

ARTYKUŁY RECENZYJNE, RECENZJE, NOTY RECENZYJNE

WŁODZIMIERZ LENGAUER
Uniwersytet Warszawski
Instytut Historyczny

Bogowie, znaki, ludzie

(Kai Tra m p e d a c h, *Politische Mantik. Die Kommunikation über Götterzeichen und Orakel im klassischen Griechenland*, Studien zur Alten Geschichte, Bd. 21, Verlag Antike, Heidelberg 2015, s. 650)

Grecki termin *mantike* (*techne*) jest praktycznie nieprzetłumaczalny na żaden język nowożytny, podobnie zresztą jak łacińskie *divinatio* czy *auspicia*. W słownikach wyrazów obcych czy też nawet w słownikach języka polskiego, gdzie odnotowuje się wyraz „mantyka”, jako jego podstawowe znaczenie najczęściej podaje się: „sztuka przepowiadania przyszłości”, dodając następnie „wróżbiarstwo”. W grece *techne mantike* to umiejętności i działania osoby określanej terminem *mantis*, a ten wyraz pojawia się po raz pierwszy na początku „Iliady” Homera (I 62), kiedy w obliczu zarazy w obozie Achajów Achilles radzi zapytać jakiegoś „wróżbitę”¹ (*tina mantin*) albo „kapłana” (*hierous*), lub „tłumacza snów” (*oneiropolos*). Zestawienie *mantis* i *hierous* wskazuje wyraźnie na religijne znaczenie pierwszego terminu i odpowiednie do tego funkcje. Na wezwanie Achillesa odpowiada Kalchas, nazwany kolejnym wieloznacznym terminem *oionopolos* („wróżbita” w przekładzie Kazimiery Jeżewskiej, raczej jednak „tłumacz znaków”), ale jego umiejętności to *mantosyne* (I 72), którą miał od Apollona. Sytuacja nie wymaga od niego przepowiadania przyszłości, ma on wytłumaczyć obecne położenie Achajów. Poeta to właśnie o nim mówi: „Wiedział on wszystko: co było, co jest i co kiedyś się stanie” (w. 70).

Przytoczony tu passus z „Iliady” ukazuje jasno cały splot pytań i problemów wiążących się z mantyką grecką. Kalchas działa z boskiego natchnienia, skoro swoją sztukę zawdzięcza Apollonowi, ale nie tylko przewidywanie przyszłości jest jego główną umiejętnością, lecz także znajomość przeszłości i rozumienie teraźniejszości. Achajom ma on właśnie nie przepowiedzieć przyszłość, tylko dzięki swojej wiedzy wyjaśnić im aktualną sytuację i pomóc znaleźć środki zaradcze na trapiące ich zło. Mantyka grecka jak najściślej wiąże się więc z całym kompleksem wierzeń religijnych i historią religii greckiej,

¹ Tu i dalej przekład K. Jeżewskiej (Warszawa 1999).

choć nie zawsze ten związek dostrzegano, pozostawiając ją często na uboczu zagadnień religijnych, obok zespołu zjawisk zaliczanych do „magii” w nowożytnym, ukształtowanym pod wpływem Jamesa Frazera, znaczeniu, czego najlepszym dowodem jest potraktowanie tej problematyki w klasycznym dziele Martina Nilssona o religii greckiej². Krótki rys syntetyczny historii badań nad tymi zagadnieniami od czasów wielkiego, do dziś używanego, niezastąpionego i zawsze cytowanego dzieła Augusta Bouché-Leclercqa (cztery tomy wydane w Paryżu w latach 1879–1882) przedstawiła ostatnio holenderska młoda uczona Kim Beerden³, słusznie wskazując na wzrost zainteresowań tą problematyką w środowisku uczonych zajmujących się religią grecką w ciągu ostatnich dwóch, trzech dekad. Warto w tym miejscu przypomnieć, że kiedy w 1988 r. powołano do życia międzynarodową grupę badawczą znaną jako Centre d’Etude de la Religion Grecque (C.E.R.G.A., potem z dodatkiem „International” albo „L’Association Internationale” jako C.I.E.R.G.A.), która z kolei stworzyła najważniejsze do dziś czasopismo naukowe poświęcone problematyce religii greckiej („Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique”), to jednym z pierwszych przedsięwzięć tej nowej instytucji naukowej była organizacja *colloque* na temat „Oracle et mantique en Grèce ancienne” (akta tej konferencji wydano jako trzeci tom „Kernosu” w roku 1990). Pod egidą tego samego międzynarodowego ośrodka badawczego odbyła się konferencja w Paryżu w roku 2011 (XIII *colloque* C.I.E.R.G.A.) na temat „Manteia. Pratiques et imaginaire de la divination grecque antique” (plon tego spotkania przyniósł numer „Kernosu” z roku 2013). Z kolei wspólne badania porównawcze podjęli jakiś czas temu uczeni z sekcji „Sciences religieuses” paryskiej École pratique des Hautes Études i uniwersytetu w Erfurcie. Owocem tej współpracy była publikacja dwóch cykli studiów w postaci tomów znanych i cenionych periodyków naukowych⁴.

