie zachowały się do naszych czasów. Przy tak rygorystycznie i sztucznie przyjętych założeniach możemy znaleźć się w takiej sytuacji, że nawet jeśli będziemy dysponowali kalendarzami kultowymi i inskrypcjami, które zawierają normy związane z organizacją kultu w danej *polis*, czy też definiującymi to, co uznawano na danym terenie i tylko tam za zbożne, nie będziemy w stanie precyzyjnie ich odczytać i zinterpretować, są one bowiem jedynie drobnym okruchem tego, jak postrzegano tam rolę i znaczenie poszczególnych bóstw oraz rozumiano powinności ludzi w stosunku do bogów w tym właśnie okresie. Źródła te notują pewne fakty, ale nie umożliwiają nam odpowiedzi na pytanie, co było przed i po, jaki był związek praw zwyczajowych, w tym norm religijnych, z wierzeniami starożytnych Greków na przestrzeni wieków, od okresu oralnego do czasów, gdy normy związane z tym, co zbożne, zaczęto już spisywać i umieszczać w świątyniach lub w najbliższym ich otoczeniu²⁹. Inskrypcje przynależą do specyficznego rodzaju źródeł; zapisywano je najczęściej na kamieniach³⁰, siłą rzeczy więc musiały być ograniczane jedynie do lakonicznych, krótkich notatek, które więcej mówią nam o pewnych zmianach w praktyce kultowej niż o pojmowaniu wzajemnych relacji pomiędzy Grekami i ich bogami. Podstawowymi źródłami epigraficznymi, jakimi dysponujemy, są tzw. *Leges sacrae*, od niedawna noszące nazwę „Collection of Greek Ritual Norms” (CGRN)³¹.

²⁹ Za całkowicie słuszne i uzasadnione uznajemy stanowisko C. TAYLOR, która w następujący sposób odnosi się do znaczenia źródeł epigraficznych: „As historians, we tend to use inscriptions as mines of information about ‘what happened’ within a particular cult. But we are outsiders; we have limited prior cultural knowledge, apart from what we can piece together from other surviving pieces of evidence. This simply would not have been the case in the ancient world where this type of information was passed down orally, reinforced through practice, normalized and embedded into the framework of everyday life. We should not assume that writing was the primary form of exerting religious authority or that these texts do so in uncomplicated ways”. TEJŹE, *Epigraphic Evidence*, [w:] *The Oxford Handbook ...*, s. 103.

³⁰ Zob. ilustr. 16 w tej pracy.

³¹ *Leges sacrae* to wspólnie zebrane i opublikowane zbiory zachowanych starożytnych inskrypcji, obejmujące obecnie około 500 tekstów. Są to dokumenty o bardzo różnym charakterze, przynależące do różnych części starożytnego świata i traktujące o bardzo wielu aspektach życia starożytnych Greków. Starano się w nich zebrać, opatrzyć komentarzami i opublikować to wszystko, co tylko zdołano odnaleźć. Zawartość poszczególnych tomów *Leges sacrae*, jak i nadany im przez pierwszych wydawców tytuł, budzi obecnie uzasadnione wątpliwości. Pierwszy korpus inskrypcji zwanych *Leges sacrae* został wydany przez JOHANESA HANSA THEODORA ANTONA VON PROTTE

Między innymi inskrypcje z *Leges sacrae*, w których wzmiankuje się o tym, co uznawano na danym obszarze świata greckiego za zbożne lub nie, doprowadziły niektórych badaczy do wysunięcia wniosku, że Grecy nie mieli jasno sformułowanej koncepcji pobożności, gdyż zapiski epigraficzne nie potwierdzają tego, o czym wzmiankowały wcześniejsze od nich teksty literackie. Tak prezentowane stanowisko badawcze nie różni się znacznie od tego, jakie prezentowali zwolennicy koncepcji warrońskiego postrzegania religii. Wydawane i publikowane zbiory starożytnych inskrypcji to prawdziwy *thesaurus*, bezcenne źródło badawcze, ale jedynie wówczas, gdy ich zapisy pogłębiają naszą wiedzę o wierzeniach Greków i dodatkowo potwierdzają to, co notują też inne świadectwa. Przyjmując za punkt wyjścia poszukiwanie przejawów pobożności Greków w „wyizolowanych grupach” świadectw starożytnych czy „przedziałach” kultury Greków, postępowalibyśmy jak antropolog, któremu powierzono zadanie opisanie budowy anatomicznej człowieka, wyodrębnienia jego podstawowych części, a ów, przyjąwszy koncepcję badawczą *pars pro toto*, przedstawiłby nam dokładny opis prawej i lewej ręki, utrzymując, że odzwierciedlają one wszystkie podstawowe cechy anatomiczne *homo sapiens*. Jeśli będziemy podchodzić do różnych starożytnych źródeł w sposób selektywny i wybiórczy, to wówczas nie pozostaje nam nic innego, jak przyłączyć się do grona tych, którzy będą określać religie pierwotne, w tym religię Greków, jako „bezduszne, puste, martwe skamieliny”³², wydobywane przy różnych okazjach z dziejów powszechnej historii bądź jako „chwasty”, które wzrastały tam, gdzie dopiero po wiekach

i LUDWIGA ZIEHENA, *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae* (= LSG I), Leipzig 1896. Po śmierci Protta prace nad wydawaniem inskrypcji kontynuował LUDWIG ZIEHEN, *Leges Graeciae et Insularum* (= LGS II), Leipzig 1906. Oddzielne trzy tomy inskrypcji zebrał i wydał Polak ks. FRANCISZEK SOKOŁOWSKI: *LSAM – Lois sacrées de l’Asie Mineure* (École française d’Athènes, Travaux et mémoires 9), Paris 1955; *LSCG – Lois sacrées des cités grecques*, École française d’Athènes, Travaux et mémoires fasc. 11, Paris 1962; *LSCGSup – Lois sacrées des cités grecques*, École française d’Athènes, Travaux et mémoires fasc. 18, Paris 1969. Po Sokołowskim ukazały się w wersji drukowanej jeszcze dwa inne zbiory inskrypcji: GEORGES ROUGEMONT, *Lois sacrées et règlements religieuses* (= CID I), Paris 1977; E. LUPU, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents* (= NGS L), Leiden, Boston 2005. O historii powstawania poszczególnych wydań *Leges sacrae*, które ukazały się w formie drukowanej zob. A. PETROVIC, *Sacred Law*, [w:] *The Oxford Handbook...*, s. 339–352. O „Collection of Greek Ritual Norms” (CGRN) zob. J.M. CARBON, V. PIRENNE-DELFORGE, *Beyond Greek Sacred Laws*, „Kernos” 2012, 25, s. 163–182.

³² Określenie zaczerpnięte ze wstępu do pracy: A. VAN GENNEP, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006, przekł. B. Biały, wstęp J. Tokarska-Bakir, s. 14–15.

mogło zakiełkować ziarno „prawdziwej wiary”³³. Ponadto nadal będziemy musieli szukać odpowiedzi na pytanie, jakie postawił Vernant:

Rozproszony i niespójny panteon, mitologia złożona z luźnych części i kawałków – jeśli właśnie tak wyglądał politeizm Greków, nasuwa się pytanie: jak ludzie, których podziwiamy za ich surową dyscyplinę intelektualną, mogli żyć w podobnym religijnym chaosie?³⁴

Dla Herodota, historyka pochodzącego z Halikarnasu, „helleńskość” Greków pojmowana jako *koinonia* wynikała nie tylko ze wspólnoty krwi, języka, ale również wspólnych im obyczajów i form oddawania czci bogom³⁵. Rzeczy uznawane przez Greków za κοινά („za to, co wspólne”) to najistotniejsze elementy tego, co umożliwia nam mówienie nie tylko o kulturze Greków, ale również i o ich religii. Przy czym powinniśmy zwrócić szczególną uwagę na fakt, że religia ta miała wymiar i lokalny, i panhelleński³⁶; w obu przypadkach nie generowała chaosu, wręcz przeciwnie, pełniła rolę czynnika spajającego zarówno daną społeczność, jak i umożliwiała wzajemne relacje pomiędzy odrębnymi wspólnotami czy miastami-państwami³⁷. Właśnie dostrzeżenie tego drugiego poziomu religii, który miał wymiar ogólnogrecki, uznajemy za właściwy krok ku temu, abyśmy mogli mówić nie tylko o religii poszczególnych *poleis* i jej różnorodności, wielobóstwie, ale także o jedności tej religii, którą współtworzyło aż kilka wspólnych Hellenom idei religijnych.

Aby udzielić odpowiedzi na postawione na początku tego podrozdziału pytanie, czy w przypadku Greków możemy mówić o jednej, czy też o wielu religiach, postaramy się w tej części pracy wskazać na te cechy ich wierzeń, które mogą świadczyć o istnieniu wspólnych wszystkim Grekom idei religijnych, które współtworzyły tę religię, i to zarówno na poziomie panhelleńskim, jak i lokalnym. Za najważniejszą z tych idei, od której uzależnione są w sposób oczywisty wszystkie inne, należy uznać powszechne wyobrażenie Hellenów o istnieniu bogów.

