

* * *

Nicolas Richer, *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris 2012, s. 806.

Do najtrudniejszych zagadnień w badaniach nad religią grecką należy bez wątpienia problem politeizmu, a zwłaszcza pytanie o to, jak Grecy rozumieli nie tylko naturę swoich bóstw, ale przede wszystkim ich wzajemne powiązania i skomplikowany system zależności, a także jak sobie radzili z poczuciem tożsamości i wieloaspektowości tej samej pozornie postaci ze świata bogów. Kontrowersje nauki współczesnej w tym przedmiocie najlepiej ilustruje słynna różnica zdań między dwojgiem wybitnych specjalistów. W klasycznym już dziś artykule *What is Polis Religion?*, opublikowanym w roku 1990, Christiane Sourvinou-Inwood bez najmniejszych wątpliwości twierdziła, że „bóstwa, które czczono w różnych *poleis* pod różnymi przydomkami, były, rzecz jasna, tymi samymi bóstwami i za takie je uważano”¹. Takie zapatrywanie pozostawało w jawnej opozycji do poglądu Jona D. Mikalsona, wyrażonego jeszcze w 1983 r. i powtórnego w jego najnowszej, raczej popularnej syntezie religii greckiej w 2010, zgodnie z którym nawet w Atenach i tylko dla samych Ateńczyków różne postaci pozornie tej samej bogini Ateny (Polias, Skiras, Hygieia itp.) czczonej w różnych sanktuariach na terenie Attyki stanowiły „essentially diferent deities”². To ostanie podejście zgadza się poniekąd z poglądami różnych autorów późnego antyku, w tym także chrześcijańskich, podających rozmaite liczby wszelkich bóstw czczonych przez wszystkie ludy starożytności, od 365 po fantastyczną wielkość trzystu tysięcy; zresztą niektórzy badacze współcześni obliczają ją na ponad czterysta³. Naturalnie wypada zgodzić się z jednym z najwybitniejszych dziś znawców religii Greków, że nie stawiali oni wszystkich bogów na tej samej płaszczyźnie i nie uważali za potęgę równie ważne, ponieważ sami uważali, że „some gods are more god than others”⁴, co nie umniejsza jednak trudności z rekonstrukcją greckiego *imaginarium* i odtworzeniem greckiego sposobu myślenia o własnych bogach.

Sprawę komplikuje dodatkowo lokalny charakter bóstw greckich czy raczej terytorialne ograniczenie (w świadomości wierzących) ich działania, związanego zawsze

¹ Por. Ch. Sourvinou-Inwood, *Czym jest religia polis?*, [w:] *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. W. Lengauer, L. Trzcionkowski, Warszawa 2011, s. 197.

² J.D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Oxford 2010, s. 33. Pogląd wcześniejszy: *La religion populaire à Athènes*, Paris 2009, s. 126 (tłumaczenie francuskie oryginału angielskiego z roku 1983).

³ P. Cartledge, *The Greek religious festivals*, [w:] *Greek Religion and Society*, red. J.V. Muir, M. Finley, Cambridge 1985, s. 98.

⁴ H.S. Versnel, *Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden 2011, s. 262.

z polis, w której doznawali czci. Ksenofont, sam żarliwie wierzący i gorliwie pobożny, podaje (Hell. VI 4,7), że przed bitwą pod Leuktrami pootwierają się same z siebie (*automatoi*) bramy tebańskich świątyń, a ze świątyni Heraklesa zniknął znajdujący się tam oręż (zapewne wota świątynne), co miało być zapowiedzią zwycięstwa Teban, gdyż czczone tam bóstwa wyruszyły w pole walczyć po ich stronie. Byłby to zatem dowód prawdziwości wspomnianej wyżej interpretacji Mikalsona — musiały być to inne bóstwa niż te, które stały po stronie Spartan. Zwłaszcza Herakles jest tu szczególnie pouczającym przykładem — Lacedemończycy jemu przecież zawdzięczali posiadanie Sparty, od niego wywodzili swoich królów i dzięki temu pochodzeniu rościli sobie pretensje do Peloponezu. Tymczasem tebański Herakles wyraźnie postanowił walczyć po stronie ich wrogów. W żaden sposób nie dziwiło to autora tej relacji, choć może i dlatego, że ten heros-bóg, mimo że obdarzony władztwem Peloponezu, urodzić się miał przecież w Tebach.

