

## Mniejszości w polis?

Polis grecka okresu klasycznego stanowiła, zgodnie ze słynną formułą Arystotelesa, „wspólnotę obywateli” (*koinonia ton politon*), z czego wynikało, że przynajmniej w teorii wszyscy jej członkowie (dorośli mężczyźni) są „tacy sami” lub choćby „podobni” (wprawdzie jedynie w Sparcie tak właśnie określano, całkiem oficjalnie, grupę obywateli zwanych *homoioi*), a w każdym razie nie różnią się od siebie ani pod względem praw czy udziału w życiu politycznym, ani pod względem wyznawanych wartości. Dla wszystkich wspólnota, czyli państwo (*polis*), miała być jednakowo ważna, wszystkich miały łączyć silne więzi. Polis, zgodnie ze słowami Nikiasza w wersji Tukidydesa, to nie budynki, nie mury, tylko ludzie...

Naturalnie konflikty polityczne i walki o władzę, przybierające dość nawet często formę krwawej wojny domowej (*stasis*), były niemal na porządku dziennym, ale charakterystyczne dla rozumienia tego zjawiska było istniejące w Atenach od czasów Solona prawo nakazujące każdemu obywatelowi w czasie *stasis* opowiedzieć się po którejś ze stron. Zachowanie obojętności wobec takich wydarzeń miało grozić karą pozbawienia obywatelstwa (*atimia*). Wszyscy mieli być w tym samym stopniu zaangażowani w życie wspólnoty.

Konsekwencją takiego pojmowania kwestii obywatelstwa musiałyby być, jak się wydaje, równość wszystkich przynależnych do tej grupy. Ale oczywiste jest, że podobnie jak i sama kwestia obywatelstwa oraz rozumienia praw obywatela kształtowała się stopniowo, tak samo i pojęcie równości politycznej nie miało od razu i raz na zawsze tej samej treści. Najwcześniej, bo już w końcu VI w. p.n.e. w Atenach pojawiło się hasło *isonomia*, wcale nie tak jednoznaczne i niezbyt jasne dla badaczy współczesnych. Można je rozumieć tak jako „równość wobec prawa”, jak i „równość praw”, ale żadne z tych znaczeń nie jest całkowicie niewątpliwe w świetle pierwszego poświadczenia terminu (w postaci przymiotnika *isonomos*) w kontekście politycznym w słynnej ateńskiej pieśni na cześć tyranobójców (zabójców tyrana czy raczej współrządzącego z Hippiaszem, tyranem Aten, jego brata Hipparcha). Wydaje się niemal pewne, że hasło *isonomia* zostało wysunięte przez arystokratycznych przeciwników tyranii w walce z Pizystratydami, stając się jednak rychło programem reform Kleisthena, czyli początków demokracji ateńskiej. Kilkadziesiąt lat później dla Herodota *isonomia* była określeniem demokratycznego ustroju Aten, w którym rządziła większość (*plethos*). Pojawił się zatem problem mniejszości, w warunkach ateńskich — przede wszystkim wrogię demokracji warstwy arystokra-

tycznej różniącej się od ateńskiego demosu tak pochodzeniem, jak i majątkiem oraz wykształceniem i może w ogóle typem kultury, mentalnością, stylem życia, wieloma obyczajami.

