

WŁODZIMIERZ LENGAUER

Aglauros w przysiędze efebów ateńskich z IV w. p.n.e.

Jak wiadomo, znany ze świadectw literackich¹ tekst przysięgi efebów ateńskich poświadczony jest też przez ważny i interesujący zabytek epigraficzny. Czwartowieczną stelę z ateńskiego demu Acharnai zawierającą ten właśnie tekst opublikował po raz pierwszy, wraz z obszernym komentarzem, w 1938 r. L. Robert². Dokument ten był na ogół dyskutowany i analizowany z punktu widzenia historii instytucji efebii³. Już jednak od pierwszej publikacji przedmiotem komentarza musiało być także zagadnienie związku przysięgi z bóstwami wymienionymi w formule końcowej (w. 17—19) jako „świadkowie” (*histores*). Robert widział tu, poza Zeusem (w. 18), trzy grupy bóstw, w naturalny sposób wiążących się z przysięgą składaną na wierność ojczyźnie (*patris*, w. 9): „primitives déesses de la végétation et de la croissance (Aglauros, Thallô, Auxô)”, następnie „divinités de la guerre et du commondement (Enyalios, Arès, Hégémoné)” i w końcu „Hestia et des divinités guerrières, Enyô, Hérakles et Athena Areia” (s. 305). Zwróćmy uwagę, że w takim ujęciu zburzony jest porządek, w którym bóstwa te pojawiają się w tekście inskrypcji, gdzie Zeus występuje dopiero na siódmym miejscu, a listę boskich świadków przysięgi otwiera Aglauros. Można więc mniemać, że w obrzędzie składania przysięgi była to postać z jakichś względów naj-

¹ Polluks, VIII, 105—106; Stobajos, 43, 48. Por. też: Likurg, *In Leocr.* 76 oraz Plut., *Alk.* 15, 7—8.

² L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris 1938, s. 296—307. Korzystam głównie z wydania: G. Daux, *Le serment des épèbes athéniens*, *Revue des Études Grecques* LXXXIV, 1971, s. 350—383. W sprawie innych wydań, literatury przedmiotu i stanu dyskusji zob.: P. Siewert, *The Ephebic Oath in Fifth-Century Athens*, *The Journal of Hellenic Studies* XCVII, 1977, s. 102—111.

³ W sprawie obecnego stanu badań nad efebiami ateńskimi zob.: P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981, s. 493—510. Por. też: P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, wyd. 2, Paris 1983, s. 151—174, oraz: id., *Retour au chasseur noir*, [w:] *Mélanges Pierre Lévêque*, t. 2, Paris 1989, s. 387—411.

ważniejsza. Przysięga zresztą była najpewniej składana w sanktuarium Aglauros, co poświadczają Pollukus i Plutarch. Idzie tu zapewne o okręg kultowy i świątynię (*hieron*) Aglauros na północnym stoku Akropolu (Herodot, VIII, 53). Trzeba więc wyjaśnić związek tej córki Kekropsa (dwie pozostałe to Herse i Pandrosos) z instytucją efebii w wieku IV.

Można się w pełni zgodzić z L. Robertem, który pisze: „La liste complète de témoins du serment nous reporte à une antiquité très reculée” (s. 306), czy z innym wydawcą tekstu stwierdzającym, że lista ta jest „curious” (Tod., II, 306). Pozostaje frapującym faktem, że jedna z Kekropid jest głównym bóstwem związanym z efebiami w IV w. p.n.e.

