

ARTYKUŁY RECENZYJNE, RECENZJE, NOTY RECENZYJNE

WŁODZIMIERZ LENGAUER
Uniwersytet Warszawski
Wydział Historyczny

Antyczne misteria nieco mniej tajemnicze

(Jan N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*,
„Münchner Vorlesungen zu Antiken Welten”, t. I, Walter de Gruyter GmbH,
Berlin–Boston 2014, s. 256)

Nie sposób nie zgodzić się z nie tak dawno wypowiedzianym, a adresowanym raczej do początkujących adeptów, stwierdzeniem wybitnej znawczyni religii greckiej, Sary Johnston, że nie ma drugiego tak ciągle popularnego zagadnienia w dziedzinie studiów nad religiami antyku jak problematyka misteriów¹. Lata, które upłynęły od publikacji jej jasnego, kompetentnego i syntetyzującego eseju potwierdzają tylko prawdziwość opinii uczonej i świadczą o nieustającym zainteresowaniu kultami misteryjnymi ze strony niemal wszystkich badaczy religii starożytnych, a religii greckiej chyba w szczególności. Przyczyna intensywności i zwłaszcza ostatnio wyraźnej intensyfikacji badań w tym zakresie leży naturalnie przede wszystkim w charakterze źródeł — są one na ogół, jeśli czasem nawet wcale nie tak skąpe (jak w wypadku misteriów eleuzyńskich), to zawsze enigmatyczne, wysoce niejasne i jednostronne czy po prostu tendencyjne i przekłamane, jak wypowiedzi autorów chrześcijańskich, a zatem ciągle domagające się nowych interpretacji, nierzadko w związku z nowymi metodami czy nowymi prądami różnych dziedzin humanistyki, chyba przede wszystkim antropologii kultury. Poza tym przybywa źródeł, tak archeologicznych (badania prowadzone na terenie sanktuariów), jak i pisanych, by wspomnieć tylko największą sensację ostatniego z górą półwiecza — słynny papyrus z Derveni, który niewątpliwie zainspirował wiele prac nie tylko nad tzw. orfizmem, ale nad całością i kultów misteryjnych, i wszelkich prywatnych, indywidualnych praktyk religijnych, i wreszcie — zwłaszcza w połączeniu z analizą niemniej słynnych złotych tabliczek, których liczba także zwiększa się stale dzięki kolejnym odkryciom archeologów — nad misteriami dionizyjskimi i związkiem obrzędów bachicznych z wierzeniami w życie pozagrobowe².

¹ S.I. Johnston, *Mysteries* [w:] *Ancient Religions*, red. S.I. Johnston, Cambridge Mass.–London 2007, s. 98.

² Z obszernej literatury por. szczególnie: *Redefining Dionysos*, red. A. Bernabé [i in.], Berlin–

Ponadto wcale nie ma dziś zgody co do charakteru, funkcji i znaczenia greckich kultów misteryjnych i to począwszy już od kluczowego zagadnienia — czy można mówić o ich jednakowym zawsze charakterze? W większości prac przeważa jednak pogląd (przynajmniej w odniesieniu do misterii greckich VI–IV w. p.n.e.) sformułowany ostatnio przez znakomitego specjalistę, Alberta Henrichsa, że wspólne dla misterii tej epoki (czyli kultu Demeter i Kore w Eleusis oraz wtajemniczeń bachicznych i orfickich) było przekonanie o egzystencji pośmiertnej osiągalnej dzięki uczestnictwu w tym właśnie kulcie czyli przynależności do wybranej przez bóstwo grupy wiernych³. Podkreśla się też indywidualny charakter kultów misteryjnych, których uczestnik nawiązuje bezpośredni kontakt z bóstwem, nie potrzebując do tego instytucji polis organizującej oficjalny kult publiczny⁴. Trzeba tu przypomnieć, że rozumienie greckiej religijności i pobożności w ogromnym stopniu określała do niedawna koncepcja religii polis, sformułowana blisko ćwierć wieku temu przez niedawno (2007) zmarłą wybitną uczoną, Christiane Sourvinou–Inwood⁵. Jan Bremmer, którego zainteresowania od lat dotyczą tak kultów misteryjnych, jak i inicjacji społecznych oraz wierzeń eschatologicznych i związków mitu z rytuałem i który niewątpliwie jest w zakresie religii greckiej autorytetem nie mniejszym od oksfordzkiej uczonej, wcześniej już wskazywał na pewne niedostatki i słabe punkty tej koncepcji, zwłaszcza przyjmowanej nazbyt dosłownie by nie rzec dogmatycznie⁶.