³³ Por. ironiczne słowa M. Douglas użyte w odniesieniu do dawnych rytuałów, TEJŻE, *Symbola naturalne. Rozważania o kosmologii. Z nowym wprowadzeniem*, przekł. E. Dżurak, Kraków 2004, s. 44. Zob. także M. DOUGLAS, *Czystość i zmaza*, przekł. M. Bucholc, wstęp J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2007.

³⁴ Cyt. za: J.-P. VERNANT, *Religia grecka...*, s. 178.

³⁵ HERODOTUS, *Historiae*, VIII,144,2: „τὸ Ἑλληνικὸν ἐὸν ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἰδρύματα τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἤθεά τε ὁμότροπα...”.

³⁶ J. KINDT, *Polis Religion – A Critical Appreciation...*, *passim*.

³⁷ Zob. H.S. VERSNEL, *Coping with the Gods...*, podrozdz. 1 i 2: *Order versus Chaos; Ingredients for Chaos*, s. 22–28.

- I. Przekonanie co do tego, iż Moce silniejsze, potężniejsze od ludzi istnieją i należy je czcić było w Grecji powszechne. Pierwsze i najważniejsze z „niepisanych praw”, przekazywanych z pokolenia na pokolenie, o których wzmiankują źródła pisane, stanowiło: bogowie istnieją (περὶ θεῶν λέγε ὡς εἰσὶν³⁸ dosł. „o bogach mów, że istnieją”); „bogów należy czcić” (πρῶτα μὲν θεοὺς σέβειν)³⁹.
- II. Tradycja przekazywania wierzeń odziedziczonych po przodkach była w Helladzie niezwykle trwała i mocna, a jest to, jak się przyjmuje, jedna z istotniejszych cech wszelkich religii. To właśnie ona od zarania dziejów porządkowała i nadawała znaczenie wszystkim najistotniejszym elementom, tworzącym tożsamość zarówno poszczególnych rodzin, rodów, wreszcie całej *polis*⁴⁰; wszystko było „naznaczone świętą tradycją”, czynione według „praw ojczyznianych” οἱ πατριοὶ νόμοι (*patrioi nomoi*), nie było więc ściśle wyznaczonej granicy pomiędzy *sacrum* a *profanum*⁴¹. Wszystko to, co wiązało się z czcią, jaką należało okazywać przede wszystkim bogom, uznawano za wspólną wszystkim Grekom świętą tradycję, przekazaną przez przodków, której nigdy nie należało zmieniać.
- III. Wspólny był język tej religii, który umożliwiał z jednej strony respektowanie powszechnie uznawanych norm religijnych, z drugiej funkcjonowanie centrów o panhelleńskim znaczeniu, jak i federacji miast-państw opartych na wspólnym kulcie bogów, patronów Amfiktionii. Współtworzeniu centrów sprzyjała *theōria* i jej „święci ambasadorzy” *theōroi*⁴².

³⁸ DIOGENES LAERTIUS, *Vitae et sententiae philosophorum*, I,81,1.

³⁹ Zob. EURIPIDES, *Hippolitus*, w. 966; XENOPHON, *Memorabilia*, IV,4,19; CICERO, *De legibus*, II,19: „Diuos et eos qui caelestes semper habiti sunt colunto”.

⁴⁰ Zob. L. FERRY, *Człowiek – Bóg czyli o sensie życia*, przekł. A. Miś, H. Miś, Warszawa 1998, s. 48–49.

⁴¹ Contra: W.F. OTTO, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt am Main 1956, s. 4: „w oficjalnej państwowej religii greckiej nie ma miejsca na świętość”. Zob. także K. PAWŁOWSKI, *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Lublin 2007, s. 27.

⁴² I. RUTHERFORD, *State-Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece: A Study of Theōriā and Theōroi*, Cambridge 2013, s. 4: „The most common term for a sacred delegate is *theōros*, literally «spectator», and the associated term for a sacred delegation is a *theōriā*. Other related terms are *arkhitheōros* for the leader, *theōris* for a ship regularly used by *theōroi*, and the verb *theōreō*, which usually means «observe» but has the specialised sense of «act as a sacred delegate». These are not the only words used for sacred delegates: alternatives are *theopropos*, *hieropoios*, *hieragōgos*, *sunthūtēs* or *presbeutēs*, and many texts just talk about «those sent to the sanctuary», or some similar periphrasis”.

- 1) Istniały w starożytnej Grecji normy prawa niepisanego, prawa zwyczajowego oparte głównie o normy religijne, które nosiły miano *agrapha vel koinos nomos*⁴³. To właśnie te prawa uznawano za wielki dar otrzymany od bogów, to nieśmiertelni mieli sprawować nad nimi pieczę i zsyłać kary za ich złamanie.
 - 2) Niekwestionowanym autorytetem w całej Helladzie cieszyły się wyrocznie, prawdziwe centra religijne, do których ludzie przybywali z różnych zakątków greckiego świata. Były one panhelleńskimi ośrodkami religijnymi, które miały wpływ na całokształt życia greckiego.
 - 3) Na przełom V i IV w. p.n.e. przypada rozwój wyroczni, a zarazem sanktuariów – uzdrowisk boga Asklepiosa⁴⁴, które również były ośrodkami o panhelleńskim znaczeniu. Pełniły one dwojaką funkcję wróżebną i uzdrowicielską.
 - 4) Ogólnogrecki zasięg miały również igrzyska olimpijskie, które były jednocześnie świętem sportu, agonów muzycznych, jak i wspianiałymi uroczystościami religijnymi pod patronatem bogów.
 - 5) Wspólnota językowa Greków umożliwiała także tworzenie Amfiktionii, związków plemion, a w okresie późniejszym federacji miast-państw, które zbierały się co roku na wspólnych świętach, aby dyskutować o wspólnych sprawach i sprawować wspólną opiekę nad świątynią i zgromadzonymi tam *hiera*⁴⁵. Podczas obchodów uroczystości religijnych obradowały również Rady Delegatów.
- IV. Jednakże wszystkim Grekom były formy okazywania czci bogom: ofiary, wota, modlitwy, święta, procesje. Podstawowymi darami ofiarniczymi była krwawa ofiara *thysia* i *libatio*. W całej Helladzie w ten sam sposób oznaczano granice świętych miejsc; w podobny sposób konstruowane były podstawowe struktury świątyni bez względu na to, czy budowano je w mieście, czy na obszarze pozamiejskim. Pierwotnie świętą przestrzeń wyznaczał przede wszystkim *τέμενος* (*temenos*) kawałek ziemi „wykrojony dla boga”, tj. poświęcony bogu. *Temenoi* były oznaczane kamieniami granicznymi *ὄροι* (*horoi*) w postaci pojedynczych polnych kamieni, bloków kamiennych lub kamiennej steli.

⁴³ Zob. rozdz. II w tej pracy.

⁴⁴ Zob. rozdz. III, podrozdz. 1.4.2. „Asklepiejony” w tej pracy.

⁴⁵ Zob. K. BANEK, *Amfiktionie starożytne*, Kraków 1993, *passim*; CH. CONSTANTAKOPOULOU, *Regional Religious Group, Amphictionies, and Other Leagues*, [w:] *The Oxford Handbook...*, s. 273–289.

- V. Ogólnogrecki status miała wzmiankowana już przez nas instytucja *theoria* i jej delegacji *theoroi*⁴⁶.
- VI. Mieszkańców Hellady łączyło wspólne przekonanie, że bóstwo może się objawić. Ἐπιφάνεια (*epiphaneia*; epifania) – objawienie się bóstwa było możliwe zarówno w przypadku pojedynczego człowieka, jak i grupy ludzi. Mogło mieć miejsce podczas snu lub na jawie.
- VII. Wspólne wszystkim Grekom było pojmowanie zmaży, którą określa się jako zmazę naturalną; wiązała się ona z narodzinami, współzyciem seksualnym, miesiączką kobiet, śmiercią⁴⁷. Zmaza taka dotykała człowieka niejako automatycznie i trwała jedynie przez ściśle określony czas. Zmazę powodowało również mężobójstwo, świętokradztwo czy zdrada ojczyzny.
- VIII. Za cechę wspólną religii Greków wielu badaczy uznaje powszechną znajomość bogów Homera i Hezjoda, tak jak ujmował to w swych *Dziejach* Herodot: [Hezjod i Homer] „stworzyli Hellenom teogonię, nadali bogom przydomki, przydzielili im kult i sztuki i określili ich postacie”⁴⁸. Jednak mówiąc o związkach poezji z religią Greków, kwestia ta powinna być rozpatrywana znacznie szerzej. Warto podkreślić, że różnego rodzaju pieśni, komponowane w różnych metrach, były uznawane za „fundamentalne medium” w kontaktach z bogami⁴⁹. Wierzono, że skłaniały one bóstwo do wysłuchania prośb lub pojawienia się podczas uroczystości ku jego czci.
- IX. Za nie mniej istotną cechę religii greckiej powinien być uznany fakt, że wiele ceremonii kultowych, nie tylko norm religijnych, istniało na terenie Hellady znacznie wcześniej niż jakiegokolwiek rozwinięte struktury *po-leis*. Bogowie Hellenów w najstarszej, możliwej dla nas do zaobserwowania postaci byli mocami identyfikowanymi z siłami przyrody. W czasach najdawniejszych za święte i poświęcone różnym bogom uznawano: góry⁵⁰,

⁴⁶ I. RUTHERFORD, *State Pilgrims and Sacred...*, s. 4–6. Zob. również M. DILLON, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, New York 1997, s. 1–26.

