

# Ganszyniec, Ryszard

---

## O historję religji greckiej

---

Przegląd Historyczny 26/2, 182-195

---

1926-1927

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.

3. RYSZARD GANSZYNIEC

## O HISTORIĘ RELIGJI GRECKIEJ

Kultura umysłowa Greków i Rzymian streszcza się dla wielu w mitologii — to znaczy w pewnej dogmatyce alegorycznej o wzorowej przejrzystości, o wiecznej jednostajności. Historycy już wiedzą, że to miraż, daleki od prawdy—miraż, który zawdzięczamy humanizmowi, zwłaszcza antyreformacyjnemu: czy mitologia ta nie odzwiercadla wiernie dogmatyki chrześcijańskiej wieku XVII? Liczne studia XVIII wieku przedziurawiły twardą ławę, wyrzuconą przez entuzjasm miłośników starożytności i okrywającą niby całunem wulkanicznym świat nieznaną; przedostawszy się tu i tam przez zatwardniały głąz odkryły pod tą skorupą religję starożytną, a zwłaszcza grecką. Przedsięwzięto pisać dzieje tej religji: ale największe dzieło, Farnella *Cults of the Greek States*, 5 tomów, to tylko zbiór monografij z silną dawką schematu mitologicznego; najcześniejsze, O. Gruppego *Religion und Kultus der Griechen* (w I. Müllera *Handbuch*) chaotyczna kopalcia bardzo cennych często notatek; najlepsze, E. Rohdego *Psyche* (I wyd. 1894) świadomie jednostronne. Posiadamy więc przyczynki, niema syntezy — są szkice, brak szerokiej kompozycji, któraby zadośćuczyniła choć skromnym wymaganiom historyków.

I rzeczywiście taka kompozycja nie jest dziełem łatwym. Bo tu w dziejach religji spieramy się nietylko, jak w każdej nowej nauce, o samo założenie takiej kompozycji, lecz także o zrozumienie poszczególnych faktów i epizodów. Ani razu jeszcze nie rzucono szkicu linii zasadniczych religji greckich z punktu widzenia czysto historycznego: do tej chwili ewolucjoniści różnego autoramentu opanowują bezkonkurencyjnie pole, czy to lunarny obłąd p. Sieckiego i pan-babylonistów, solaryzm p. O. Müllera i Seecka, katachthoniczna suggestja K. M. Müllera, lub starsza meteorologiczna Kuhna - Schwarza - Roschera, czy wreszcie socjologiczna Bachofena — A. Dietericha (w *Mutter Erde*) lub animistyczna Rohdego - Samtera (*Die Religion der Griechen*). Ale ewolucjonizm zaciera tylko linje historyczne, przeinacza fakty, wyrywając je z ich związku chronologicznego — powiedzmy sobie otwarcie: ewolucjonistyczna historia to zawsze historia zromansowana; o tyle w niej historii, o ile autor jest

sumienny i inteligentny, o ile czerpał wprost ze źródeł, o ile jest znawcą stosunków i kultury starożytnych. Już to źle, że każdy uczony musi osnuć na kanwie ewolucjonistycznej, chcąc niechcąc, pseudohistorję dla czasów „przeddziejowych“, dla których albo żadnych albo nieme tylko i wieloznaczne posiadamy pomniki (narzędzia i sprzęty, zabytki sztuki i t. d.), ale tam konieczność go rozgrzesza; snuć jednak dalej ten romans historyczny na tej samej kanwie dla czasów „historycznych“, dla których bogate często posiadamy źródła, to teraz już nie da się utrzymać naukowo.

Także już nie da się bronić w zakresie religii jednej jeszcze dążności, przekształcającej się często u mniejszych genjuszów w manierę, reprezentowaną świetnie przez p. T. Zielińskiego w cyklu *Religje świata antycznego*; ona zastępuje przyczynowość historyczną i biologiczny schemat ewolucjonizmu historją „psychologizowaną“. Jest to, śmiem twierdzić, ostatecznie przeżytkiem romantyzmu naukowego, który zamknięty — jak każdy romantyzm — w egoizmie, lub jeśli kto woli w skrajnym indywidualizmie, widzi w jednostce miarę wszechświata, w jej życiu wewnętrznym model rozwoju psychicznego ludzkości, który dla romantyka dokonywuje się zasadniczo w intellekcie. Ileż w tym poglądzie sentymentu poetycznego, wzniosłego zapału — ale ileż w nim także psychologji wulgarnej, tak świetnie charakteryzowanej w osobnej książce przez W. Wundta! Romansom historycznym i to, a to nawet w celniejszem jeszcze znaczeniu, bo romans psychologicznie pogłębiany.

Łatwo wykazać słabe strony wydanych dotąd zarysów — trudno podać pogląd nowy, omijający te szkopyły i zbliżający się najściślej do przyczynowości historycznej, wyrażonej w chronologii, do kolejności wydarzeń, wreszcie tłumaczący jaknajwięcej zjawisk bez uciekania się do jakiegobądź interpretacji, opierającej się na naszym rozumowaniu. W historii bowiem rozumowanie jest romansowaniem. Uzasadnione tam, gdzie brak pomników, rozumowanie powinno zejść do roli czysto biernej, do poznania i skonstatowania tam, gdzie pomniki przemawiają. Sens samych faktów zawsze prostszy i głębszy od naszej błyskotki; miejmy dla niego poszanowanie, zadawajmy się zbieraniem faktów, wsadzaniem ich wiernie na sznurku chronologii — tam tylko, gdzie fakty przepadły, gdzie są luki chronologiczne, wolno nam zaznaczyć te luki i, jeżeli estetycznie czulego razi fragmentaryczność pracy, podrobić zapomocą rozumowania fakty podobne do skonstatowanych. Niestety, tych zawsze w historii będzie więcej aniżeli faktów autentycznych; ale mistrz okazuje się właśnie w tem „podrobieniu“. Powtarzam, że czerwona nić, na której uszurkujemy te fakty, to już żadna t. zw. idea, lecz bezwzględna chronologja.

