

KRZYSZTOF GĘBURA

CZAS W RELIGII GRECKIEJ CYKL U HEZJODA

Człowiek żyje w jednorodnej przestrzeni i jednorodnym czasie¹. Doświadczenie przestrzeni jest dla niego sensualistycznie dostępne i bezpośrednio sprawdzalne. Czas nie jest możliwy do zdefiniowania w jego własnych kategoriach². Próbując czas określić, człowiek, nie tylko pierwotny, stosował metaforę lub metonimię³. Przede wszystkim próbował go ująć w kategoriach przestrzennych. Podwojony obraz kopuły niebieskiej znalazł się na tarczy zegara. Jednostki miary przestrzeni: godziny, minuty, sekundy, stały się jednostkami miary czasu⁴. Przed człowiekiem, który odkrył dystans między sobą a światem zewnętrznym, objawiła się moc, która była czymś „innym” niż on⁵. Moc ta była ambiwalentna, nie wiadomo, z której strony dobra, z której zła. Człowiek musiał znaleźć swoje położenie wobec mocy i określić ją (w sensie etymologicznym), w pewien sposób opanować⁶. Człowiek szukał najpierw swojego „*templum*”, potem swojego „*tempus*”⁷, nie mógł bowiem żyć w świecie chaosu. Chciał żyć w środku świata i u jego początków. Wyznaczenie tych punktów dawało mu poczucie bliskości mocy i znosiło czasowość, największą klęskę człowieka⁸. Orientowanie przestrzeni odbywało się za pomocą szczególnie „mocnych” punktów, związanych z rodzeniem się, szczytowaniem i umieraniem słońca i ruchem innych ciał na niebie. Jednakże tego rodzaju orientowanie przestrzeni nie wystarczało. Starano się znaleźć inne punkty rozrywające. Szukano miejsc, które moc wskazała i na których najbardziej czuje się dystans między sobą a mocą. Mogła to być samotna, dotykająca nieba góra, źródło, mroczny las, miejsce po uderzeniu pioruna i wiele innych⁹. Jeśli nie istniały punkty dane, wtedy badano moc, by rozstrzygnęła wątpliwości. Z potrzeby badania mocy rozdziły się różnego rodzaju wróżby i dywincje¹⁰. Kadmos puszcza krowę wolno, a w miejscu, gdzie legła na odpoczynek, założył gród¹¹. Romulus i Remus wypatrywali znaków z nieba, bez których nie byłoby rzymskiego *templum*¹². Tereny mające niejako boską sankcję nadawały się do bezpiecznego osiedlania. Świątynia była środkiem świata, czymś wyciętym z jednorodnej przestrzeni, w którym człowiek ma możliwość kontaktu z mocą¹³. Starożytni Grecy mieli kilka nazw oznaczających takie miejsca: „*Temenos*”¹⁴ to miejsce wycięte, swego rodzaju „poletko Pana Boga”. Znamiennym przykładem była równina Rarion poświęcona bogini Demeter¹⁵. Terminem „*alsos*”¹⁶ określano gaj ofiarowany jakiemuś bóstwu.

„*Sekos*” lub „*sakos*” to miejsce mocno splecione, sak na moc¹⁷. „*Naos*” natomiast oznaczał dom boży, mieszkanie mocy¹⁸. Wreszcie „*hieron*” - miejsce święte par excellence, wskazane przez Boga¹⁹.

Czas, w którym żyje człowiek, jest podobnie jak przestrzeń jednorodny, a jego wykresem może być linia prosta. Czas składający się z kolejno po sobie następujących zdarzeń, czas linearny, Grecy określali terminem „*chronos*”²⁰. Był to proces ciągłych przemian, ciągłego stawania się. Grecy wszystkie procesy podlegające zmianie nazywali „*fizyką*”, od czasownika *fyo* (rodzić się, stawać się)²¹. Boskości przypisywali wieczne trwanie²². Stąd wywodzi się filozoficzny termin Byt - „*On*”²³. Lapidarnie ujął to Dante mówiąc, że Bóg to miejsce, „*dove s'appunta ogni ubi ed ogni quando*”²⁴.