Na tę szczególną rolę Aglauros rzuca ciekawe światło, moim zdaniem, inny tekst epigraficzny — dotąd, o ile mi wiadomo, raczej nie wiązany z interpretacją przysięgi efebów. Idzie tu o słynną inskrypcję *genos Salaminioi* opublikowaną w 1938 r. przez W. S. Fergusona⁴. Dokument ten zawiera postanowienia arbitrów (*diaitetai*) rozstrzygające spór dwóch gałęzi *genos Salaminioi* oraz kalendarz sakralny tej korporacji⁵. Inskrypcja jest dobrze datowana (data archontatu: rok 363/362 p.n.e.), a wśród kwestii spornych między wspomnianymi dwoma gałęziami *Salaminioi* na pierwszym miejscu pojawia się sprawa urzędów kapłańskich. Dowiadujemy się, że odtąd obie części *genos* mają wspólnie powoływać (drogą losowania) kapłanów i kapłanki kultów znajdujących się w gestii *Salaminioi*. Jako pierwszy wymieniony jest urząd kapłański Ateny Skiras (w. 10), dalej Heraklesa w Porthmos i Eurysakesa, a następnie kapłaństwo *Aglauros kai Pandrosos kai Korotrophos* (w. 12).

Przypomnijmy, że interesująca tu nas Agaluros, podobnie jak i pozostałe dwie Kekropidy, ma przy dość rozbudowanej mitologii bardzo skąpe poświadczenia kultu. Poza przytoczoną wyżej wzmianką Herodota o świątyni Aglauros rozporządzamy właściwie jedynie informacją Atenagorasa z Aten, który powiada, że „Ateńczycy obchodzą uroczystości i misteria ku czci boginek Agraulos i Pandrosos, które zostały uznane za bezbożne, ponieważ otwarły kosz”⁶. Z kolei w podstawowe wątki mityczne najlepiej wprowadza Eurypides (*Ion*. 21 i n. i 270 i n.). Nie wiemy, niestety, jakie misteria ma na myśli Atenagoras, ale związek Kekropid z całym cyklem Erichtoniosa i — wobec tego — obrzędami Ateny oraz głównego

⁴ W. S. Ferguson, *The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion*, *Hesperia* VII, 1938, s. 5—74.

⁵ W sprawie *genos Salaminioi* i charakteru tego tekstu por. poza komentarzem W. S. Fergusona: M. Guarducci, *L'origine e le vicende del genos attico dei Salamini*, *Rivista di Filologia* LXXVI, 1948, s. 223—253; D. Roussel, *Tribu et cité*, Paris 1976, s. 69—70; F. Bourriot, *Recherches sur la nature du genos*, Paris 1976, s. 570—594.

⁶ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, 1, 1, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 28. Nie wchodzi tu w zagadnienie oboczności form *Aglauros* i *Agraulos*.

herosa ateńskiego nie ulega chyba wątpliwości⁷. Wszystkie trzy Kekropidy, a na pierwszym miejscu właśnie Aglauros, to bez wątpienia boginie typu *kourotrophos*, to znaczy związane z wychowaniem młodego herosa przeznaczonego od urodzenia do wielkich czynów. Stąd mogą być one opiekunkami młodzieży, która — wychowywana w odpowiedni sposób i po spełnieniu określonych rytów — ma przejąć rolę wojowników-obronców wspólnoty. Można więc od razu zaryzykować twierdzenie, że Aglauros nadaje się szczególnie do roli patronki rytów inicjacyjnych.

W inskrypcji *genos Salaminioi* natrafiamy i na inne ślady pozwalające łączyć pewne funkcje tego *genos* z archaicznymi obrzędami inicjacji. Zwraca uwagę już sama Atena Skiras, której kapłaństwo należy do *Salaminioi*. W czwartowiecznym kulcie idzie o sanktuarium tej bogini w Faleronie, ale postać ta ma bez wątpienia koneksje dawniejsze i ogólnoteńskie.