⁴⁷ Zob. W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility: A Study of Greek Values*, 1960, s. 86–115; zob. R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, *passim*; A. CHANIOTIS, *Greek Ritual Purity. From Automatism to Moral Distinctions*, [w:] *How Purity is Made*, eds. P. Rösch, U. Simon, Wiesbaden 2012, s. 123–136.

⁴⁸ HERODOT, *Dzieje*, II,53, przekł. S. Hammer, Warszawa 1954, s. 144.

⁴⁹ R. GAGNÈ, *Literary Evidence – Poetry*, [w:] *The Oxford Handbook...*, s. 83–96.

⁵⁰ Zob. HOMERUS, *Ilias*, XI,631; EURIPIDES, *Phoenissae*, w. 234; EURIPIDES, *Orestes*, w. 1383; PLUTARCHUS, *Camillus*, V,5,5.

rzeki⁵¹, gaje⁵², jaskinie⁵³; zwierzęta⁵⁴ i rośliny⁵⁵; siły przyrody, takie jak światło⁵⁶ i deszcz⁵⁷ również identyfikowano z poszczególnymi bóstwami. Płony zbierane z pól uznawano za dary pochodzące od samych bogów. Wiele świąt w starożytnej Grecji było związanych z cyklem agrarnym; podczas nich dziękowano bogom za obfite zbiory i płodność zwierząt, obchodzono je poza obrębem osad czy też miast-państw. Prastara cześć dla bóstw związanych z przyrodą nie wygasła w starożytnej Helladzie wraz z rozwojem greckich *poleis*. Przez wiele stuleci okazywano im cześć i szacunek. Do wielu z nich pielgrzymowano, aby „pokłonić im się” w miejscu, gdzie czczono je od niepamiętnych czasów. Podobnie rzecz wyglądała w przypadku bóstw patronujących kobietom.

Podsumowanie

Nasze rozważania o naturze religii Greków rozpoczęliśmy od próby odpowiedzi na pytanie: jedna religia czy wiele? Wspólne idee religijne Hellenów, które jedynie we wstępie zasygnowaliśmy, wydają się wskazywać, że w odniesieniu do ich wierzeń w pełni uzasadnione jest mówienie nie tylko o religiach poszczególnych *poleis* czy różnorodnych kultach, ale również o religii. Jak przypuszczamy, to, co uznawali oni za *ta koina*, było znane, akceptowane i praktykowane, jeśli nie przez wszystkich Greków, to z pewnością przez większość z nich. Hellenów podzielonych na plemiona, większe i mniejsze wspólnoty łączyły i wspólny język, i wiara w to, że bogowie istnieją i należy ich czcić, okazując im cześć i szacunek. Grecy powierzali się swoim bogom, prosząc ich o wsparcie i opiekę przy bardzo wielu okazjach. Temu wszystkiemu, czemu przypisywano jakąkolwiek wartość i w życiu pojedynczego człowieka, i w życiu wspólnotowym,

⁵¹ Zob. HOMERUS, *Ilias*, XI,726; *Odyssea*, X,351.

⁵² APOLLONIUS RHODIUS, *Argonautica* IV,123; PLUTARCHUS, *Tiberius et Gaius Gracchus*, XXXVIII,3,2.

⁵³ I. USTINOVA, *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for the Ultimate Truth*, Oxford 2009; J.M. WICKENS, *The Archaeology and History of Cave Use in Attica, Greece, from Late Prehistoric through Roman Times*, Ph.D. thesis, Indiana University 1986; K. SPORN, *Mapping Greek Sacred Caves. Sources, Features, Cults*, [w:] *Stable Places and Changing Perceptions: Cave Archaeology in Greece*, eds. F. Mavirdis, J. Tae Jensen, Oxford 2013, s. 202–216.

⁵⁴ ATHENAEUS, *Deipnosophistae*, VII,181; PLUTARCHUS, *De fortuna Romanorum*, 320d; THEOCRITUS, *EIDYLLIA*, fragm. 3,3.

⁵⁵ THEOCRITUS, *EIDYLLIA*, XXVIII,7; EURIPIDES, fragm. 765,1.

⁵⁶ HESIODUS, *Opus et dies*, w. 337.

⁵⁷ SOPHOCLES, *Oedipus rex*, w. 1428.

patronowali bogowie. Wspólne były również wszystkim Grekom formy podziękowania za okazane od nich dobra.

Całkowicie przyznajemy rację tym badaczom, którzy uznają, że religia Greków mogła istnieć bez miasta-państwa, natomiast to państwo nie mogło funkcjonować tak, jak funkcjonowało w Helladzie bez religii⁵⁸. Wraz z ukształtowaniem się wielu ośrodków miejskich, w *Kosmosie* Greków pojawiły się, co prawda, setki małych *mikrokosmosów*, ale i w nich wszystkich niezmienną pozostała wartość religii jako czynnika spajającego daną społeczność, i nadal gwarantującego jej ład. Bóstwa czczone w Helladzie od dawien dawna, podobnie jak formy oddawania im czci, a także prawa niepisane, znalazły swoje miejsce w tworzących się *poleis* greckich. Nie odnajdziemy tam żadnych przejawów życia społecznego – począwszy od wspólnie obchodzonych świąt po obrady Zgromadzenia – w których nie uczestniczyliby bogowie. Oczekiwano od nich poręczenia i przychylności dla tego wszystkiego, co istotne tak w życiu miasta, jak i jego poszczególnych obywateli.

Już przy wytyczaniu granic miast-państw wyznaczano bogom uprzywilejowane miejsce, dzieląc ich obszar na trzy zasadnicze części: prywatną (*idia*), państwową (*demosia*) i świątą (*hiera*). Zazwyczaj w centrum miasta przy agorze wznoszono świątynie i najważniejsze budynki państwowe. „W *poleis* o ustroju demokratycznym agora stanowiła centrum zarówno życia politycznego”, handlowego oraz religijnego. Granice agory również wyznaczały *horoi*, gdyż była ona miejscem poświęconym bogom. Umieszczano na nich napisy: „Stanowią granicę agory”⁵⁹. Napis ten był ostrzeżeniem dla tych wszystkich, którzy dopuścili się jakichkolwiek czynów bezbożnych lub hańbiących, gdyż odmawiano im prawa do przebywania na agorze. Przekroczenie tej granicy przez przestępcę, jeśli został przyłapany na tym uczynku, mogło skutkować wniesieniem oskarżenia o bezbożność, a w razie skazania wymierzeniem kary śmierci.

Prawdą jest, że wraz z ukształtowaniem się wielu ośrodków miejskich każdy z nich wybierał sobie za patronów innych bogów uznawanych za θεοὶ

⁵⁸ Zob. W. BURKERT, *Greek Poleis and Civic Cults: Some Further Thoughts*, [w:] *Studies in the Ancient Greek Polis*, eds. M.H. Hansen, K. Raaflaub, Stuttgart 1995, s. 201–210, szczeg. s. 203: „Polis religion is a characteristic and representative part of Greek religion, but only part of it. There is religion without polis, even if there is no polis without religion”. J. KINDT, *Polis Religion...*, s. 9–34; TEJŻE, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge, New York, Melbourne 2012, s. 17: „Greek religion entirely absorbed by the polis. There is plenty of evidence for religious practices unmediated by and without any obvious link to polis”. Zob. także: S. COLE, *Civic Cult and Civic Identity*, [w:] *Sources for the Ancient Greek City-State. Acts of the Copenhagen Polis Centre 2*, ed. M.H. Hansen, Copenhagen 1994, s. 292–325.

⁵⁹ Podaję i cytuję za: S. PARNICKI-PUDEŁKO, *Architektura starożytnej Grecji*, Warszawa 1985, s. 177, 178.

πατριῶται, (*theoi patrooi*) „bogów ojczyźnianych”, a pewne formy kultowe i zachowania religijne zaczęły być charakterystyczne jedynie dla danego miasta-państwa. Każda z tych *poleis* miała swój własny kalendarz kultowy i bogów opiekuńczych⁶⁰. Ale nadal w każdym z nich ludzie pełnili służbę dla bogów, a bogowie „ojczyźniani” służyli swemu miastu. Tyle tylko, że zaczęli „stawać się tam w pełni przedstawicielami religii obywatelskiej i spolityczowanej”⁶¹. Oczekiwano od nich, że zapewnią boską opiekę i zagwarantują pomyślność już nie całemu *Kosmosowi*, ale przede wszystkim swemu miastu i jego obywatelom. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym poszczególnych *poleis* religia stawiała się tam „narzędziem” ideologii miasta-państwa, wzmacniała jego podstawowe struktury, nadawała mu znaczenie, stanowiła o jego spójności i pozwalała odróżnić właśnie tę społeczność grecką od innej oraz zdecydowanie określała jego tożsamość w stosunku do barbarzyńców. System kultowy starożytnych Greków, który wraz z upływem czasu został upolityczniony, silnie zlegitymizowany, nie musi świadczyć o sztucznej, czy też na siłę wymuszanej na obywatelach, pobożności, ale może też świadczyć – co podkreśla wielu współczesnych socjologów⁶² – że było to społeczeństwo konserwatywne i dlatego dobrze zintegrowane. Porządek społeczny, który z natury swej jest nietrwały, miał silne wsparcie właśnie w tak pojmowanej pobożności, jej stałych i niezmiennych elementach. Co więcej, tak właśnie pojmowana pobożność sankcjonowana zarówno prawami ludzkimi, jak i boskimi była jednym z najważniejszych czynników rozwoju kulturowego Greków, nieodłącznym elementem greckiej *paidei* i jedną z cech odróżniających Greków od barbarzyńców. Gdy w poszczególnych *poleis* o ustroju demokratycznym ukształtowały się ich instytucje, prawo skazywania za objawy bezbożności spoczywało już nie w gestii kapłanów, królów, ale sądów.