Człowiek chciał żyć w beczasowości, w trwaniu, jak najbliższej mocy²⁵. Wyznaczał więc mocne „miejsca” czasu. Stosował metaforę przestrzeni na czas. Punkt właściwy w religii nosił nazwę „*kairos*”²⁶. Etymologię tego słowa można, wydaje się, wyprowadzić od indoeuropejskiego rdzenia „-ker-”. Zachował się on także w armeńskim wyrazie „*sari*”, który oznacza sznur, pętlę. „*kairos*” byłby więc „pętlą” do łapania czasu, do zatrzymania jego biegu. Znaleziony „*kairos*” jest świętem. Obrzędy odprawiane w świętym miejscu i w świętym czasie przenoszą człowieka do momentu, „który był na początku”; są jego powtórzeniem. W obrzędzie człowiek znosi przestrzeń i czas. Pragnienie do stałego przebywania w trwaniu prowadziło do wyznaczania coraz większej liczby „*kairos*”, do powstania kalendarza. Wreszcie cały rok jest unieruchomiony. Grecki wyraz na oznaczenie roku - „*eniautos*” - znaczy spoczynek, postój, stacja²⁷.

Próbowano także definiować czas poprzez metonimię ruchu oraz związaną z nim antropomorfizację²⁸. Przeniesienie cech ludzkich na czas prowadzi do przypisywania mu cechy stawania się - od narodzin poprzez „wiek męski” do zupełnego „wyczerpania się” i śmierci. W naszych kolędach śpiewamy o rodzącym się Nowym Roku.

Człowiek od dawna interesował się niebem. Astrologia i astronomia zrodziły się z potrzeby szukania „właściwego” czasu. Człowiek widział na niebie stale powtarzające się zjawiska. Najpierw wędrowkę Księżyca i Słońca, potem innych ciał niebieskich. Obserwacja zwierzęcego i ludzkiego życia oraz „wędrującego” nieba przyczyniła się do powstania pojęcia czasu cyklicznego - „*kyklos*”²⁹. Czas ten stopniowo „pogarszał się”, aż wyczerpany ulegał katastrofie wraz z całym kosmosem. Po tej bardzo ostrej cezurze odradzał się. Znowu był to czas młody, początkowy. Zawsze jest to czas bohaterów, pierwszych czynów boskich kreujących świat. Jest to więc także „*kairos*”, ale rozszerzony na całą epokę kosmogoniczną lub eschatologiczną.

Indoeuropejskie relikty takiego czasu spotykamy w germańskiej „*Volospie*” jako „*ragnarök*”³⁰, czyli powszechne zniszczenie i odnowienie się świata, w indyj-

skiej „*Atharvavedzie*” jako „*pralaya*”, czyli rozprzeżenie, w greckiej epoce mitycznych herosów oraz w stoickiej „*ekpyrosis*”³².

Najstarszy grecki przekaz o czasie cyklicznym z „*Prac i dni*” Hezjoda (w. 96-201) wykazywał wpływ wschodnich mitów o kolejnych generacjach boskich. Tradycje te wywodzą się z Mezopotamii. Sumeryjski epos w akkadyjskim opracowaniu „*Enuma elisz*”³³ (Gdy u góry) opisuje walkę o władzę dwóch pokoleń boskich, a katalogi bóstw wymieniają kolejne ich generacje³⁴. Na pierwszym miejscu występuje tu bóstwo o imieniu Alala, co - wg J. Hehna i A. Deimela³⁵ - ma oznaczać „obfitość wód”, czyli pierwotny chaos. Alala jest jednym z 21 bóstw ojców i matek boga Anu (od sumeryjskiego An-niebo; -u jest końcówką semicką). Mitologia Mezopotamii niewątpliwie stanowiła podstawę opracowań huruckich (Syria) a przez nie - hetyckich (Azja Mniejsza). Wzajemne kontakty między kulturami ułatwiał fakt, że język akkadyjski był swoistym „lingua franka” tamtej epoki.

W cyklu mitycznym o Kumarbi³⁶ występowały cztery generacje bogów, z których każda trwała po dziewięć lat. Ich władcami byli kolejno Alala, Anu, Kumarbi, Teszub. Istnienie tych boskich pokoleń w mitologii fenickiej, wzorującej się w dużej mierze na dziedzictwie Ugarit, a poprzez nie także Mezopotamii, potwierdza Filon z Byblos³⁷ (ok. 60-140 n.e.), powołujący się na niejakiego Sanchuniatona, jakoby żyjącego w końcu drugiego tysiąclecia przed Chrystusem. Zgadzałoby się to z ugaryckimi znaleziskami datowanymi na XIV-XII w. przed Chrystusem, zawierającymi m.in. mit o Elu, ojcu bogów, i Baalu, bogu burzy, który pokonawszy swego ojca, założył nową generację bogów. Filon wylicza cztery pokolenia bogów: Elioun (po grecku zwany Hysistos), Uranos - Niebo, Elos, wreszcie czwarte reprezentuje Demaros, identyfikowany z Zeusem.