Kai Trampedach, profesor historii starożytnej na uniwersytecie w Heidelbergu, ma jak nikt inny odpowiednie przygotowanie i kompetencje do podjęcia tej trudnej i złożonej problematyki, łączy bowiem kwalifikacje historyka, filologa i historyka filozofii. Zyskał on w nauce nazwisko od razu po opublikowaniu swej pracy doktorskiej (obronionej na uniwersytecie we Freiburgu pod kierunkiem Hansa-Joachima Gehrkego)⁵, a następnie dał się poznać jako badacz wierzeń greckich podejmujący coraz częściej problematykę postaw religijnych i organizacji kultu oraz działalności *sui generis* „funkcjonariuszy” kultu⁶ (brak odpowiedniego polskiego terminu, który obejmowałby tak kapła-

² Cf. S.I. Johnston, *Introduction*, [w:] S. Johnston, P.T. Struck, *Mantike. Studies in Ancient Divination*, Leiden–Boston 2005, s. 6.

³ K. Beerden, *Worlds Full of Signs. Ancient Greek Divination in Context*, Leiden–Boston 2013, s. 9–17.

⁴ *Divination et décision*, „Cahiers du Centre du Gustave Glotz”, t. XVI, 2005 oraz *Divination et révélation*, „Revue de l’histoire des religions”, t. CCXXIV, 2007, nr 2.

⁵ *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart 1994 (Hermes. Einzelschriften, t. LXVI).

⁶ Cf. K. Trampedach, *Hierosylia. Gewalt in Heiligtümern*, [w:] *Die andere Seite der Klassik. Gewalt im 5. Und 4. Jahrhundert v. Chr. Kolloquium Bonn, 11–23 Juli 2002*, wyd. G. Fischer, S. Moraw, Stuttgart 2005, s. 143–165 oraz *idem, Authority Disputed: The Seer in Homeric Epic*, [w:]

nów, jak wieszczków czy wróżbitów, ale też osoby odpowiedzialne za przygotowanie i przeprowadzenie rytuału ofiarnego czy organizację świąt i obrzędów, jak na przykład *hieropoioi* albo fachowi i mniej lub bardziej oficjalni interpretatorzy przepisów religijnych, *eksegetai*, w Atenach).

Przymiotnik w tytule omawianej tu książki (*politische*) zdaje się zawęzać problematykę do zagadnienia wykorzystania mantyki (czyli — najogólniej mówiąc — umiejętności dostrzegania i rozumienia dostępnych człowiekowi znaków woli bogów) w życiu politycznym, bo i charakterystyczne dla wcześniejszych zainteresowań Trampedacha, widocznych zwłaszcza w jego pracy doktorskiej, było zwrócenie uwagi na kontekst polityczny koncepcji intelektualnych i szerzej — sposobu myślenia ludzi. Jednak pełne znaczenie pracy i pomysł autora oddaje w większym stopniu podtytuł, rzecz traktuje bowiem istotnie o komunikacji ludzi w Grecji okresu klasycznego ze światem bóstw za pośrednictwem znaków. Ten aspekt mantyki podkreślano w nauce już wcześniej, pisali o tym, prezentując studia wspomnianej wyżej grupy parysko-erfurckiej, Nicole B e l a y c h e i Jörg R ü p k e⁷, ale Trampedach daje własną, oryginalną, pełną, przekonującą i użyteczną jako instrument dalszych studiów definicję mantyki greckiej (s. 13). Podkreśla w niej, że jest to ludzka umiejętność (*das menschliche Vermögen*) rozumienia i interpretacji przesłania bogów (*Götterbotschaften*) oraz podejmowania na tej podstawie określonych działań. Jest to szczególna, bo jednostronna komunikacja między światem bogów a ludzi (*sie beruht auf einer asymmetrischen Kommunikation zwischen Menschen und Göttern*), niezbędna ludziom do właściwego zachowania się w świecie rządzonym przez bogów. Komunikacja ta odbywa się dzięki znakom, ale bywa niezmiernie trudna i czasem wręcz niemożliwa ze względu na to, że ludzie nigdy nie mogą być pewni nie tylko tego, co znaki naprawdę wyrażają, ale i tego, co tym znakiem jest. Nie ma bowiem żadnych kryteriów, żadnej pewnej wiedzy w tym przedmiocie (s. 87). A mimo tego cała kultura grecka zawiera ogromny materiał na temat znaków i specjalistów je interpretujących, przy czym idzie tak o postacie fikcyjne, mityczne czy literackie (jak wspomniany wyżej Kalchas czy słynny Tejrezjasz), jak i najzupełniej autentyczne, często odgrywające rolę polityczną (jak Lampon obecny przy podpisywaniu traktatu pokojowego Aten ze Spartą w 421 r. p.n.e.) lub pełniące urzędy kapłańskie czy religijne i zajmujące się działalnością intelektualną (jak Philochoros, historyk i *eksegetes*, autor pierwszego w starożytności, niezachowanego niestety traktatu „Peri mantikes”), znane ze źródeł odnoszących się do rzeczywistości V–IV w. p.n.e. Ostatnia próba pełnej prozopografii takich postaci przyniosła pięćdziesiąt trzy imiona *manteis*⁸, postaci różnych od zbieraczy i znawców wyroczni czy przepowiedni, określanych mianem *chresmologi*⁹.

Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus, wyd. B. D i g n a s, K. T r a m p e d a c h, Cambridge (Mass.), 2008, s. 207–230.

⁷ N. B e l a y c h e, J. R ü p k e, *Divination et révélation dans le monde grec et romain. Présentation*, „Revue de l’histoire des religions”, t. CCXXIV, 2007, nr 2, s. 139.

⁸ P. A. R o t h, *Mantis: The Nature, Function and Status of a Greek Prophetic Type*, Diss. Bryn Mawr College 1982, s. 268–287.

⁹ Cf. *ibidem*, s. 288–292. Autor ustosunkowuje się do wcześniejsze prozopografii J. K e t t a z 1966 r.

Stosunek tych dwóch pojęć nie jest bynajmniej jasny a rzadko, jak się zdaje, ta sama postać określana jest jako *mantis* i *chresmologos* zarazem¹⁰. Problemy terminologiczne są w kwestii mantyki naturalnie bardzo ważne dla zrozumienia greckiej idei łączności z bogami poprzez znaki, ale zarazem badacz współczesny czuje się bezradny wobec braku precyzji czy wręcz niefrasobliwej swobody autorów naszych źródeł lub może swobodnego ususy językowego Greków (dość wspomnieć, że Pythia delficka określana jest tak mianem *prophetis* (lub nawet *prophetes* w rodzaju męskim), jak i *mantis* oraz *promantis* (to ostatnie określenie wiąże się przypuszczalnie z poglądem, że właściwym *mantis* był w Delfach sam Apollon). Zresztą określenie „Pythia” pojawia się dopiero u Herodota, a przed nim jest ona po prostu nazywana kapłanką (*hierieia*)¹¹. Trampedach podaje wszystkie poświadczenia odnoszących się do Pythii określeń (s. 188, przypisy 37–39) nie tylko po to, by wskazać brak konsekwencji w greckiej terminologii, ale by prowadzić do wniosku, że medium w przekazywaniu woli, decyzji czy rozstrzygnięć boskich były nie tylko dostrzegalne znaki w postaci zjawisk przyrody czy pojawiania się określonych istot (głównie ptaki), lecz także sam człowiek, a szczególnie w wypadku wyroczni tak niezwykłych jak *manteion* Trophoniosa w Lebadei (gdzie pytający, po dość skomplikowanym rytuale, schodził pod ziemię i tam sam doznawał wizji) wcale nie fachowiec (mniej lub więcej), znawca mantyki (jak Pythia¹²), tylko całkowicie nieznający się na *mantike techne*, a szukający porady bóstwa interesariusz wyroczni. To właśnie jest główna teza recenzowanej pracy — autor widzi zespół technik manticznych Greków jako sposób komunikacji z bogami, a całość uwzględnianych w tych technikach zjawisk jako zespół mediów, za pośrednictwem których bogowie coś ludziom mówią. Niezależnie od swoich umiejętności (czy wiedzy) z woli bóstwa takim medium stać się mógł każdy. W ten sposób heidelberski uczony konsekwentnie jak nikt dotąd zwraca uwagę na związek mantyki greckiej z całością idei i wyobrażeń religijnych w Grecji okresu klasycznego. Świat był dla Greków przesycony bogami („wszystko jest pełne bogów”, by przypomnieć znaną myśl Talesa z Miletu) i w każdej chwili każde bóstwo, także nieznanne (*daimon tis*) mogło nagle na każdego człowieka oddziaływać. Do mantyki należało rozpoznać to działanie.

Książka, poza zwięzłym wstępem (s. 11–29) i podobnie niewielkim zakończeniem (s. 550–564), składa się z jedenastu rozdziałów równej mniej więcej objętości.

Pierwsze trzy rozdziały („Zeichen des Himmels und der Erde”, s. 30–94; „Symboloi und Vögel”, s. 95–145; „Opferschau”, s. 146–178) poświęca autor właśnie znakom czy raczej zjawiskom, które mogły być za takie uznane, przyjmując pojęcie *symboloi* za Philochorosem (FGrH 328 F 192) i wskazując na brak jednoznacznego rozumienia przez Greków pojęcia znaku (także *teras*, *oionos* i inne), co w szczególności dotyczy zjawisk naturalnych, uważanych za znaki odpowiednio do sytuacji i odpowiednio do niej inter-

¹⁰ Cf. J. Dillery, *Chresmologues and manteis: independent diviners and the problem of authority*, [w:] S.I. Johnston, P.T. Struck, *Mantike*, s. 167–231 oraz P.A. Roth, *Mantis*, s. 268–287.