Miniemy się jednak z prawdą, jeśli będziemy twierdzili, że zarówno wymiar panhelleński, jak i lokalny, to jedyne oblicza religii starożytnych Greków. Oprócz „religii państwowej”, „oficjalnej” istniała w Helladzie niepisana zgoda na indywidualny sposób okazywania czci bogom. Każdy obywatel mógł tam składać ofiary dowolnie wybranemu z bogów, we własnym imieniu czy członków swej rodziny. Mógł wznosić do nich swe modlitwy, pytać ich o radę, udając się do wyroczni. Istniał cały szereg prywatnych stowarzyszeń kultowych.

⁶⁰ Zob. R. HANNAH, *Ancient Greek Calendars*, [w:] *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, vol. 3, ed. C.L. Ruggles (2015), s. 1563–1571; J.D. MIKALSON, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, New Jersey, London 1975; S.D. LAMBERT, *The Sacrificial Calendar of Athens*, *ABSA* 2002, 97, s. 353–399.

⁶¹ Cyt. za: M. VEGETTI, *Człowiek i bogowie...*, s. 322.

⁶² Zob. L. BERGER, *Święty baldachim: elementy socjologicznej teorii religii*, przekł. W. Kurdziel, Kraków 1997, s. 65; G. KEHRER, *Wprowadzenie do socjologii religii*, przekł. D. Motak, Kraków 1996, s. 44; zob. także K. BANEK, *Mistycy i bezbożnicy...*, s. 110–111.

Orficy mieli spisane „święte księgi” i swoich kapłanów; pitagorejczycy tworzyli wspólnoty i posługiwali się swymi *symbola*. Istniały misteria, które wbrew przyjętym powszechnie wyobrażeniom głosiły istnienie lepszego świata, osiągalnego dla tych, którzy zostali w nie wtajemniczeni. Słusznie się wskazuje, że religia Greków była systemem otwartym⁶³, w którym możliwym było i wprowadzanie „nowych bogów”, jak i nowych kultów nawet w takich *poleis*, które od dawien dawna posiadały już ściśle określonych i od wieków czczonych *theoi patrooi*. Z jednej strony bliski kontakt Hellenów z bogami, mieszkańcami tego samego Kosmosu, *polis*, codzienne z nimi obcowanie, i to wyjątkowo uroczyste, świąteczne, a z drugiej otwartość tej religii, to, jak przypuszczamy, podstawowe przyczyny, które miały wpływ na ukształtowanie się jeszcze innego wymiaru tej religii. Możemy go nazwać duchowością⁶⁴. To ostatnie pojęcie ma znacznie szerszy zasięg niż religia. Religia ma postać zinstytucjonalizowaną, ma charakter zorganizowany, może być ściśle powiązana z zamieszkaniem, duchowość dotyczy głębszego wymiaru człowieczeństwa i wiąże się z poszukiwaniem innego wymiaru religijności, i innych relacji z *sacrum*. W najszerszym rozumieniu możemy ją pojmować jako wierzenia i praktyki, które nie są związane z tradycyjnie pojmowaną *therapeia theōn*, „ale są zorientowane na jakieś pozaludzkie moce”⁶⁵. Ten inny wymiar wiązał się z bóstwami natury i miejscami uznawanymi za święte, których nie objęła swym zasięgiem żadna *polis*. Tego innego wymiaru poszukiwało wielu myślicieli i filozofów greckich, wtajemniczonych

⁶³ Zob. J. GOULD, *Myth, Ritual, Memory, and Exchange: Essays in Greek Literature and Culture*, Oxford 2001, s. 210: „Greek religion remains fundamentally improvisatory. [...] there is always room for new improvisation, for the introduction of new cults and new observances: Greek religion is not theologically fixed and stable, and it has no tradition of exclusion or finality: it is an open, not a closed system”. Zob. także J. KINDT, *Polis Religion...*, s. 9–34; TEJŹE, *Rethinking Greek...*, s. 25–27.

⁶⁴ O dziejach pojęcia duchowości oraz różnym jego rozumieniu zob. D. MORTAK, *Religia – religijność – duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze” 2010, 43, s. 201–218; D.M. WULFF, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999; *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010; P. SOCHA, *Na tropach duchowości – czym jest i czym może być duchowość*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, 43/44, s. 7–17; zob. też 19–39; TENŹE, *Duchowość jako signum temporis: zastosowanie rozmytego pojęcia do psychologii religii*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2001, 34/36, s. 277–285. Zob. również P. SOCHA, *Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia*, [w:] *Duchowy rozwój człowieka*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 18: „duchowość jest *differentia specifica* człowieka, zaś produktem życia duchowego jest szeroko rozumiana kultura”.

⁶⁵ Zob. W. PAWLUCZUK, *Duchowość*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 90.

w misteria mistyków; ich świat wypełniali bogowie, lecz inaczej ich pojmowano. Jak słusznie to akcentował Jaeger, Grecy nie wyznaczyli ostrych granic „autonomicznym dziedzinom ducha”, rozważania nad religią prowadziły do zdobywania wiedzy, a filozoficzne dociekania pełniły jednocześnie funkcję religijną, prowadząc do powstania „szczególnej religii intelektu”⁶⁶. Wielu historyków filozofii z dumą podkreśla, że filozofia jako nauka narodziła się w starożytnej Grecji z chwilą, gdy jońscy filozofowie przyrody zadali fundamentalne dla tej nauki pytanie: „z czego zbudowany jest świat?”, czy też „co stanowi zasadę świata żyjącego?” (natury/*fysis*). Historycy ci podkreślają, że Jończycy, poszukując „pra-elementu”, który stanowił zasadę świata – *arche* i udzielając odpowiedzi, czym ona jest, nie odwoływali się do bogów. W koncepcjach związanych z *arche* u wszystkich Jończyków pojawiają się bogowie, tyle tylko, że inaczej pojmowani⁶⁷. A wszystko było tam ożywione i boskie, ponieważ, jak twierdził to chociażby Tales, „Świat był pełen bogów”⁶⁸. Moc „ożywiania” była jedną z immanentnych cech samych bogów, bez nich nie istniała. Jak jesteśmy o tym przekonani i dociekania Jończyków były „szczególną religią intelektu”. Temu innemu wymiarowi religijności, a właściwie filozoficznej refleksji nad nią, zawdzięczamy narodziny w starożytnej Helladzie zarówno idei europejskiej duchowości, jak i powstanie koncepcji prawa natury, które nosiło tam miano „prawa zgodnego z naturą”. Dla niektórych z myślicieli ich poszukiwania skończyły się oskarżeniem o bezbożność. Jak słusznie to akcentował Burkert, „religia *polis* jest charakterystyczną i reprezentatywną częścią religii Greków, ale jedynie jej częścią”⁶⁹.

C. Czy pobożność Greków może być zdefiniowana?

Zjawisko pobożności i bezbożności Greków pod różnymi kątami badało wielu naszych poprzedników filologów klasycznych, religioznawców, językoznawców, prawników, a formułowane przez nich hipotezy, analizowane

⁶⁶ Cyt. za: W. JAEGER, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przekł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 152; zob. także B. WIECZOREK, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, WERNER WILHELM JAEGER, „Studia Philosophiae Christianae” 2007, 43/2, s. 199–205.

⁶⁷ Zob. W. JAEGER, *Teologia...*, s. 49–81; E. GILSON, *Bóg i filozofia*, przekł. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 23–36; W. DŁUBACZ, *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Lublin 2003, s. 35–96. Zob. również rozdz. II, podrozdz. 5. „Jońscy filozofowie przyrody a teologiczna koncepcja jednego prawa bogów i ludzi u Heraklita” w tej pracy.

⁶⁸ Zob. DIELS-KRANZ, fragm. A2; A22.

⁶⁹ W. BURKERT, *Greek Poleis and Civic Cults...*, s. 203.

i komentowane źródła chociaż poszerzały naszą wiedzę, to jednak jednocześnie uzmysławiały nam także, że jakaś ważna część wierzeń Greków jest w pewien sposób niedookreślona czy też pomijana i że mamy pewien kłopot z udzieleniem odpowiedzi na proste z pozoru pytania: czy Grecy naprawdę wierzyli w moc swych bogów, czy byli pobożni, jak definiowali tę pobożność, czy też, jak ją wyrażali?