Hezjod w „*Teogonii*” i „*Erga*” nie znał tylko owego Hysistosa, najbardziej oddalonego w czasie i przestrzeni, znał zaś trzech pozostałych. Mogły więc działać na niego dwie tradycje: jedna hurucko-hetycka, druga ugarycko-fenicka; obie prowadzą do jednego źródła - do Międzyrzecza.

Wpływy te można wytłumaczyć pochodzeniem samego Hezjoda, który przez ojca wywodził się z azjatyckiej Kyme, gdzie mogły pozostać relikty kultury hetyckiej. Mogły też one pochodzić, jak przypuszcza Lesky³⁸, od Fenicjan poprzez Rodos, Milet, Eolidę na Beocję lub bezpośrednio na Beocję. Grecka tradycja umieszczała tam lud Kadmeidów, wywodzący się z Fenicji. Niezależnie od wszelkich wpływów Hezjod posiadał prawdopodobnie jakiś indoeuropejski wzorzec o wieku bohaterskim i o jego końcu. Z wymieszania tych koncepcji, dzięki poezji Hezjoda powstała nowa całość.

*

Hezjodejskie opowiadanie o rodach rozpoczyna się stwierdzeniem, że bogowie i ludzie

mają wspólne pochodzenie: „z tego samego są rodu bogowie i ludzie śmiertelni” (w. 107)³⁹. Poprzedni fragment „Erga” mówi o Prometeuszu, Epimeteuszu i Pandorze, protoplastach rodu ludzkiego. W podobny sposób wyraża tę myśl Pindar w szóstej odzie nemejskiej:

„Jeden mężów, jeden bogów ród. Oba z jednej matki dech biorą”
(w. 1-2)⁴⁰.

Niektórzy z nowożytnych badaczy (m.in. Welcker⁴¹) po prostu skreślają ten wers. Inni, a przede wszystkim Wilamowitz⁴², sądzą, że jak Pindar chciał zaznaczyć fakt wspólnego, chtonicznego pochodzenia ludzi i bogów, tak Hezjod wskazuje, że dla każdego pokolenia bogów i ludzi istnieją historie o równoległym biegu, tzn. dla każdego kolejnego rodu ludzkiego istnieje generacja bogów. Zasada ta nie jest jednak stosowana konsekwentnie. Tylko ludzie „złotego wieku” mają zdecydowanie odrębnego władcę. Już przy drugim pokoleniu są kłopoty z jego ustaleniem, zaś kolejnymi pokoleniami włada Zeus. Wschodni wzorzec został widocznie zakłócony miejscową tradycją. Zeus w „Erga” nie musiał już być pozbawiony władzy przez silniejszego od siebie syna, Prometeusz zdradził bowiem Zeusowi wyrocznie⁴³, że tylko syn zrodzony z niego i Tetydy zdoła przewyższyć ojca. Kronida wydał więc w pośpiechu morską boginię za Peleusa. Z tego związku narodził się Achilles, który rzeczywiście przewyższył ojca. W opowiadaniu Hezjoda bogowie olimpijscy najpierw (w. 109) stworzyli „złoty” ród ludzki. Czas ten trwał, gdy nad niebem panował Kronos. To, że autor stworzenie ludzi przypisuje bogom olimpijskim, w czasach Kronosa jest konwencją poetycką. Po prostu istniał gotowy zwrot, dobrze wypełniający metrum; gdy mówiono „bogowie”, mechanicznie dodawano „olimpijscy”. Były też inne próby interpretacji tego passusu. H. Flach⁴⁴ twierdził, że Kronos z „Erga” jest inny niż Kronos z „Teogonii”. Teoria ta nie znalazła jednak zwolenników. Niektórzy scholaści, m.in. Manuel Moschopoulos⁴⁵ i Tzetzes⁴⁶, zajmując się problemem władzy w „wieku złotym”, twierdzą, że jest niemożliwe, by rządził nim Kronos, i na jego miejscu umieszczają Zeusa. Starsza nauka orficka⁴⁷ uznaje władzę Kronosa, natomiast młodszą⁴⁸ sądzi, że panował wtedy Fanos. Pauzaniusz przekazał opinię⁴⁹, że mieszkańcy Elei za władcę „złotego wieku” w swym kraju uznawali także Kronosa.

„Złote” pokolenie żyło spokojnie, bez żadnych trosk, ziemia zaś samorzutnie dawała obfity plon. Umierali jakby snem zmorzeni (w. 115-118). Po śmierci zaś stawali się opiekunami ludzi:

„Ci są duchami czystymi, naziemskimi nazywani,
szlachetnymi, odwracającymi zło, stróżami śmiertelników”
(w. 121-123).

Są nazywani, a więc nie całkiem umarli, mają jeszcze część istnienia w swym imieniu.