Swoją najnowszą książkę zatytułował Bremmer raczej skromnie, bo tytułowe „Initiation” należy rozumieć jako bardziej „wprowadzenie” niż „wtajemniczenie” (od uwag na temat terminologii greckiej i łacińskiego terminu *initia* zaczyna on swój wywód), trudno zresztą oczekiwać pełnego i wyczerpującego omówienia problematyki na dwustu, a właściwie 165 stronach tekstu, bo apendyksy na s. 166–204 nie dotyczą misterii w ściślejszym rozumieniu tego terminu, a prawie 40 stron liczy niezwykle użyteczna, imponująca i doprowadzona istotnie *up to date* bibliografia, w której pojawiają się — cytowane także w przypisach i wykorzystywane w tekście — pozycje opublikowane w roku 2013! Nawet pobieżna lektura prowadzi jednak szybko do wniosku, że czytelnik ma w ręku mistrzowską syntezę, która naturalnie znakomicie nadaje się na pierwszą z tej dziedziny lekturę i może służyć studentom czy początkującym adeptom, ale jest przede

Boston 2013; R.G. Edmonds III, *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*, Cambridge 2013.

³ A. Henrichs, *Mystika, Orphika, Dionysiaka. Esoterische Gruppenbildungen und Verhaltensweisen in der griechischen Religion*, [w:] *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert*, red. A. Bierl, W. Braungart, Berlin–New York 2010, s. 87.

⁴ Cf. M.B. Cosmopoulos, *Preface* [w:] *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, red. M.B. Cosmopoulos, London–New York 2003, s. XII.

⁵ Ch. Sourvinou–Inwood, *What is Polis Religion?* [w:] *The Greek City From Homer to Alexander*, red. O. Murray, S. Price, Oxford 1990, s. 295–322 (cf. polski przekład w: *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. W. Lengauer, L. Trzcionkowski, Warszawa 2011, s. 194–205).

⁶ Cf. J.N. Bremmer, *Manteis, Magic, Mysteries and Mythography: Messy Margins of Polis Religion?*, „Kernos”, t. XXIII, 2010, s. 13–35.

wszystkim wynikiem wieloletnich badań prawdziwego znawcy, dziełem, bez którego nie będzie mógł się obyć żaden specjalista. Lekturę początkującym (by nie rzec, zgodnie z łacińskim ususem — profanom) ułatwi zaś unikanie greki (terminy greckie pojawiają się — rzadko, może nawet zbyt rzadko — wyłącznie w transliteracji na alfabet łaciński) i przytaczanie cytatów źródłowych (również niezbyt częstych) tylko w przekładzie. Problematyka książki powinna zresztą zainteresować czytelników spoza kręgu znawców czy studentów *Altertumswissenschaft*.