Genos Salaminioi jest, jak się wydaje, korporacją powstałą gdzieś w okresie archaicznym (VI wiek?) i od początku odpowiadał za obrzędy ku czci Ateny Skiras⁸. Wyjaśnienie epiklezy Ateny napotyka w tym wypadku na wiele trudności, ale w każdym razie prowadzi w stronę mitu Tezeusza. Skiron to heros czy raczej rozbójnik typu bohaterów *folktale* strzegący drogi Skironńskiej z Megary do Aten (Hdt, VIII, 71 i Strabo, IX, 391), którego zabił Tezeusz zrzucając ze skały będącej jego siedzibą (Plut., *Tez.* 10). Wiemy też, że 12 dnia miesiąca *Skiorphorion* obchodzono w Atenach święto *Skira*⁹ związane z kultem Demeter i Kore. Demeter to znów bogini *kourotrophos*, której można się spodziewać w obrzędach inicjacji. Wspomniany przez Plutarcha czyn Tezeusza nosi też charakter próby inicjacyjnej (młody wojownik osiąga dojrzałość po zabiciu dorosłego wojownika). Całość cyklu mitycznego Tezeusza wyraźnie prowadzi w stronę problematyki wczesnych ateńskich obrzędów inicjacji społecznej. Tezeusz to heros inicjacyjny, jego czyny stanowią paradygmat mityczny inicjacji młodzieży męskiej¹⁰.

Z obrzędami związanymi z Tezeuszem i jego cyklem mitycznym łączy *Salaminioi* jeszcze dodatkowe więzi. Otóż każda z dwóch części *genos* ma swego urzędnika (*archon*), z kolei ci dwaj wspólnie i w porozumieniu z kapłanką Ateny Skiras mają wyznaczać *oschophoroi* i *deipnophoroi* (w. 47—50). Obie gałęzie otrzymują też swoją część z ofiar składanych przez *oschophoroi* i *deipnophoroi* (w. 20—24).

Idzie tu o obrzęd *oschophoria* w dniu 7 miesiąca *Pyanopsion* w okresie świąt *Theseia*, obchodzonych ku czci Tezeusza i na wspomnienie powrotu herosa z Krety. Jak się wydaje, dwaj chłopcy *oschophoroi* są też wyla-

⁷ Por. w tej sprawie: P. Brulé, *La fille d'Athènes*, Paris 1987, s. 13—98.

⁸ Por.: W. S. Ferguson, op. cit., s. 33—38.

⁹ Por.: L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1956, s. 46—50.

¹⁰ Por.: H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille—Paris 1939, s. 227—389.

niani spośród rodzin *genos Salaminioi*¹¹. Sam obrzęd, niesłusznie powiązany przez L. Deubnera z Dionizosem¹², należał w IV w. bez wątpienia do kultu Ateny Skiras, ale całe *Theseia* są bezsprzecznie „les fêtes par excellence gymniques et des parades militaires”¹³. Dwaj *oschophoroi* kroczą na czele uroczystej procesji przebrani w ubiór dziewczęcy na pamiątkę fortelu Tezeusza, który wśród siedmiu dziewcząt w grupie młodzieży przeznaczonej dla Minotaura ukrył w takim przebraniu dwóch chłopców. Charakterystyczny dla wielu rytów inicjacji motyw zamiany lub maskowania płci jest tu ewidentny.

Deipnophoroi w inskrypcji to, zgodnie z określeniem Fergusona, *food-carriers*¹⁴. O ich udziale w uroczystości *oschophoria* mamy świadectwo Plutarcha (*Tez.* 23, 3). Były to zapewne matki dwóch *oschophoroi*, które ofiarowywały święte pożywienie bóstwom czuwającym nad obrzędem w trakcie procesji¹⁵. Rzecz szczególna, mamy głoskę antyczną, która *deipnophoroi* wiąże jednoznacznie z Kekropidami¹⁶. O wspomnianym tam obrzędzie *deipnophoria* nie da się, niestety, nic bliższego powiedzieć, ale kusi utożsamienie *deipnophoroi* w obu wypadkach. W wieku IV *deipnofory* z inskrypcji *Salaminioi* składały zapewne *artos* bóstwom wymienionym w dokumencie (w. 41—46), wśród których występują *Pandrosos* i *Aglauros* (w. 45). Może wcześniej obrzęd ten dotyczył wszystkich trzech córek Kekropsa?

