

SŁOWO WSTĘPNE

Nakład tej książki, wydanej po raz pierwszy w 1977 roku, od dawna jest już wyczerpany. Opublikowanie jej w uaktualnionej wersji to wlewanie nowej wiedzy w stare bukłaki i poruszanie się po omacku między tym, w czym czujemy się nieswojo, a tym, co niemożliwe. Jednak po przeróbkach, które nadały kształt już edycji angielskiej z 1985 roku, a tym bardziej po nowym włoskim wydaniu z 2003 roku Giampieri Arrigioniego i hiszpańskim tłumaczeniu Alberto Bernabégo z 2007 roku – im obu należą się ode mnie szczególne wyrazy podziękowania – zwykły przedruk pierwotnego tekstu wydawał się niemożliwy.

To, co w 1977 roku było czymś nowym – odejście od psychologii ludów prymitywnych, socjologiczny punkt widzenia i spojrzenie na Bliski Wschód – później stało się oczywistością. Jednak samoświadomość rozwijających się na skalę globalną nauk o kulturze dzięki udoskonalonej samokrytyce bardziej wstrząsa ich posadami, niż buduje coś nowego. Straciliśmy z oczu niemieckie klasyczne ujęcie humanistyczne, które stworzyli Walter F. Otto i Karl Reinhardt. Ostatecznie drogę utworował sobie międzynarodowy dyskurs, który przyniósł rozkwit kultury naukowych podróży i kongresów. Towarzyszący mu zalew publikacji spowodował, że zupełnie stracono orientację; trudno w tej sytuacji uniknąć przypadkowości w osobistych kontaktach i przy wyborze znajomych. W każdym razie wraz ze wspomnianym przyrostem nowych opracowań trzeba rozstrzygnąć drażliwą kwestię, którą z publikacji można, a nawet należy skreślić.

Natomiast liczba źródeł – mimo zakrojonych na szeroką skalę działań archeologicznych – nie przyrasta w tym samym stopniu co liczba prac naukowych. Do najważniejszych należy zaliczyć wykopaliska w Lefkandi i Kalapodi, zaś ze znalezionych tekstów: *Lex Sacra* z Selinuntu, nowe złote tabliczki oraz wreszcie zakończone wydanie papirusu z Derveni.

Autor dostrzega postęp, jeśli chodzi o znajomość tzw. Orientu. Należy jednak trzymać się starego celu, tj. w sposób czytelny odwoływać się do bezpośrednich źródeł – w pierwszej kolejności do klasycznych tekstów greckich, ale też do odkryć archeologicznych i do ikonografii. Tę ostatnią dzięki *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC) zgromadzono teraz i udostępniono w formie pełniejszej niż kiedykolwiek dotąd.

Dzisiaj powraca pytanie o sens i funkcję religii – zwłaszcza wobec konfrontacji z islamem. Dlatego też stare religie, które wywarły trwały wpływ na świat starożytny, zanim pojawiły się judaizm, chrześcijaństwo i islam, powinny tym bardziej wzbudzać zainteresowanie, nawet jeśli miałyby one tworzyć „muzeum kontrprzykładów”.

Uster, w sierpniu 2010 roku
Walter Burkert

WPROWADZENIE

1. Historia badań

Religię grecką¹ zawsze do pewnego stopnia znano, a mimo to nie była ona rozpoznawalna i zrozumiała. Pozornie naturalna, ale jednak obca, wyrafinowana, a zarazem barbarzyńska, w czasach nowożytnych stale służyła za drogowskaz niezbędny do prowadzenia poszukiwań korzeni religii w ogóle. Jednak jako zjawisko historyczne jest ona czymś wyjątko-

¹ Podstawowy podręcznik: M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, t. I, Monachium 1967, t. II: Monachium, 1961; godny podkreślenia ze względu na osobiste poważne podejście: W.F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt nad Menem 2002; ze względu na wyjątkową znajomość literatury i historii kultury: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* I/II, Berlin 1931/1932. Starsze opracowania: S. Wide, *Griechische Religion*, [w:] A. Gercke, E. Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft II*, Lipsk 1910, s. 191–255; R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Turyn 1953; M.P. Nilsson, *A history of Greek religion*, Oksford 1925; tegoż, *Greek Piety*, Oksford 1948 (tłum. niem. tegoż, *Griechischer Glaube*, Berno 1950); G. Murray, *Five stages of Greek religion*, Oksford 1925; T. Zielinski, *Religia starożytnej Grecji: zarys ogólny; Religia hellenizmu*, Toruń 2001; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, t. I–III, Berlin 1926–1938; W.A. Nestle, *Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos I–III*, Berlin 1930–1934 (Sammlung Göschen); F. Pfister, *Die Religion der Griechen und der Römer, mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Lipsk 1930; L. Gernet, A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paryż 1932 (przedruk, z *bibliographie complémentaire*, 1970); K. Kerényi, *Die antike Religion. Eine Grundlegung*, Amsterdam 1940 (nowe wydania: *Die Religion der Griechen und Römer*, Monachium – Zurych 1963, *Antike Religion*, Monachium 1971); W.K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Londyn 1950; H. Rose, *La notion du divin depuis Homère jusqu'a*

wym i niepowtarzalnym, a też sama powstała na fundamencie skomplikowanej prehistorii.

Religia ta zachowała się w świadomości edukacyjnej dzięki potrójnej tradycji²: poprzez swoją obecność w starożytnej i w całej nawiązującej do niej literaturze, w polemice Ojców Kościoła, a także dzięki upodabnianiu się na drodze symbolizacji do filozofii neoplatońskiej. Przy tym metodę alegorycznej interpretacji, która posługując się imionami bogów, uczyła rozumienia z jednej strony bytów naturalnych,

¹ Platon. *Entretiens de la Fondation Hardt 1*, Genewa 1952; J. Wiesner, *Olympos. Götter, Mythen und Stätten von Hellas*, Nieder-Ramstadt 1960; E. Des Places, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paryż 1969; U. Bianchi, *La religione greca*, [w:] P. Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni II*, wyd. 5, Turyn 1962, s. 401–581; L. Séchan, P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paryż 1966; R. Crahay, *La religion des Grecs*, Bruksela 1966; A.W.H. Adkins, *Greek Religion*, [w:] C. Jouco Bleeker, G. Widengren, *Historia Religionum*, Lejda 1969, s. 377–441; E. Simon, M. Hirmer, *Die Götter der Griechen*, Monachium 1969; H. Walter, *Griechische Götter*, Monachium 1971; A.M. di Nola, *Grecia, religione della*, [w:] *Enciclopedia delle religioni III*, Florencja 1971, s. 514–668; U. Bianchi, *La religione greca*, Turyn 1975; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977; od tego czasu ukazały się: P.E. Easterling, J.V. Muir (red.), *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985; Bruit-Zaidmann, P. Schmitt Pantel, *La religion grecque dans la cité grecque à l'époque classique*, Paryż 1991 (*Die Religion der Griechen. Kult und Mythos*, Monachium 1994); J.N. Bremmer, *Greek Religion*, Oksford 1994 tenże, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Darmstadt 1996; S.R.E. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 1999; R. Di Donato, *Hierà. Prolegomena ad uno studio storico antropologico della religione greca, periodo arcaico e classico*, Piza 2001; J.D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Malden 2004; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oksford 2005; D. Ogden, *A Companion to Greek Religion*, Malden 2007.