Bremmer, inaczej niż uczynił to wcześniej Walter Burkert, badający zjawiska i cechy wspólne wszystkim misteriom w ujęciu rzeczowym⁷, konstrukcję swojej książki zbudował wokół kolejnych znanych misteriów w kolejności poniekąd chronologicznej (choć jednak pierwszeństwo w czasie misteriów w Eleusis przed obrzędami na Samotrace wcale nie jest pewne), a może raczej w kolejności ich antycznej popularności — nie ulega wątpliwości, że kult Demeter i Kore w Eleusis był od mniej więcej VI w. p.n.e. do schyłku starożytności (czy raczej momentu zakazu sprawowania kultów pogańskich za Teodozjusza Wielkiego) powszechnie znany (w okresie Cesarstwa znanym w obu częściach imperium) i cieszył się uznaniem mieszkańców basenu Morza Śródziemnego, także obywateli rzymskich (nie tylko cesarz Hadrian znalazł się wśród wtajemniczonych). Nie było bowiem żadnych barier związanych czy to z płcią, czy to statusem społecznym, czy to pochodzeniem etnicznym chętnych do inicjacji (jedynym wymogiem była znajomość greki). Przy rekonstrukcji przebiegu wydarzeń (czyli „scenariusza” misteriów) oparł się w istocie Bremmer na niedawnych ustaleniach Roberta Parkera⁸, ale potrafił wskazać na aspekty mało dotąd wydobywane lub wręcz nieobecne przy analizie kultu eleuzyńskiego. Naturalnie o samej istocie obrzędu w *telesterionie* (zwłaszcza *epopteia*, zapewne w drugim stopniu wtajemniczeniu) nic nie da się pewnego powiedzieć, podobnie jak i o genezie czy początku w czasie samych misteriów. Bremmer chce je wiązać z archaicznymi inicjacjami młodzieży — s. VIII⁹, ważniejsze jednak są jego uwagi dotyczące *mystai* okresu klasycznego (V–IV w. p.n.e.) i społecznego kontekstu misteriów. Otóż podkreśla on — jak najsluszniej — że z pewnością daleko nie wszyscy Ateńczycy wtajemniczali się w Eleusis (choć z pewnością było pośród *mystai* bardzo wielu przybyłych z innych poleis, a potem z całej *oikumene* greckiej i rzymskiej), a barierą były opłaty i koszt ofiar wstępnych, co powodowało, że misteria dostępne były tylko dla zamożniejszych. Chyba też autor ma rację, kiedy sceptycznie zapatruje się na rzekomą tajemną naukę przekazywaną uczestnikom obrzędu (s. 18), ale zarazem sam przyznaje, że dużą rolę odgrywało w misteriach słowo, śpiewano hymny, odgrywano dramat poszukiwania Kore, miała miejsce *choreia*, o której treści nic jednak nie wiemy. Nie jest jednak wykluczone, że tajna nauka o losach duszy zawarta była właśnie w tekstach wykonywanych hymnów, chociaż Bremmer woli widzieć znaczenie misteriów w zapewnieniu płodności pól i obfitości plonów.

⁷ W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass.–London 1987 (przekład polski: *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. K. Bielański, Bydgoszcz 2001).

⁸ R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005, s. 327–379.

⁹ Cf. też J.N. Bremmer, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Berlin 1998 (przekład niemiecki tegoz: „Greek Religion” z 1994 r.), s. 99.

Po omówieniu Eleusis (s. 1–20) przechodzi Bremmer do misteriiów na Samotrace i zagadnienia Kabirów, Wielkich Bogów i Korybantów (s. 21–54). Autor zwraca uwagę na cały zespół praktyk poświadczonych na północnych obszarach basenu Morza Egejskiego (na lądzie tylko w Tebach), znowu wskazując na możliwy związek (gdzie idzie o genezę, odległe początki w czasie i pierwotne, archaiczne praktyki) obrzędów Kabirów i Korybantów z inicjacjami młodzieży. Niezależnie jednak od tych hipotetycznych początków, zwłaszcza na Samotrace, obrzędy ku czci Kabirów (czy Wielkich Bogów) były, co Bremmer chętnie przyznaje, przede wszystkim drogą zapewnienia sobie bezpieczeństwa w podróży morskiej, a samych bogów z Samotraki utożsamiano często z Dioskurami, którym przypisywano podobną funkcję — ratowanie przed katastrofą na morzu. Ale słusznie autor podkreśla (s. 54), że przynajmniej w lepiej znanym nam okresie (od IV w. p.n.e.) misteria Korybantów i Kabirów ulegają znacznemu zróżnicowaniu, zyskując przynajmniej na niektórych terenach charakter całkowicie indywidualny i prywatny, co potwierdza także słynna wzmianka Platona („Eutydem” 277d), a przebiegu obrzędów na Samotrace, Lemnos, Imbros czy w Erythrai nie znamy i zapewne nigdy nie poznamy. Wiemy o tych rytuałach znacznie mniej niż o wtajemniczeniach w Eleusis.