W ten sposób dochodzimy do wyjaśnienia związku *genos Salaminioi* z kultem *Aglauros*. Ferguson uważał te powiązania za wysoce niejasne. Tymczasem *genos* ten to, jak już wspomniałem, korporacja religijna związana z funkcjami kultowymi. Jego członkowie sprawowali urzędy kapłańskie, pod opieką *genos* znajdowały się (lub znalazły w jakimś określonym momencie) obrzędy stanowiące kontynuację dawnych rytów inicjacji. Te z kolei łączyły się z kultem Kekropid, a szczególnie *Aglauros* w funkcji *kourotrophos*. W czwartym wieku obrzędy te, być może, utraciły już swój pierwotny charakter, ale pozostał widoczny ich związek z cyklem *Tezeusza* i z archaicznymi bóstwami patronującymi dawnym rytom. Zapewne zmalało ich znaczenie, zmieniła się rola społeczna, były to już tylko uroczyste święta Ateny Skiras i Tezeusza a nie pełne znaczeń, doniosłe uroczystości mające na celu wprowadzenie dojrzewającej młodzieży w świat dorosłych wojowników. Nic w tym zresztą dziwnego, bo rolę doniosłego aktu społecznego przejęła instytucja efebii, zastępująca dawne rytory inicjacyjne. W tym miejscu wracamy do przysięgi efebów, gdzie do *Aglauros* przywiązuje się tak wielką wagę.

¹¹ W. S. Ferguson, op. cit., s. 34—36.

¹² Ibid., s. 142—147.

¹³ H. Jeanmaire, op. cit., s. 339.

¹⁴ Ibid., s. 142—147.

¹⁵ P. Brulé, op. cit., s. 67.

¹⁶ Tekst przytoczony *in extenso* przez L. Deubnera, op. cit., s. 14, przyp. 18.

Jeszcze przed publikacją steli z Acharnai wyrażano w literaturze przedmiotu na podstawie świadectw Polluksa i Stobajosa pogląd, że tekst przysięgi musi być bardzo dawny i sięga swymi początkami okresu archaicznego¹⁷. Wydawało się prawdopodobne niektórym komentatorom, że ostateczne ukształtowanie się tekstu mogło nastąpić w momencie przełomowych reform ustrojowych — np. Kleistenesa. Do tych poglądów ostrożnie przychylił się w swym komentarzu także pierwszy wydawca inskrypcji, L. Robert¹⁸. Tę linię badań podjął P. Siewert. Zebrał on starannie wszystkie fragmenty z literatury V wieku, których sformułowania wykazywać mogą pewne analogie do języka i terminologii przysięgi w postaci znanej z dokumentu epigraficznego. Poszukiwał przy tym bardziej aluzji i podobieństw wynikających z odwoływania się do tej samej efery wyobrażeń niż niezbitych dowodów poświadczających znajomość naszego tekstu. Stąd też autor ten jest bardzo ostrożny w swych wnioskach końcowych i wskazuje właściwie tylko na dwa ustępy Tukidydesa, oba z mów Peryklesa (I, 144, 4 i II, 37, 3), co do których sądzi, że można w nich widzieć „a general familiarity with the oath in Periclean Athens”¹⁹. Przypomnijmy, że Plutarch (*Alk.* 15, 7—8) wyraźnie uważał, iż w czasach Alkibiadesa efebowie składali uroczystą przysięgę, a jego sformułowania dowodzą, że miał na myśli tekst zbliżony do naszego lub jego wersję taką, jaką znamy ze świadectw Stobajosa bądź Polluksa. Świadcstwo Plutarcha można by pozornie uznać za dowód istnienia zinstytucjonalizowanej efebii w kształcie podobnym do znanego nam z tekstów Arystotelesa (*AP* 42) już w wieku V. Jest jednak oczywiste, w świetle wszystkiego, co wiemy o metodzie pracy — a i źródłach — Plutarcha, że nie wolno tak traktować tej wzmianki. Plutarch znał po prostu tekst przysięgi w jej czwartowiecznym kształcie i mógł dopuścić się anachronizmu. Być może zresztą takie przedstawienie propagandy Alkibiadesa znalazł już w swoim źródle, którym w tym wypadku był najpewniej Theopomp.