² Por. O. Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, Lipsk 1921 (W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I–VI*, Suppl. 1–4, Lipsk 1884–1937); M.P. Nilsson, *Geschichte...*, dz. cyt., s. 3–65; *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, red. K. Kerényi, Darmstadt 1967; F. Graf, *Religionsgeschichte*, [w:] *Der Neue Pauly XV*, Stuttgart 2002, s. 679–699.

z drugiej metafizycznych, przekazywano z pokolenia na pokolenie zarówno w literaturze, jak i filozofii. Otworzyło to możliwość zniesienia sprzeczności między nią a religią chrześcijańską – taką ostatnią nieudaną próbę stanowi *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* Friedricha Creuzera³; jednak silna była też pokusa, by zająć świadomie pogańską postawę przeciwną chrześcijaństwu, co czyniono od renesansu do czasów Schillera, twórcy wiersza *Bogowie Grecji* (1788), oraz Goethego, autora ballady *Narzeczona z Koryntu* (1797), a później Friedricha Nietzschego i Waltera Friedricha Otto⁴.

Krytyka historyczna XIX wieku doprowadziła do zerwania z takimi bezpośrednimi interpretacjami i zastąpiła je krytycznym gromadzeniem materiałów źródłowych oraz ustalaniem ich chronologii. Czołowe miejsce zajmuje *Aglaophamus* Christiana Augusta Lobecka, który ograniczył spekulacje na temat misterii i orfizmu do tego, co uchwytne, a nawet po prostu banalne. Bardziej fascynująca była jednak wyrosła z romantyzmu próba uznania mitów za świadectwa swoistego ducha ludów, a następnie powiązania greckich „legend” z określonymi plemionami greckimi i ich historią. Pionierem w tej dziedzinie był Karl Otfried Müller⁵; sekundował mu jeszcze mistrz filologii klasycznej Ulrich von

³ F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, wyd. 2, Lipsk 1819; por. E. Howald, *Der Kampf um Creuzers Symbolik*, Tybinga 1926.

⁴ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii; Niewczesne rozważania*, tłum. P. Pieniążek, M. Łukasiewicz, Łódź 2012. – W.F. Otto, *Die Götter...* dz. cyt.

⁵ Ch.A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*, Królewiec 1829. – K.O. Müller, *Geschichte hellenischer Stämme und Städte*, t. I: *Orchomenos und die Minyer*, Wrocław 1820, t. II/III: *Die Dorer*, Breslau 1824; tenże, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Getynga 1825.

Wilamowitz-Moellendorff w swoim napisanym pod koniec życia dziele *Der Glaube der Hellenen*⁶. Na jakiś czas na pierwszy plan wysunęły się niczym przedłużenie tych samych intencji – powiązane z rozkwitem badań nad sanskrytem – próby rekonstrukcji religii i mitologii indoeuropejskiej, która pozostała silnie związana ze starą alegorezą natury⁷. Jednak próba ta w większości załamała się właśnie na skutek postępu badań w dziedzinie językoznawstwa.

O ile dotychczas zachowany w tradycji literackiej mit wraz z wynikającą z niego treścią „idei” i „wiary” określał pojęcie religii greckiej, o tyle znaczącą zmianę perspektywy postrzegania tego zagadnienia przyniosły ludoznawstwo (*Volkskunde*) i etnologia. Wilhelm Mannhardt dzięki nowym metodom badań terenowych odkrył dla nauki zwyczaje europejskich chłopów i porównał je z ich antycznymi odpowiednikami⁸. Przy tej okazji w polu widzenia obok mitów znalazły się zwyczaje starożytności, rytuały. Zarówno nowa, jak i stara obyczajowość wydawała się wyrazem „pierwotnych” wyobrażeń religijnych, które wraz ze zmieniającymi się porami roku koncentrują się wokół wzrostu i płodności roślin, zwierząt oraz ludzi. Pojęciem wiodącym stał się „duch wegetacji”, który ciągle umiera, aby się znów odrodzić. Dokonaną przez Mannhardta syntezę obyczajowości chłopskiej i udoskonalonej alegorezy natury podchwycili i rozwinęli przede wszystkim

Hermann Usener⁹, a następnie Albrecht Dieterich, który dzięki założeniu *Religionswissenschaftliche Versuche und Vorarbeiten* (1903) i nadaniu nowego kształtu *Archiv für Religionswissenschaft* (1904) przyznał historii religii, wychodzącej od starożytności, samodzielny status naukowy. Martin P. Nilsson, który stworzył najbardziej znaczący i jak dotąd niezastąpiony kanon dzieł na temat religii greckiej, zaliczał się jak najbardziej do tego kierunku.

Równolegle przebiegał rozwój badań w Anglii, gdzie do centrum kolonialnego imperium służyły relacje na temat „dzikich” ludów, a zwłaszcza ich religii; etnologowie byli przecież na ogół misjonarzami. Wobec świadomości dokonanego przez siebie postępu obcy świat traktowano jako coś prymitywnego, coś, co nawet jeszcze nie weszło w początkową fazę rozwoju. Syntetyczny obraz „kultury prymitywnej” przedstawił Edward Burnett Tylor. Wprowadził on do historii religii pojęcie „animizm”, które oznaczało wiarę w dusze i duchy, wyprzedzającą wiarę w bogów czy jednego Boga. I tak oto religioznawstwo ukształtowała podstawowa teza o „ewolucji”.