Można odnieść czasem wrażenie, że ze względu na charakter i pochodzenie źródeł, bardzo często w epoce nowożytnej badania nad religią Greków mają charakter nieco zbyt „ateńskocentryczny”, chociaż naturalnie same już tylko tytuły podstawowych prac z tej dziedziny (Nilsson, Wilamowitz von Moellendorf, Burkert) zakładają, że przedmiotem analizy jest całość kultu i wierzeń wszystkich Greków, a prace Alberta Schachtera czy Madelaine Jost przeczą w pewnym stopniu takiemu stwierdzeniu⁵, podobnie jak żywe ostatnio zainteresowanie dziełem Pausaniasza⁶. A jednak podstawowe do dziś dzieło rekonstruuje pojęcia religijne wspólne całej religii greckiej oparte jest niemal w całości na źródłach pochodzących z Aten, choć jego podtytuł zawęża zakres ustaleń autora⁷. Nieporównanie więcej wiemy o Atenach niż o innych poleis greckich, nie mówiąc już o rozmaitych *ethne* czy terytoriach, których dzieje i kultura w całości są nam bardzo słabo znane z racji braku źródeł (choćby Akarnania, Epir, Tessalia, Etolia, miasta Chalkidyki, w dużym stopniu nawet Korynt, większość wysp, większość miast nad Morzem Czarnym). Wierzenia Ateńczyków okresu klasycznego bada się na podstawie bardzo różnorodnych i, jak na starożytność, obfitych źródeł, w tym także dokumentowych (inskrypcje). W ostatnich tylko latach ukazały się dwa obszerne tomy, w sumie ponad dziewięćset stron druku, poświęcone religii Aten⁸, nie licząc wielu, mniejszej lub większej objętości, studiów, rozpraw i książek poświęconych ateńskiemu obrzędowi, świętom czy poszczególnym kultom.

Recenzowana tu książka francuskiego uczonego jest pierwszą od wielu lat tak obszerną pracą poświęconą religii Spartan obejmującą w zamierzeniu całość problematyki.

⁵ Por. A. Schachter, *Cults of Boeotia*, Cambridge 1986; M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.

⁶ Por. V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège 2008.

⁷ Por. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Étude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IV^eme siècle*, Genève 1958.

⁸ Por. R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996; idem, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.

Poprzednie takie studium powstało w końcu XIX w.⁹, chociaż trzeba zaznaczyć, że zmieniający się od jakiegoś czasu obraz Sparty¹⁰, uważanej niegdyś za polis zacofaną, tkwiącą w archaicznych przeżytkach i dziwacznych zwyczajach, niewątpliwie wpłynął na badania Richera, znanego dobrze z wielu studiów nad historią i kulturą Sparty. Opublikował on już wcześniej krótkie, syntetyczne ujęcie tej problematyki¹¹, w którym jak nikt przed nim podkreślał pobożność i gorliwość religijną Spartan, religijną motywację ich działań, wpływ wierzeń na całość ich dziejów i kultury. Już tam burzył dawne stereotypy, wskazując na otwartość Sparty w sprawach religii, jej władze i obywatele przykładali bowiem ogromną wagę do działań zmierzających do zjednania sobie bogów innych poleis, gotowi byli na zmiany i innowacje w zakresie kultów i obrzędów, byle zapewniały im one przychylność bóstw. Jest też Richer autorytetem w zakresie badań nad historią ustroju i problematyką społeczną Sparty, autorem podstawowej dziś pracy z tej dziedziny¹².

Książkę można by podzielić (czego nie czyni autor) na trzy części. Pierwsza obejmowałaby pięć rozdziałów (s. 18–242) poświęconych problematyce wierzeń, idei i pojęć religijnych Spartan (Richer dość konsekwentnie stosuje pojęcie „Lacedemończycy” i pisze z reguły o „Lakonii”, wyraźnie włączając periojków, a niezbyt jasno traktując helotów i naturalnie pomijając kultu Messenii). Jest oczywiste, że tak postawione zadanie do łatwych nie należy, nie mamy bowiem takich źródeł, jak dramat czy mowy, z których czerpie badacz wierzeń Ateńczyków. Najważniejsze mity spartańskie znamy też z dzieł autorów spoza Sparty, bo chociaż właśnie w tej polis Helena całkowicie należała do sfery religii (jako bogini, której przysługiwał kult boski, a nie heroiczny¹³), o tym jej charakterze nader skąpe dane, dotyczące funkcji i charakteru jej tamtejszego sanktuarium, zawiera słynny *stasimon* tragedii Ateńczyka Eurypidesa¹⁴. Z kolei mity początków, genealogia królów, historia Dioskurów czy wielki mit Heraklidów znane są albo też z tragedii ateńskiej, albo z dzieł późnych mitografów i uczonych antycznych, by wspomnieć Pseudo-Apollodorosa, Plutarcha czy Pauzania.