¹¹ Cf. W. Fauth, *Pythia*, [w:] *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* [dalej: *RE*], t. XXIV, 1963, kol. 515.

¹² Cf. H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, t. I, Oxford 1956, s. 35–36. Wyrażony tam pogląd Trampedach zdaje się w pewnym stopniu podzielać (cf. s. 212).

pretowanych. Odnosi się to tak do zaćmień księżyca czy słońca, gdzie wiedza o naturalnych przyczynach zjawiska nie wykluczała jego interpretacji jako znaku danego przez bóstwa, jak i w jeszcze większym stopniu do rozmaitych objawów naturalnego zachowania ludzi (kichnięcie, nagły, spontaniczny okrzyk). Z jego analizy stosunku do znaków jasno wynika kilkakrotnie w różnej postaci formułowany wniosek, że „Zeichen [sind] situativ zu verstehen” (s. 232), co wiąże się w dużym stopniu z charakterem polis greckiej, gdzie nie było oficjalnej władzy religijnej czy przynajmniej urzędników o autorytecie religijnym, nie było oficjalnych wykazów znaków czy zbiorów przepisów i wyroczni nakazujących określone zachowanie, jak księgi sybillińskie w Rzymie i kolegium *decemviri* (później *quindecimviri sacris faciundis*).

Logiczną kontynuacją analizy interpretacji znaków jest problem wyroczni. Temu zagadnieniu poświęcił autor dwa dość obszerne rozdziały („Orakel I: Medialität und Legitimität”, s. 179–221; „Orakel II: Übermittlung und Überlieferung”, s. 222–257). Podjął tu jeden z najbardziej kontrowersyjnych, trudnych, dyskutowanych i ciągle badanych problemów historii religii greckiej, na dodatek taki, do którego ciągle źródeł przybywa i ciągle też zaskakujące odkrycia przynoszą nowe próby interpretacji. Dość wskazać na ostatecznie pozornie sensacyjne i rewelacyjne odkrycia geologiczne, które doprowadziły niektórych badaczy do wniosku, że prawdziwy jest pogląd znany już w starożytności, jakoby Pythia udzielała odpowiedzi otumaniona wyziewami dobywającymi się ze szczelin w ziemi pod adytonem. Niedawno przyjęła takie stanowisko, choć ostrożnie i z zastrzeżeniami, Sarah I. Johnston¹³, dopuszczając możliwość, na podstawie wyników badań geologicznych i ekspertyz chemików, że wydostawał się tam etylen, gaz o przyjemnym, słodkawym zapachu (co zdawałoby się potwierdzać informacje Plutarcha z dialogu „De Pythiae oraculis”), mający właściwości halucynogenne i wprawiający ludzi w „an altered state of consciousness during which people feel euphoria and have out-of-body experiences”¹⁴. Tymczasem Trampedach przytacza także inne analizy geologiczne i chemiczne, zgodnie z którymi do adytonu mogły się przedostawać raczej dwutlenek węgla i metan (s. 190–191), co raczej oznaczałoby, że wieszcząca Pythia mogła się znajdować w stanie bliskim utraty przytomności, spowodowanym brakiem tlenu, czyli nie byłaby zdolna do jakiegokolwiek wypowiedzi. Uczony odrzuca zatem te przypuszczenia podobnie jak i znane w starożytności poglądy, że stan wieszczy osiągała Pythia, żując liście wawrzynu lub pijąc wodę o nadzwyczajnych właściwościach z delfickiego źródła Kastalia. Z pewnym przekąsem zauważa także — jak najślusniej — że trudno przyjąć, iżby rzekome wyziewy ze szczeliny w ziemi wydobywały się akurat w te dni, gdy Pythia udzielała odpowiedzi (w okresie znanym nam nieźle ze źródeł miało to miejsce raz w miesiącu, każdego dnia siódmego, z wyjątkiem trzech miesięcy zimowych). Jest on zdania, że wieszczka (która była medium w komunikacji z bogiem, a w jej szczególne stosunki z Apollonem nikt nie wątpił) osiągała stan ekstazy poprzez autosugestię (s. 191). Podkreśla też przy tym, że to właśnie ona sama udzielała odpowiedzi w formie poetyckiej, a nie, jak do dziś twierdzi spora część badaczy, wydawała niezrozu-

¹³ *Ancient Greek Divination*, Oxford 2008, s. 48–50.