Impuls płynący z tej strony przyniósł – jeśli chodzi o religie starożytności – owoce dzięki szkole z Cambridge. W latach 1889–1890 ukazały się niemal jednocześnie: *The Religion of the Semites* Williama Robertsona Smitha, *Mythology and Monuments of Ancient Athens* Jane Ellen Harrison oraz pierwsze wydanie *Złotej gałęzi* Jamesa George’a Frazera. Tych troje łączyło to, że w centrum ich zainteresowań znalazły się badania nad rytuałami. Archeolożka Jane Harrison, wychodząc od świadectw

6 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube...*, dz. cyt.

7 Zwłaszcza A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Berlin 1859.

8 W.E. Mannhardt, *Roggenwolf und Roggenhund*, Danzig 1865; tegoż, *Die Korndämonen*, Berlin 1867; tegoż, *Antike Wald- und Feldkulte*, t. I: *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*, t. II: *Antike Wald- und Feldkulte, aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert*, Berlin 1875–77; tegoż, *Mythologische Forschungen*, Strasburg 1884.

9 H. Usener, *Kleine Schriften*, t. IV: *Arbeiten zur Religionsgeschichte*, Berlin 1912. Z własnych początkowych założeń Usenera (H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896) niewiele pozostało poza pojęciami „nadmierzający bóg” i „chwilowy bóg”.

ikonograficznych, próbowała wyjaśnić przedhomerycką, przedolimpijską religię Greków; kluczowym pojęciem stał się – w nawiązaniu do Mannhardta – *daimon* roku, *eniautos daimon*. Szkoła z Cambridge zyskała szeroki wpływ przede wszystkim dzięki wyjaśnianiu mitów poprzez rytuały; hasło *myth and ritual* miało wpływ na etnologię jako naukę i na literaturę anglojęzyczną. Gilbert Murray i Francis Macdonald Cornford zostali współpracownikami Jane Harrison. Ich teorie o rytualnym źródle tragedii i o kosmogonicznym rytuale jako podbudowie filozofii przyrody okazały się silnym i oryginalnym impulsem dla literaturoznawstwa oraz filozofii. Frazer łączył sugestie płynące z teorii Mannhardta z fascynującym problemem królobóstwa, a w swoich rosnących z każdym wydaniem zbiorach źródeł nawiązywał też do nowszych teorii „totemizmu” i „preanimizmu”. Sądzono, że to właśnie w nich należy szukać najbardziej pierwotnej formy religii – wiary w nieosobową Manę. Przekonanie to podzielał także Nilsson. Mitologem Frazera o „umierającym bogu” Adonisie-Attisie-Ozyrysie, w połączeniu z sakralną władzą królewską, stał się kluczem, który zdawał się otwierać wiele drzwi. W ostatnich kilkudziesięciu latach wpływ i popularność antropologii odwołującej się do *Złotej gałęzi* zaczęły się w naukach szczegółowych wyraźnie i raportownie zmniejszać. Przewagę – zarówno w etnologii, jak i w szczegółowych badaniach filologicznych czy archeologicznych – zyskały większa świadomość metod i samokrytycyzm, specjalizacja oraz związany z nią sceptycyzm wobec uogólnień.

U schyłku XIX i na początku XX wieku nastąpił podwójny przełom, który zmienił samoświadomość nauk humanistycznych: Émile Durkheim rozwinął konsekwentnie socjologiczny punkt widzenia, a Sigmund Freud stworzył psychoanalizę. Obaj w swoich tezach z dziedziny historii religii odwoływali się do koncepcji rytuału ofiarnego Williama Robertsona Smi-

tha. Zwolennicy tych dwóch kierunków zgadzają się, że należy ograniczyć rzekomy absolutny charakter i niezależność tego, co duchowe: jak się okazuje, warunkują je nieuświadomione psychiczne, a także ponadindywidualne siły społeczne. Właśnie to założenie – wraz z ograniczeniem do bazy ekonomicznej – leży u podstaw głównej tezy marksizmu. Ortodoksja Friedricha Engelsa oraz dyscyplina partyjna niekiedy wywierały wyraźnie negatywny wpływ na opracowania na temat historii religii odwołujące się do marksizmu.

Z powyższego wynika dla religioznawstwa taka oto konkluzja, że badanie „wyobrażeń”, „idei” i „wiary” dla nich samych można co najwyżej uznać za cel tymczasowy; stają się one zrozumiałe dopiero dzięki wpisaniu w szerszy kontekst funkcyjnych powiązań. Impuls socjologiczny natychmiast podchwyciła Jane Harrison w swojej książce *Themis*, później zaś wykorzystali go Louis Gernet oraz nawiązująca do jego studiów paryska szkoła Jean-Pierre’a Vernanta. Karl Meuli połączył natomiast sugestie Freuda z ludoznawstwem i na tym gruncie powstał jego oryginalny i istotny wkład w rozumienie religii greckiej. Perspektywę psychoanalityczną wykorzystał do podstawowej analizy historii greckiej mentalności także Eric Robertson Dodds. Aspekt psychologiczny i socjologiczny można w perspektywie historycznej przynajmniej co do zasady ze sobą połączyć dzięki hipotezie, że rozwój form społeczeństwa następował dzięki ciągłemu wzajemnemu oddziaływaniu rytuałów religijnych i funkcji duchowych, tak że z punktu widzenia tradycji jedno określało drugie.

Odrębny krąg tworzą Walter F. Otto i Karl Kerényi. Książka *Die Götter Griechenlands* (1929) jest porywającą próbą poważnego potraktowania bogów Homera w końcu jako bogów, wbrew 2500-letniej krytyce. Zgodnie z propozycją Otto bogowie byli – jako prazjawiska – po prostu rzeczywistością, co stanowiło świadome nawiązanie do

sposobu widzenia Goethego. Oczywiście obrana droga nie była powszechna, co prowadziło do sublimacji w postaci religii prywatnej. Stanowisko Waltera F. Otto świadomie poparł Karl Kerényi; bogowie i rytuały odsłaniają swoje głębokie znaczenie bez racjonalnej eksplikacji. Coraz bardziej na znaczeniu zyskiwała interpretacja znalezisk archeologicznych. Jedynie przejściowo stworzono syntezę z teorią archetypu Carla Gustawa Junga.

W ostatnich dziesięcioleciach studia nad religią grecką są wszędzie coraz bardziej ożywione i różnorodne, ale trudniej niż poprzednio dostrzec tendencje ogólne. Jednocześnie marksizm wydaje się wycofywać, zaś strukturalizm zamienia się w nieokreślony poststrukturalizm. Inicjatywy i osiągnięcia pozostają inicjatywami i osiągnięciami poszczególnych badaczy, nawet jeżeli niekiedy mówi się o „tworzeniu szkoły”.