Właśnie ten aspekt — prywatność, indywidualny charakter wtajemniczeń i być może profesjonalizm wędrownych zapewne kapłanów kultu oferujących poszczególnym jednostkom specyficzną usługę w postaci wtajemniczenia czyli po prostu przeprowadzenia określonego obrzędu zapewniającego pomyślność pod takim czy innym względem, pozwala Bremmerowi na przejście do kolejnej (trzeciej) części jego analiz. Nosi ona tytuł „Orpheus, Orphism and Orphic–Bacchic Mysteries” (s. 55–80), ale chyba należy ją czytać równoległe z niewielkim rozdziałem „The Dionysiac Mysteries” (s. 100–109) części czwartej, „Greek Mysteries in Roman Times” (s. 81–109). Ten (może dyskusyjny) podział ma znaczenie wcale nie tylko chronologiczne: zdaniem Bremmera misteria baczyczne to nie to samo, co dionizyjskie. Te pierwsze łączy autor z szerokim bardzo kręgiem idei, wierzeń i koncepcji znanych w nauce nowożytnej (ale nie w starożytności) pod mianem orfizmu i uważanych czasem za jednolitą doktrynę czy wręcz odrębną niemal religię wywodzącą się od mitycznego Orfeusza. Nie miejsce tu, by przedstawiać aktualny stan badań i dyskusji, dość powiedzieć, że Bremmer, który pisząc swoją książkę nie znalazł jeszcze cytowanej wyżej (w przypisie 1) pracy Radcliffe’a Edmonda III, zajmuje wobec wielu obecnych w dzisiejszej nauce kontrowersji wyważone i zasługujące na akceptację stanowisko. Co do wierzeń orfickich daje on bardzo jasny i trafny obraz (s. 59–65) wskazując, że w Atenach V w. p.n.e. znane były liczne utwory poetyckie przypisywane Orfeuszowi, uważanemu zresztą przez niektórych za najstarszego poetę, wśród których musiała być tak *katabasis* (poemat o zejściu Orfeusza do Hadesu, obraz Podziemia oraz cierpiących tam potępieńców, opis kar) jak i zapewne różne teogonie oraz hymny religijne. Ta literatura (która wywarła też najprawdopodobniej wpływ na obrzędy eleuzyńskie) była zapewne znana osobom przystępującym do misteriiów lub przynajmniej dokonującym wtajemniczeń. Naturalnie te rozmaite i rozmaitego pochodzenia utwory poetyckie nie dawały bynajmniej spójnego wykładu jakiegokolwiek doktryny religijnej, ani tym bardziej nie stanowiły podstawy jakiegokolwiek jednolitej liturgii obowiązującej w *teletai*, o których z V–IV w. mamy różne wzmianki (albo domyślamy się ich

istnienia na podstawie enigmatycznych źródeł jak chociażby słynne tabliczki z Olbii¹⁰). Ale dość jednoznacznie przyłącza się Bremmer (s. 62) do poglądu, że znany i wyraźny od epoki hellenistycznej motyw zamordowania Dionizosa przez Tytanów (kluczowy mitologem w teogonii i antropogonii orfickiej według neoplatoników) sięga początków V w. p.n.e., a zatem mógłby być treścią pism proponowanych bogatym przez rozmaitych, mniej lub bardziej profesjonalnych *agyrtaí kai manteis*, o których pisze Platon („Państwo” 364b). Ma też autor z pewnością rację, widząc w utożsamieniu Ozyrysa z Dionizosem u Herodota dodatkowe świadectwo znajomości mitu o *sparagmos* bóstwa. Ten właśnie motyw stanowił najpewniej treść wyrażaną w taki czy inny sposób (tzn. bądź to słownie w hymnach i innych tekstach, bądź w nieznanym nam *dromena*) w misteriach orficko–bachicznych. Znowu trzeba Bremmerowi przyznać rację, kiedy podkreśla, że proponowane przez takich wędrownych *orpheetestai* pisma i nauki, rytuały i wtajemniczenia przeznaczone były dla ludzi zamożnych, zarazem można sceptycznie podejść do jego przypuszczenia, że wciągano w owe wtajemniczenia głównie młodych, bo jednostkowy przypadek Eurypidesowego Hippolita to zdecydowanie za mało, by podejrzewać szczególne zainteresowanie pismami orfickimi ze strony młodzieży lub kierowanie tych obrzędów przez *manteis* właśnie głównie do młodych. Wtajemniczenia bachiczne i orfickie byłyby niemal tożsame, o czym świadczyć może, jak się zdaje, słynny fragment (nr 472 Nauck) Eurypidesa. Nie jest z kolei tak jasne, jaka właściwie jest różnica, poza umiejscowieniem w czasie, między (orfickimi) misteriami bachicznymi, które w nowożytnych badaniach często nazywano po prostu dionizyjskimi, bo przecież ich boskim patronem jest Dionizos (Diodor III 65, 4–6 przytacza nawet opowieść, zgodnie z którą to Dionizos osobiście przekazał je ludziom, a od trackiego Charopsa poznał je Orfeusz), a dionizyjskimi misteriami epoki późniejszej. Słusznie podkreśla Bremmer (s. 100), że po słynnym dekrete Ptolemeusza Filopatora znikają wędrowni *orpheetestai*, a uczestnik obrzędów dionizyjskich nazywa się w tekstach z okresu rzymskiego *thiasotes* (członek *thiasos*, czyli stowarzyszenia kultowego), a nie *mystes* („wtajemniczony”, uczestnik misteriiów). Autor wskazuje także, że trudno jest czasem zrozumieć znaczenie religijne nowych(?) obrzędów czy oczekiwania religijne uczestników i związane z tymi misteriami wierzenia (w przypadku misteriiów bachicznych i orfickich niewątpliwie chodziło o lepszy los po śmierci). Być może w misteriach dionizyjskich w okresie Cesarstwa element ten znikł niemal całkowicie, pozostało natomiast świętowanie obecności bóstwa przywoływanego w kulcie i radość z obcowania z nim, często sprowadzająca się do ucztowania, pijatyki i wesołej zabawy. Jednak poczucie kontaktu z bóstwem i przekonanie o jego oddziaływaniu na wiernych musiało być znaczne, a skomplikowana symbolika i niezbędne w obrzędach akcesoria (*liknon, kiste, phallos*) z pewnością świadczą o przeżywaniu głębszych treści, przynajmniej w zamyśle organizatorów. Z drugiej strony, rozbudowana hierarchia stowarzyszeń dionizyjskich, której najlepszym i najbardziej znanym świadectwem jest tzw. monument Agryppinilli¹¹, pozwala mniemać, że funkcje społeczne i towarzyskie