Drugi ród ludzki, już o wiele gorszy, był rodem „srebrnym” (w. 128). Wyraźnie widać tu degradację połączoną z deprecjacją metalu. Niepodobny był do pierwszego ani postawą, ani sposobem myślenia (w. 129). Nie jest powiedziane, kto powołał do życia to pokolenie: Kronos czy Zeus, który pojawił się u jego końca. Orficy także nad tym pokoleniem uznawali władzę Kronosa. Scholiaści nie zatrzymywali się nad tym. Bardzo prawdopodobne jest władztwo Kronosa, gdyż wiązałoby się to z zasadą równoległości losów rodów boskich i ludzkich. Kres pokolenia „srebrnego” wiązałby się z końcem władzy Kronosa, spowodowanym przez Zeusa. Ludzie ci byli przez długi czas wychowywani przez swe matki. Bezjod rozumie to jako zjawisko anormalne. Po dojściu do lat dojrzałych żyli tylko przez krótki czas (w. 133), z własnej głupoty znosząc cierpienia, gdyż nie mogli pozbyć się „*kybris*” we wzajemnych stosunkach (w. 134-135). Jeden z gramatyków, Proklos⁵⁰, do takich ludzi zalicza Sybarytów i Kolofonów, którzy wyginęli z powodu zniewieściałości i niezgody.

Ludzie ci nie chcieli wypełniać powinności, do jakich byli zobowiązani wobec bogów nieśmiertelnych, każdy według praw swego kraju. Jest tu swoiste ujęcie ekumenizmu - każdy człowiek ma obowiązek czcić bogów na sposób, w jakim został wychowany.

*„[...] i nieśmiertelnym służyć
nie chcieli ni składać bogom ofiar na ołtarzach,
jak ludzie mają zwyczaj zależnie od kraju”*

(w. 135-137).

Zeus, rozszoszczony ich postępowaniem, ukrył ich pod ziemią. Mimo że pokolenie to było gorsze od poprzedniego, to jednak i ono dostąpiło czci i zostało nazwane przez ludzi bóstwami podziemnymi. Zostało nazwane, a więc żyje w ludzkiej pamięci, **n a z w e**.

Jako trzecie na ziemi pojawiło się pokolenie ludzi zwanych „spiżowymi” (w. 144). Było to pokolenie gwałtowników. Powstało ono z jesionu (w. 145), z drzew rodzaju łośńskiego, czy też z nimf jesionowych. Pochodzenie ludzi od drzew nie było w świecie indoeuropejskim rzeczą rzadką. W islandzkiej „*Eddzie*”⁵¹ pierwsi ludzie to „*Ask*” (jesion) i „*Embla*” (prawdopodobnie łoża). U Greków z drzew jesionowych (oraz ze skały) zrodzili się niektórzy centaurowie, a więc ludzie bardzo dzicy, żyjący w trzecim pokoleniu przed wojną trojańską⁵² (Arystofanes sądził tak o Acharnańczykach). Wergiliusz uważał, że z drzew zrodzili się dawni mieszkańcy Lacjum⁵³. Grecy wiarę taką mogli wynieść jeszcze z czasów prehistorycznych, być może, wywozła się ona z tego samego źródła co germańsko-celtycka opozycja jesion-olcha⁵⁴. Proklos twierdził, że ludzie ci narodzili się z nimf jesionowych wymienionych w *Teogonii*⁵⁵. Wydaje się, że Grek epoki archaicznej nie rozdzielał drzewa od jego

„duszy”⁵⁶. Ludzie „wieku spiżowego”, kłótniwi nad miarę, sami siebie wytracili (w. 152-154). Ci zeszedli z ziemi bez imienia, a więc doszczętnie. Autor nie wymienia nawet, gdzie znaleźli się po śmierci.

Czwarte pokolenie, które powołał do życia na ziemi Zeus, było sprawiedliwsze i lepsze (w. 158), ale tylko w stosunku do poprzedniego, „spiżowego”. W tym miejscu kończy się stopniowa degradacja. Pokolenie to było pokoleniem bohaterów. Wywodziło się z boskiego rodu (w. 159); nazywani byli półbogami (w. 160). Wyginęli oni albo pod Tebami z powodu trzód Edypa (w. 163), albo pod Troję z powodu pięknowłosej Heleny (w. 165). Proklos⁵⁷ utrzymuje, że pokolenie to wyginęło za ósmej generacji licząc od Deukaliona, czyli od potopu w genealogii Eolidów (Deukalion, Hellen, Eol, Syzyf, Glaukos, Bellerofont, Glaukos spod Troi). Genealogię Eolidów można wyczytać także u Hezjoda (od Deukaliona) we fragmentach i u Homera⁵⁸ (od Eola). Pokolenie to wyginęło w bojach, ocalała zaś, najlepszą resztę Zeus przeniósł na wyspy szczęśliwe, leżące na brzegach głębokiego Oceanu (w. 172). Był to powrót do „złotego wieku” pod rządami Kronosa. Herosi żyją tam bez żadnej pracy, gdyż tamtejsza rola trzy razy do roku rodzi im obfity plon (w. 173).