Granice językowe stały się coraz bardziej przepuszczalne, ale przeciw lokalne akcenty i cechy charakterystyczne nie zanikają. We Francji analizę socjologiczną, nawiązującą w ostatecznym rozrachunku do Durkheima, podjął Gernet, a następnie badania prowadziła ciesząca się dużym uznaniem szkoła Jean-Pierre’a Vernanta: były to badania religii greckiej w społecznym kontekście *polis*.

Przejściowo decydujący wpływ zyskał zainicjowany przez Claude’a Lévi-Straussa strukturalizm, który wywołał w naukach humanistycznych powszechną fascynację. Zrywa on z naiwnie psychologicznymi, historycznymi i dyfuzjonistycznymi paradygmatami, a bazuje na modelach formalnych wziętych z logiki i lingwistyki. Uczy nowego spojrzenia na mity i potrafi przedstawić je w całej złożoności, wnikając w ich najbardziej swoiste szczegóły. Nurt ten zyskał wpływ we Włoszech, Anglii i USA, najmniej zaznaczył się w Niemczech, zaś Francja pozostaje nadal jego centrum. Lévi-Strauss skupił się na mitach Indian. Jeśli chodzi o religię grecką, to poruszenie wy-

wołały interpretacje zwłaszcza Marcela Detienne’a. Oczywiście po pewnym czasie pierwotna energia strukturalizmu osłabła; osiągnięć Lévi-Straussa nie dało się powtórzyć i rozwinać w takim stopniu, jak tego oczekiwano.

W Stanach Zjednoczonych badacze podchwycili zarówno inicjatywy niemieckie, jak i francuskie, co zaowocowało szeregiem publikacji. Nowym odkryciem stała się perspektywa feministyczna. Zainteresowanie systemami komunikacji i symboli jest szeroko rozpowszechnione; w połączeniu z lingwistyką, semiologią czy strukturalizmem skupia się ono na mediach i bierze zawsze pod uwagę bazę społeczną. Widać skłonność do teoretycznych debat, które nie chronią przed niebezpieczeństwem wtłoczenia tego, co już znane, w formę nowych terminologii.

W Liège wokół André Motte’a powstał ośrodek studiów nad religią grecką wraz z czasopismem *Kernos*. Istotnym narzędziem pomocniczym jest obszerna bibliografia *Mentor*, której autorzy nie są jednak w stanie dotrzymać kroku wzbierającej na całym świecie fali publikacji. Także gdzie indziej powstały dzięki międzynarodowej współpracy znaczące dzieła zbiorowe, do których należy przede wszystkim „powołany do życia” przez Lilly Kahil *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC); po nim ukazał się *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* (ThesCRA).

W całym regionie śródziemnomorskim prowadzi się nadal, i to z coraz większą intensywnością, prace archeologiczne. Niegdyśjsze poszukiwania skarbów ostatecznie ustąpiły miejsca konsekwentnie metodycznym analizom o szerokich horyzontach historii kultury. Coraz bardziej korzysta się z technik opartych na zdobyczach nauk przyrodniczych, które pozwalają zbadać najmniejsze ślady i umożliwiają ich wiarygodne datowanie. Jeśli chodzi np. o rytuały ofiarne, to badania kości zwierząt w miejscach świętych prowadzą do zupełnie nowych odkryć.

Niniejsza książka jest próbą interpretacji rytuałów związanych z ofiarą zwierzęcymi na szerokim tle antropologicznym. Źródłem inspiracji byli dla autora Karl Meuli i Reinhold Merkelbach; nawiązuje on też do prac Alberta Henrichsa, Fritza Grafa i Jana Bremmera. Do tego doszły później jego wyprawy w sferę – z jednej strony – ogólnych zagadnień antropologicznych, a nawet biologicznych, z drugiej zaś – w świat kultury orientalnej. We wszelkich pomysłach próbował czerpać z różnorodności danego nam świata, by znaleźć drogę do jego zrozumienia.

2. Źródła

Przekazywanie religii i informacji o niej następuje zawsze za pośrednictwem języka, choć nie tylko tą drogą. Najważniejszymi świadectwami religii greckiej pozostają nadal teksty literackie, zwłaszcza że Grecy stworzyli kulturę zdecydowanie literacką, mimo że prawie nie było w tym kręgu kulturowym tekstów religijnych w ścisłym znaczeniu tego słowa. Nie istniały ani Pismo Święte, ani Koran, prawie nie było też formuł modlitewnych i liturgii. Sekty miały później swoje osobne księgi, pochodzące na przykład od „Orfeusza”, nie można ich jednak porównać z Wedami czy Awestą, nie mówiąc już o Torze. W Grecji to właśnie poeci – ku ucieście publiczności – deklamowali eposy i za każdym razem na święto poświęcone bogom tworzyli nowe pieśni. Jednocześnie w twórczości epickiej, z *Iliadą* Homera na czele, historii bogów przeplatano z opowieściami heroicznymi i tym samym w wyjątkowy sposób kreślono wizerunki bogów¹⁰. W tekstach z epoki brązu można znaleźć dużo starsze szczegóły:

10 Zob. III 1.

imiona bogów, wzmianki o sanktuariach, świętach i obrzędach, jednak żywy obraz religii greckiej zaczyna się dopiero od „Homera”. Już na początku VII wieku przed Chr. Hezjod zebrał mity o bogach w teogoniczny system, do którego dołączył katalogi mitów o herosach, które można było dowolnie rozszerzać¹¹. Niemal cała archaiczna liryka chóralna była poezją kultową; rapsodowie rozpoczynali swoje uroczyste recytacje eposów od *Hymnów homeryckich*. Następnie tragedia klasyczna pokazała cierpienie jednostki, otoczone tajemnicą tego, co boskie. Komedia wprowadziła ważne uzupełnienia dzięki spojrzeniu na rzeczywistość zwykłego człowieka, a także dzięki burleskowej parodii¹². Głównym świadectwem religii greckiej jest więc praktycznie cała starsza poezja, z której zachowała się oczywiście tylko niewielka część. Literatura prozatorska, która rozwinęła się w V wieku, a od IV wieku odgrywała pierwszorzędą rolę, uczyniła religię przedmiotem wielowątkowej dyskusji. Treść starych tradycji weszła częściowo do mitograficznych kompendiów i w tej formie się zachowała. Najbogatsza w treści jest *Biblioteka* nazwana imieniem Apollodorosa¹³.