Konflikt między bogatymi, najczęściej pochodzenia arystokratycznego, a biednymi (czyli rzeszą pospólstwa) był zjawiskiem dość powszechnym, wcale nie ograniczonym tylko do Aten, a liczne przypadki *stasis* w wielu poleis potwierdzają taki sąd. Z podstawowej sprzeczności *oligoi* („nieliczni”, czyli bogaci) versus *polloi* („liczni”, czyli większość biedniejszych) zdawał sobie sprawę Arystoteles. Platon doszedł do sformułowania koncepcji dwóch równości (*isotes*) — arytmetycznej i geometrycznej. Ta pierwsza miałaby być właściwa demokracji i dawać równe prawa wszystkim, niezależnie od ich wartości, ta druga byłaby jedyną właściwą, zapewniając prawa zależnie od wartości jednostki („większemu więcej, mniejszemu mniej przydziela”, *Prawa* 757 B; przekład Marii Maykowskiej). Ale w Atenach antydemokratyczna warstwa *oligoi* pochodzenia arystokratycznego, choć zdaniem Platona lepsza i bardziej wartościowa, stawała się w warunkach ustroju demokratycznego (w którym, zdaniem Peryklesa, po prostu rządziła większość) nieuchronnie zmarginalizowaną mniejszością, przynajmniej w sensie politycznym. Jeden z tzw. Trzydziestu Tyranów, sofista i poeta Kritiasz, który wraz z innymi zwolennikami oligarchii zginął w roku 404/03 p.n.e. w walce z demokratami, zyskał napis nagrobny, w którym jego stronnicy napisali o walce z „przeklętym ludem” ateńskim, którego *hybris* udało im się na krótko powstrzymać. Z pewnością miał Kritiasz za życia poczucie przynależności do społecznie upośledzonej lub w każdym razie spychanej na margines mniejszości, którą niesprawiedliwie odsunięto od należnej jej pozycji w polis.

Podstawą poczucia wspólnoty było w polis przekonanie, że wszelkie decyzje dotyczące spraw społeczności mają być podejmowane wspólnie przez obywateli. Nowożytny termin „polityka” pochodzi bezpośrednio od greckiego *ta politiká* (mianownik liczby mnogiej przymiotnika w rodzaju nijakim), który to termin miał jednak w grece znaczenie bez porównania szersze niż w językach nowożytnych. Rozumiano przezeń wszelkie sprawy polis, tak podjęcie decyzji w sprawie wojny czy pokoju oraz określenie kompetencji poszczególnych urzędów i instytucji ustrojowych i naturalnie obsadę tychże, jak i decyzje w kwestii naprawy murów miejskich, budowy kapliczki czy organizacji święta lub zawodów sportowych. Ale obywatel miał naturalną sferę prywatności, należało do niej życie rodzinne, jego dom, żona i dzieci. Żył więc jakby w dwóch sferach: *idia* („prywatne”) oraz *demosia* („publiczne”). Perykles u Tukidydesa, chwając ustrój ateński, powiada: „W życiu prywatnym nie wglądamy z podejrzliwą ciekawością w zachowanie się naszych współobywateli, nie odnosimy się z niechęcią do sąsiada, jeśli się zajmuje tym, co mu sprawia przyjemność” (II 37; przekład Kazimierza Kumanieckiego). Z pewnością jest w tych słowach aluzja do Sparty, gdzie życie prywatne *homoioi* praktycznie nie istniało, począwszy od zorganizowanego przez państwo wychowania dzieci aż po wspólne życie Spartiatów niemal pozbawionych prywatności domowej. W Sparcie obywatel, który nie był żonaty po ukończeniu trzydziestego roku życia, tracił część uprawnień

(dostęp do urzędów, pełnienie pewnych funkcji), w Atenach małżeństwo należało do sfery *idia*. Ale prywatność obywatela, nawet w Atenach, była mocno ograniczona, nawet jeśli nie przez normy prawne, to przez obyczajowe (a grecki termin *nomos* oznacza tak prawo, jak i obyczaj czy tradycję).