Tzetzes umieszcza te wyspy w Bretanii⁵⁹, Proklos zaś nie umieszcza ich w konkretnym świecie, powtarza jedynie opis Hezjoda i dodaje, że znajdowały się one przy równinie elizejskiej⁶⁰. Wiadomość o wyspach szczęścia podał także Homer w *Odysei*⁶¹. Pindar mówi o jednej wyspie, panuje tam Kronos i Radamantys⁶². Przebywają zaś tam Kadmos, Peleus, Achilles i Ajas Salamiński. Według niego leży ona na Morzu Czarnym i zwana jest wyspą Achilleasa. Pewne relikty o wyspach szczęśliwych, tzn. obszarach, na których żyją szczęśliwe jeszcze ludy, zawiera „*Iliada*”. Są to Abiowie, czyli nie stosujący przemocy, w Scytii („*Iliada*” 13,5) i Hippomolgowie, czyli kobyłodoje. Oba te ludy prowadzą nas do starszej formy ludzkiego bytowania, do życia pasterskiego. Reliktem „złotego wieku” jest u Homera także dwór Eola („*Odyseja*” 10,10). Homer wymienia też mityczną wyspę Syrię („*Iliada*” 15,403) oraz krainę, w której żyje Menelaos, przeniesiony tam za życia („*Odyseja*” 4,560-569). Nie umarł, gdyż był zięciem samego Zeusa. Dostał jakby wniebowzięcia czy raczej przeniesienia do raju. Można dołączyć do tych fragmentów liczne wypowiedzi Nestora, chwalcącego czasy dawne. Bardzo ważne źródło, „*Ibykos*”⁶³, niestety znane tylko ze scholiów do Apollodora, gdzie jest cytowane, umiejscawia Achilleasa przy boku Medeji na równinie elizejskiej. Późniejsi autorzy wymieniają jako miejsce pobytu bohaterów wyspę Leuke u ujścia Dunaju. Pauzaniasz⁶⁴ daje dokładną topografię wyspy i wspomina o związanych z nią wierzeniach. Także Platon w kilku miejscach wspomina o wyspach szczęśliwych⁶⁵. Rzymianie często o nich pisali, umieszczając je w różnych stronach swego „*Orbis Terrarum*”⁶⁶. Greckie mity o sadzie Hesperyd, o wyspie Kalipso czy o Kirke, o ogrodach Alkinoosa, miejscach tak podobnych do władztwa Kronosa, mają w sobie wiele wspólnego z rajem, i to zarówno

biblijnym, jak i występującym w innych kręgach kulturowych.

Piąte z kolei pokolenie, „żelazne” (w. 176), współczesne autorowi „Erga”, było najgorsze. Zło całkowicie zapanowało na ziemi:

„nie było dla zła napory” (w. 201).

Odeszły z niej na Olimp Wstyd i Poczucie Honoru (Aidos i Nemesis - w. 200). Jednakże i te pokolenia zniszczy niebawem Zeus. Następny wiek będzie lepszy. Przynajmniej tak można sądzić z pragnienia poety, by mógł żyć albo przed „wiekiem żelaznym”, czyli w pokoleniu bohaterów, lub po skończeniu się wieku żelaza (w. 174-175).

W Hezjodejskim opowiadaniu przedstawiony jest, generalnie rzecz biorąc, obraz świata stopniowo chylącego się ku upadkowi. Tę „metalurgiczną” antropologię o tendencji zstępującej zakłada „wiek bohaterski”. Kolejność wieków jest w opowiadaniu Hezjodejskim następująca: najlepszy złoty, gorszy srebrny, jeszcze gorszy spiżowy, bohaterski lepszy od spiżowego, żelazny gorszy od bohaterskiego. Prawdopodobnie w tym miejscu spotkały się dwie tradycje. Jedna wschodnia, „metalurgiczna”, której wersja wkomponowana jest w „Księgę Daniela”. Mówi ona o czterech wiekach o konsekwentnej dekadencji. Druga, grecka, o „wieku bohaterskim”, którego echo dźwięczy w „Iliadzie” w opowiadaniach Nestora, o czasach, kiedy był on młody i czas pewnie także. Z połączenia obu tradycji powstał zaprezentowany wyżej układ. Mogły się tu dołączyć jakieś wpływy, o których nie wiemy. Nie jest w sposób pewny wiadomo, co miało powstać po upadku „wieku żelaznego”. Wiek bohaterski był lepszy od spiżowego, a więc mógłby odpowiadać srebrnemu, idący po nim żelazny-spiżowemu, zaś następny - gdyby Hezjod miał na myśli taki system - odpowiadałby bohaterskiemu. Nie jest jednak wykluczone, że następnym wiekiem byłby złoty.