Badanie i gromadzenie przekazów – tj. *historia* – stały się od V wieku samodzielnym gatunkiem literackim. W powiązaniu z opowieściami mitycznymi opisywano również obrzędy, *drómēna*, rytuały. Najstarszym z zachowanych i najważniejszym dziełem są *Dzieje* Herodota

11 Nasza wiedza o tych katalogach znacznie się zwiększyła dzięki odnalezionym papirusom: R. Merkelbach, M.L. West, *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967; M.L. West, *The Hesiodic Catalog of Women*, Oxford 1985; M. Hirschberger, *GYNAIKŌN KATALOGOS und MEGALAI ĒHOIAI*, Monachium 2004.

12 W. Horn, *Gebet und Gebetsparodie in den Komödien des Artiphanes*, Norymberga 1970.

13 *Apollodori Bibliotheca*, wyd. R. Wagner, Lipsk 1984; J.G. Frazer, *Apollodorus. The Library*, Cambridge 1921; P. Dräger, *Apollodor Bibliothek: Götter- und Heldensagen*, Düsseldorf 2005.

(które ukazały się około 425 przed Chr.). Później, w IV wieku, lokalni pisarze zajmowali się w wielu miejscach pielęgnowaniem własnych tradycji – przede wszystkim attydografowie w Atenach¹⁴. Z kolei poezja hellenistyczna połączyła uczość z lokalnymi zwyczajami i mitami¹⁵. Szczegółowe opisy istniejących obrzędów zostały zawarte w geograficznym dziele Strabona (I wiek przed Chr.)¹⁶, a zwłaszcza w przewodniku po Grecji pióra Pausaniasza (II wiek po Chr.)¹⁷. W końcu Plutarch (który działał około 100–120 roku) jako historyk włączył do swojej obszernej twórczości pisarskiej wiele uczonych fragmentów, ale również ważne szczegóły istniejącego rytuału znanego mu z własnego doświadczenia, był bowiem kapłanem w Delfach. Wszystkie te źródła składają się na różnorodny i często szczegółowy obraz greckich rytuałów, które oczywiście uwidoczniają się zawsze poprzez medium formy literackiej – nie w postaci ksiąg liturgicznych przeznaczonych dla tych, którzy praktykowali, ale z zewnętrznej perspektywy rzeczywistego lub fikcyjnego obserwatora.

14 Konieczne podstawy: F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker III*, Lejda 1999; por. tegoż, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949.

15 Najważniejsze to *Aitia* i *Hekale* Kallimacha, wszelkiego potrzebnego materiału dostarcza wydanie Kallimacha autorstwa Rudolfa Pfeiffera (Monachium 1949). Również *Argonautika* Apolloniosa z Rodos cieszy czytelnika, na ile może, lokalnymi historiami [pol. tłum. Apollonios z Rodos, *Wyprawa Argonautów po złote runo (Argonautika)*, tłum. Emilia Żybert-Pruchnicka, Wrocław, 2012].

16 *Strabons Geographika I–IV*, tekst i tłum., wyd. S. Radt, Getynga 2002–2005.

17 *Pausaniae Graeciae Descriptio*, wyd. 2, oprac. M.H. Rocha-Pereira, Lipsk 1989; wyd. z komentarzami oprac. H. Hitzig, H. Blümner, Heidelberg 1896–1910 oraz edycja J.G. Frazera, zob. 1 przyp. 15, niem. tłum. E. Meyer, *Pausanias Beschreibung Griechenlands*, Zurich 1954 [pol. tłum. Pausaniasz, *W świątyni i w mieście. Z Pausaniasza wędrówki po Helladzie księgi I, II, III i VII*, tłum., wstęp i kom. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973].

Bezpośrednimi świadectwami o charakterze publicznym albo prywatnym są niezwykle liczne inskrypcje; epigrafika stała się samodzielną nauką. Niewątpliwie ważne dla religii były tak zwane prawa sakralne¹⁸, które z reguły pokazują oczywiście jedynie zewnętrzną stronę kultu: są to decyzje ludu lub stowarzyszeń dotyczące problemów organizacyjnych, a zwłaszcza finansowych, w szczególności statutów i kalendarzy składania ofiar. Niezwykle istotnym odkryciem jest podwójna *Lex Sacra* z Selinuntu¹⁹. Tego rodzaju teksty dostarczają informacji z pierwszej ręki na temat kapłaństwa, terminologii kultu, imion i przydomków bogów, niekiedy dotyczą też specjalnych rytuałów. Na szczególną uwagę zasługują kalendarze sakralne, w których wymienione są obchodzone w roku święta i związane z nimi ofiary. Również rachunki i inwentarze mogą mieć znaczenie dla ustalenia szczegółów.

Naocznymi świadkami religii greckiej są zabytki sztuki greckiej, świątynie, posągi, malowidła²⁰. Niektóre świątynie w Atenach, Agrygenie, Selinuncie i Pestum przetrwały do naszych czasów. Rzymskie kopie wizerunków greckich bogów przez stulecia dawały najbardziej bezpośredni wgląd w religię antyczną, ale już dawno ustąpiły miejsca oryginałom odkrytym dzięki wykopaliskom archeologicznym. Poza tym naukowa archeologia wydobyła na światło dzienne wręcz nieprzebrane bogactwo

18 Starsza edycja z komentarzem: H.T. v. Prott, L. Ziehen, *Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae I–II*, Lipsk 1896–1906; F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paryż 1969, tegoż, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paryż 1955, tegoż, *Lois sacrées des citées grecques*, suplement, Paryż 1962; E. Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, Lejda 2005 (w tym nr 6: *Tiryas*, nr 27: *Selinus*). Na temat kalendarza zob. V 2, dla Aten zob. V 2 przyp. 5.

19 M.H. Jameson, D.R. Jordan, R.D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinous*, Durham 1993, E. Lupu, *Greek Sacred Law...*, dz. cyt., nr 27.

20 K. Scheffold, *Griechische Kunst als religiöses Phänomen*, Hamburg 1959.

pozornie drobnych świadectw. W ten oto sposób przed naszymi oczami z wyjątkową intensywnością na nowo rysują się wczesne epoki w historii Grecji. Odkopano Akropol i Olimpię, Delfy i Delos, wielkie sanktuaria i nieprzebraną liczbę mniejszych, dzięki czemu ich historię można ustalić dosyć dokładnie; z kolei ceramika stworzyła mocny fundament dla chronologii, a niepozorne pozostałości architektoniczne umożliwiły dokonanie wielkich rekonstrukcji²¹. Zabytki kultu, ołtarze, naczynia rytualne, a nawet kości zwierząt i pozostałości roślin dają wskazówki, których nie sposób zlekceważyć; informacji dostarczają zwłaszcza magazyny darów wotywnych²². Nierzadko zawierają one inskrypcje, komu dary były poświęcone; dzięki temu dysponujemy olbrzymim materiałem dotyczącym imion bogów i ich przydomków, na podstawie którego można dokładnie ustalić rozprzestrzenienie poszczególnych kultów. Mimo to funkcję i znaczenie pewnych obiektów architektonicznych czy przedmiotów nierzadko okrywa mrok tam, gdzie brakuje źródeł pisanych.