Przedmiotem wnikliwej analizy Richera w tej części książki jest specyficzny dla Sparty, nieznamy nam w takiej postaci z innych poleis, kult *pathemata* (uczuć, namiętności, odczuć, takich jak miłość — *eros*, strach — *phobos*, czy wstyd — *aidos*). To zjawisko Richer łączy w pewien sposób ze stosunkiem do zmarłych, heroizacją królów czy wybitnych wodzów (jak regent Pauzania) i żołnierzy poległych w bitwie za ojczyznę.

⁹ Por. S. W i d e, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893.

¹⁰ Por. C.M. S t i b b e, *Das andre Sparta*, Mainz am Rhein 1996. Przegląd badań i literatury: R. K u l e s z a, *Sparta w V–IV wieku p.n.e.*, Warszawa 2003.

¹¹ *The Religious System of Sparta*, [w:] *A Companion to Greek Religion*, red. D. O g d e n, Oxford 2007, s. 236–252.

¹² Por. N. R i c h e r, *Les Éphores. Études sur l'images de Sparte (VIIIe–IIIe siècle avant Jésus-Christ)*, Paris 1998.

¹³ Por. M.L. W e s t, *Immortal Helen. An Inaugural Lectures delivered on 30 April 1975*, London 1975, s. 5.

¹⁴ Por. G. C e r r i, *La madre degli dei nell'Elena di Euripide: tragedia e rituale*, „Quaderni di Storia”, t. XVIII, 1983, s. 155–195.

Widzi tu szczególną dla Sparty troskę o powiększanie liczby spersonifikowanych mocy nadprzyrodzonych, których działanie ma zapewnić dobro polis i jej obywateli, a przede wszystkim — sukces militarny. Pod tym kątem rozpatruje też odnoszące się do prowadzenia wojny obrzędy ofiarne, niezwykle staranne i skomplikowane w polis, w której ważnym i związanym właśnie z prowadzeniem wojny bóstwem był nie tylko Enyalios, lecz także Eros, a dodatkowo szczególną rolę odgrywał Phobos. Zwłaszcza w tym ostatnim przedmiocie analiza Richera zasługuje na uwagę, bo zdołał on przekonująco dowieść związków tego bóstwa z postacią Pana, znanego i czczonego w całym świecie greckim, którego miejsce w greckim *imaginarium* religijnym chyba dopiero nie tak dawno zostało należycie docenione¹⁵.

Następne dwa rozdziały (s. 243–342) poświęcił autor uczestnikom obrzędów, symetrycznie rozpatrując rolę kobiet i mężczyzn. Rola kobiet w życiu religijnym polis jest dziś dobrze znana, przy czym nie chodzi tylko o obrzędy związane z kobiecością i rytmem życia kobiety, dotyczące wyłącznie świata kobiecego izolowanego starannie, jak w przypadku Thesmophoriów, od mężczyzn, ale o takie czynności, które są niezbędne z punktu widzenia całej społeczności polis, czyli ważne także dla jej męskiej populacji¹⁶. Richer jednak jako pierwszy zebrał tak dokładnie cały materiał dotyczący kobiet w religii Sparty i wykazał, że ich rola nie była tam mniejsza niż w Atenach, gdzie wydawać się ona może o tyle naturalna, że mamy do czynienia z polis, w której głównym bóstwem opiekuńczym była sama Atena (przy czym kapłaństwo Ateny Polias sprawowała oczywiście kobieta), a wydarzeniem o znaczeniu może największym, a w każdym razie panhellemskim, były eleuzyńskie misteria Demeter, bogini, która wybrała ziemię attycką na miejsce swojego największego daru, jakim było zboże i rolnictwo (obrzędy w Eleusis prowadzone były jednak przez mężczyzn, choć dostępne w równej mierze i dla kobiet). Słusznie zresztą podkreśla autor znaczenie kultu Ateny Poliouchos w Sparcie oraz fakt, że najstarszy dokument spartański (tzw. Wielka Rhetra) ustanawia kult dwojga bóstw, pojmowanych najwyraźniej jako najważniejsze, może oba w równym stopniu opiekuńcze — Dzeusa (Skylanios) i Ateny (Skylrania). Obszernie omówił też Richer kult czy kultury Artemidy, chociaż pewne rozczarowanie przynosi raczej dość zdawkowe potraktowanie słynnego obrzędu chłosty młodzieży przy ołtarzu Artemis Orthia (s. 469–471), aczkolwiek ma autor naturalnie rację podkreślając, że znany on jest tylko z późnych przekazów i w tej postaci, w jakiej przedstawiają go nasze źródła (Cycero, Plutarch, Pauzanasz) z całą pewnością nie występował w okresie klasycznym. Autor odwołał się tu do dość powszechnie dziś przyjętych ustaleń innego francuskiego uczonego, Jeana D u c a t a¹⁷, ale warto może wspomnieć w tym miejscu, że z obszernej w tej chwili literatury przedmiotu na uwagę zasługuje pominięte przez niego studium Pierre'a B o n n e c h e r e' a¹⁸, który