¹⁴ *Ibidem*, s. 49.

miała dźwięki bądź wypowiadała słowa bez sensu, które potem układano w poetyckie teksty. Trampedach idzie tu poniekąd za poglądem zdobywającym sobie już od pewnego czasu prawa obywatelstwa w nauce¹⁵. Przyłącza się też zdecydowanie do zdania wyrażanego ostrożnie przez Herberta Williama Parke'go¹⁶, a ostatnio mocniej przez Michaela Flowera¹⁷, że Pythia (to znaczy wszystkie kolejne kobiety sprawujące tę funkcję) miała odpowiednie przygotowanie i znajomość technik poetyckich, co pozwalało jej samej układać odpowiedź w formie metrycznej. Trampedach podbudowuje ten pogląd dokładną analizą i wyroczni, i kontekstów, w których były one wygłaszane, oraz formy, w której je rozpowszechniano, twierdząc, że były one typowe dla poezji ustnej i całości komunikacji oralnej, a Pythia opanowała po prostu pewne umiejętności w tym zakresie. Jeszcze może ważniejszy jest jego zdecydowanie wyrażony pogląd, że wieszczka wcale nie była obiektem manipulacji kapłanów, a udzielane przez nią wyrocznie, rozpowszechniane przez tych, którzy byli ich adresatami (wcale nie przez personel sanktuarium delfickiego), nie były ani świadomym fałszerstwem kapłanów dokonany z zasadą *pia fraus*, ani świadectwem jakiegokolwiek polityki Delf i personelu świątynnego (którego skład i funkcje nie przedstawiają się zbyt jasno i trudno wnieść coś nowego w stosunku do studium Parke'go z 1940 r.¹⁸). Inna rzecz, w jakiej postaci i kiedy były one spisywane i w jakim celu rozpowszechniane. Ta sprawa łączy się naturalnie z wielkim zagadnieniem znanych (i stosowanych przez cały czas istnienia religii pogańskich w starożytności) zbiorów przepowiedni (*chresmoi*), które wprawdzie nie były odpowiedziami wieszczki delfickiej, lecz wypowiedziami natchnionych proroków, postaci mitycznych lub co najmniej legendarnych (jak Bakis, Muzajos czy przynajmniej cztery Sybille¹⁹). Ich zbieraniem i porządkowaniem zajmowali się specjaliści (*chresmologoi*), wśród których jest nieco osób dobrze uchwytnych źródłowo²⁰, jak chociażby Onomakritos znany przede wszystkim z Herodota VII 6. Nie negując różnicy między *manteis* a *chresmologoi*, na którą zwrócił uwagę John Dillery²¹, zauważa Trampedach, że jednak *chresmologos*, podobnie jak *mantis* i podobnie jak wieszczka delficka, mógł działać pod wpływem natchnienia i z inspiracji bóstwa. *Chresmologos* Amphilytos (s. 213) zjawił się przed Pizystratem nieprzywołany oraz nieproszony o radę i wygłosił wyrocznię „z boskiego zrządzenia” (*theie pompe chreomenos*). Herodot (I 62,4–63,1) powiada przy tym, że działał on „w swym boskim natchnieniu”²² (*entheadzon*, czyli „ogarnięty przez boga”).

¹⁵ Cf. L. Maurizio, *Anthropology and Spirit Possession. A Reconsideration of the Pythian Role at Delphi*, „The Journal of Hellenic Studies”, t. CXV, 1995, s. 69–86.

¹⁶ Cf. wyżej, przypis 12.

¹⁷ M.A. Flower, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley–Los Angeles–London 2008, s. 236.

¹⁸ H.W. Parke, *A Note of the Delphic Priesthood*, „The Classical Quarterly”, t. XXXIV, 1940, s. 85–89.

¹⁹ Trampedach (s. 196, 213 i 557) dodaje tu także Lajosa, jednak jego przepowiednie znane są tylko z jednej wzmianki Herodota (V 43) i nie wiadomo o kogo i o jaki zbiór chodzi. Wątpliwe, by były to ojciec Edypa (cf. RE sub *Laios*, kol. 504–505).

²⁰ Cf. wyżej, przypisy 8 i 9.

²¹ Cf. wyżej, przypis 10.

²² W obu przypadkach przekład S. Hammera według wydania z 2005 r.

Połączenie w jedną część i jedną zwartą narrację (warto może przy tej okazji wspomnieć, że tę świetnie napisaną książkę czyta się z wielką przyjemnością wręcz estetyczną) zagadnień wyroczni greckich (oczywiście nie tylko delfickiej, choć do niej mamy największą dokumentację z okresu klasycznego) oraz przepowiedni wynajdywanych przez chresmologów wynika ściśle ze wspomianej już i konsekwentnie przeprowadzanej w całej książce tezy autora, że działalność mantyczna w każdej postaci związana jest z grecką religijnością, pobożnością i przekonaniem o stałej obecności bogów w świecie ludzi. Bóstwa znają nie tylko działania, ale i myśli ludzi²³ i w każdej chwili mogą reagować w sposób, którego rozpoznanie należy do zainteresowanych śmiertelników. Jest ono jednak możliwe tylko pod warunkiem, że dokonują tego właściwe osoby, a są nimi śmiertelnicy bądź wybrani przez bóstwo, bądź sami osiągnący stan „przepełnienia boskością” (*entheos, enthousiasis, enthousiasmos*).