Pierwszy i zasadniczy problem, jaki wiąże się z interesującym nas zagadnieniem, dotyczy samego pojęcia pobożności (gr. ἡ εὐσέβεια; ἡ ὀσιότης, łac. *pietas*), jego rozumienia i definiowania. Jak każde pojęcie abstrakcyjne, tak i pobożność „ma wiele znaczeń i, niestety, rzadko kiedy bywa użyte w znaczeniu właściwym”⁷⁰. Często rozumie się je w podobny sposób jak samą religię. W naszym przekonaniu nie są to jednak pojęcia synonimiczne, ale wzajemnie się uzupełniające. Na początku naszych rozważań przyjęliśmy, że religia jest przede wszystkim fenomenem kulturowym, w którym na różnych poziomach mieści się wiele symboli i kodów, aby w pełni zrozumieć jego sens i znaczenie, należałoby rozpatrywać to zjawisko z wielu punktów widzenia. W taki sam sposób postępować powinniśmy w odniesieniu do tego, co w danej kulturze uznawano za zbożne bądź nie. Pewnych podpowiedzi ułatwiających nam znalezienie klucza do rozszyfrowania kodu, przy pomocy którego Grecy określali pojęcie εὐσέβεια, dostarczyły nam z jednej strony jego definicje sformułowane przez retorów i filozofów z przełomu V i IV w. p.n.e., a z drugiej kluczowe słowa, za pomocą których definiowano zakres pojęciowy terminu εὐσέβεια. Wcześniejsze, zachowane w literaturze okresu archaicznego konotacje tych słów oraz analiza szerszego kontekstu, w jakim się pojawiały, umożliwiły nam zrozumienie, że odnosiły się one do pewnych norm, wyrażanych w postaci zakazów i nakazów, a posłuszeństwo okazywane tym normom lub jego brak pojmowano jako objaw pobożności lub bezpobożności.

Przyjmujemy zatem, że pojęcie *therapeia theōn/religio* może być pojmowane jako relacja człowieka z Bogiem lub bogami, a pobożność jako posłuszeństwo okazywane prawu bądź normom religijnym obowiązującym w danej religii. Kiedy odwrócimy porządek poprzednika i następnika, wówczas εὐσέβεια to posłuszeństwo okazywane prawu bądź normom religijnym, które określają relacje człowieka z Bogiem lub bogami. Zarówno istnienie relacji, jak i norm jest uzależnione od wiary w istnienie bogów.

⁷⁰ Cyt. za: O.F.W. FABER, *Postęp duszy czyli wzrost w świętości*, rozdz. XXII, *Prawdziwe pojęcie pobożności*, Kraków 1935. Pobożność rozumiano jako „postępowanie, płynące z wiary w rzeczy duchowe i w świat niewidzialny”, ale w takim rozumieniu nie różni się ona od niektórych definicji religii. Podobnie rzecz wygląda w przypadku takich pojęć jak: pobożność i religijność, oba były traktowane jako synonimiczne.

Grecy i Rzymianie w podobny sposób definiowali zarówno religię, jak i pobożność, charakteryzując je w sposób jak najbardziej ogólny i bliżej nieokreślony, za tożsame z tradycją odziedziczoną po przodkach, z prawami niepiśnianymi. Te ostatnie Rzymianie nazywali *mos maiorum vel ius*, Grecy *koinos nomos*, *agrapha*, *nomima*, *themistes*. Na dobrą sprawę najkrótsza definicja i *religio*, i *pietas* mogłaby brzmieć: *pietas et religio mos maiorum est*. Najprawdopodobniej w obu kulturach pojęcia *therapeia theōn/religio* i *eusebeia/pietas* wzajemnie się uzupełniały i warunkowały. W przypadku określenia obu pojęć starożytni posługiwali się przedstawionym wyżej „kodem kulturowym”, „schematem”, wyrażając to, co było im doskonale znane i stąd nie widząc potrzeby szerszego ich objaśniania. Gdy natomiast przyjrzymy się z szerszej perspektywy zachowanym świadectwom, w których wzmiankuje się o pobożności, to pojęcie to odnosi się tam do różnych norm, pierwotnie wyrażanych w formie prostych nakazów. Ponieważ były one przekazywane z pokolenia na pokolenie w formie oralnej, dlatego też słusznie nazywano je tradycją odziedziczoną po przodkach. O ile w Rzymie pieczę nad tymi niepiśnianymi normami zaczęła sprawować w okresie republiki jedna bogini, *Pietas*, której w roku 181 p.n.e.⁷¹ poświęcono w Rzymie świątynię, o tyle w starożytnej Grecji przez wieki utrzymywano, że opiekę nad *agrapha*, zwanymi również „prawami bogów”, sprawowali sami *theoi*. W obu kulturach za najważniejszą normę wynikającą z prawa niepiśnianego uznawano nakaz okazywania czci bogom⁷². Nie mniejsze znaczenie przypisywano nakazowi zbożnego traktowania zmarłych⁷³. Kolejny z nich stanowił o konieczności okazywania przez dzieci czci starszym rodzicom⁷⁴. Te trzy najważniejsze i najstarsze normy, należące jednocześnie do *ius* i *agrapha* określa się w źródłach jako fundamentalne tak dla *eusebeia*, jak i dla *pietas*. W Rzymie i w Helladzie, gdzie państwo i jego polityka zależała w dużym stopniu od religii, posłuszeństwo okazywane wyżej wymienionym normom uznawano za oznakę pobożności, ale i dzielności (łac. *virtus*; gr. ἀρετή), czy inaczej rzecz ujmując, zbożne wypełnianie powinności obywatelskich. Człowiek przestrzegający prastarych zwyczajów, żyjący

⁷¹ Zob. I. KACZOR, *Deus. Ritus. Cultus. Studium na temat charakteru religii starożytnych Rzymian*, Łódź 2012, s. 307.

⁷² PLINIUS MINOR, *Panegyricus*, 74,5,1: „ciuitas religionibus dedita, semperque deorum indulgentiam pie merita...”.

⁷³ P.R. SALLER, *Patriarchy, Property and Death in Roman Family*, Cambridge 1997, *passim*.

⁷⁴ CICERO, *De inventione*, II,66; tamże II,161: „pietas, per quam sanguine coniectis patriaeque benevolum officium et diligens tribuitur cultus”; CICERO, *Pro Plancio* 80: „Quid est pietas, nisi voluntas gratia in parentes?” Zob. również P.R. SALLER, *Pietas. Obligation and Authority in the Roman Family*, [w:] *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Christ zum 65. Geburtstag*, hrsg. P. von Kneissl, Darmstadt 1988, s. 393–410; H. KOWALSKI, *Pietas jako wyznacznik odniesień między rodzicami a dziećmi w republikańskim Rzymie*, [w:] *Dziecko w rodzinie i społeczeństwie*, red. J. Jundziłł, D. Żołądź-Strzelczyk, t. 1, Bydgoszcz 2002, s. 86–96.

w zgodzie z „prastarym wzorem cnoty” (ἀρχαῖα ἀρετή) to człowiek pobożny, przestrzegający niepisanych praw. Wierzono, że takiemu człowiekowi sprzyjali bogowie, wspomagając go w zdobyciu sławy, szacunku u ludzi, uznaniu jego *arete* w oczach innych obywateli:

τρεις εἰσὶν ἀρεταὶ τὰς χρεῶν σ' ἀσκεῖν, τέκνον,/θεοῦς τε τιμῶν τούς τε θερέψαντας γονῆς/ νόμους τε κοινούς Ἑλλάδος· καὶ ταῦτα δοῶν κάλλιστον ἕξις στέφανον εὐκλείας αἰεὶ⁷⁵.

W trzech cnotach, synu, powinieneś się ćwiczyć: Bogów powinieneś czcić, dbać o rodziców i okazywać szacunek prawom wspólnym w całej Helladzie, gdy będziesz postępował w zgodzie z tymi nakazami, zdobędziesz najpiękniejszy wieniec sławy.

W obu kulturach pobożność została na stałe wpisana w „kanon podstawowych powinności” i „kardynalnych cnót obywatelskich”⁷⁶. Cztery główne składniki ἀρετή, jakie liczyły się dla Greków, to: roztropność, sprawiedliwość, męstwo, pobożność⁷⁷. Przejawem „całej *arete* człowieka”, jak mawiali Grecy, czy też pełnej doskonałości było sprawiedliwe postępowanie tak wobec ludzi, jak i bogów.

καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἀνπράττοι, περὶ δὲ θεοῦς ὅσια. (Postępować tak, jak się godzi, względem ludzi to sprawiedliwość, względem bogów to pobożność)⁷⁸.

⁷⁵ EURIPIDES, fragm. 853 (Nauck²), przekł. aut. Zob. również M.T. CICERO, *Pro Plancio*, 29,5: „pietas fundamentum est omnium virtutum”. Zob. również: CAIUS PLINIUS MAIOR, 119,35,13,7; M.T. CICERO, *De natura deorum* II,153,7: „Quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum”.

⁷⁶ Na temat pojęcia *arete* oraz kształtowania się jego kanonu zob. W. JAEGER, *Paideia*, przekł. M.P. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 878–880; J. SIEROŃ, *Status jednostki i państwa w greckiej πόλις w świetle filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa*, Katowice 2003, s. 58–59; J. SOWA, *Między Erosem i Arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Łódź 2009, s. 11–51; J. FERGUSON, *Moral Values in the Ancient World*, London 1958, s. 24–27; K.J. DOVER, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley–Los Angeles 1974, s. 43.

