

KARL KERÉNYI



ELEUSIS

Archetypowy obraz matki i córki

homini

Zbigniew Benedyktowicz: Chciałbym wszystkich zebranych serdecznie przywitać i podziękować, że zaszczylili nas Państwo dzisiaj swoją obecnością. Dwa słowa wytłumaczenia tego dzisiejszego spotkania. Otóż ostatnim razem spotkaliśmy się w tym miejscu, w Instytucie Sztuki, też dzięki wydawnictwu Homini, które współpracuje z Orkiestrą Antyczną i Stowarzyszeniem *Chorea* i dzięki nim mieliśmy tutaj wizytę profesora Martina Westa. W dalszym ciągu pielęgnujemy ten kontakt z wydawnictwem Homini i chcielibyśmy dzisiejsze spotkanie nagrać i opublikować w „Kontekstach”, w których od 2001 roku przy okazji wydania numeru poświęconego Gardzienicom, *Metamorfozom* i sympozjonowi zorganizowanemu przez Włodzimierza Staniewskiego pt. *Misteria i inicjacje* rozpoczęliśmy taki, jak to nazywamy, *Grecki rozdział* na łamach naszego pisma. To jest wielka tęsknota współczesnych antropologów, żeby zażyć trochę tej starożytnej wiedzy od filologów klasycznych i historyków starożytności... Ostatnie spotkanie kontynuowane było w Krakowie właśnie z okazji wizyty profesora Westa, którego dzieło *Muzyka Starożytnej Grecji* przetłumaczono w wydawnictwie Homini. Chciałem więc powitać właściwych bohaterów dzisiejszego spotkania: pana doktora Krzysztofa Bielawskiego, dyrektora wydawnictwa Homini, i trzech rozmówców zapowiadanych na plakacie: profesora Kolankiewicza, profesora Juszcza i profe-

ZBIGNIEW
BENEDYKTOWICZ,
KRZYSZTOF BIELAWSKI,
WIESŁAW JUSZCZAK,
LESZEK KOLANKIEWICZ,
WŁODZIMIERZ LENGAUER

Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki

– dyskusja wokół książki Karla
Kerényiego

sora Lengauera, w rozmowie wokół książki Karla Kerényiego *Eleusis, archetypowy obraz matki i córki*. Cieszymy się, że możemy tutaj służyć miejscem. Materiał z ostatniego spotkania z profesorem Stephanie West i z profesorem Westem będzie opublikowany najprawdopodobniej w numerze 2/2006. Będzie tam również tekst Krzysztofa Bielawskiego *Pajany delfickie*, fragment jego większej pracy *Teksty poetyckie greckich fragmentów muzycznych*.

Do znudzenia powtarzam taką formułę Rolanda Barthesa na temat istoty interdyscyplinarności i syntezy nauk, który powiada, że prawdziwa interdyscyplinarność i synteza polega nie tyle na sumowaniu wyników poszczególnych dyscyplin: filologii klasycznej, historii starożytnej, etnologii, antropologii, teologii, a tutaj właśnie, w swoim posłowie do książki pan Bielawski... wspomina o tych „złączeniach” w twórczości Karla Kerényiego, Barthes mówi, że prawdziwa interdyscyplinarność, czy transdyscyplinarność, jak woła niektórzy, jest w zasadzie *t w o r z e n i e m* nowego przedmiotu badań. I myślę, że ta rozmowa ten akcent wydobędzie. Warto może jeszcze i o innym wątku wspomnieć, który jeszcze przed Gardzienicami, w ramach numeru poświęconego Malinowskiemu i Witkacemu *Fotografia: między nauką i sztuką*, na łamach „Kontekstów” się pojawił i stale nam towarzyszy, właśnie owo: *między*. *Pomiędzy nauką i sztuką, pomiędzy naukami*. Krzysztof Bielawski wspomina, że Kerényiego traktuje się z pewnym dystansem, że tutaj te dychotomie „nauka”, „esej”, „sztuka” są również obecne i że ta twórczość zawieszona jest właśnie pomiędzy filologią, etnologią, antropologią i teologią. Myślę, że aby już nie przedłużać tego wstępu i powitań, oddam głos panu doktorowi Krzysztofowi Bielawskiemu, prosząc go, żeby poprowadził dzisiejsze spotkanie. Państwa zapraszam do dyskusji, do pytań i do włączenia się do tej rozmowy. Dziękuję.