¹⁵ Por. Ph. Borgeaud, *The Cult of Pan in Ancient Greece*, Chicago 1988 (oryginał francuski ukazał się w roku 1979).

¹⁶ Por. M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London 2002.

¹⁷ Por. J. Ducat, *Un rituel samien*, „Bulletin de Correspondance Hellénique”, t. CXIX, 1995, s. 339–368.

¹⁸ *Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates. Un souvenir chimérique de sacrifice humain*, „Kernos”, t. VI, 1993, s. 11–22.

niewo inaczej rozkładał akcenty, wskazując na znaczenie tego obrzędu jako próby wytrzymałości. W tym ujęciu zwyczaj ten łączy się w dużym stopniu z interpretacją Richera walki efebów w Platanistas.

To ostatnie zagadnienie jest przedmiotem niezmiernie drobiazgowej i interesującej analizy w ostatniej ze wspomnianych wyżej części książki Richera, w której autor podejmuje rekonstrukcję najważniejszych świąt spartańskich i praktycznie całego kalendarza liturgicznego Sparty (s. 342–570, *agon* w Platanistas omówiono na s. 457–546). Jego analiza konsekwentnie prowadzi do wniosków końcowych (s. 561–570), które sprowadzają się do uwypuklenia roli religii jako czynnika najważniejszego w spartańskim dążeniu do zachowania stabilności państwa z jego systemem politycznym i społecznym. Zarazem wykazując zmienność i przekształcenia obrzędowości i wierzeń spartańskich na przestrzeni praktycznie całych dziejów Sparty (od okresu archaicznego po epokę hellenistyczną i nawet początek okresu cesarstwa), przyczynia się autor do obalenia ciągle jeszcze pokutującego tu i ówdzie stereotypu, zgodnie z którym rzekomo skostniała i konserwatywna polis Lacedemończyków zasadniczo różniła się od reszty świata greckiego właśnie poprzez swoje jakoby zapatrzenie w przeszłość. Stereotyp ten, dobrze funkcjonujący już w starożytności, opiera się na powierzchownej i bardzo subiektywnej lekturze źródeł. Książka Richera stanowi dowód, że wnikliwa, krytyczna lektura tekstów pozornie dobrze znanych i od dawna analizowanych prowadzić może do nowych wniosków. Zarazem wykazuje, że do zrozumienia religii greckiej jako całości droga wiedzie przez dogłębne i rzetelne *case studies*. Niestety, w wielu innych, częściowo sygnalizowanych wyżej przypadkach, jest to z racji braku źródeł niemożliwe. Dzięki książce Richera możemy jednak wyjść poza tak dominujący „ateński” punkt widzenia, a zarazem lepiej zrozumieć nie tylko życie religijne samej Sparty, lecz także charakter religijności Greków, zawsze i wszędzie łączących wierzenia i praktyki religijne z całością życia społecznego i politycznego.

Włodzimierz Lengauer
Uniwersytet Warszawski
Wydział Historyczny

Tomasz Olszacki, *Zamek królewski w Sieradzu. Dzieje — badania — architektura*, Stowarzyszenie Kreatywny Sieradz, Sieradz 2013, s. 185, il. 30.

O istnieniu świętego niegdyś zamku królewskiego w Sieradzu przypomina dziś jedynie puste od ponad dwóch wieków Wzgórze Zamkowe. Do naszych czasów zachowały się bardzo nieliczne i dosyć późne wyobrażenia ikonograficzne rezydencji. Podejmowane przez historyków badania nad dziejami sieradzkiego zamku nie były dotąd zbyt intensywne, a literatura na ten temat jest bardzo rozproszona. Nieco lepiej przedstawia się stan badań archeologicznych, prowadzonych na Wzgórzu Zamkowym w drugiej