Kolejne trzy rozdziały książki przynoszą właściwie swoiste *case study*, to znaczy analizę znanych przypadków, w których zainteresowanie znakami, próby ich interpretacji i stosowania technik mantycznych odgrywały rolę w wydarzeniach politycznych. Autor rozpoczyna od Aten („Athen: Mantik und Demokratie”, s. 258–294), do których dla V–IV w. p.n.e. mamy najlepsze źródła i w których szczególnie wydarzenia wojny peloponeskiej dostarczały okazji dla rozwoju przekonania o konieczności poznawania woli bogów. Wskazuje przy tym słusznie, że niezależnie od aktywności *manteis* i *chresmologoi* oraz pojawiania się doniesień o nadzwyczajnych sygnałach (cf. Th. II 8,2), państwo ateńskie nie brało tych zjawisk oficjalnie pod uwagę, a co najwyżej poszczególni politycy (Alkibiades, Nikiasz) na własną rękę usiłowali się nimi posługiwać (s. 261–266). Żaden autorytet religijny nie miał wpływu na decyzje polityczne Zgromadzenia (s. 259), chociaż z drugiej strony obywatele mogli się takimi względami kierować. Z tego punktu widzenia interpretuje Trampedach także proces Sokratesa, który sam uważał się za natchnionego przez bóstwo i budził tym niepokój bądź zawiść obywateli. Jego skazanie to, według Trampedacha, wynik starania o to, żeby „das Verhältnis der Polis zu den Göttern einer starken Kontrolle durch die Bürgerschaft zu unterstellen“ (s. 277). Kończy jednak autor zdecydowanym wnioskiem, że w Atenach nie udało się nigdy włączyć wyroczni i mantyki w system demokracji, co pozwalało zachować stabilność stosunków w polis (s. 294). Decyzje także w tym przedmiocie należały do ogółu obywateli.

W Sparcie z kolei (rozdział VIII, „Sparta: Mantik und Basileia”, s. 295–338) sytuacja była o tyle inna, że główną instancją w sprawach religijnych, zdaniem Arystotelesa (*Pol.* III 1285a 3–7) byli obaj królowie, a z kolei ich władza podlegała jakoby także kontroli religijnej poprzez niezwykle uprawnienia eforów, którzy co osiem lat wyznaczonej nocy obserwowali niebo i w razie niepomyślnego znaku zasięgali opinii wyroczni, co

²³ Na ten temat cf. E. Eidinow, *φανερὰν ποιήσει τὴν αὐτοῦ διάνοιαν τοῖς θεοῖς: Some Ancient Theories of (Divine and Mortal) Mind*, [w:] *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, red. C. Ando, J. Rupke, Berlin–Munich–Boston 2015, s. 53–73. Autor naturalnie nie mógł jeszcze wykorzystać tego studium, pisząc swoją książkę. Zapewne nie zdążył też uwzględnić innego ważnego artykułu tejże autorki (*Oracular Consultation, Fate, and the Concept of the Individual*), opublikowanego w również nieuwzględnionej przez niego książce: *Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual*, red. V. Rosenberger, Stuttgart 2013.

mogło prowadzić do złożenia króla czy królów z urzędu (Plutarch, *Agis Kleomenes* 11, 4–5). Może szkoda, że w tym kontekście nie zajął się autor bliżej tymi działaniami Lizandra, które miały jemu samemu przy użyciu wyroczni umożliwić zdobycie władzy królewskiej. Miał on też jakoby dążyć do zmiany ustroju Sparty tak, by doprowadzić do powoływania królów na drodze wyborów. Najobszerniej pisze o tym Plutarch w żywocie Lizandra (24–26), ale i inne źródła przynoszą podobne informacje²⁴. Trampedach pisze o tym w innym kontekście, a mianowicie omawiając sprawę przekupstw czy pomawiania o przekupywanie wyroczni (s. 189 i 194) i przy okazji dyskusowania kwestii przechowywania tekstów odpowiedzi Pythii w Delfach (s. 243). Tymczasem byłby to przypadek ważny dla omawianego przez autora zagadnienia procedury zasięgania wyroczni, choć Plutarch, powołując się zresztą na Efora, dość nieprecyzyjnie przedstawia działania Lizandra (25, 2–4), ale podaje, że ten sam udał się do wyroczni Ammona, co prowadzi do pytania, czy wyroczni mogli zasięgać, poza królami i eforami, rozmaici wysoko postawieni Spartanie (pisząc dalej o innych, jeszcze bardziej zdumiewających działaniach Lizandra, Plutarch enigmatycznie przywołuje relację „człowieka znanego zarówno w dziedzinie historiografii, jak i filozofii”²⁵). Rola Lizandra w zabiegach o sukcesję po Agisie i doprowadzenie przez niego do objęcia tronu przez Agesilaosa to naturalnie najbardziej jaskrawy przykład politycznego wykorzystywania wyroczni i przepowiedni w Sparcie i zarazem znaczenia, jakie przypisywał im ogół Spartiatów. Analiza wszystkich podobnych wydarzeń prowadzi Trampedacha do wniosku, że sytuacja, wbrew pozorom, była podobna do tej w Atenach: manipulowanie wyroczniami było możliwe dlatego, że ani nie istniały absolutne kryteria oceny znaków i przepowiedni, ani też nie było instancji kontrolującej ich użycie (s. 338). O znaczeniu *manteia* czy *chresmoi* decydowały czynniki i względy polityczne, a nie autorytet religijny. Nawet królowie nie mieli decydującego głosu, a niewykluczone, że w wypadku kontrowersji czy niejasności co do ich interpretacji decyzję o takim czy innym znaczeniu i odniesieniu wyroczni do aktualnych wydarzeń podejmowało Zgromadzenie.