⁷⁷ W *Protagorasie* (349b) Platon wymienia pięć cnót kardynalnych, które tworzą jedną *arete*: mądrość, rozsądek, odwaga, sprawiedliwość, pobożność („σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε ὄντα ὀνόματα”).

⁷⁸ PLATO, *Gorgias*, 507b. Por. M.T. CICERO, *De legibus*: I,23: „Skoro istnieje więź pomiędzy bogami i ludźmi, musi ich łączyć także rozumne poczucie sprawiedliwości, objawiające się jako prawo naturalne [...]. Jeżeli zatem prawo naturalne jest dla nich

W starożytnym Rzymie „kardynalnym cnotom obywatelskim”, za jakie uznawano tam: Rozum (*Mens*), Pobożność (*Pietas*), Męstwo (*Virtus*), Wierność (*Fides*), wystawiono ze środków państwowych osobne świątynie. Jak utrzymuje Cynceron, uczyniono to w tym celu, aby dobrzy obywatele, którzy odznaczyli się tymi cnotami, nabrali przekonania, że „w ich duszach przebywają sami bogowie”:

Bene vero quod Mens, Pietas, Virtus, Fides consecrantur humanae, quarum omnium Romae dedicata publice templa sunt, ut illas qui habeant – habent autem omnes boni – deos ipsos in animis suis conlocatos putent⁷⁹.

Dobrze się stało, że dzieła ludzkich rąk zostały uświęcone przez Rozum, Męstwo, Pobożność i Wierność, które mają w Rzymie przybytki wzniesione państwowym sumptem, żeby obywatele odznaczający się tymi przymiotami (mowa o wszystkich szlachetnych) nabrali przekonania, że w ich duszach przebywają bóstwa⁸⁰.

Przedstawiony tutaj pokrótce sposób prowadzenia tematu oraz przyjęta metoda badawcza będą kontynuowane w dalszej części pracy. Zasadniczym zamysłem, jaki nam przyświecał przy jej pisaniu, było pragnienie określenia, jakie znaczenie miały najważniejsze normy religijne prawa niepisane, regulujące wzajemne relacje ludzi z bogami, poczynając od prostych nakazów i zakazów, aż do pojmowania ich jako prawa niepisane, przestrzegane przez wszystkich Hellenów (*koinos nomos*). Podstawowym pytaniem, na które w naszym przekonaniu przede wszystkim należało udzielić odpowiedzi, było to, kim dla Greków byli ich bogowie? Jak pojmowali oni swe relacje z nieśmiertelnymi? Starożytne źródła określały te relacje w jednoznaczny sposób, bogowie byli pojmowani jako strażnicy ładu w Kosmosie i twórcy najstarszych praw niepisanych, których przestrzeganie przez zwykłych śmiertelników uznawano za oznakę pobożności. Dlatego też kolejne podrozdziały pracy poświęcimy normom religijnym określającym zbrojne zachowania Greków przede wszystkim w stosunku do bogów, a następnie do niepisanych praw, nad którymi sprawowali opiekę, np. niepisanymi prawami nakazującymi okazywanie czci: zmarłym, rodzicom, błagalnikom, gościom oraz składaniem przed bogami przysięgom. Poszczególne rozdziały i podrozdziały monografii traktują więc jednocześnie o stosunku Greków do Olimpijczyków, jak i o prawach, o których utrzymywano, że ich przestrzeganie strzegli sami bogowie. Podnosimy również kwestię wpływu powszechnie

wspólne, to musi także istnieć wspólnota prawa stanowionego”. Wszystkie cytowane fragmenty tego dzieła podaję za wydaniem: CYCERON, *O państwie, O prawach*, przekł. I. Żółtowska, Kęty 1999.

⁷⁹ M.T. CICERO, *De legibus*, II,28.

⁸⁰ Tamże, przekł. I. Żółtowska, s. 134.

uznawanych norm religijnych na filozoficzne koncepcje praw rządzących całym Kosmosem bądź całą naturą. Za prawdopodobną uznaliśmy hipotezę, że koncepcja „prawa natury” powstawała w oparciu o *agrapha*, które sami Grecy uznawali za wieczne i niezmienne. Zagadnienia te zostaną zaprezentowane w rozdziale I *W poszukiwaniu znaczenia słów określających pobożność Greków i związanych z nimi nakazów i zakazów* oraz w rozdziale II *Prawa boskie i ludzkie w koncepcji starożytnych Greków*. W rozdziale III, *Eusebeia w praktyce*, będziemy starali się wykazać, że w oparciu o nakazy, płynące z praw uznawanych w kulturze Greków za wieczne i niezmienne, ukształtowały się w starożytnej Helladzie instytucje o fundamentalnym dla niej znaczeniu. Pragniemy zaznaczyć, iż o niektórych przejawach bezbożności – jeśli nie mają one bezpośredniego związku z tymi prawami – będziemy jedynie sygnalizowali, podobnie jak nie będziemy opisywać wszystkich procesów o bezbożność, o jakich wzmiankują źródła starożytne, gdyż wiele z nich w ogóle nie ma związku z interesującym nas tematem. Słusznie kwestionuje się autentyczność wielu przekazów związanych z procesami o bezbożność i osób, które miały zostać o nią oskarżone⁸¹. W pierwszej części rozdziału IV *Pytania stawiane przez sofistów: Czy istnieją agrapha? I czym jest to, co zbożne i pobożne?* zaprezentujemy poglądy tych spośród przedstawicieli sofistyki, którzy zakwestionowali istnienie *koinos nomos*, a tym samym zdeprecjonowali i zdesakralizowali to, co Grecy uznawali za istotę pobożności. Prześledzimy tam również proces formowania się koncepcji prawa uznającego wyższość praw stanowionych przez człowieka nad prawami uznawanymi za wieczne. W drugiej części rozdziału IV będziemy starali się odpowiedzieć na pytanie, jaka mogła być prawdziwa przyczyna wytoczenia Sokratesowi procesu o bezbożność. Czy któryś z zarzutów dowodził rzeczywistej bezbożności filozofa, czy też było to oskarżenie spreparowane, mające na celu pozbycie się niewygodnego przeciwnika politycznego – skazania go na karę śmierci lub *atimia*.

Na początku tego podrozdziału zasygnalizowaliśmy, że pierwszym z zasadniczych problemów, wiążących się z pojmowaniem pobożności przez starożytnych Greków jest definicja tego pojęcia; drugim problemem, ściśle wiążącym się z pierwszym, jest kwestionowanie przez specjalistów zajmujących się starożytnym prawem greckim istnienia wspólnych dla wszystkich Greków religijnych praw oralnych. Sprzeciw liczących się autorytetów z tej właśnie dziedziny przyczynił się w dużej mierze do sformułowania wniosku, że pobożność Greków jest czymś bliżej nieokreślonym. Nurtowały nas przez dłuższy czas następujące pytania: czy o prawach możemy mówić jedynie w przypadku praw spisanych? Czy zakazy i nakazy regulujące relację ludzi z bogami można uznawać jedynie za normy moralne? Przekonujących odpowiedzi na tak stawiane

⁸¹ Temat ten doczekał się bardzo wielu opracowań, w tym uczonych polskich. Literaturę przedmiotu podajemy w rozdz. IV tej pracy.

pytania udzielali nie badacze praw spisanych starożytnych Greków, lecz antropolodzy kultury. To właśnie ich dziedzina nauki wyznaczała nowe perspektywy badawcze w wielu obszarach, w tym szczególnie nas interesujących religii i prawa, pomimo faktu, że były one prowadzone w obrębie kultur całkowicie odmiennych niż grecka. Jak wielkie znaczenie miała praca Gennepa, *Obrzędy przejścia*, nie tylko w badaniach nad religią Greków, nie trzeba dziś właściwie nikogo już przekonywać⁸², podobnie jak wyniki badań Douglas traktujące o czystości i zmazie⁸³, za nie mniej znaczące, aczkolwiek znane węższemu gronu specjalistów, powinny zostać uznane prace antropologów prawa Allotta i Roulanda⁸⁴. Ci ostatni badacze starali się dowieść, że źródeł wszelkiego prawa, a w szczególności zwyczajowego, powinniśmy upatrywać przede wszystkim w normach religijnych. Jak będziemy się starali to wykazać, na podobnej zasadzie prawa te funkcjonowały w starożytnej Grecji, gdzie były one nie tylko normami religijnymi, ale także prawami zwyczajowymi; nie umniejszały ich znaczenia także prawa spisywane przez prawodawców. Jeśli w całej pracy będziemy posługiwali się w odniesieniu do norm religijnych pojęciem prawa, to właśnie w znaczeniu prawa zwyczajowego, które funkcjonowało głównie w postaci niepisanej.

Badacze, którzy prezentują inny punkt widzenia niż nasz, utrzymują ponadto, że słowa: εὐσέβεια, ἡ ὀσιότης; jak również θέμις ἐστί; ὀσίη ἐστί i ich zaprzeczenia miały dla Greków wiele znaczeń i określały raczej jakieś normy moralne, etyczne niż ważne „prawa religijne”. A skoro mowa jest o wielu normach etycznych, to nie sposób mówić o określonym zbiorze nakazów, które definiowałyby zjawisko greckiej pobożności, raczej należałoby ją uznać za coś bliżej niedookreślonego⁸⁵. Zwolennicy norm moralnych, a nie specjalnej kategorii „praw” pod opieką bogów u starożytnych Greków, podnoszą następujące kwestie: 1) źródła starożytne wzmiankują niejednokrotnie o łamaniu tych „praw”, a nie słyszymy o żadnych konsekwencjach za ich pogwałcenie; 2) cały

⁸² Zob. *Rites of Passage in Ancient Greece Literature, Religion, Society*, ed. M.W. Padilla, Lewisburg 1999.