W tej myśli proszę czytać moje uwagi, podające w krótkich słowach nowy schemat rozwoju religij greckich, wyznań i kultów panujących na terenie greckim od wybrzeża Azji Mniejszej do Haemusu, od Tessalji do Sycylii. Mnogość tych wyznań oczywista nie pierwotna; polyteizm jest tylko sumowanie kultów lokalnych w panteonie państwowym, polylatrja znowu sumowaniem kultów państwowych; zjawisko polylatrji najlepiej da się studjować w czasach rzymskich, kiedy to kultury wschodnie rozpoczęły swój triumfalny pochód aż do Brytanji.

Na początku stoi teraz dla nas religja egejska. O niej mówią nam wyłącznie zabytki sztuki — źródła więc wieloznaczne, same potrzebujące interpretacji. Interpretacja ich niezmiernie różnorodna, przypominająca mannę biblijną, mającą smak wedle gęby, ale rzadko jest metodyczna: więcej w niej wybujałej fantazji, lubującej się w alegorji. Pocóż wyliczać tu rozmaite zdania, charakteryzować poszczególne poglądy, często sprzeczne z sobą, i zawsze mętne? Znamionuje je wszystkie naukowa nieściśłość oraz to, że powstały niezależnie od samych pomników—poglądy te są więc tylko aplikami, zdobiaczami nowe znaleziska, a nie wyrazem tych znalezisk; szczegółowiej wykazałem tę właściwość, niezmiernie znamiennej dla powierzchowności nowoczesnej, na t. zw. centralnym symbolu tej religji egejskiej, na toporze (λάβρος) w osobnej rozprawie (*La double hache est-elle un symbole religieux?* w książce: *In honorem O. Balzer* 1925, II), dowodzącej, że topór jest raczej symbolem władzy królewskiej (jak gdzieindziej scepter); cieszę się, że słuszność moich wywodów uznawano powszechnie i zwłaszcza, że p. Śmieszek dodał im nową solidną podstawę etymologiczną (por. jego rozprawę *Ἄγγελος et λαβύρινθος* w *Eos* XXIX 1927). Symbol ten królewski stał się bezwątpienia także religijnym, sam w sobie przedmiotem kultu. Na tej podstawie i z kilku innych momentów wnioskuje to, co zupełnie niezależnie od pomników egejskich przypuszczałem dla przeddziejów poematów homerowych (zob. *Powstanie epopej w Pamiętniku Literackim* XXII 1925), że religją oficjalną Egei był rodzaj kultu władców, bardzo podobny do wschodnich kultów pałacowych. Ten kult władców żyjących nie wykluczył naturalnie innych ceremonij religijnych: owszem sarkofag z Hagia Triada, gdzie umarły król wzgl. królewicz przyjmuje ofiary, wyraźnie poświadcza dość rozwinięty kult umarłych (królów).

To prawie wszystko, co z jakąś pewnością można powiedzieć o religji egejskiej na podstawie pomników; to jest mało i dość ogólnikowe — wszystko inne, co zwykle przytaczają jako kultury egejskie, jest albo mylne albo niepewne; natomiast nikt nie wspomniał o kulcie

władców, który dopiero pozwala na wykreślenie jakiejś linii historycznej i co może ważniejsze, ustala łączność pewną religji egejskiej z sąsiedzkimi kultami pałacowymi. Czy ten kult władców jest pierwotnym w Egei czy jest on zapożyczeniem, tego oczywiście rozstrzygać nie można; ale też jest dla naszego zadania pytaniem bardzo drugorzędnym.

Świat egejski uległ katastrofie, nie — jak platońska Atlantyda — katastrofie przyrodniczej, zmiatającej wszystko z sobą w oka mgnieniu, lecz historycznej, napadowi plemion obcych. Dokumenty archiwum hetyckiego z Boghazkoei wymieniają nam te plemiona: są to Achajowie (Ajolowie); ujarzmili Egejczyków, ale nie wytepiłi ich, owszem przejęli wyższą ich kulturę i zwłaszcza administrację i kulturę pałacową. Ślady, wzgl. wynik tego procesu posiadamy w epopei homerowej, przechowującej bogate residua, resztki i przeżytki kultury egejskiej, egejskiej także religji.

I tu nasuwa się pytanie: skoro kultura egejska nie została wytepiąna razem z Egejczykami, to ślady tej kultury, ślady także ich religji powinny być widoczne tak jak i inne ich wpływy w czasach późniejszych. Czy rzeczywistość odpowiada temu rozumowaniu? Czy można wykazać takie przeżytki religji — bo do niej ograniczamy się zasadniczo, mimo że naturalnie istnieć muszą w każdej dziedzinie kultury, a zwłaszcza też w administracji — w religji Grecji historycznej?

Oczywiście, skoro się przyjmuje jako pewnik zasadę ciągłości—a do niej przynaję się w myśl znakomitego dzieła A. Vierkandta, *Die Stetigkeit im Kulturwandel* (Berlin 1908), gdyż tylko katastrofa przyrodnicza byłaby była w stanie przerywać taką ciągłość — to przeżytki takie istnieć muszą. Trudność leży tylko w ich rozpoznaniu: metoda stosowana w chemji analitycznej, która rozkłada kruszcze i za pomocą reagentów dochodzi do określenia poszczęólnych składników kruszczu, niestety nie da się stosować w historii, gdzie cały proces analityczny dokonywa się w naszym rozumowaniu i intelekcie, aparacie mniej lub więcej czułym wedle inteligencji i uczoności analizującego. Tylko w sposób bardzo prymitywny i surowy możemy przeprowadzić taką analizę kultury greckiej; można wykazać, mniej więcej tak jak to robi nowoczesna metoda etnologiczna kręgow kulturalnych p. Graebnera - Ankermanna, elementy niegreckie w historycznej kulturze greckiej i wnioskować dalej, że te składniki są dziedzictwem z epoki „przedgreckiej”, „egejskiej”, o ile naturalnie nie możemy wykazać późniejszego zapożyczenia tych wierzeń i obrządków od państwa sąsiadującego z Grecją (np. kult Dionyzosa, Afrodyty, Apollona i t. d.) To już jest dużo, ma atoli jedną wadę: ogólnikowość,

kryterjum jest jedynie negatywne; religja grecka, traktowana dotąd jako całość homogeniczna, jeszcze wcale nie jest zbadana pod względem analitycznym. To jednak nie przeszkadza, żebyśmy nie mogli podać pewnych wskazówek w tym właśnie kierunku, choć na próbę, świadomi hipotetycznego ich charakteru.