Przy analizie cech wieku spiżowego i bohaterskiego nasuwa się wniosek o pierwotnej tożsamości obu tych wieków. Wiek bohaterski u Hezjoda tożsamy jest z czasem wojny trojańskiej. W „Iliadzie” dużą rolę odgrywa ⁶⁷jesion. Z niego zrobione są włócznie Achajów, a przede wszystkim włócznia Achillesa, mająca własną historię; jej poprzedni właściciele to Peleus i Chejron. Bohaterowie są kłótlivi, tak jak i ludzie spiżu. Sami też używają spiżu, zarówno do walki, jak i w życiu codziennym. Wydaje się więc, że Hezjod celowo oddzielił herosów od ludzi spiżu, o których dzikości opowiadał Nestor, od owych Aktorionów - Molionów, Amarynkeusa, centaurów itp., i włączył do tego wieku tylko bohaterów najbardziej popularnych cykli: tebańskiego i trojańskiego. Bohaterowie nie mogli być całkiem dzicy i źli. Za pierwotną jednością wieków przemawia też fakt, że w czasach Hezjoda czczono groby zarówno bohaterów dzikich, jak i tzw. herosów, co kłóciło by się z hezjodejskim obrazem trzeciego pokolenia. Jeśli przyjmie się bardzo prawdopodobną tezę, że Hezjod znał dwie tradycje: wschodnią, o czterech wiekach,

z konsekwentną dekadencją, i rodzimą tradycję o wieku, w którym żyli wielcy bohaterowie Greków, to stanął on przed problemem pogodzenia ich obu. W domniemanym opowiadaniu wschodnim, jako pierwowzorce, najgorsze były wieki spiżowy i żelazny. Z kolei w greckim micie bohaterowie byli ludźmi spiżu, żelazo zaś dominowało w czasach Hezjoda. Jak wyżej wspomniano, bohaterowie nie byli oceniani zupełnie negatywnie. Dlatego Hezjod w celu dostosowania się do przekazu wschodniego rodzimą tradycję rozdzielił - zrobił z niej dwa wieki: wschodniemu spiżowemu odpowiadał zapewne czas od Kadmosa do Heraklesa czy młodości Nestora, czas bardziej dziki od czasów bohaterów, czas walki z potworami, czas olbrzymów, synów natury, walczących skałą i drzewem. Były to czasy walk Pylijczyków z Epejami, Lapiotów z Centaurami, Kalidonu z Pleuronem. Imy dowód na pierwotną jedność tych wieków daje Pindar, umieszczając na wyspach szczęśliwych Kadmosa. Gdyby bowiem wiek bohaterski miał ograniczać się wyłącznie do czasów siedmiu przeciw Tebom i wojny trojańskiej, nie mógłby on tam przebywać. Także sędziowie Minos i Radamantys pochodzą z pokolenia starszego niż tebańskie. Hezjodejskie „gene” obejmuje więc kilka pokoleń ludzkich, czyli kilka „akme”.

System cykliczny był sposobem na zniesienie nieubłagane pędzącego do przodu czasu linearnego, sposobem na powrót do czasu szczęśliwego, gdy ludzie żyli razem z bogami, sposobem na powrót do raju. Hezjod osiąga to poprzez stopniową deprecjację metali, połączoną ze stopniowym pogarszaniem się rodów ludzkich, które się nimi posługują. Korzysta przy tym z wzorców wschodnich. Jednakże pamięć o rodzimym wieku bohaterskim każe mu powiązać tradycję wschodnią z grecką. Wynikiem tego jest zakłócenie konsekwentnej dotychczas dekadencji i powstanie systemu pięciowiekowego. Hezjod był wzorem dla późniejszych poetów; najwybitniejszym jego kontynuatorem był Aratos. Aratosa zaś powielali liczni autorzy rzymscy.

P R Z Y P I S Y

¹ M. E l i a d e. *Traktat o historii religii*. Tłum. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa 1966 rozdz. 11.

² E. C a s s i r e r. *Esej o człowieku*. Przeł. A. Staniewska. Warszawa 1971 s. 92-111.