¹⁰ Cf. ostatnio: L. Trzcionkowski, *Bios — Thanatos — Bios. Semifiory orfickie z Olbii i kultura polis*, Warszawa 2013.

¹¹ Najnowsze wydanie z komentarzem: A.–F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face caché du dionysisme*, Zürich 2003, t. I, s. 30–53, t. II, nr 188 (s. 302–310).

przeważały w nich czasem nad religijnymi. Nieco podobne trudności ze zrozumieniem właściwej treści religijnej innych, mniej znanych, a i mniej popularnych obrzędów, czasem o charakterze lokalnym (Andania w Messenii, misteria Hekate na Eginie) prowadzą do wniosku, że w wielu przypadkach chodziło bardziej o specyficzne zabawy towarzyskie, obyczaj, zaspokojenie ambicji, przyjęcie narzuconej i związanej ze środowiskiem roli (jednak o prestiżowym czasem znaczeniu) niż o postawy religijne (por. przypadek opisany na s. 99). Trzeba wszakże przypomnieć, że misteria w Andanii wiązały się przede wszystkim z życiem politycznym Messene i stanowiły ważny element świadomości etnicznej i politycznej Messeńczyków. Może szkoda, że temu właśnie kultowi Wielkich Bogów czy Bogiń poświęcił Bremmer niezbyt wiele miejsca (s. 86–96), chociaż akurat w tym przypadku mamy stosunkowo obfite źródła (słynna inskrypcja zawierająca *diagramma* misterii i sporo wiadomości u Pauzanasza). Z drugiej strony najnowsze studia w tym przedmiocie (Nadine Deshors i Laury Gawlinsky), dokładnie wykorzystane i cytowane przez Bremmera, zwalniają może badacza od analizy całości zagadnienia. Wypada tu tylko zauważyć, że wysunięta ostatnio i preferowana przez Bremmera data wydania *diagramma* misterii (24 r. n.e.), jest w najnowszej literaturze, przywoływanej naturalnie przez niego, przyjmowana raczej ze sceptycyzmem, choć rzeczywiście nie odrzucana¹².

Problem życia religijnego i masowych postaw religijnych na skalę podobną do misterii eleuzyńskich stawia przed nowożytnym badaczem bez wątpienia kult Mitry, a także Izydy w okresie Cesarstwa. Tym zjawiskom poświęca autor kolejną część książki (s. 110–141). Różnica polega nie tylko na epoce (nie tylko dionizyjskie misteria czy obrzędy w Andanii, lecz także inne omawiane wcześniej były sprawowane w czasach rzymskich), ale przede wszystkim na charakterze czczonych bóstw: mamy tu bowiem do czynienia z kultami w świecie grecko-rzymskim nowymi, niegreckiego pochodzenia.