Zagadnienie, postawione w ten sposób, da się rozwiązać w pewnym zakresie. Historyczna bowiem religja grecka jest nam znana, wiemy co odpowiadało duszy greckiej, znamy naogół punkty sporne i elementy do niej wniesione stopniowo. Przypuściwszy zgóry fakt mieszanego charakteru religji greckiej, wzrok nasz dostrzega więcej niż dotąd inkongruencyj między wierzeniami i obrzędami z jednej strony a panującą kulturą z drugiej. Izolowane spostrzeżenia językowe, obyczajowe, historyczne przybierają w tem świetle inne i donioślejsze znaczenie. Łatwiej też przypuszczamy wtedy „semityzmy“ w języku i w religji greckich w szerszym zakresie niż dotąd, bo wiemy teraz, że to nie koniecznie bezpośrednie i względnie późne zapożyczenia od Semitów — właśnie to nas tak bardzo raziło dotychczas — lecz pośrednie i prastare, przejęte od egejczyków, których nie należy tłumaczyć jedynie jak to zrobiono dotąd tylko z hebrajskiego (aramejskiego) albo fenickiego, mimo że Grecy sąsadowali tylko z nimi, lecz czasem także z assyryjskiego lub egipskiego; w prastarem słownictwie religijnem mamy np.  $\xi\rho\epsilon\beta\omicron\varsigma$  odpowiadające najdokładniej assyryjskiemu *erebu* (*šamši*) i  $\eta\lambda\acute{o}$  ( $\sigma\tau\omicron\nu\ \pi\epsilon\delta\acute{\iota}\omicron\nu$ ) głosowo i rzeczowo dokładnie odpowiadające egipskiemu *alu* — dwa terminy zasadnicze dla obrazu zaświata, które etymolodzy daremnie starają się wyprowadzić z elementów greckich. Widać inkongruencyj klasycznego poglądu na Zeusa jako króla-autokraty, mieszkającego w pałacu olimpijskim ze swymi ministerjalami (Ganymed jako podczaszy, Hermes jako kurjer, Apollon jako muzykant i t. d.), z demokratycznym ustrojem państw greckich; albowiem nawet tam, gdzie mamy jeszcze godność królów, jak w Sparcie, godność ta wcale nie odpowiada pojęciu dawniejszemu, lecz raczej konsulatowi rzymskiemu: królowie są istotnie tylko mandatarjuszami narodu, jak archontowie ateńscy. Pogrzeb uroczysty Patroklosa z agonami nieznanymi w Grecji późniejszej. Nieznane wszelkie dywinacje techniczne, wykonywane przez zawodowców (np. nekromancja, lekanomancja, astrologja) — ale wszystkie te znajdujemy w Babydonji. Cały, niezmiernie bogaty zakres katarctyki, przeciw której polemizują tak ostro autor  $\pi\epsilon\rho\iota\ \iota\rho\eta\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\sigma\omicron\upsilon$  i późniejszy jako przeciwko zabobonowi, ma swój właściwy byt w kulturze „przedgreckiej“, to znaczy że także filozofja, opierająca się na katarctyce — jak np. Empedoklesa — bynajmniej nie jest grecką, lecz tylko przeżytkiem.

Oto kilka tylko przykładów inkongurencyj, łatwych do skonstatowania, i zapożyczeń niewątpliwych; ale mam przeświadczenie, że możemy pójść znacznie dalej, że posiadamy w późniejszej religji greckiej całą prawie treść dogmatyczną, całą skomplikowaną obrzędowość kultu egejskiego. A to dzięki temu, że w przeżytkach istnieje dalej w czasach historycznych. Mam na myśli tu fakty doskonale znane badaczom i szerszej publiczności — popełniamy tylko wobec tej grupy faktów ten błąd, że uznając bez trudności całkiem odrębny ich charakter uważamy te egzotyczne zjawiska za twory indywidualne, wobec których najędrsi lubią powtarzać dźwięczne a banalne: *ignoramus et ignorabimus*. Już kilka lat temu wykazałem szczegółowiej w odczycie dla lwowskiego Towarzystwa Filozoficznego właściwy charakter pytagoreizmu. On bowiem wykazuje pod względem religijnym jaknajdalej idące analogje z jednej strony z t. zw. gminami orfickimi, z drugiej strony z misterjami (z których najlepiej znamy eleuzyńskie): analogje te, odnoszące się także do dziwacznych dla nas zakazów, t. zw. symbolów pytagorejskich (np. niejedzenie fasoli), napewno nie są przypadkowe — ale mówić o wzajemnem zapożyczaniu tych poglądów i obrzędów wobec zupełnego na to braku dowodów nie można, nie ma to też celu o tyle, że takie postawienie kwestji nie rozwiązuje tego zagadnienia, tylko je przesuwają; zawsze przecież i w tym wypadku będziemy się pytali: skądże te zakazy, skąd ostatecznie te poglądy pokrewne. Doskonale jednak można zrozumieć te najdalej idące podobieństwa religijne, jeżeli przyjmujemy poprostu pierwotną identyczność tych trzech instytucyj, różniących się tylko sposobem organizacji oraz — na co ogół uczonych mało zwraca uwagi, mimo że to wszędzie w historii czynnik pierwszorzędnej wagi — rozmieszczeniem geograficznym: tam gdzie są misterja, niema pytagorejczyków ani orfików, i odwrotnie: misterja mamy na wschodzie Grecji, na terenie jońsko-attyckim, orfikę i pytagoreizm na terenie zachodnim włącznie z Magna Graecia, z ludnością przeważnie dorycką, lub dawną eolską. Dalej misterja specjalnie mają także organizację zamkniętą i tajemniczość wspólną z pytagoreizmem, tu i tam rola starej szlachty jest przeważająca; gminy orfickie zaś, o których tak niezmiernie mało wiemy, znalazły zdaje się swych zwolenników raczej wśród drobnej inteligencji. Specyficzny charakter gminności — nieznan w religji greckiej i ujawniający się tam dopiero w czasach hellenistycznych pod wpływem syndykalizmu zawodowego znowu w kultowych *ἑρανοί* — przypomina misterja i pytagoreizm. Otóż stwierdzam — bo dowodzić tego z powodu braku materiałów z epoki egejskiej nie mogę — że misterja, pytagoreizm, orfika są pierwotnie zjawiskiem identycznym, i że identyczność ta tłumaczy się tem, że wszystkie trzy gałę-