Niemal tę samą wartość co poezja przedstawiają wizerunki, studiowane z coraz większą intensywnością. Wprawdzie właściwe wizerunki kultowe na ogół praktycznie zaginęły²³, jednak te zachowane na wazach, posągi wotywnie czy późniejsze repliki pozwalają prześledzić od czasów

21 Zob. II 5. Problemy interpretacyjne pozostają; por. J. Mylonopoulos, H. Roeder (red.), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*, Wiedeń 2006.

22 Zob. II 2. *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum I*, Los Angeles 2004–2005, s. 269–326.

23 Mała figurka Apollona była przytwierdzona przy ołtarzu odbudowanego sanktuarium w Kalapodi (zob. I 4 przyp. 41). Wcześniej można było uznać za wizerunki kultowe najprędzej posąжки wykute z brązu z Dreros (zob. I 4 przyp. 16). *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum II*, s. 417–507; W. Oenbrink, *Das Bild im Bilde. Zur Darstellung von Götterstatuen und Kultbildern auf griechischen Vasen*, Frankfurt n. Menem 1997; T.S. Scheer, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, Monachium 2000.

wczesnoarchaicznych, krok po kroku, rozwój przedstawień bogów²⁴. Ponadto od około 700 roku przed Chr. doszły wizerunki mitologiczne, nierzadko dużo starsze niż zachowane źródła pisane²⁵. Stosunkowo rzadkie, choć szczególnie ważne są obrazy scen rytualnych, które dają nam z pewnością pośredni, podległy konwencjom, ale jednak wgląd w rzeczywistość kultu²⁶.

Niebezpośrednim źródłem mówiącym o postawach religijnych są teoforyczne, tj. pochodzące od imion bogów, imiona ludzi, dzięki którym dana osoba była umieszczona w sferze oddziaływania określonego boga, określana jako jego „dar” – Apollodotos, Apollodoros i Apollonios, Herodotos, Herodoros i Heron, Hermajos i Hermodoros, Athenajos, Hekatajos, Dion, Apelles i wielu innych²⁷. Związanych z poszczególnymi bóstwami imion powszechnie używano też na terenie semickiego Orientu. Natomiast wydaje się, że brakowało ich w świecie mykeńskim, u Homera pozostawały one zupełnie na marginesie²⁸. Tego rodzaju imiona świadczą

24 E. Simon, M. Hirmer, *Die Götter der Griechen*, Monachium 1969; H. Walter, *Griechische....*, dz. cyt. i publikacja przekrojowa *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurych 1981–1998.

25 Por. K. Scheffold, M. Hirmer, *Frühgriechische Sagenbilder*, Monachium 1964 tegoż, *Götter- und Heldensagen der Griechen in der früh- und hocharchaischen Kunst*, Monachium 1993; K. Fittschen, *Untersuchungen zum Beginn der Sagedarstellungen bei den Griechen*, Berlin 1969.

26 Materiał ten znajduje się teraz [w:] *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, dz. cyt.; na ten temat pisze A. Rumpf, *Attische Feste – Attische Vasen*, *Bonner Jahrbücher* 161, 1961, s. 208–214.

27 E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris*, rozpr. dokt., Halle 1911, materiały na ten temat są teraz [w:] *A Lexicon of Greek Personal Names I–IV*, wyd. P. M. Fraser, Oksford 1984–2005; R. Parker *Theophoric Names and the History of Greek Religion*, [w:] S. Hornblower, E. Matthews, *Greek Personal Names*, Oksford 2000, s. 53–79.

28 W języku mykeńskim występuje jedynie Theodora te-o-do-ra Tabliczki mykeńskie V 659; Ares w a-re-i-m-e-ne Tabliczki z Teb Z 849, s. 851–851 pochodzi od formy wołacza (zob. III 1 przyp. 459). – Herakles i właściwie mający boskie cechy Diomedes to przypadki szczególne; i tak oto u Homera pozostaje tylko Diokles.

o rozprzestrzenieniu kultu poszczególnych bogów, a w ostatecznym rozrachunku o popularności zwykłego Panteonu; oczywiście, imię raz nadane utrzymywano w ramach tradycji rodzinnej bez większego zastanowienia nad jego znaczeniem.

Wymóg metodologiczny, który każe stworzyć obraz archaicznej i klasycznej religii greckiej wyłącznie na podstawie ówczesnych źródeł, nie jest możliwy do spełnienia. Widać to już na przykładzie stosunku między ikonografią a tekstami mitologicznymi. Często można dowieść, a prawie zawsze jest prawdopodobne, że późni mitografowie pojedyncze noty w komentarzach klasyków czerpią z literatury epoki klasycznej i wczesnohellenistycznej; opisy rytuałów były bardzo często dziełami lokalnych pisarzy z IV wieku; *Biblioteka* Apollodorosa w dużej mierze powtarza katalogi Hezjoda. Poza literaturą musiał także istnieć trwały przekaz lokalny. Wiele z tego, o czym pisze Pausaniasz, wydaje się przestarze; na przykład mit o Demeter z Figalii²⁹ mógłby sięgać korzeniami do epoki brązu. Bardzo starożytne są również liczne rytuały opisane przez Plutarcha. Dlatego na następnych stronach będziemy stale odwoływać się także do późnych źródeł; datowanie tego, co one przekazują, można określić jedynie terminem *ante quem*.

Jeżeli religia jest w istocie tradycją, to tym bardziej w opisie religii greckiej nie można tracić z oczu tego, co jeszcze starsze, przedhomeryckie, pochodzące z epoki brązu, a nawet przedgreckie. Od kiedy spektakularne sukcesy Heinricha Schliemanna i sir Arthura Evansa wydobyły z mroku dziejów na światło dzienne epokę minojsko-mykeńską³⁰, obraz prahistorii i wczesnych epok w kręgu greckim niezwykle się poszerzył i pogłębił.