⁸³ M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, New York 1966, przekł. pol. *Czystość i zmaza*, M. Bucholc, wstęp J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2007; R. PARKER, *Miasma ...*, *passim*.

⁸⁴ A.N. ALLOT, *New Essays in African Law*, London 1970; N. ROULAND, *Anthropologie juridique*, Paris 1988; przekł. ang. N. ROULAND, *Legal Anthropology*, Ph.G. Planel, London 1999.

⁸⁵ Por. J. FILONIK, *Ateńskie procesy o bezbożność do 399 r. p.n.e. – próba analizy*, „Meanader” 2014, 69, s. 66: „Niestety, jak to często się zdarza, nie mamy jednoznacznej definicji tego terminu, a tym bardziej nie znamy jego możliwych interpretacji prawnych. Wydaje się jednak, że zakładano, że każdy obywatel będzie rozumiał, co oznacza ἀσεβεια, i będzie w stanie ocenić, co należy za nią uznać...”

dialog Platona, noszący tytuł *Eutyfron* jest jednym wielkim poszukiwaniem istoty pobożności, a odpowiedzi na interesujący nas temat tam nie odnajdziemy; 3) zachowane inskrypcje, w których coś zostaje określone jako pobożne lub bezbożne, w dużej mierze nie odnoszą się do tych samych norm, o których wzmiankują teksty literackie⁸⁶.

W naszym przekonaniu „prawa” określające pobożność Greków były nie tyle zbiorem norm niedookreślonych – istniały bowiem normy *koinos nomos*, prawa uznawanego za powszechne, które stanowiły o jego istocie, ale raczej zbiorem otwartym, do którego w różnym czasie zaczęto dodawać różne normy, w tym etyczne. Wraz z ukształtowaniem się poszczególnych *poleis* oraz zwyczaju spisywania praw na kamiennych tablicach, do dawnych praw niepisanych zaczęto dodawać kolejne normy, które stanowiły prawa religijne, jakich należało przestrzegać na ściśle określonym obszarze, w tym w poszczególnych świątyniach lub miejscach uznawanych za święte. Stąd pojawiające się różnice w rozumieniu tego, co pod pojęciem pobożności czy też bezbożności rozumiano, począwszy od czasów zamierzchłych, i o czym informują nas przede wszystkim źródła literackie, a tym, o czym informują nas dodatkowo zapiski pochodzące z *Leges sacrae*. Podobnie jak sama religia starożytnych Greków, tak i normy religijne, których przestrzeganie uznawano za oznakę pobożności, miały wymiar zarówno panhelleński, jak i lokalny.

Prawa spisane określały najczęściej to, czego nie wolno było robić w danym mieście, to, co chciano wziąć pod szczególną ochronę, to, co uznawały za szczególnie istotne dla ich prawidłowego funkcjonowania. I choć stanowiła je „władza świecka”, to powierzano je szczególnej opiece bogów, a człowieka, który by je złamał, uznawano tam za bezbożnika. W najkrótszej, ale zrozumiałej formie były one wyrażane w następujący sposób: „niech będzie zaliczane do kategorii tego, co bezbożne” (ἔστω ἀσεβεία⁸⁷; οὐκ θέμις ἐστί; οὐκ ὀσίη ἐστί). „Niech będzie uznany za bezbożnika” (ἀσεβῆς ἔστω). Nie oznacza to jednak, że Grecy nie okazywali szacunku czy też całkowicie zagubili sens przesłania płynącego z praw uznawanych za *agrapha*, *koinos nomos* i że zaczęli traktować je jako tracące na znaczeniu relikty, czego przejawem miałyby być notowane w źródłach przykłady ich łamania i całkowitej bezkarności za ich złamanie. Po pierwsze, można postawić takie pytanie, których z praw uznawanych za święte ludzie nie łamali? Ale tak postawione pytanie nie rozwiązuje problemu. Po drugie, jeśli słyszymy o ich łamaniu, to właśnie dlatego, że odnotowywano „czyny świętokradcze”, które należało potępić. Po trzecie, dopuszczano się ich złamania w sytuacjach ekstremalnych. Po czwarte, należy uwzględnić i to, że formy karania bezbożników zmieniały się w starożytnej Grecji na przestrzeni

⁸⁶ Zob. A. DELLI PIZZI, *Impiety in Epigraphic Evidence*, „Kernos” 2011, 24, s. 59–76.

⁸⁷ Tamże, s. 64.

wieków, a możliwości wykupienia się od „kardynalnych grzechów” bądź uniknięcia kary za ich popełnienie nie wymyśliła epoka nowożytna. Ale co jest dla nas najistotniejsze, to fakt, że do końca istnienia kultury greckiej wielu spośród Hellenów „święcie” wierzyło, że za pogwałcenie norm przekazanych im przez bogów karę bezbożnikowi wymierzali przede wszystkim sami nieśmiertelni. Po piąte, dialog Platona noszący tytuł *Eutyfron* przynależy do kategorii dialogów aporetycznych i właśnie jako taki nie może przynosić żadnych konstruktywnych definicji, tym samym nie może przesądzać o tym, czy Grecy mieli jakieś prawa, czy też nie, czy potrafili określić pobożne zachowanie człowieka, czy też nie.

Podstawowe założenia, jakie postawiliśmy sobie podczas pisania tej pracy, możemy określić za Zaidman w sposób następujący: „chodzi nie tyle o zrehabilitowanie religii greckiej, ile o ukazanie jej spójności i uniknięcie apriorycznych poglądów wywodzących się z pokusy, by stosować do niej realia innych epok i schematów w formie «łoża prokrustowego»». Była to religia inna, ani gorsza ani lepsza...”⁸⁸.

Za obowiązek każdego religioznawcy uznajemy umiejętność zaprezentowania wszystkich podstawowych elementów czy też cech, które mogą określić stosunek Greków do szeroko pojętej sfery *sacrum* oraz tych, które uważano – zgodnie z tradycją przodków – za zbożne czy też bezbożne. Nasze badania są poszukiwaniem znaczenia i miejsca religii w kulturze Greków, a poszukiwania te, choć niepozbawione zmysłu krytycznego, staraliśmy się oprzeć na możliwie szerokim materiale źródłowym, żadnemu z nich nie przypisując wartości mniejszej lub większej⁸⁹ aż do momentu, gdy zostanie ono potwierdzone innymi relacjami czy też zakwestionowane poprzez brak zgodności z nimi. Fragmentaryczność przekazów, jakimi dysponujemy, a także niezachowanie się wielu traktatów, które były poświęcone w starożytności *eusebeia*, wymusza na nas konieczność uwzględnienia wszystkich zachowanych źródeł. Oczywiście ze świadomym uwzględnieniem specyfiki każdego z nich oraz faktu, że na przełomie dziejów ulegały zmianie nie tylko formy samej religii, pobożności, ale i kultury. To szerokie widzenie, a raczej szerokie wyławianie treści praw, które określały przecież nie tylko pobożność, ale jednocześnie stosunek śmiertelnych do nieśmiertelnych bogów, uznajemy za istotę naszych poszukiwań i próbę odpowiedzi na pytanie: co Grecy uznawali za zbożne i bezbożne.

⁸⁸ L.B. BRUIT ZAIDMAN, *Grecy i ich bogowie*, przekł. B. Spieralska, Warszawa 2008, s. 9.

⁸⁹ Nasze stanowisko w tej materii bliskie jest takim uczonym jak E.R. Dodds, H. Lloyd-Jones; K. Dover, którzy w swoich pracach uwzględniali zarówno źródła literackie: retorów, historiografów, filozofów, tragiczków, komików oraz zachowane fragmenty literackie.

Ponieważ podjęliśmy w tej pracy temat relacji między prawami boskimi a ludzkimi, niepisаныmi i pisаныmi, musimy postawić w niej także problem relacji między tym, co racjonalne, wywiedzione z przesłanek tylko i wyłącznie rozumowych a tym, co tradycyjne, zwyczajowe, religijne. Biorąc pod uwagę całość dostępnych dokumentów, zarówno dotyczących kultury materialnej, jak i duchowej Greków, twierdzimy, że w starożytnej Grecji obowiązywał model tradycyjnego rozumienia relacji między prawami boskimi a ludzkimi, pobożnością a sprawiedliwością, aczkolwiek w późniejszych epokach coraz bardziej był on podmywany. Niewątpliwie to sofisci, a potem Sokrates swoim pytaniem o to, „czy pobożne to jest to, co się podoba bogom, czy też bogom podoba się to, co zbożne”, zapoczątkowali refleksję czysto teoretyczną nad tym problemem. Wreszcie ustanowili rozum ludzki ostatecznym sędzią tego co zbożne, sprawiedliwe, godziwe, cnotliwe.