zie, wyrosłe z jednego pnia, reprezentują, w odmiennej każda formie, 1) egejską organizację religijną, i 2) w swych dogmatach egejską religję.

Twierdzenie to jednak nie jest tak głośłowne, tak bardzo arbitralne, jakby to niektórym się wydawało: można przeprowadzić dla niego dowód prawdopodobieństwa ze szczegółów — to opuszczę, bo szczególności zaprowadziłyby nas zbyt daleko; ale można dać także dowód kongruencji z formy organizacji misterjów i t. d.: wszelka demokracja, o ile naturalnie nie utrzymuje świadomie administracji przejętej od poprzedzającego ją królestwa (jak np. Ateny, Rzym), nie wytwarza nigdy zamkniętej organizacji religijnej; bo forma organizacji demokratycznej to syndykalizm — o naturze defenzywnej, królestwo zaś organizuje administratywnie w celach twórczych. Wszelka ekskluzywność religji, wszelki „kościół“, jest albo wprost wytworem administracji królewskiej, albo też wyraźnem jej naśladownictwem: najlepiej poznać te zasadnicze różnice przez porównanie „gmin“ religijnych z *ἑρανοί* (syndykatami) hellenistycznymi, albo też sekt amerykańskich z analogicznymi tworam i chrześcijańskimi w Europie.

Doniosłość takiego wytłumaczenia odrębności tych trzech gałęzi religji greckiej jest jasna dla historyka: uzyskujemy przez to nietylko umiejscowienie dla faktów dotąd egzotycznych, nietylko bogaty materiał dla wypełnienia dotychczasowej próżni życia intelektualnego Egei, lecz — co mi się wydaje zawsze najważniejszem — wykazujemy zasadę ciągłości kulturalnej także w tej dziedzinie życia greckiego, odsłaniając olbrzymi wpływ, prawie zgola ukryty, dawnej Egei na późniejszą Grecję. Naturalnie nie znaczy to, jakoby wszystko w tych trzech instytucjach było egejskie — egejskie jest w nich to, co pierwotne, a najważniejsze kryterjum pierwotności jest wspólnota wierzeń i obrzędów — dodatki charakteryzują się tem, że występują w jednej lub drugiej gałęzi i przytem odpowiadają wtedy panującej kulturze greckiej. W misterjach eleuzyńskich np. dodatkiem jest nazwanie pierwotne prawdopodobnie bezimiennych bóstw żeńskich nazwami bóstw greckich (Demeter, Persephone) i zwłaszcza dziecka jako Iakchos, która to nazwa w czasach dość późnych jest dorobiona z krzyku procesjonalnego *ἱαχης*; już wcale nie mówiąc o drugorzędnych postaciach legendy eleuzyńskiej, jak Baubo, Triptolemos i t. d., niewątpliwie attyckiego pochodzenia. W pytagoreizmie pierwotne są zakazy pytagorejskie o charakterze wybitnie katartycznym i mające swe odpowiedniki lub to w misterjach (np. niejedzenie fasoli) lub w kulturze egejskiej (np. nienoszenie pierścionków, zaświadczone u Homera, zob. moją rozprawę *Pierścień w ludoznawstwie starożytnem i średniowiecznem*, *L u d* XX 1922); pierwotna też jest



nauka o metempsychozie, w głębszym znaczeniu religijnem i socjologicznem (zob. mój artykuł *Katabasis* w RE Pauly - Kroll s. v.), mająca swój odpowiednik nie tylko w orfice (w nauce o „kręgu urodzin”), lecz także w misterjach (w nauce o nieśmiertelności duszy, będącej niejako przeżytkiem nauki o metempsychozie); pierwotny też jest zarys zasadniczy organizacji gminy pytagorejskiej, mający swe odpowiedniki w gminie wtajemniczonych w misterjach i w gminach orfickich. Natomiast dodatkami są w pytagoreizmie składniki niereeligijne, zwłaszcza spekulatywne, zbliżające pytagoreizm do jońskie-go ruchu filozoficznego, mimo że opiera się prawdopodobnie na starszych, może też azjatyckich, poglądach kosmologicznych; dodatkiem jest program polityczny, skrajnie stańczykowy, w którym jednak może żyć dalej rojalistyczny duch Egei — właśnie ten duch wywołał tak gwałtowny odruch demokratycznych sfer greckich przeciw pytagoreizmowi. W orfice zaś należy rozróżnić dwie warstwy: literaturę orficką i gminy orfickie: ostatnie są narazie więcej wytworem naszej fantazji — istnienie ich przyjmujemy na podstawie kilku notatek literackich oraz tabliczek złotych, znalezionych w grobach, gdzie w rękę umarłych pełniły rolę paszportów do krain zaświata (zob. Olivieri *Laminae aureae orphicae*, Giessen 1915): mytologii tam prawie że nie ma, natomiast uderza silnie rozwinięta eschatologia, przypominająca ducha i naukę misterjów. Orfika literacka przedstawia obraz dość odmienny, o ile naturalnie sądzić możemy z kilku fragmentarycznych niedobitków piśmiennictwa niegdyś niezmiernie bogatego; charakterystyczne dla niej jest wyjątkowo silne zainteresowanie się kosmologią i zwłaszcza eschatologią, co jest specjalnością orficką według zgodnego świadectwa starożytnych pisarzy. Literatura ta zawiera obok starych pierwotnych elementów, „przedgreckich”, liczne składniki greckie, a to w domieszce tem silniejszej: im młodszy jest utwór orficki: teogonia orficka, Agronautyka, lapidarjusz i hymny orfickie nie posiadają już nic orfickiego prócz tytułu i kilku stereotypowych powiedzeń orfickich. Najstarszy utwór i najcharakterystyczniejszy tej literatury (ale i ten już stojący pod silnym wpływem greckim), to *Wstąpienie Heraklesa do Hadesu*, naśladowany już w homerowej *Odyssei* (zob. moją rozprawę *De Necyiae Homericae fontibus et compositione*, w Charisteria Morawski 1922, 31 — 57).