Badacz współczesny ma szczególne trudności ze zrozumieniem greckiego pojmowania zakresu wolności i swobody postępowania jednostki w świecie Greków, gdy przystępuje do analizy zachowań i norm w sferze erotyki. Problem pojawia się już przy pobieżnej nawet lekturze *Uczty* Platona, w szczególności mowy Pauzanasza, z której jasno wynika, że w każdej niemal polis istniały w przedmiocie *paidēraistia* (bo tego dotyczą mowy uczestników sympozjonu u Agatona) rozmaite regulacje, albo prawne, albo obyczajowe, a w Atenach sprawa była jakoś szczególnie skomplikowana. Wszędzie, w każdej polis, a wśród Ateńczyków może w największym stopniu, utrzymywanie kontaktów erotycznych z chłopcami, synami obywateli i przyszłymi obywatelami, było ważnym elementem etyki obywatelskiej. Dość wspomnieć, że Ateńczycy mieli wzór tak miłości homoerotycznej, jak i postawy obywatelskiej w postaci obu tyranobójców uznanych za wyzwolicieli polis. Wręcz podkreślano, że Harmodios i Aristogeiton byli kochankami i właśnie ich związek doprowadził do ich bohaterskiego czynu. Wzajemna miłość kochanków posłużyła interesom wspólnoty. Wzór pozytywny polegał na wskazaniu, że miłość ze sfery prywatnej wkracza w sferę zachowań politycznych, o ile jest zgodna z normami uznanymi za obowiązujące w związku miłosnym (wierność, lojalność, troska o ukochanego). Ocena zachowań obywatela w sferze erotyki była jednak jeszcze bardziej istotna, gdy idzie o łamanie norm. Najlepszym tego przykładem jest Timarchos, polityk ateński z połowy IV wieku p.n.e., oskarżony przez Aischinesa o to, że bezprawnie pełnił urzędy, bo z mocy prawa był pozbawiony części praw obywatelskich jako uprawiający za młodu prostytutkę. Ale mówca, który praktycznie nie był w stanie przedstawić dowodów tych praktyk młodego Timarchosa, skupił się na charakterystyce jego rozpustnego życia w okresie późniejszym i, nie krytykując *paidēraistia*, a nawet sam przyznając się do miłostek z chłopcami, wskazywał, że Timarchos zachowywał się sprzecznie z przyjętymi normami i godnością obywatela. O takich niemoralnych rozpustnikach (*kinaidoi*) mówi inne świadectwo z tej samej epoki, wzmianka w dialogu Platona *Gorgias* (494 E). Historyk ma tu jednak podstawową trudność: nie jest w stanie ocenić skali zjawiska. Jeśli założymy, że byli obywatele tacy, jak Aischines (trzymający się zasad określonych przez wzór „miłości przyzwoitej” — *eros dikaios*) oraz tacy, jak Timarchos i inni *kinaidoi*, czyli dążący wyłącznie do zaspokojenia zachcianek seksualnych, to nie mamy żadnej możliwości oceny proporcji między tymi grupami. Co więcej, kwestią całkowicie subiektywnej oceny pozostaje, czy Ateńczycy w ogóle kierowali się jakimiś normami obyczajowymi w swoim życiu erotycznym, czy też takie wypowiedzi, jak Aischinesa lub mówców na sympozjonie u Agathona należały może tylko do sfery *wishfull thinking*. Takie same wątpliwości rodzą się w przypadku dwóch niezmiernie interesujących świadectw źródłowych dotyczących działań jakichś zorganizowanych grup.

Pierwsze z nich to miejsce z mowy Demosthenesa *Przeciw Kononowi* (mowa 54 w tzw. korpusie Demosthenesa) pochodzącej mniej więcej z połowy IV w. p.n.e. (dokładna data procesu Konona nie jest znana). Mówca oskarża Konona o napaść i pobicie oraz charakteryzuje szerzej zachowanie oskarżonego i jego synów, dopuszczających się, jakbyśmy dziś powiedzieli, wybryków chuligańskich. Wspomina przy okazji, że w polis są „liczni młodzi ludzie” (*polloi... anthropoi neoi*) synowie z „dobrych domów” (*kalon kagathon andron hyieis*), którzy „zabawiają się” (*paidzontes*) w sposób nieodpowiedni, a sami siebie nazywają jedni *ithyphalloi*, drudzy — *autolekythoi*. Ta informacja może być śladem, że są to grupy czy grupki w jakiś sposób zorganizowane, na kształt klubów czy stowarzyszeń (jak tzw. heterie wśród dorosłych). Nazwy wskazują zaś, że dopuszczają się oni jakichś wyuzdanych praktyk seksualnych w sposób mniej lub bardziej zorganizowany czy zbiorowy, a czynią to bynajmniej nie skrycie, skoro inni o tym doskonale wiedzą. Nic jednak nie da się powiedzieć o liczebności takiej grupy czy grupki ani też nic dokładniejszego o formie ich działania. Problemem dodatkowym jest też ich przynależność społeczna. Użycie terminu (w odniesieniu do ojców tych młodzieńców) *kaloι kagathoi* może, zdaniem wielu badaczy nowożytnych, sugerować ich arystokratyczne pochodzenie, ale w badaniach nowszych często wskazuje się na pewne przesunięcie terminologii społecznej w IV w. p.n.e., kiedy to wszyscy obywatele chcieli być *kaloι kagathoi* i w związku z tym termin użyty w tym miejscu może po prostu znaczyć „przyzwoici obywatele”. Śladu takich młodzieżowych grup zorganizowanych w celu wspólnego praktykowania kontestacyjnych (mówiąc dzisiejszym językiem) zachowań w innych źródłach z tej epoki nie mamy. Czy zatem można mówić o mniejszości bardziej lub mniej świadomie przeciwstawiającej się obowiązującym wzorcom i normom?