29 Zob. II 1 przyp. 146; III 1 przyp. 376.

30 Zob. I 3.

Uwidoczniły się związki zarówno z Orientem z epoki brązu, jak i – gdyby chcieć sięgnąć jeszcze dalej w przeszłość – z europejskim i anatolijskim neolitem³¹. Zasadnicze znaczenie ma podejście, zgodnie z którym religia grecka, „homerycka”, nie jest przedstawiana w izolacji jako coś wyjątkowego, ale traktowana przede wszystkim jako ta, która reprezentuje typ ogólniejszy, *koine* z epoki brązu. Oczywiście coraz trudniej będzie przyswoić sobie – choćby w ogólnym zarysie – tę różnorodność powiązań, nie mówiąc już o stworzeniu syntezy. Materiał, z którym należy się zapoznać, poszerza się coraz bardziej; a problemy rosną.

3. Zakres problemu badawczego

Adekwatne przedstawienie religii greckiej okazuje się utopią z więcej niż jednego powodu: pojedynczy naukowiec nie jest w stanie objąć całego zgromadzonego materiału, metody są bardzo kontrowersyjne, a sam przedmiot nie wydaje się bynajmniej określony. Z tego powodu łatwiej napisać, czym niniejsza książka nie może być lub czego jej autor nie zamierza w niej osiągnąć, niż określić, czym ona jest: a więc nie jest to obszerny podręcznik, taki jak przed 69 laty przedstawił czytelnikom Martin P. Nilsson, nie jest to profetyczne ożywienie starożytności, na co odważył się Walter F. Otto, nie jest to książka pełna ilustracji, które dodają blasku dziełom archeologów. W ramach zakrojonej na szeroką skalę serii autor tej książki stara się znaleźć drogę w gęstwinie faktów, uwzględniając wielowarstwowość problemu, zdając sobie sprawę z trudności i z tego, że przedstawiona w tej publikacji wizja charakteryzuje się tymczasowością. Autor nie rości sobie prawa do uznania jego koncepcji za wyczerpującą

31 I 1.

ani ze względu na wykorzystane źródła, ani tym bardziej z uwagi na przywołaną literaturę naukową. Próbuje natomiast dać czytelnikowi do dyspozycji możliwie jak najwięcej pierwszorzędnych świadectw, a dokonując wyboru, za każdym razem chce uwypuklić to, co daje się włączyć w sensowny system powiązań. Dogłębna polemika ze wszystkimi problemami zagadkowymi i kontrowersyjnymi nie mieści się w tak wyznaczonych granicach. Szkoda, że zabraknie tu miejsca na wizję autora dotyczącą religii tragików, zagadnienie to jest jednak zbyt wielowarstwowe, by można je było naszkicować na kilku stronach. Religia jawi się w niniejszej książce raczej jako ponadosobowy system komunikacji.

Granice czasowe i przestrzenne zarówno religii greckiej, jak i w ogóle greckiej kultury wyznacza obszar oddziaływania języka i literatury greckiej, które nabrały właściwych sobie cech i zyskały na znaczeniu po upadku kultury epoki brązu, zwłaszcza w okresie orientalizującym. Kres jej położyła rewolucja kulturalna chrześcijaństwa wraz ze spustoszeniami wywołanymi wędrówką ludów oraz z wdarciem się do tego świata islamu. Igrzyska olimpijskie i misteria eleuzyńskie odbywały się ponad 1000 lat, zanim cesarz Teodozjusz w 393 roku po Chr. zakazał składania wszelkich pogańskich ofiar. Filozofowie świadomie reprezentujący pogańskie poglądy działali jeszcze do czasów Justyniana, który w 529 roku po Chr. zamknął ateńską Akademię. Natomiast początki kultury greckiej giną w mrokach prehistorii; katastrofy i wędrówki około i po 1200 roku przed Chr. stanowią jednak dość wyraźną cezurę³². Pojęcia „grecka” używa się w odniesieniu do kultury rozpoczynającej się od tego przełomu, w odróżnieniu od pojęcia „mykeńska”. Nie można jednak w tej publikacji zrezygnować z przedstawienia zarysu religii minojsko-mykeńskiej, gdyż tworzy ona podstawę

32 Zob. I 4.

religii greckiej. Religia grecka staje się rzeczywiście uchwytne dopiero od IX/VIII wieku przed Chr., zaś literatura i przedstawienia figuratywne sięgają swoimi korzeniami do czasów tylko nieco wcześniejszych niż 700 rok przed Chr. W ten oto sposób mamy przestrzeń 1100 lat, pełną wstrząsów militarnych i społecznych, gospodarczych i duchowych. W niniejszej książce – odpowiednio do całościowej koncepcji serii – za górną granicę przyjęto przełom związany z wyprawami Aleksandra. Przełom ten spowodował rozszerzenie na niespotykaną dotąd skalę przestrzeni życiowej Greków i powstanie nowych ośrodków rozwoju, usunął w cień kulturę *polis*, a zarazem na nowo wprowadził do gry cywilizację orientu, można więc go uznać za granicę epok.

Właściwym przedmiotem badań pozostaje religia połączonych więzami języka i kultury grup miast i plemion w Grecji, na Wyspach Egejskich oraz na wybrzeżu Azji Mniejszej, włącznie z ich koloniami od Morza Czarnego aż po Sycylię, południową część Italii, Marsylię i Hiszpanię, w późnej epoce geometrycznej, archaicznej i klasycznej, od 800 do 300 roku przed Chr. Główną formą życia społecznego w tej epoce jest grecka *polis*.

Nawet jeśli przyjąć te granice, to rodzi się pytanie, na ile można mówić o „religii greckiej” jako takiej – przecież każde plemię, każda kraina, każde miasto miały własną tradycję, której uparcie się trzymały. Czy więc nie byłoby słuszniej mówić o mnogości „religii greckich”?³³ Tej tezie należy przeciwstawić fakt, że oprócz możliwości porozumiewania się za pomocą wspólnego języka istniała od VIII wieku również wspólna kultura literacka, zdominowana przez poezję homerycką, która przedstawia wspólny panteon; jednocześnie kilka sanktuariów zyskało panhelleńskie znaczenie, na czele z Delfami i Olimpią; i właśnie wówczas, niezależnie od lokalnej specyfiki,

33 Por. S.R.E. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge 1999.

rozwinął się typowo grecki styl w sztukach plastycznych, który później opowiadał cały basen Morza Śródziemnego. Przy wszelkim uwypuklaniu cech lokalnych, ale też sekciarskich różnic, samym Grekom manifestacje ich życia religijnego jawiły się jako coś, co można było w zasadzie ze sobą pogodzić, jako odmienność zwyczajów, które łączyło umiłowanie tych samych bogów w ramach jednego świata. „Ruchy” religijne o charakterze powszechnym można zauważyć już w VI wieku, później religia w ogóle popadła w kryzys na skutek rozwoju filozofii. Lecz tego, że Grecy bogowie należą do greckiego świata, nie chciała zakwestionować nawet filozofia grecka.