Ale dość o tych trzech przeżytkach: wystarczy mi, że w stwierdzeniu samem posiadamy już jedno rozwiązanie ważnej zagadki. Wiedzieliśmy, zwłaszcza po pracy Rohdego, że Grek (taksamo jak Hebrajczyk) nie uważał duszy za nieśmiertelną — dla niego H a d e s oznaczył pierwotnie tylko g r ó b (również *seol* hebrajski znaczy pierwotnie tylko g r ó b, a dopiero po wygnaniu babilońskim, t. zn. po przejęciu escha-

tologii perskiej, *seol* znaczyło dla Żydów *piekło*). Na pytanie skąd się wzięła u Greków wiara w nieśmiertelność duszy, odpowiedziano za Rohdem naogół w ten sposób, że to wykwit spekulacji filozoficznej, która z czasem dotarła do szerokich mas ludności. Otóż obecnie inaczej należy pociągnąć linię historyczną: nieśmiertelność duszy stanowi jeden tylko punkt systemu eschatologicznego, eschatologja zaś jako taka nieznaną jest religji greckiej — ona jest przedgrecka; nie jest ona tylko orficka, jak wielu twierdzi, bo eschatologję mają również misterja i pytagoreizm, lecz jest egejską. Z tego wynika, iż wszędzie tam, gdzie znajdujemy u Greków elementy eschatologiczne, np. wiarę w nieśmiertelność duszy, pojęcie podziemia i nieba i t. d., należy przyjąć wpływy „egejskie“, które drogą katarski, orfiki, misterjów lub pytagoreizmu przedostały się do ludu i zwłaszcza też do filozofów (np. do Platona). Tak tłumaczę nietylko wielkie prądy myślowe w Grecji, ale i drobniejsze szczegóły: już zwróciłem uwagę na początki obrządku pokropienia się przy wejściu kościołów katolickich (zob. *Es* XXX 1927), który ostatecznie wyprowadza się z ceremonjału pałacowego (tylko egejskiego?): w Egei bowiem przy prawej stronie samego wejścia do pałacu (np. w Phaistos, Hagia Triada) widzimy duży basen wymurowany, gdzie każdy przychodzący do pałacu się czyścił i odświeżał (albowiem opaska służyła Egejczykom męskim jako kostjum); świątynie greckie, o wiele uboższe od pałaców, zadowolniały się źródłem naturalnym przed wejściem do świątyni, gdzie można było umyć sobie tylko nogi, ręce i twarz; jeszcze w czasach greckich powstała z tego umycia się rudymetarna forma pokropienia się, przejęta także przez chrześcijaństwo.

Ale nie chcę wchodzić w szczegóły; wystarczy mi wskazówki, że duże i bezsprzecznie najciekawsze dziedziny religji greckiej są niegreckiego pochodzenia i tylko przeżytkami egejskimi; że zapomocą tych przeżytków nie trudno zrekonstruować zasadniczy rys egejskiej religji, o której dotąd tak niezmiernie mało, tak śmiesznie, tak bardzo prymitywnie sądzimy (por. kult pilastrów Evansa — J. E. Harrison, kult wołu, zwierząt, gołębi, drzew i t. d.). Atoli nie tu zamykamy historję religji, albowiem tu właśnie zaczyna się najciekawszy jej okres, *okres dorodzenia*. Religja grecka wraz z państwowością grecką, z demokracją, przeżyła się z końcem wojny peloponeskiej; kult stał się bezdusznym ceremonjałem, legenda religijna alegorją poetyką. Racjonalizm sofistów zabił wiarę w duszy Ateńczyka; straciwszy grunt pod nogami, natury głęboko religijne uciekały się do etycznego reorganizowania praktycznego życia jak Sokrates, lub do ekstazy mistyki wiernych Dionysosa, jak Euripides, lub do smętnej orfiki z jej dalekimi horyzontami w zaświaty, jak Platon — wszyscy ci do-

piero pod koniec swego życia po przejściu przez mierzchy oświecenia sofistycznego. Była to pewnego rodzaju kapitulacja ducha greckiego przed wpływami obcymi, idąca równoległe do kapitulacji politycznej, która wkrótce potem też nastąpiła zewnętrznie. Żywość religii greckiej ustaje z bitwą pod Chaironeją, wzrok wierzących odtąd zwrócony jest do przeszłości, jako do czasów idealnych: odtąd zaczynają się reformy kultów, reparacja świątyń — aż do czasów ostatecznego ich zamknięcia za cesarza Teodozego: niby leczenie chorego, umierającego, obok którego rodziły się i wyrastały nowe kultury z nowymi, bogatymi świątyniami.