Także i zgromadzone przez Siewerta dane nie mają rozstrzygającego znaczenia w kwestii ewentualnych piątowiecznych początków efebii ateńskiej. Znakomity francuski znawca przedmiotu zachowuje tu daleko idącą ostrożność²⁰. A jednak nie ulega wątpliwości, że instytucja znajdującej się pod kontrolą państwa efebii w postaci specjalnego szkolenia młodzieży męskiej w wieku 18—20 lat istniała przed reformą Likurga. Jej obecność w Atenach pierwszej połowy IV w. poświadcza nie tylko znana wzmianka Ajschinesa (*de falsa leg.* 167), lecz także całkiem jednoznaczny przekaz Ksenofonta (*Poroi* IV, 51—52)²¹. Stąd w zupełności należy zgo-

¹⁷ Por.: F. Bourriot, op. cit., s. 1349—1361.

¹⁸ L. Robert, op. cit., s. 298 oraz 306—307.

¹⁹ P. Siewert, op. cit., s. 108.

²⁰ P. Vidal-Naquet, [w:] *Mélanges Pierre Lévêque*, t. 2, s. 408, przyp. 85.

²¹ Por.: Ph. Gauthier, *Un commentaire historique des Poroi de Xénophon*, Paris 1976, s. 190—195.

dzić się ze stwierdzeniem, że reforma Likurga stanowiła jedynie „a new approach to the existing practices”²².

Dwie wzmianki Tukidydesa (IV, 67 i VIII, 92) o *peripoloi* również pozwalają sądzić, że już w końcu V w. istniał w Atenach szczególny rodzaj służby wojskowej młodzieży wyodrębnionej spośród wszystkich żołnierzy-obywateli. Archaiczny charakter efebii ateńskiej, jej genezę powiązaną z dawnym światem wyobrażeń religijnych i z dawnym systemem organizacji społeczeństwa wykazał ostatnio P. Vidal-Naquet w swych niezwykle ważnych pracach²³. Łącząc jego wnioski z uwagami Ph. Gauthiera i P. Siewerta można przyjąć, że efebia istniała w wieku V, aczkolwiek w innej postaci niż znamy ją z tekstu Arystotelesa. Przypuszczalnie nie obejmowała całości młodzieży obywatelskiej (wyłącznie młodzi z klasy hoplitów?), może też była inaczej zorganizowana (rola państwa i odpowiednich urzędów); służba wojskowa nie musiała trwać pełnych dwóch lat, rodzaj kształcenia i wychowania w trakcie tego okresu mógł być nieco inny niż w wieku IV.

Można więc mówić o pewnej ewolucji: od archaicznych obrzędów inicjacji społecznej młodzieży męskiej, przez jakiś bliżej nam nie znany system szkolenia i wychowania młodzieży w wieku V, do czwartowiecznej efebii o charakterze wojskowym i pod kontrolą organów państwowych. Sądzę, że przez cały ten czas pozostawała nie zmieniona rola Aglauros, która jako *kourotrophos* patronowała młodzieży tak we wczesnych obrzędach inicjacji, jak i w późnej efebii obywatelskiej.