Kolejny rozdział („Hellas: Mantik und Hegemonie”, s. 339–390) przynosi obraz znanych przypadków odnoszenia znaków, wróżb i przepowiedni do wydarzeń na arenie międzynarodowej, szczególnie w okresie wojen o hegemonię w IV w. p.n.e. Sporą część tego rozdziału stanowi analiza wszystkich informacji źródłowych dotyczących znaków i przepowiedni związanych z bitwą pod Leuktrami. Trampedach z godną najwyższego podziwu akrybią i wnikliwością przeprowadza przekonującą krytykę źródeł, by wykazać, że błędne byłoby dostrzeganie w relacjach źródłowych fałszerstw czy śladów banalnego *vaticinium post eventum*, natomiast podstawą wszystkich relacji jest współczesne temu wydarzeniu głęboko religijne przekonanie, że tak ważna bitwa o przełomowym znacze-

²⁴ Cf. R. Kulesza, *Sparta w V–IV w. p.n.e.*, Warszawa 2003, s. 267–268. Trzeba zaznaczyć, że w część informacji (nawet tych pochodzących od Efora) można chyba wątpić, cf. R.E. Smith, *Lysander and the Spartan Empire*, „Classical Philology”, t. XLIII, 1948, s. 148–149 oraz P. Oлива, *Sparta and Her Social Problems*, Prague 1972, s. 186.

²⁵ Przekład M. Brożka. R. Flacelière, francuski wydawca „Żywotów” Plutarcha (seria Collection des Universités de France, Paris 1971), w komentarzu *ad loc.* doszukiwał się w tym miejscu Teofrasta jako źródła Plutarcha. Trampedach pozostawia kwestię nierozstrzygniętą.

niu dla dziejów całej Hellady nie mogła mieć miejsca bez udziału bogów. Dlatego do narracji historycznej włączono natychmiast (już w czasach Ksenofonta) wszystkie dane o zauważonych znakach czy krążących przepowiedniach. Opowiadano o tym bezpośrednio po bitwie, wierząc naturalnie w prawdziwość tych opowieści (s. 377–378). Wszystkim opowieściom o znakach i przepowiedniach obecnym w naszych źródłach dotyczących dziejów Grecji w IV w. p.n.e. i pochodzących od historyków i pisarzy IV–III w. p.n.e. (mimo wyrażanego czasem, jak choćby w wypadku periegety Pauzanasza, sceptycyzmu) wspólna jest, jak wskazuje Trampedach, pewna koncepcja „teologiczna i historiozoficzna” (*theologische und geschichtsphilosophische Konzepte*, s. 390), zgodnie z którą mantyka pozwala dostrzec niechęć bogów wobec ludzkich dążeń do władzy i hegemonii oraz ukazać zmienność i niestałość stosunków w świecie ludzi. Takie stanowisko jest wyrazem konsekwentnie przeprowadzanej tezy autora, że mantyka nie należy do dziedziny przesądów i zabobonów, ale jest ważnym elementem przekonań religijnych i wyobrażeń o naturze świata i bogów.