Agonja to długo trwająca, pełna majestatu i wzruszających momentów. Mistycyzm wiernych, alegorja poetycka, moralizacja dewociarska Pytagorejczyków, trywialno - praktyczna Kyników, racjonalizm płytki, parujący się w uczoność przyrodniczą u Stoików, w historyczną u Euhemerystów — wszystkie one po kolei próbowały tchnąć nowe życie w ciało umierających bogów Grecji: tymczasem udała im się tylko ich galwanizacja. Spełniła się wreszcie wyrocznia Prometeusa skowanego. Zeus został nietylko zdetronizowany, lecz razem z Olympem i z Olimpijczykami zanurzył się zpod oczu wiernych, uciekających się do nowych bogów, powoli w ziemię, nie w tytanicznym trzęsieniu ziemi, jak wielki jego antagonistą Prometeus. Przestał Zeus Olimpijski być bogiem Greków, nazwisko jego przeszło jako tytuł i diadem na nędznych śmiertelników: Zeus i Olimpijczycy mogli być bogami swobodnych tylko Greków, a nie ujarzmionych. Pewnem jest, że upadek ustroju politycznego Grecji pociągnął za sobą upadek religii greckiej, istotnie greckiej, tak samo jak np. upadek rewolucji francuskiej pociągnął za sobą zniknięcie kongenialnej jej religii: kultu Rozumu, będącego w rzeczywistości kultem ojczyzny. Tu i tam dzięki automatyzmowi historycznemu wy dostały się po upadku ustrojów przeżytych, po skonsolidowaniu się ustrojów nowych właściwe tym nowym ustrojom formy religijne, Bóg wie jak stare w rzeczywistości: po upadku rewolucji katolicyzm z dominującą nutą kultu władców w osobie Napoleona, w Grecji zaś religja ujarzmionych: kult władców.

Jest to wytwór czasów hellenistycznych, które wogóle tak mało mają wspólnego z klasyczną epoką grecką, ponieważ posiadały zupełnie nowe formy życia państwowego, odpowiednio do których wytworzyły nowe formy religii obok dalej istniejących kultów, przestających być modnymi, ponieważ coraz bardziej rażąca rozbieżność ujawniała się między niemi a życiem nowem. Jest w tym ruchu religijnym dużo automatycznego regulowania, reakcji zupełnie prawidłowej i adaptacji wprost przyrodniczej: tem łatwiej tu, ponieważ wtedy już dzieje ludzkie przeszły — może nawet już kilkakrotnie — koło nielicznych zre-

szta perypetyj politycznych i towarzyszących im religijnych od absolutyzmu królewskiego do demokratycznej anarchji, od kultu władców do kultu ojczyzny w jakiejś personifikacji (w Atenach np. Atena). Perypetje te zostawiły nam ancestralne dyspozycje, działające jak wszystkie instynkty automatycznie. Czasy więc hellenistyczne są dla historyka jak i dla religjologa, właśnie dzięki złożoności zagadnień, polem badań niezmiernie ciekawych, prowadzących nas daleko — nie obawiam się paradoksu — poza historję.

Najcharakterystyczniejszym tworem epoki hellenistycznej na polu religijnem to bezsprzecznie kult władców, pojawiający się nietylko na terenach od dawien dawna królewskich, lecz także — a tam może nawet w najczystszej i najwyrazistszej formie — w Grecji i w Rzymie. Genezę kultu władców tłumaczono rozmaicie: jako import wschodni — to najwięcej rozpowszechnione zdanie, ale też jako autogenezę, dającą się wytłumaczyć psychologicznie w drodze powolnej i konsekwentnej ewolucji (najgruntowniej rozwinął ten pogląd p. M. Popławski, *L'apothéose de Sylla et d'Auguste* w *E o s* XXX 1927). Napewno nie należy wykluczać ani jednego ani drugiego momentu: decydującym jednak czynnikiem był tu, jak wogóle w całej epoce hellenistycznej we wszystkich poczynaniach, moment trzeci, dotychczas pominięty: *re-prystynacja nieświadoma*, odrodzenie egejskiego kultu władców, doskonale odpowiadające ogólnym tendencjom odrodzeniowym owej epoki.

Albowiem epoka hellenistyczna ma tych re-prystynacyj więcej, a to w każdej dziedzinie swego życia kulturalnego. Wkradły się one pod płaszczykiem nacjonalistycznym: rozbudzone życie narodowe wskutek tworzenia przez następców Aleksandra Wielkiego państw narodowych dążyło, mimo greckiej administracji, do odrodzenia kultury narodowej drogą powrotu do idealizowanego życia przeszłości, drogą wprowadzenia dawnych instytucyj. Wiemy już, że takie hasła reformatorskie zawsze są szlachetnem złudzeniem: ale to już leży w naturze ludzkiej, że każdy nowy testament szuka dla siebie autorytetu starego i znajduje go, choć naturalnie rzadko rozbieżność tych dwu testamentów jest tak rażąco jaskrawa, jak w Nowym i Starym chrześcijańskim, które jednak mogą służyć jako dobitny przykład, czem się zadowala dobra wola ludzka. Rewolucjoniści francuscy uważali siebie świadomie za kopję demokratów starożytnych: czapka frygijska, kostjumy prefektów, konsulów i dyrektorów rzeczywiście były to ładne kopje kostjumów starożytnych, ale ludzie w nich byli nowi. Napoleon miał ambicję odnaleźć taktykę starożytną swemi legionami. I w nieskończoność ilustruje to samo ewolucja religijna nowszych czasów, zwłaszcza w obozie protestanckim, kierującym się od samego począt-