Ponieważ w kulturze tej istniał także sceptycyzm religijny, jak również krytyka powszechnie uznawanej pobożności, będziemy prezentować w tej pracy także jej przejawy, traktując je jako indywidualne głosy wypowiediane wobec powszechnie obowiązującej tradycji. W pracy tej będziemy prezentować również poglądy sceptyków, agnostyków, wspominając także o „bezbożnikach”, choć o tych ostatnich wiemy najmniej, ich postawa była surowo karana, skazywana na niepamięć, wykluczana ze społeczności. Starano się wyeliminować z życia społecznego nie tylko ich samych, ale niejednokrotnie również ich rodziny.

W naszej pracy spróbujemy dowieść, że:

1. W kulturze Greków, tak jak się nam ona jawi, funkcjonowały prawa niepisane *agrapha*, pojmowane jako prawa ustanowione przez bogów, surowych strażników ich respektowania, które określały normy religijne i zwyczajowe. Władcy zwykłych śmiertelników, tworząc je, porządkowali świat ludzki, kto więc występował przeciw tym normom, wnosił chaos do uporządkowanego świata. Bogowie Greków nie byli irracjonalni i mściwi, gdyż nie sprawowali swej władzy w sposób nierozumny i kapryśny, to człowiek stawał się nierozumny, występując przeciwko i bogom, i ich prawom, a jego poczynania miały daleko idące konsekwencje, jak wierzyło w to wielu pobożnych Greków, mogły doprowadzić do całkowitej zagłady rodu bezbożnika.
2. Funkcjonowanie praw boskich i ludzkich było głęboko zanurzone w tradycyjnym myśleniu Greków. Prymat praw boskich wobec ludzkich został przełożony w języku racjonalno-filozoficznym na prymat metafizyki nad etyką i polityką, i w konsekwencji przyczynił się do sformułowania „prawa natury”.
3. Opowieści o bogach poetów i tragików nie były jedynie dodatkiem do „właściwej kultury greckiej”, ale dowodziły ciągle żywej akceptacji

dla praw uznawanych przez przodków, potwierdzenie ważności praw ustanowionych przez bogów.

4. Zarówno w myśli filozoficznej, jak i religijnej jest odzwierciedlony wysiłek Hellenów pogodzenia chaosu z ładem, tego, co ponadludzkie i ludzkie, „natury” i rozumu.

Za istotne we wszelkich badaniach nad kulturą starożytnych Greków uznajemy także to, co uświadomił sobie i nam Vernant, pisząc: „nie chodzi też o Greka, jakim był, gdyż takie określenie pozbawione jest jakichkolwiek treści. Chodzi zatem o człowieka, jaki się nam obecnie jawi – mimo braku bezpośredniego kontaktu – dzięki nieustannej wymianie od nas do niego i od niego do nas. Wymiana ta składa się po części z obiektywnych ustaleń, a po części z naszej woli, by tak było. Napięcie to waha się między oddaleniem a bliskością, gdyż dzięki oddaleniu się można się bardzo zbliżyć, bez obawy o wprowadzenie zamieszania, a zbliżając się – lepiej widzimy różnice, jakie nas dzielą, i łączące nas podobieństwa⁹⁰.

⁹⁰ J.P. VERNANT, *Człowiek Grecji*, [w:] *W kręgu codzienności...*, Warszawa 2000, s. 11.

Rozdział I

W poszukiwaniu znaczenia słów określających pobożność Greków i związanych z nimi nakazów i zakazów

1. ἡ ὀσίη, ἡ θέμις (ἐστίν)

We wczesnych zabytkach literackich, przede wszystkim w *Odysei* Homera, a następnie u liryków, spotykamy rzeczownik ἡ ὀσίη (*hosiē*) [joń. forma od ἡ ὀσία], którego znaczenie może być rozumiane: „to, co zgodne z normami prawa niepisanego, prawami strzeżonymi przez bogów, z wolą bogów”, „to, co godziwe, zbożne” lub nie (οὐχ ὀσίη)¹. W *Odysei* *hosiē* oznacza nakaz oddawania czci błagalnikom² oraz godnego, zbożnego traktowania zmarłych³. W trzech

¹ Na temat znaczenia tego słowa i jego konotacji we wczesnej liryce greckiej zob. również H. JEANMAIRE, *Le substantif hosia et sa signification comme terme technique dans le vocabulaire religieux*, REG 1945, 58, s. 66–89; M. SCHMIDT, „*hosiē*”. *Lexicon des frühgriechischen Epos*, eds. B. Snell, H.J. Mette, Göttingen 1955–2010; G. JAY-ROBERT, *Essai d'interprétation du sens du substantif hosiē dans l'Odyssee et dans les Hymnes homériques*, REA 1999, 101/1–2, s. 5–20; G.P. SHIPP, *Studies in the Language of Homer*, Cambridge 1972; J. BŁOK, *Hosiē and Athenian law from Solon to Lykourgos*, [w:] *Clisthène et Lycurgue d'Athènes. Autour du politique dans la cité classique. Histoire ancienne et médiévale* 109, eds. V. Azoulay, P. Ismard, Paris 2011, s. 233–254; J. BŁOK, *A Covenant between gods and men: hiera kai hosia and the Greek polis*, [w:] *The City in the Classical and Post-Classical World. Changing Context and Identity*, eds. C. Rapp, H.A. Drake, Cambridge, New York 2014, s. 17–20; S. PEELS, *Hosios: a semantic study of Greek piety*, Mnemosyne, Supplements 387, Leiden, Boston 2015, s. 11, 28, 32, 242–250.

² Zob. HOMERUS, *Odyssea*, XVI,421–5: „μάργε, τή δὲ σὺ Τηλεμάχῳ θάνατον τε μόνον τε ῥάπτεις, οὐδ' ἰκέτας ἐμπάζεαι, οἷσιν ἄρα Ζεὺς/μάρτυρος; οὐδ' ὀσίη κακὰ ῥάπτειν ἀλλήλοισιν./ ἢ οὐκ οἶσθ' ὅτε δεῦρο πατήρ τεός ἴκετο φεύγων...”

³ Tamże, XXII,411–415: „οὐχ ὀσίη κταμένοισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάσθαι./τούσδε δὲ μοῖρ' ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα:/οὐ τίνα γὰρ τίεσκον

*Hymnachs homeryckich*⁴ posiada on jednak jeszcze inne znaczenia. Zanim więc opowiemy się za którąś z hipotez przyjmowanych przez badaczy, powinniśmy przeanalizować szerszy kontekst, w jakim on się pojawia.

Homerycki Hymn II do Demeter to opowieść o porwaniu Persefony i zropanzonej matce, która poszukuje swej córki po całym świecie przez dziewięć dni bez jedzenia i picia. W dziewiątym dniu swej wędrówki dociera do Eleusis, gdzie zostaje gościnnie przyjęta przez rodzinę króla Keleosa. Bogini, choć pojawia się tam w przebraniu staruszki, jest serdecznie podejmowana przez królową Metanejrę, która proponuje jej strawę i kubek słodkiego czerwonego wina. Bogini Demeter odmawia nie tylko przyjęcia posiłku, ale również napitku, utrzymując, że nie godzi się jej pić wina, może wypić jedynie *kykeōn*:

Tymczasem Metanejra napełniła kubek winem jak miód słodkim
I wręczyła bogini. Nie wzięła: nie wolno, mówiła,
[dosł. nie godzi się, nie jest to zbożne mówiła (ὀσίης)]
Pić jej wina czerwonego; kazała kaszę i wodę
Zmieszać z miętą łagodną i podać sobie do picia.
Przyrzędziła *kykeōn*, wręczyła jej wedle rozkazu⁵.

To fragment jednego z najdłuższych *Hymnów homeryckich*, w którym mowa o losie obu bogiń, a dla wielu badaczy jeden z najważniejszych tekstów literackich, związanych z etiologią misteriów eleuzyńskich. W *Hymnie II* za zbożne (ὀσίη) uznaje się nakaz gościnnego przyjęcia przybysza, obcego, co jasno wynika z treści utworu, jak i reguł, jakich przestrzegać muszą wtajemniczeni w misteria obu bogiń. Napój, o który bogini Demeter prosi po długim poście królową Metanejrę – *kykeōn* – to wieloskładnikowa mikstura, jaką najprawdopodobniej wypijały podczas pierwszego dnia Wielkich Misteriów w Eleusis⁶ osoby w nie wtajemniczane. Jak się przyjmuje,

ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, / οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ὅτις σφέας εἰσαφίκοιτο”.

⁴ Zob. *Hymn. hom. in Cererem*, w. 206–211 (powstanie tego hymnu datuje się na przełom VII/VI w. p.n.e.). *Hymn. hom. in Apollinem*, w. 229–238 (VII/VI w. p.n.e. Część badaczy przypuszcza, że może być on późniejszy). *Hymn. hom. in Mercurium*, w. 127–135; w. 170–175; w. 468–471 (powstanie VI/V w. p.n.e.). Datację *Hymnów homeryckich* podają za: A. FAULKNER, *The Homeric hymns: interpretative essays*, Oxford 2011.

⁵ Zob. *Hymn. hom. in Cererem*, w. 206–211, przekł. J. Danielewicz, *Hymn do Demeter*, „Meander” 1999, 4, s. 316–317.

⁶ Zob. G.E. MYLONAS, *Eleusis and Eleusinian Mysteries*, Cyceon Tales 2010 (rep. Princeton University Press 1961), s. 260.