Trampedach jest słusznie zdania, że nie można mantyki greckiej analizować bez uwzględnienia greckich koncepcji istoty bóstwa: „Wer über die mantische Kommunikation in Griechenland spricht, darf daher über die Götter nicht schweigen” (s. 393). Ostatnie trzy rozdziały książki („Götter und Menschen”, s. 390–442; „Deuter und Deutungen”, s. 443–497; „Gegenwelten, Gegenentwürfe, Gegenmodelle”, s. 498–549) poświęcone są właśnie problemowi miejsca mantyki w całości wyobrażeń i idei religijnych. Wchodzi tu autor na niezmiernie rozległe pole badawcze, usiłując ukazać złożony system greckich wierzeń, pełen niekonsekwencji czy nawet sprzeczności²⁶, zwłaszcza w kwestii wszechwiedzy bogów i możliwości ich wpływu na los (*moira, tyche, heimarmene*), któremu zasadniczo oni sami podlegają. Mantyka ma sens jednak tylko wtedy, gdy zakłada się pełną wiedzę bogów o całości przyszłych wydarzeń, co przy jednoczesnym, wyrażanym czasem przekonaniu o równej ludziom zależności bogów od losu wydaje się nam dzisiaj co najmniej niekonsekwencją. Jak podkreśla Trampedach, Grecy tej niekonsekwencji chyba nie zauważali. Widzieli za to dobrze niebezpieczeństwa ludzkiej nieostrożności czy braku rozsądku, nieumiejętności właściwego zrozumienia znaków i przepowiedni. Mantyka mogła okazać się sztuką nie tylko zawodną, ale i niebezpieczną. Wina leżała oczywiście po stronie ludzi, którzy nie potrafili właściwie zrozumieć woli i znaków bóstwa. Ale w sprawach dotyczących państwa w ostatecznej instancji właściwa interpretacja stawała się decyzją polityczną jak każda inna, czego najlepszym przykładem, jak wskazuje Trampedach (s. 470–471), jest debata na Zgromadzeniu w Atenach w sprawie budowy okrętów, przyjęcia bitwy morskiej i przeniesienia części ludności na Salaminę (Hdt. VII 142–144).

Trampedach przekonująco wykazał też różnicę między mantyką grecką a praktykami wróżbiarskimi na Wschodzie czy rzymską *divinatio*. Nie powstała nigdzie w Grecji wyodrębniona *disciplina*, nie było instancji politycznych decydujących o interpretacji znaków i wyroczni, nie było prób rytualnego oddziaływania na wolę bóstw. Ludzie mu-

²⁶ Cf. ostatnio H.S. Versnel, *Coping With the Gods*, Leiden–Boston 2011, passim, ale szczególnie s. 431–436.

sieli znaleźć odpowiedni sposób postępowania, sami odpowiadali za to, czy potrafili zachować się odpowiednio, czy też obrali niewłaściwą drogę. Za nieumiejętność komunikacji z bogami sami ponosili odpowiedzialność.

Książka Trampedacha to dzieło mistrzowskie, imponujące erudycją i szerokością horyzontów autora, który ze swobodą i pełną kompetencją korzysta z ostatnich ustaleń antropologii czy religioznawstwa ogólnego, a jednocześnie trafnie nawiązuje do dawnych koncepcji, przywołując tak Hegla czy Nietzschego, jak i Jacoba Burckhardta. Chyba rzadko kiedy lektura specjalistycznej monografii sprawia tyle intelektualnej przyjemności. Nie ulega też wątpliwości, że na długo będzie to lektura podstawowa dla każdego, kto przystąpi do badań nie tylko nad religią grecką, ale nad wszelkimi zagadnieniami greckiej kultury i jej związków z polityką.

MAŁGORZATA KARPIŃSKA

Uniwersytet Warszawski

Instytut Historyczny

Lucjan Jurkiewicz, „Sybirak” niespełnionych ambicji własnych i jego relacja o Sachalinie i Zabajkalu

(Na marginesie książki Lucjana Jurkiewicza, *Opis podróży i pobytu na Sachalinie*, oprac. Agnieszka Królczyk, Janina Chodera,

Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk,
Kórnik–Poznań 2014, s. 283)

Nieco bardziej wnikliwy czytelnik od razu dostrzeże, że niniejszy tom nie dotyczy zesłańca na Syberię. Zgrabny tytuł, który nadały tej relacji autorki opracowania edytorского (oprawą źródłoznawczo–merytoryczną zajęła się Agnieszka Królczyk, Janina Chodera opracowała tekst „językowo–lingwistycznie”), wykorzystujący określenia „podróż” i „pobyt” nie może się przecież odnosić do zesłańca syberyjskiego: nikt nie nazwie zesłania pobytem, a dotarcia na nie podróżą. I w istocie rzeczy mamy do czynienia z relacją Polaka, który dobrowolnie związał swoje losy z Syberią, starając się dorobić tam pieniędzy i pozycji społecznej. Stąd i tytułowy Sybirak w niniejszym szkicu zyskał cudzysłów. Prezentowana książka jest w całości, obfitej polskiej literaturze syberyjskiej, a przynajmniej tej dotyczącej lat osiemdziesiątych XIX w., dość unikalna¹. Tym bardziej

¹ Antologia prac polskich na temat Syberii: A. Brus, E. Kaczyńska, W. Śliwowska, *Zesłanie i katorga na Syberii w dziejach Polaków 1815–1914*, Warszawa 1992, nie notuje relacji analogicznej czy podobnej do opisu Jurkiewicza.