ku hasłem powrotu do pierwotnego kościoła; ale także Kwakrowie i Mormonowie szukali w tem hasle sankcjonowania swych dziwactw. Hasło to było wielką ideą także hellenizmu. Punkt kulminacyjny tego ruchu przypada na czasy augustowskie (wiek I przed i po Chr.) — prawdziwy to wiek odrodzenia. Rzym zwraca się do starorzymskich instytucyj i kultów, kopiuje stare, niezrozumiałe teksty (jak pieśń Arwalów), dotuje stare kultury; mennictwo wyszukuje prastare typy; sztuka jest archaizująca, piśmiennictwo zdecydowanym krokiem cofa się wstecz i szuka swych wzorów w coraz odleglejszej przeszłości, dramat rzymski II wieku prz. Chr. przeistacza aktualności greckie, ale Accius już spróbuje odtworzyć scenę aischylosową, nawet z chórami i z dramatem satyrowym; Cyncero naśladowawszy w młodości współczesnych retorów, upatruje wreszcie swój model w Demostenesie, a nieco młodsza generacja, jak Brutus, w starszym Lysiasie; neoterycy z Katullem naśladowają już plejadę aleksandryjską, a nieco młodszy z Horacym i z Wergilim cofają się do ostatecznych granic wzorów greckich: Horacy w jambach do Archilocha, w odach do liryki eolskiej, Wergili w *Georgica* do Hezjoda, w *Eneidzie* do Homera; u Greków ruch „attycystyczny“ jest literackim wyrazem tego odrodzenia czyli humanizmu. Niema wprost dziedziny kultury, gdzieby ta dążność się nie ujawniała w sposób bardzo wyraźny i twórczy. Odżyje pytagoreizm w neopytagoreizmie, heraklityzm w stoicyzmie, prastara katartyka w zabobonności, w magji, w astrologji; eschatologja staje się wtedy nauką popularną, cały świat zaczyna wierzyć w piekło i w niebo, w nieśmiertelność duszy. Także specjalniejsze kultury, jak kult wojskowy Jowisza Dolichenus, powtarzają staroegipski kult (por. artykuł Ed. Meyera *Dolichenus* w Roschera *Myth. Lex*). Egipt, Judea i t. d. przedstawiają tę samą linię rozwojową, zwróconą wstecz: w grobach rodzinnych nekropoli aleksandryjskiego obrazy z motywami greckimi z III i z II wieku prz. Chr. są zastąpione w I w. przez obrazy z motywami staroegipskimi. Idea odrodzenia, która w XV i w XVI wieku tak świetnie odrodziła naszą kulturę zachodnią, opanowała z całą świadomością czasy augustowskie; i dlatego zaliczam także kult władców, jak wogóle wszelkie nowe formy religijne tej epoki, do reпрystynacyj kultów najdawniejszych, „egejskich“; odpowiada ona bowiem doskonale politycznej reпрystynacyi: instytucji cesarstwa, odtworządzającej mimo odmian regionalnego charakteru dawne królestwo.

Ciekawe byłoby bezwątpienia przeprowadzenie rewizji z tego właśnie punktu widzenia panujących obecnie poglądów na kultury hellenistyczne, zwłaszcza t. zw. religje misteryjne (R. Reitzenstein *Hellenische Mysterienreligionen*), na religję astrologiczną (Cumont), na synkretyzm, gnostycyzm i połączone z niemi zagadnienie genezy chrze-

ścijaństwa; wszystkie te problemy występują tu w nowem świetle — zwłaszcza dwa punkty, dotąd niewytłumaczone i dezorientujące wszystkie nasze badania, stają się doskonale zrozumiałe po przypuszczeniu takiego „odrodzenia“: niezahamowana orjentalizacja (t. zn. „egeizacja“) umysłowej kultury światowej w wiekach I — III po Chr., przeciwko której nikt nie myśli się bronić, z taką elementarną nastąpiła siłą, a potem przewaga archaicznych, bo prymitywnych elementów w nowych napozór systemach religijnych. To znaczy, że historia znowu zaczęła kręcić się koło swego ograniczonego repertuaru form kultury, a zaczęła wtedy znowu od tej formy, która w naszej kulturze jest pierwszą: od orjentalnej. Po tej orjentalizacji, której punkt kulminacyjny, oznaczający także już jej upadek, przypada na początek III wieku, następuje znowu hellenizacja kultury światowej — jej punkt kulminacyjny, również też początek upadku to rząd genialnego Juliana Apostaty, jak przedtem rząd orjentalistyczny Elagabala; hellenizacja przejęta przez chrześcijaństwo, reprezentujące niby kulturę hellenistyczną, idzie dalej i wytwarza dogmatykę katolicką. W wieku VIII zaczyna się r o m a n i z a c j a kultury — główna może, mimo że nieświadoma przyczyna rozdziału między kościołem rzymskim a greckim, odrzucającym instynktownie tę romanizację (antyromanizm Greków epoki rzymskiej jest dokładnem tego analogon, por. J. Schnayder *De infenso alienigenarum in Romanos animo* w Eos XXX 1927), jak przedtem kościoły orjentalne opierały się skutecznie hellenizacji, tworząc własne „sekty“ — dochodzące do rozkwitu w wieku XII w kulturze gotycko-scholastycznej i wytwarzające jako stały nabytek imperjalizm papieski wraz z prawem kanonicznem. Zawsze żyje obok prądu dominującego prąd ustępujący i prąd przyszłości (ten ostatni przedstawiony w męczennikach), rywalizując z sobą, adoptując się wciąż nowym w każdej generacji warunkom życia. Ale repertuar typów kulturalnych jest ograniczony, ograniczona też liczba zasadniczych form religijnych.