Jeszcze bardziej interesująca jest wzmianka o *kakodaimonistai*, co można rozumieć jako „zcciele złego ducha”. Dowiadujemy się o nich z przytoczonego przez Athenajosa urywka mowy Lizjasza *Przeciw Kinesiasowi* (czasem tytułowanej też *W obronie Phantiasy*), datowanej na okres między 400 a 380 r. p.n.e. Kinesias był słynnym poetą, autorem dytyrambów, czynnym też politycznie. Phantias (dla którego mowę napisał Lizjasz), oskarżony przez niego, zarzuca mu liczne występki przeciw bogom oraz to, że wraz z przyjaciółmi wyprawiał uczty w czasie dni nieczystych. Mieli się oni sami nazywać *kakodaimonistai*. Trzeba wspomnieć, że Arystoteles (*Etyka Eudemejska* 1233 b 3) wspomina *agathodaimonistai*, co należy rozumieć jako osoby przestrzegające obyczaju wznoszenia pucharu na cześć Agathos Daimon („życzliwy” czy „dobry duch” lub „bóg” utożsamiany często z Dionizosem). Zatem Kinesias i przyjaciele świadomie łamali obyczaj i normy zachowania przy sympozjone. Nie wiemy jednak, czy byli to tylko wymienieni w mowie z imienia Ateńczycy, czy również inni, nie jest też jasne, czy cieszący się opinią bezbożnika Kinesias pisał się jeszcze innym rażącym i prowokacyjnym zachowaniem, choć nazywanie go (w komedii) „przeklętym” zdaje się o tym świadczyć.

Dochodzimy zatem do problemu zachowania w sferze kultu i wielkiego pytania o mniejszości religijne w polis. Teoretycznie nie powinno ich być, bo polis w co

najmniej równym stopniu była wspólnotą religijną i polityczną. W badaniach nowożytnych dominuje dziś koncepcja „religii polis”, to znaczy pogląd, że całość kultu, a także w praktyce poprzez kult również i treści wierzeń, określała polis. Bynajmniej nie kapłani, którzy nigdzie w Grecji nie stanowili odrębnej warstwy czy stanu, decydowali o sprawach kultu, zresztą bardzo często pełnili funkcję tylko przez rok. O formach kultu, świętach, składanych ofiarach decydowali obywatele — w Atenach te sprawy należały w całości do kompetencji Zgromadzenia.