We wszystkich analizowanych przez Bremmera przypadkach, a przy misteriach Izydy może w szczególności, imponuje nie tylko erudycja i akrybia autora, ale także przenikliwość i krytycyzm historyka trzeźwo interpretującego źródła. Ten właśnie profesjonalizm historyka i filologa powoduje, że nie ulegając ani sugestiom (i fascynacjom) wielu badaczy nowożytnych, ani wrażeniu, jakie może wywołać narracja Apulejusza, ocenia Bremmer we właściwych chyba proporcjach misteria Izydy wskazując, że nie były one wcale tak rozpowszechnione, jak czasem się mniema i nie można mówić o ich popularności przed II w. n.e. (s. 114). Bez wątpienia ma też rację podkreślając ich synkretyczny charakter, czyli połączenie elementów różnych innych, bardziej popularnych, znacznie starszych misterii (przede wszystkim Eleusis i Samotraka, ale też misteria dionizyjskie). Widzi w nich jednak wyraz potrzeb i dążeń religijnych ludzi szukających indywidualnego kontaktu z bóstwem, co pozwala w nich dostrzec nieomal modelowy przypadek antycznych misterii takich, jakie są przedmiotem zainteresowania nauki nowożytnej i w pełni odpowiadają definicji Burkerta. Podobną uwagę można odnieść i do misterii Mitry (s. 125–138), równie odległych od religii perskiej z czasów Cyrusa

¹² Cf. N. Luraghi, *The Ancient Messenians*, Cambridge 2008, s. 298 oraz L. Gawlinsky, *The Sacred Law of Andania. A New Text with Commentary*, Berlin–Boston 2011, s. 11.

Wielkiego czy Dariusza, jak misteria Izydy od kultów egipskich z czasów faraonów. Wnioski Bremmera (s. 138–141) odnoszą się w istocie do całości jego przeglądu kultów misteryjnych. Widzi on między nimi spore różnice i zarazem z właściwą sobie lapidarnością i jasnością wskazuje na zmianę charakteru misteriów w okresie Cesarstwa w stosunku do kultów greckich z epoki klasycznej, szczególnie obrzędów eleuzyńskich. Po pierwsze podkreśla prawdziwie indywidualny charakter samego obrzędu, czego przypadkiem Lucjusza z powieści Apulejusza jest najlepszym przykładem. W Eleusis *mystes* także zapewne wierzył, że osobiście i bezpośrednio dostaje się pod opiekę bogini, ale jednak wtajemniczenie odbywało się raz w roku, dla wszystkich o tej samej porze i wraz z kilkoma tysiącami innych. Lucjuszowi Izyda wyznaczyła całkiem indywidualny termin i sam jeden dostąpił on wtajemniczenia. Po drugie Bremmer wskazuje, że obrzędy sprawowane w określonym miejscu, z wtajemniczeniem tylko tam możliwym do przeprowadzenia (Eleusis, Samotraka), straciły nieco na atrakcyjności w stosunku do rozproszonych po całym obszarze *oikumene* i możliwych do zorganizowania wszędzie. Ma on tu niewątpliwie rację, ale można by jednak zauważyć, że z toku jego rozważań wypływa także i przeciwny wniosek: przeprowadzane przez wędrownych *orpheotelestai* niejako na zamówienie misteria bachiczno-orfickie wyraźnie zanikają już w późnej epoce hellenistycznej, a *thiasoi* dionizyjskie epoki Cesarstwa mają przynajmniej w każdym poszczególnym przypadku stałe miejsce spotkań i chyba czasem stają się potężnymi organizacjami lokalnym, jak *thiasos* Agryppinilli. Także misteria w Andanii związane są z jednym, stałym miejscem obrzędów.

Najważniejsze jednak, że Bremmer w większym stopniu niż inni badacze dostrzega aspekt społeczny misteriów i ich związek z charakterem społeczności, w której miały miejsce. Szuka podstaw do określenia miejsca w społeczeństwie uczestników misteriów i z pewnością ma rację wskazując, że w stowarzyszeniach kultowych Mitry uczestniczyli wcale nie wyłącznie żołnierze (ciągle można jeszcze spotkać taki pogląd, wysunięty niegdyś przez Franza Cumonta), ale podobnie jak w innych misteriach, przedstawiciele warstw średniozamożnych. Mitraizm tym się jednak różnił zdecydowanie od innych kultów misteryjnych, że wykluczał całkowicie udział kobiet.