Niech mi wolno będzie skończyć na tem uwagi o historii religii greckiej. Rozwiązują one niejednen problem, ale odkrywając nowe i złożone widnokreśli nasuwają też nowe i złożone zagadnienia. Świadom jestem hipotetycznego charakteru mego poglądu, świadom też jednej wielkiej jego wady: słowo „Egea“ ma znaczenie czysto negatywne, oznacza to co niegreckie. Atoli pewnem jest, że „Egea“ mieści w sobie kilka form kulturalnych i religijnych, t. zn. kilka faz historycznych, kilka warstw etnograficznych: nie bez zamiaru wskazałem na *erebu* — ἑρεβος (wpływ assyryjski) i *alu* — ἄλυσιον (wpływ egipski), świadczące niewątpliwie o głębokich wpływach azjatyckich i egipskich, ujawniające się zresztą także

w całej kulturze „egejskiej”. I ja wierzę w związek genetyczny mytu Odyssei z eposem Gilgameša, nekyomantji cesarskiej z praktyką babilońską, lekanomantji hellenistycznej z babilońską i t. d.; ale nikt jeszcze nie jest w stanie — mimo olbrzymiego dzieła Jensena (*Das Gilgameschepos in der Weltliteratur*) i skromnego szkicu Ungnada — choć w przybliżeniu określić drogi, którą starosumerskie legendy, wierzenia, obrzędy przeszły do Egei. Religji egejskiej — abstrahując już od koniecznych różnic regionalnych — bynajmniej nie uważam za homogeniczną, jak napewno nie była homogeniczną ani sztuka ani materialna kultura egejska; analiza tych zjawisk kulturalnych prowadzi nas daleko na wschód, do Egiptu, do Babilonu — słowem, do kolebki kultury śródziemnomorskiej.

une des causes les plus importantes de leur décadence politique. Par contre, la non - existence d'un sentiment national quelconque chez les Romains ne les a pas empêché de conquérir le monde, parce que chez eux l'idée de l'État et le patriotisme en résultant ont été si forts qu'il n'y eut pas de place pour une collectivité de caractère différent, telle que la nation. L'auteur combat l'opinion très répandue qui voit dans les Romains une véritable nation et il soutient que la seule nation „romaine“ qui existât en réalité, fut celle des Byzantins du Moyen Âge.

Un ensemble de problèmes de la plus haute importance est constitué par les rapports idéologiques et réels, entre les religions universelles telles que le christianisme et l'État, la patrie, la nation. L'auteur souligne que la religion universelle ne fut pas la seule idéologie opposée au nationalisme et patriotisme. Le mouvement cosmopolite durant l'époque hellénistique est un phénomène analogue. Son histoire est difficile à tracer à cause de l'état de nos sources, de même que celle de la réaction nationaliste qui lui a succédé en Orient.

L'auteur mentionne ensuite les questions relatives à la fin et la disparition des nations, rapide ou lente. Le facteur psychologique y joue un rôle capital et cette circonstance rend l'examen historique des phénomènes de la mort des nations extrêmement difficile. Il est surtout très dangereux d'user des analogies modernes, car dans la psychologie des nations anciennes il y eut des éléments très puissants qui n'ont rien d'équivalent dans celle des nations modernes. L'auteur conclut en exprimant la conviction que l'examen approfondi de l'énorme domaine historique, désigné par le titre de son article, ouvrira des vues nouvelles à la science.

### 3. RYSZARD GANSZYNIEC. Pour une vraie histoire de la religion grecque (résumé).

L'auteur s'oppose aux différents systèmes constructifs de traiter l'histoire de la religion grecque pour proposer d'envisager ce problème uniquement d'une manière chronologique et d'après les sources. Pour faire bien comprendre son idée il donne un précis d'histoire de la religion grecque et commence par l'analyse de la religion égéenne. Il admet que d'après les sources il n'est possible de constater dans cette religion, que l'existence d'un culte des souverains. Tout le reste est le résultat d'une interprétation plus ou moins libre. La religion égéenne n'étant pas complètement éteinte, elle existait dans la religion grecque par de survivances. L'auteur souligne quelques emprunts évidents: ἔρεβος — l'assyrien erebu, ἰλίουσιον — l'égyptien alu. L'essence dogmatique et la liturgie du culte égéen survivaient dans la religion grecque. L'auteur expose d'une manière plus précise les éléments de



ces survivances et il constate l'identité des mystères, du pythagoreisme et du culte orphique. Il s'occupe ensuite du problème de l'immortalité de l'âme qui d'après lui est une foi inconnue par les Grecs, mais empruntée à la religion égéenne. La religion grecque subit le sort de l'histoire des Etats de la Grèce. Au moment où la *polis* grecque succombe il y a un changement profond dans sa religion. La Grèce subit un renouveau de religiosité, et une période de renaissance de sa religion. Après le siècle éclairé des sophistes on revient à la recherche des différents cultes anciens ou étrangers qui finit à l'époque de l'empereur Théodose. Il y a une corrélation entre la religion et les institutions politiques: la débâcle politique de la Grèce mène à la décadence de la religion réellement grecque.

L'époque hellénistique est l'époque d'une répristinisation inconsciente dans tous les domaines de civilisation: dans celui de la religion elle apporte de nouveau le culte des souverains modernisé (voir l'analogie du néo - classicisme à l'époque de l'Empire en France). Il serait nécessaire d'examiner sous ce point de vue les théories, concernant les cultes hellénistiques. On pourrait établir une nouvelle série chronologique des emprunts: orientalistiques, hellénistiques et romanisés.

L'auteur en finissant souligne encore une fois la nécessité d'étudier la religion égéenne d'une manière plus approfondie.

#### 4. STEFAN PRZEWORSKI. Les représentations des Africains dans l'art crétois (résumé).

L'auteur s'étend d'abord sur les représentations des peuples étrangers dans l'art crétois. Il constate que l'artiste de cette époque ne se donnait pas la peine de reproduire exactement dans son oeuvre tous les détails de l'extérieur humain. Dans le but de réaliser sa conception artistique il néglige plutôt le principe de l'exactitude ethnique et parfois il se permet une licence qui ne serait pas de place chez son collègue égyptien. Cette particularité de l'art crétois se manifeste entre autre dans la représentation du „peuple jaune“ et des porteurs des vases de Cnosse.

Les considérations ci-dessus nous servent à pénétrer plus facilement dans la manière dont les noirs sont traités par l'art crétois. Une analyse détaillée des monuments crétois qui nous ont conservé les images des africains („Town Mosaic“, „Jewel Fresco“, le fresque de Cnosse avec les soldats en marche, la gravure sur coquille de *Haghios Onouphrios*) nous amène à la conclusion que cet art n'a pas su créer un type constant de la race „africaine“. L'explication de ce fait s'impose par elle-même: les habitants du continent africain devaient