Jednak w nauce nowożytnej pojawiła się opinia o istnieniu szczególnych grup religijnych określonych niegdyś przez Marcela Detienne’a mianem sekt. Nie wydaje się, żeby można było o takim zjawisku mówić w odniesieniu do greckiej polis, która naturalnie znała i tolerowała prywatne stowarzyszenia kultowe praktykujące własny kult tylko w gronie członków. Z natury politeizmu greckiego wynikała też otwartość na nowe kultury i łatwość wprowadzania nowych bóstw, jak choćby Asklepiosa w Atenach (czy uznania trackiej bogini Bendis). Z drugiej strony stosunek Ateńczyków wobec nowych kultów czy może idei religijnych był co najmniej ambiwalentny, o czym świadczy proces Sokratesa skazanego na podstawie oskarżenia, że „nie uznaje bogów, których uznaje państwo i wprowadza kult jakichś nowych bogów”. Czy można by zatem Sokratesa i jego uczniów zaliczyć do mniejszości? A podobne pytanie należałoby postawić w wypadku innych oskarżanych o bezbożność (*asebeia*) czy ateizm. Marcel Detienne miał jednak na myśli inne zjawiska — mianowicie tzw. orfizm, do którego należałoby dodać też pitagoreizm. Rzecz bowiem w tym, że członkowie prywatnych stowarzyszeń kultowych, zbierający się dla uczczenia właśnie np. trackiej Bendis, uczestniczyli zarazem we wszelkich oficjalnych kultach państwowych, czyli przede wszystkim w składaniu ofiar co pociągało za sobą także konsumpcję mięsa ofiarnego (spożywanego na miejscu bądź czasem rozdzielanego między uczestników aktu ofiarnego). Tymczasem do nauki orfickiej, czyli zespołu poglądów wydobywanych z rozmaitych pism krążących pod imieniem Orfeusza, należało zdecydowane odrzucenie ofiary krwawej, tak jak (mimo pewnych sprzecznych informacji) czynili to pitagorejczycy, jakoby w związku z doktryną transmigracji dusz. Nie da się jednak nigdzie wskazać, może poza Olbią nad Morzem Czarnym, jakiejś zorganizowanej grupy tworzącej stowarzyszenie religijne (*thiasos*), którego członkowie wyznawali spójny system poglądów pochodzących z pism Orfeusza (inną sprawą są stowarzyszenia pitagorejskie, znane głównie z Wielkiej Grecji, ale występujące i gdzie indziej). Nie ulega jednak wątpliwości, że już w V w. p.n.e. w Atenach występowali wyznawcy Orfeusza odrzucający całkowicie pokarm mięsny, a zatem niemogący brać udziału w ofiarach i ucztach ofiarnych. Z pewnością tworzyli oni mniejszość, nie wiadomo tylko jak liczną ani też nie wiadomo, jak postrzegali ich współobywatele. Najbardziej znanym literackim bohaterem i zarazem najwcześniejszym poświadczeniem orfickiego odrzucenia pokarmów mięsnych jest Hippolit, którego los przedstawił Eurypides, ale o konkretnych, żyjących w V w. p.n.e. postaciach tego typu nic nie wiemy. Można by odnieść wrażenie, że wiedziano o ich istnieniu, ale nikt się nimi zbytnio nie interesował. Każdy sąd jest tu jednak wątpliwy — z V w.

p.n.e. mamy nader skąpe źródła mówiące o obyczajach, życiu codziennym i wzajemnych stosunkach między obywatelami, wydobywa się je czasem z dialogów Platona, ale to już wiek IV. Mów sądowych w sprawach prywatnych z tej epoki nie mamy, ale i mówcy IV w. jakoś o orfikach w znaczeniu wyznawców określonej doktryny nie mówią, a słynna i lekceważąca wzmianka Platona w *Państwie* odnosi się wyłącznie do zawartych jakoby w pismach Muzajosa i Orfeusza obietnic lepszego losu po śmierci. Zresztą Ateńczycy, którzy może ulegali namowom *agyrteis kai manteis* („zebrzące klechy i wieszczbiarze” w przekładzie Władysława Witwickiego), wcale nie musieli przyjmować wszystkich nauk znanych ze „stosów ksiąg” i w żaden sposób nie musieli odrzucać ani praktyk kultowych, ani tradycyjnych ateńskich wierzeń. Nie byli zatem postrzegani jako mniejszość, sekta czy jakakolwiek odrębna grupa.

Wydaje się, że zorganizowaną grupą, świadomą swojej odrębności, byli wtajemniczeni w misteria dionizyjskie (*bakchoi*). Z inskrypcji z Kyme z V w. p.n.e. wiemy, że przynajmniej w tym mieście mieli oni wydzielony cmentarz czy oddzielną część nekropoli. Podobnie mogło być w Thurioi, innym mieście Wielkiej Grecji. Ich pewne rytuały, które wyraźnie wspomina Platon w *Prawach*, pisząc o *bakcheia*, z pewnością dla wielu były nie do przyjęcia. Znów jednak za mało wiemy o liczebności tych grup i popularności ich praktyk (lub przeciwnie: negacji i odrzucenia).