Analiza inskrypcji *genos Salaminioi* pozwala, moim zdaniem, na wyśnięcie jeszcze jednej hipotezy, a mianowicie dotyczącej datowania tekstu przysięgi efebów. Otóż wydaje się, że ów szczególny dość *genos* uległ reorganizacji w okresie reform Kleistenesa i w związku z nimi. Z tego bowiem okresu wywodzić się musi nazwa jednej z części korporacji: *ek ton Heptaphylon*. *Genos* istniał z pewnością już wcześniej, jego organizacja musiała się jednak dostosować do nowego podziału kraju przez Kleistenesa²⁴. Również wtedy musiał ulec reorganizacji *agon* młodzieży towarzyszący oschoforiom. Brali w nich udział przedstawiciele 10 fyl (Athenajos, XI, 495 i n.). Terytorialna reforma Kleistenesa wymagała zmian w organizacji dawniejszych obrzędów i uroczystości związanych z rytami inicjacji społecznej młodych. Istotą tych zmian było dostosowanie dawnych rytów do nowej organizacji państwa. Zarazem Kleistenes uregulował sprawę organizacji *demów* (których podstawową kompetencją o znaczeniu politycznym było wpisywanie młodego Ateńczyka na listę

²² F. M. Mitchel, *Lykourgan Athens: 338—322*, Cincinnati 1970, s. 37.

²³ Por. przyp. 3.

²⁴ W. S. Ferguson, op. cit., s. 12—15.

obywateli) oraz sprawę *neopolitai*²⁵. Z okresu reform Kleistenesa pochodzi też zapewne przysięga bouleutów. Te dane pozwalają na wysunięcie przypuszczenia, że i tekst przysięgi efebów, wykazujący tak ściśle związki z archaicznym kultem Aglauros i obrzędami inicjacji, może pochodzić właśnie z tego okresu. Nie znaczy to, że rozporządzamy dziś dokładnym tekstem sformułowanym w końcu VI w.; raczej można sobie wyobrazić i w tym wypadku pewną ewolucję. Podobnie jak sama instytucja efebii, tak i przysięga mogła ulec pewnym zmianom. U jej genezy mogły leżeć nawet formuły z zamierzchłego okresu, kiedy to Aglauros *kourotrophos* patronowała rytom inicjacyjnym w okresie Tezei. W epoce Kleistenesa jakaś postać przysięgi znalazłaby się w uroczystościach religijnych powiązanych z wyodrębnieniem i okresem przygotowania młodych do życia społecznego, w V wieku przeszłaby do ówczesnej, hipotetycznej efebii *peripoloi*, a wreszcie w wieku IV stała się tekstem oficjalnej przysięgi odwołującej się do archaicznych wzorów. Stąd na pierwszym miejscu wśród bóstw-*histores* utrzymała się Aglauros.

Na poparcie tych przypuszczeń można przytoczyć analogię z historią innego tekstu, dobrze nam dziś znaną też dzięki poświadczeniu epigraficznemu. Idzie tu o ateńskie prawo przeciwko tyranii. W roku 1952 B. D. Meritt opublikował stelę z agory z tekstem prawa Eukratesa²⁶. Ustawa ta datowana jest (data archontatu) na rok 337/336 p.n.e. Podobnie więc jak i w wypadku reformy efebii z czasów Likurga, wolno dopatrywać się tu związków z sytuacją Aten po Cheronei. Kontekst polityczny jest tu zresztą nieco dyskusyjny²⁷, ale znów mamy do czynienia z poświadczeniem ewolucji pewnej instytucji. Tym razem jest to ewolucja prawa przeciwko tyranii od czasów Solona po wiek IV. Ustawa Eukratesa nawiązuje, jak się wydaje, bezpośrednio do *psephisma* Demophantosa z roku 410/409 p.n.e. To ostatnie prawo straciło moc obowiązującą po kodyfikacji *nomoi* za archontatu Eukleidesa (por.: Andok., I, 96—99) i stąd pojawiła się konieczność uchwalenia nowej ustawy. W tekście prawa Eukratesa wyraźne są jednak świadome odwołania do wzorów jeszcze dawniejszych, czyli właśnie do ustawodawstwa Solona i być może nawet Drakona. Wskazują na to także dane językowe²⁸.