³ Metafora, czyli zasada przeniesienia podobnego na podobne; metonimia, czyli zasada styku.

⁴ G. v a n d e r L e e u w. *Fenomenologia religii*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1978 s. 431.

⁵ Tamże s. 57.

- ⁶ Tamże s. 389 i n.
- ⁷ J. P o k o r n y. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern 1959. I Band s. 1064; od rdzenia *temp* - wymierzać.
- ⁸ M. H e i d e g g e r. *Sein und Zeit* s. 389.
- ⁹ E l i a d e, jw.
- ¹⁰ E. P a u l y - W i s s o w a. Bd. V, szp. 1234-1236, Hitzig, *Divinatio*.
- ¹¹ H. R o s c h e r. *Ausführliches Lexikon der griechisches und römischen Mythologie*. II, szp. 824-846.
- ¹² L i w i u s z. *Ab urbe condita*. 1,6
- ¹³ E l i a d e, jw. rozdz. 10.
- ¹⁴ P o k o r n y, jw. s. 1062/1063; rdzeń: „*tem*”-, „*tend*”-, „*scs*”-, „*tem*” - ciąg.
- ¹⁵ *Hymn do Demeter* w: 450.
- ¹⁶ P o k o r n y, jw. s. 26; rdzeń: „*alt*” - wielki, święty gaj.
- ¹⁷ Tamże s. 1095; rdzeń: „*tuak*” - spleść; stąd polski wyraz sak.
- ¹⁸ Tamże s. 766; rdzeń „*nes*” - żyć, mieszkać; „*naos*” - miejsce, gdzie mieszka bóg.
- ¹⁹ Tamże s. 299, 1123; rdzeń: „*eis*” - mocny.
- ²⁰ Tamże s. 548; rdzeń: „*kel*” - pędzić.
- ²¹ Por. A r y s t o t e l e s. *Metafizyka*. 1014b 16
- ²² E. Z w o l s k i. *Bóg*. w: *Encyklopedia katolicka*. T. 2 szp. 891-893.
- ²³ M. K r ę p i e c, Z. Z d y b i c k a. *Byt*, tamże T. 2 szp. 1250-1255.
- ²⁴ „Kędy się styka każde gdzie i każde kiedy”
- ²⁵ v a n d e r L e e u w, jw. s. 521 i n.
- ²⁶ P o k o r n y, *Indogermanisches*, jw. s. 577; rdzeń: „*ker*” - sznur.
- ²⁷ Tamże, jw. s. 72, 34, rdzeń: *au, au, as* - spoczywać.
- ²⁸ E l i a d e, jw. rozdz. XI.
- ²⁹ P o k o r n y, jw. s. 515; rdzeń: „*gael*” - spieszyć się, bieć. „*Kyklos*” to także tracka nazwa oznaczająca gwiazdozbiór Wielkiej Niedźwiedzicy, który dokonuje obrotu wokół Gwiazdy Polarnej.
- ³⁰ *Volospa 26* (jest częścią germańskiego eposu „*Edda*”). Por. także hasło *ragnarök* w: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Hrsg. Johannes Hoops. Strassburg Bd III s. 437.

- 31 *Antharvaveda* X 8,39-40.
- 32 For. Z e n o n S t o i k. *Fragm.* 1,32. w: *Vorsokratiker Philosophen*. Red. H. Diels i W. Kranz.
- 33 *Enuma elias, czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*. Opr. J. Bromski. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. (ANET) Translated J. Pritchard. Princeton 1955 s. 60-72.
- 34 *Zwłaszcza tablice I i II*. w: A. D e i m e l. *Pantheon Babylonicum*. Roma 1914.
- 35 J. H e h n. *Die biblische und die babylonische Gottesidee* s. 20; por. D e i m e l, jw. s. 49.
- 36 ANET, s. 120-121.
- 37 *Foinikia w: Fragmenta Historicorum Graecorum*. Bd III fragm. 2,12 s. 576.
- 38 A. L e s k y. *Geschichte der Griechischen Literatur*. Berlin 1963 s. 113.
- 39 Wszystkie cytaty z „Erga” odnoszą się do wydania: U. v o n W i l l a m o w i t z-M o e l e n d o r f. Berlin 1928. Tłumaczenia pochodzą od autora artykułu.
- 40 *Pindari Carmina cum fragmentis*. Ed. A. Turyn. Oxford 1952 s. 168.
- 41 F. G. W e l c k e r. *Griechische Götterlehre*. Göttingen 1857 s. 108.
- 42 W i l a m o w i t z-M o e l e n d o r f, jw. s. 35.
- 43 H y g i n u s. *Fabulae rec.* [...]. Lugduni Batavorum. Edit. H. I. Rose. II 15,5 i n.
- 44 H. F l a c h. *Das System der Hesiodische Kosmogonie*. Leipzig 1874 ; s. 41 i n.
- 45 M. M o s c h o p u l o s. *Scholia ad Hesiodum instruit Th. Gaisford*. *Poetae Minores Graeci*. Vol. II. Lipsiae 1823 s. 111.
- 46 T z e t z e s, G a i s f o r d, jw. s. 113.
- 47 A. P e r t u s i. *Scholia vetera in Hesiodi opera et dies*. Milano 1955 s. 51. Uwaga do wersów 113-115, P r o k l o s. *Theolog. Platon*. V 10 w. 20 s. 26; K e r n. *Orficorum fragmenta*. *Fragm.* 130 Berolini 1922.
- 48 K e r n, jw. *Fragm.* 140.
- 49 P a u z a n i a s z. *Periegesis* [...] 5, 7, 6.
- 50 P r o k l o s, G a i s f o r d, jw. s. 125; P e r t u s i, jw. s. 134-140.
- 51 *Volospa* 18; por. także K u h n, A s c h. *Reallexikon* s. 181-183.
- 52 Zob. np. Cheiron, F' i l o s t r a t o s. *Imagines* 2,3.
- 53 *Eneida* 8,315.