Problem *bakchoi* i *bakchai* (znanych zresztą w Grecji przynajmniej od VI w. p.n.e., pierwsza wzmianka pochodzi z Heraklita) prowadzi nas do zachowań zaliczonych przez Platona do *mania telestike*, czyli do zagadnienia ludzi owładniętych *mania*, w tym wypadku osiąganą poprzez udział w orgiastycznych obrzędach. Ale zjawisko *mania*, czyli szału, stanu uniesienia i odpowiedniego zachowania, występowało wcale nie tylko w obrzędach. Ten sam termin określał także stany psychiczne występujące całkowicie niezależnie od czynności kultowych. To zagadnienie nieco bardziej uchwytne, głównie dzięki pismom medycznym, w których dostrzega się stan *mania* w wypadku ludzi obłąkanych, chorych umysłowo (zjawisko dostrzegane zresztą także przez prawo) lub niezrównoważonych psychicznie, przeżywających czasem „inne stany świadomości”. W badaniach nad kulturą i historią społeczną Grecji starożytnej pojawiło się ono jednak właśnie głównie w kontekście praktyk religijnych w roku 1951, wraz z książką Erica Doddsa *The Greeks And The Irrational*, a obecnie wróciło za sprawą Yulii Ustinovej i jej dzieła *Divine Mania. Alteration of Consciousnes in Ancient Greece* (2018). Chyba można liczyć na dalsze badania w tym zakresie, dotyczące tak schorzeń psychicznych, jak i niepełnosprawności umysłowej i fizycznej oraz stosunku społeczeństwa do takich zjawisk. To ciągle mało zbadany problem, wymagający uważnej lektury korpusu pism medycznych, ale także wzmianek u mówców i w źródłach dotyczących praw ateńskich, bo z takich źródeł znamy pojęcie *paranoia*, która mogła prowadzić do ubezwłasnowolnienia dotkniętego nią obywatela. Oddzielnym zagadnieniem jest badanie prądów intelektualnych jak cynicy i im podobni, znani z Diogenesa Laertiosa czy Lukiana, chociaż ten ostatni jest oczywiście świadectwem z zupełnie już innej epoki (postacie Meniposa i Peregrinosa z pewnością wymagają jeszcze głębszej analizy).

Gdybym miał podsumować te uwagi, musiałbym banalnie stwierdzić, że każda społeczność, przy najwyższym poziomie ideologii wspólnotowej i najwyższym stopniu identyfikowania się jej członków ze wspólnotą, nigdy nie jest monolitem i nigdy nie jest wolna od mniejszości często świadomie negującej wzory i normy zachowania. Mogą to być mniejszości z wyboru (jak zapewne *kakodiamonistai* czy *autolekythoi*), mogą być ze swej natury — jak niezrównoważeni psychicznie, ogarnięci jakimkolwiek rodzajem *mania*, mistycy, ale też wszelacy „odmieńcy” (użył tego określenia Andrzej Wyrobisz w swoim artykule w „Przeglądzie Historycznym” w roku 2008). Historyk nie zawsze ma możliwość rzetelnego zbadania problemu, decydują o tym źródła. Ich brak czy lakoniczność wypowiedzi jest szczególnie dotkliwy w przypadku badacza starożytnej Grecji. Trzeba jednakże pamiętać, że wszelkie uogólnienia typu „polis grecka okresu klasycznego” lub „demokracja ateńska V–IV w. p.n.e.”, używane z zamiarem wskazania powszechnych jakoby postaw obywateli, są mylące. Nie ma nigdy i nigdzie społeczności jednolitej, w której wszyscy przestrzegają norm uznanych przez większość. Ważne jest natomiast, czy dominująca większość akceptuje istnienie mniejszości. Andrzej Wyrobisz rozumiał to doskonale.