Czwartowieczny tekst przysięgi efebów jest więc, jak sądzę, elementem i efektem charakterystycznego dla tej epoki nawiązywania do wzorów przeszłości. Troska o *patrios politeia* prowadziła do utrzymywania

²⁵ W tej ostatniej kwestii por.: J. H. Oliver, *Reform of Cleisthenes*, Historia IX, 1960, s. 503—507, oraz D. Kagan, *The Enfranchisement of Aliens by Cleisthenes*, Historia XII, 1963, s. 41—46 (tamże literatura i dyskusja).

²⁶ B. D. Meritt, *Law Against Tyranny*, Hesperia XXI, 1952, s. 355—359.

²⁷ Por.: C. Mossé, *À propos de la loi d'Eucrates sur la tyrannie*, Eirene VIII, 1970, s. 71—78.

²⁸ Por.: Ostwald, *The Athenian Legislation Against Tyranny and Subversion*, TAPhA LXXXVI, 1955, s. 103—128.

i odnawiania dawnych praw i obyczajów. Jest chyba możliwe, że przy reformie efebii Likurg posłużył się tak popularnym wówczas hasłem *patrios politeia* i powrotu do *ta patria*.

Ta drobna kwestia interpretacji roli Aglauros w tekście przysięgi efebów pozwala, jak się zdaje, także na wnioski natury bardziej ogólnej. Jak wiadomo, cechą charakterystyczną religii polis było włączenie archaicznych kultów i obrzędów, które nierzadko utraciły swe pierwotne, głębokie znaczenie, w życie społeczno-polityczne państwa. Podstawową cechą mentalności obywatela polis było przekonanie o jej trwałości i niezmienności, szczególny konserwatyzm przejawiający się tak wyraźnie w niechęci Izokratesa do *neoterismos* wszelkiego typu. To samo dotyczyło świata wyobrażeń religijnych, które — wedle przekonania Greka — są właśnie częścią *ta patria*. I dlatego *histores* przysięgi efebów w drugiej połowie IV w. to archaiczne bóstwa, z których Aglauros związana niegdyś była z obrzędami społecznej inicjacji młodzieży czy ściślej — młodych wojowników.

AGLAUROS DANS LE SERMENT DES ÉPHÈBES ATHÉNIENS

(Résumé)

Cette étude est consacrée à l'interprétation que la déesse Aglauros joue dans le texte du serment des éphèbes connu grâce à la publication de L. Robert de l'année 1938. L'auteur pose la question pourquoi cette divinité figure dans ce texte exactement à la première place parmi les témoins (*histores*) mentionnés dans les lignes 17—19. On sait d'ailleurs qu'on a prêté le serment justement dans le sanctuaire (*hieron*) d'Aglauros dont le culte reste presque inconnu.

L'auteur est d'avis que cette déesse appartient ainsi que les deux autres filles de Cécrops au groupe de divinités féminines appelées souvent *kourotrophos*. En développant sa thèse l'auteur s'appuie sur les données d'un autre texte épigraphique et notamment de l'inscription bien connue du *genos Salaminioi* publiée en 1938 par W. S. Ferguson. Ce *genos* est lié étroitement aux anciens rites d'initiation sociale et parmi les fonctions religieuses de membres du *genos* on trouve la prêtresse d'Aglauros. D'après l'auteur ça prouve que cette déesse a patronné l'éducation militaire et les rites de passage de jeunes gens à l'époque archaïque.

L'auteur souligne que le *genos Salaminioi* et les fêtes de *Oschophoria* dirigées par cette corporation furent réorganisés en liaison aux réformes de Cleisthènes. Pour cette raison il croit qu'aussi bien l'éducation militaire de garçons que les rites accompagnants ont été transformés à cette époque. Il est alors possible que le texte du serment provient dans sa première version du même temps. L'auteur voit ici une évolution semblable à celle des lois athéniennes concernant la tyrannie. Au IV s. on a promulgué une loi nouvelle en s'appuyant sur le modèle du passé. D'après l'auteur on observe le même phénomène dans l'histoire de ce serment où a persisté en tant que la divinité principale Aglauros — l'ancienne déesse d'initiation.