- 54 Por. E. Mogk, K. Baumkult. *Reallexikon* I Bd s. 181-183.
- 55 Proklos, Gaisford, jw. s. 128 w. 109; Pertusi, jw. s. 58.
- 56 Por. T. Zieliński. *Religia starożytnej Grecji*. Warszawa-Kraków 1921 s. 14-26.
- 57 Hezjod. *Fragm.* 8, 135 (*The Loeb Classical Library*. London, Cambridge, Massachusetts 1959).
- 58 *Iliada* 6, 119-144.
- 59 Tzetzes, Gaisford, jw. s. 142-144.
- 60 Proklos, Gaisford, jw. s. 142.
- 61 *Odyseja* 4, 560-569.
- 62 Pindar 82 4, 49(79).
- 63 Ibykos w: Th. Bergk. *Poetae Lyrici Graeci*. T. 3. Leipzig 1882 s. 248, fragm. 37.
- 64 Pausaniasz, jw. 5, 19; 11; 5, 7, 6.
- 65 Platon. *Gorgiasz* 523 ab, 524 a in.
- 66 Zob. np. Plinius z. *Nat. hist.* IV, 58 - Kreta.
- 67 Zob. np. *Iliada* 1,260; 2,276; 5, 304.

DIE ZEIT IN DER GRIECHISCHEN RELIGION UND DER ZYKLUS BEI HESIOD

Zusammenfassung

Der Autor gliedert den Artikel in zwei Teile. Im ersten geht er davon aus, dass die Zeit in räumlichen Kategorien definiert wird, und führt den Begriff des „*kairos*“ ein, d.h. der eigentlichen, göttlichen Zeit, in der der Mensch für immer leben möchte. Etymologisch bedeutet dieser Begriff eine „Schleife“ oder Schlinge zum Erfassen der linearen Zeit. Der Prozess der Übertragung räumlicher Begriffe auf die Zeit ist eine „*Metapher*“. Eine Anhäufung von „*kairos*“ führt zur Entstehung des religiösen Kalenders, zur Unbeweglichmachung des Jahres. Die Beobachtung der Planetenbewegungen und des Lebens der Tiere und Menschen führt zu einer Belebung und „*Anthropomorphisierung*“ der Zeit. Die Zeit ändert sich, genauso wie der Mensch, sie ist besser oder schlechter. Die „*Anthropomorphisierung*“ führt zur Entstehung des „*Kyklus*“, d.h. der zu ihrem Anfang zurückkehrenden Zeit. Der Mensch wendet hier eine „*Metonymie*“ von Bewegung und Leben an.

Im zweiten Teil des Artikels bespricht der Autor den Zyklenmythos bei Hesiod (Erga 96-201). Er kommt zu dem Schluss, dass Hesiod das orientalische Muster von den aufeinanderfolgenden göttlichen Generationen mit konsequenter Dekadenz und mit der griechischen Tradition vom „*Heroenzeitalter*“ verband. Das „*Heroenzeitalter*“ wurde in ein „*ehernes*“ und „*eschenes*“ unterteilt. Die Dekadenz des orientalischen Musters wurde angetastet. Durch diesen Eingriff stellte Hesiod einen Zyklus von fünf Zeitaltern auf.