Religia grecka prezentuje się badaczowi w podwójnej postaci rytuału i mitu. Brakuje jej założycieli, pism objawionych³⁴, nie ma też organizacji kapłanów i mnichów. Legitymizację dla tej religii stanowi tradycja, która sama siebie uprawomocnia jako twórcza siła trwania z pokolenia na pokolenie.

Rytuał jest, gdy patrzy się nań z zewnątrz, programem demonstracyjnych działań, określonych pod względem sposobu wykonania, a często też miejsca i czasu; jest on „święty” w tym sensie, że wszelkie zaniechanie rytuału czy naruszenie go wywołuje strach i wiąże się z sankcjami. Komunikowanie go wspólnocie i utrwalanie go w jej pamięci konstytuuje i gwarantuje solidarność zamkniętej grupy. W tej funkcji rytuał towarzyszył różnym formom ludzkiego współżycia zapewne od czasów prehistorycznych³⁵.

Częścią „świętego” rytuału jest wezwanie niewidzialnych mocy, które są osobowym *vis-à-vis*; potęgi te w dostępnych nam tekstach nazywają się

34 Zarówno założyciele, jak i pisma objawione pojawiają się w kręgu orfizmu – zob. VI 2.

35 W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972, s. 31–96, tegoż. *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, Monachium 1998 [tłum. pol. *Stwarzanie świętości: ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006]

„bogami”, *theoi*. Więcej o nich mówi mit, a zatem zespół tradycyjnych opowieści³⁶, które u Greków cechowało do pewnego stopnia to, że nie były wiążące. Prawda mitu nie jest niepodważalna i nie trzeba w nią „wierzyć”. Jednak abstrahując od tego, że mit o bogach jest przede wszystkim jedyną adekwatną formą pozwalającą w sposób całościowy uporać się z rzeczywistością, to zyskuje on znaczenie właśnie w powiązaniu ze świętymi rytuałami, którym nierzadko dostarcza uzasadnienia, „ajtiologii”, często też przez niego opowiadaną na nowo. Następnie sztuka poezji nadaje ze swej strony poszczególnym mitom trwałą i sugestywną formę,

36 Dyskusje wokół pojęcia „mitu” nie mają końca. A oto przegląd publikacji na ten temat: F. Graf, *Griechische Mythologie*, wyd. 3, Monachium 1991; por. G. S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Cambridge 1970; W. Burkert, *Homo necans...*, dz. cyt., s. 39–45; W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979; tegoż, *Typen griechischer Mythen auf dem Hintergrund mykenischer und orientalischer Tradition*, [w:] *La Transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo*, red. D. Musti, Rzym 1991, s. 527–536; tegoż, *Antiker Mythos Begriff und Funktion*, [w:] *Antike Mythen in der europäischen Tradition*, red. H. Hofmann, Tybinga 1999, s. 11–26; M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paryż 1981; P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paryż 1983; *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, red. C. Calame, Genewa 1988; *Approaches to Greek Myth*, red. L. Edmunds, Baltimore 1990; R. Buxton, *Imaginary Greece. The Context of Mythology*, Cambridge 1994; tegoż, *Das große Buch der griechischen Mythologie*, Wiesbaden 2005. Na temat historii interpretacji: Kerényi (zob. 1 przyp. 2); J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Fryburg 1961; J. Mohn, *Mythostheorien*, Monachium 1998; E. Csapo, *Theories of Mythology*, Malden 2005. Na temat kultury antycznej: W. Theiler, *Untersuchungen zur antiken Literatur*, Berlin 1970, 130–147. Greckie źródła są najlepiej opracowane w L. Preller, C. Robert, *Griechische Mythologie I–III*, Berlin 1894–1905, najbardziej szczegółowo w W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon...* dz. cyt.; przedstawienia figuratywne w *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*; często używane publikacje przeglądowe: H. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Wiedeń 1953; H.J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, Londyn 1928 (wyd. niem. tegoż, *Griechische Mythologie*, Monachium 1955); K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen I*, Zurych 1951; tegoż, *Die Heroen der Griechen*, Darmstadt 1959.

a z kolei jej recytacja stanowi integralną część święta ku czci bogów. Dlatego też mit grecki – złożony w swojej istocie i oddziaływaniu – wymyka się jednowymiarowym klasyfikacjom i analizom.

PREHISTORIA I EPOKA MINOJSKO-MYKEŃSKA

1. Neolit i wczesna epoka brązu

Religia starożytna rozumie samą siebie jako „zwyczaj” (*nómos*) i kontynuuje tradycje, których ślady nikną w mroku prehistorii przez wydłużające się odcinki czasu. Od VIII wieku przed Chr. epoki odmierza się miarą stuleci, ba, nawet dziesięcioleci, przed nim mamy cztery „mroczne wieki” i mniej więcej osiem stuleci rozkwitu kultury epoki brązu; przedtem przez całe tysiąclecie trwa wczesna epoka brązu, przez ponad trzy tysiące lat – neolit; idąc dalej w głąb historii, mamy górny paleolit, obejmujący więcej niż 25 000 lat, który nawet w najmniejszym stopniu nie sięga jeszcze początków historii ludzkości. Istnieją dowody działalności religijnej człowieka od dolnego paleolitu¹.

1 Na „niedźwiedzie pochówki” z epoki wczesnego paleolitu wskazał Meuli, *Griechische Opferbräuche*. Schwabe, Bazylea 1946, następnie W. Burkert, *Homo Necans...*, dz. cyt., s. 20–69, jednak przesłanki, na których się oparł, uznaje się za obalone, por. W. Burkert [w:] *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli*, red. F. Graf, Bazylea 1992, s. 176–180. Chowanie zmarłych było w zwyczaju już u neandertalczyków. Z wczesnego paleolitu pochodzi zahartowany w ogniu drewniany oszczep, który pojawia się w historii cyklopów, W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979, s. 33–34, na ten temat nowe znaleziska: H. Thieme, „Germania” nr 77, Berlin 1999, s. 451–487. Z czasów przedneolitycznych pochodzą posągi z Göbekli Tepe (z X/IX tysiąclecia): K. Schmidt, *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger*, Monachium 2006. Całościowo zagadnienie ujmuje obecnie I. Wunn, *Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit*, Stuttgart 2005.