Ostatnia część (s. 142–165) to próba zmierzenia się z niełatwym problemem związków misteriów z chrześcijaństwem, przy czym zagadnienie to rozpatruje autor przez pryzmat nowożytnych badań i fascynacji tak schyłkową epoką religii antyku, jak i wczesnego chrześcijaństwa. Budzi podziw niezmierna erudycja autora, jego wyjątkowe kompetencje także w zakresie badań nad wczesnym chrześcijaństwem i imponująca znajomość tak badań nowożytnych w zakresie historii religii, jak i wielkich prądów intelektualnych epoki nowożytnej od Reformacji po wiek XX. A jednak nie sposób powstrzymać się od ubolewania nad nieprzekraczalnością barier językowych — bo chyba z tej to przyczyny Bremmer nawet nie wspominał w kontekście swych rozważań nad wizją związków chrześcijaństwa z misteriami antycznymi w nauce i kulturze początków XX w. ani Tadeusza Zielińskiego¹³, ani, co jeszcze ważniejsze, wielkich koncepcji Waczesława

¹³ T. Zieliński, *Hellenizm i judaizm*, Warszawa 1927.

I w a n o w a¹⁴, które inspirowały nie tylko Zielińskiego, lecz także Karola Szymanowskiego i Jarosława Iwaszkiewicza.

Na początku książki (s. XIII) autor nader zresztą skromnie określił jej cel: przedstawić, o ile to możliwe, rytuały kilku najbardziej znanych kultów misteryjnych antyku (Bremmer konsekwentnie przeciwstawia się dawnej tezie o specyficznej *Mysterienreligion* szczególnie wpływowej w okresie późnym), kończąc zaś (s. 165) wyraża nadzieję, że może udało mu się uczynić je nieco mniej tajemniczymi. Z całą pewnością czytelnik po lekturze całości nie tylko lepiej rozumie omawiane w niej kultury, ale i więcej wie o postawach, potrzebach i motywacjach religijnych ludzi antyku.

MICHAŁ KOPCZYŃSKI
Uniwersytet Warszawski
Instytut Historyczny

Utracony świat Francesco Boldizzoniego

(Francesco B o l d i z z o n i, *The Poverty of Clio. Resurrecting Economic History*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2011, s. 216)

Już we wstępie młody włoski historyk stawia pesymistyczną diagnozę stanu współczesnej historii gospodarczej i zapowiada wskazanie drogi wyjścia z kryzysu. Tytułowa nędza Clio to datująca się od czterdziestu lat utrata przez historię gospodarczą witalności, której najwspanialszymi owocami były wielkie syntetyczne ujęcia Fernanda Braudela, Emmanuela Le Roy Ladurie’go, Paula Bairocha, Davida S. Landa czy niewspomnianego w książce Immanuela Wallersteina. Przyczyną kryzysu stało się przesunięcie zainteresowań badawczych historyków skupionych pod szerokimi skrzydłami szkoły „Annales” od gospodarki ku antropologizującej historii kultury i zanektowanie zdominowanego dotąd przez nich poletka historii gospodarczej przez samozwańczych „kapłanów współczesnej cywilizacji”, jak autor określa ekonomistów.

New economic history, główny oskarżony w tej napisanej z pasją polemiczną książce, nie tylko dominuje dziś za Atlantykiem, lecz także zdobywa coraz szersze uznanie na Starym Kontynencie. Przewaga nowej historii gospodarczej zaznacza się już wyraźnie w tak szacownych europejskich czasopismach jak „Economic History Review”, czy

¹⁴ W. I w a n o w, *Dionis i pradionistjstwo*, Baku 1923 (*non vidi*, korzystam z: *Archaiczeskij ritual w folklornych i rannieliteraturnych pamiatnikach*, red. I. S. B a g r i n s k a j a [i in.], Moskwa 1988, gdzie na s. 237–293 przedrukowano jeden rozdział tej pracy. Cf. też I. S. B a g r i n s k a j a, *Tragedija i ritual u Wiaczysława Iwanowa*, ibidem, s. 294–329).