Krzysztof Bielawski: Również dziękuję za możliwość odbycia i zorganizowania takiego spotkania. Mam wrażenie, że po podobnej dyskusji nad tą książką w Krakowie i po spotkaniu nad dziełem Erica Doddsa *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, również w Krakowie, mam wrażenie, że odbywamy swego rodzaju seminaria, a nie promocje czy prezentacje książek w popularnym rozumieniu tego słowa. Bardzo dziękuję przede wszystkim za to, że to spotkanie mogło się odbyć właśnie tutaj, gdzie z pewnością można już mówić o tradycji dyskusji nad książkami o antyku. Na temat samej książki Kerényiego w obecności autorytetów nie będę się wiele wypowiadał, pozostawię głos specjalistom. Chciałbym jedynie przywołać jedno ważne nazwisko, które tu się nie pojawiło, a mianowicie nazwisko tłumacza, pana Ireneusza Kani, który bardzo chciał być tutaj obecny, ale wybrał lepszą część i jest w tym momencie na Krecie. Myślę, że możemy to zrozumieć i wybaczyć, niemniej pozwolę sobie przekazać Panom Profesorom przede wszystkim i wszystkim Państwu, serdeczne od tłumacza pozdrowienia.

Tłumaczenie takiej właśnie książki takiego właśnie autorstwa nie jest przypadkiem bez znaczenia. Pan Kania jest wytrwałym tłumaczem Kerényiego, znakomicie spolszczył kilka jego dzieł. Jest on tłumaczem, który zabiera się wyłącznie do takich prac, które w pełni współgrają z jego wewnętrznymi poszukiwaniami, z jego potrzebami. Odważę się powiedzieć, że pan Kania jest kimś znacznie więcej niż tłumaczem, jest bardzo poważnym myślicielem. Nie chodzi tylko o to, żeby przekład był adekwatny, poprawny, wykonany z szacunkiem dla translatorskiej *techny*. W przypadku książek Kerényiego istotne jest również to, by był on dokonany ze swego rodzaju „czuciem” – jest to słowo straszliwie ulotne, ale bardzo bliskie Kerényiemu. Bardzo Państwa wszystkich zapraszam do wspólnej dyskusji nad tematem, który jest niezwykle, zwłaszcza w rękach Kerényiego; rozrasta się on tak nieprawdopodobnie, w jakimś sensie uwspółcześnia się. Dzięki tej intuicji, powiedziałbym metafizycznej, która towarzyszy piarstwu Kerényiego, mamy szansę zbliżyć się do czegoś bardzo ważnego w naszym życiu – niekoniecznie tylko akademickim.

Wiesław Juszcak: Może zaczniemy od profesora Lengauera, on jest największym specjalistą w tej dziedzinie. Ja jestem tylko uczniem (po części właśnie jego).

Włodzimierz Lengauer: Ponieważ zostałem wyrwany do odpowiedzi, to zacznę, dobrze, ale od razu wymigując się od tego, co powiedział profesor Juszcak i co nie wiem, czy do Państwa dotarło, chcę powiedzieć zupełnie inaczej. Wcale nie mogę się uważać za specjalistę ani nawet równego moim kolegom w tym dostojnym i uczonym gronie, albowiem jestem człowiekiem prostym, jestem prostym historykiem i pro-

stym filologiem. Mówię o tym, aby od razu nawiązać do sylwetki Kerényiego i do twórczości Kerényiego i może chwileczkę zastanowić się nad charakterem tej książki, charakterem podejścia Kerényiego i tym, czym była jego twórczość, cała twórczość. Wydanie zbiorowe dzieł Kerényiego w szwajcarskim wydawnictwie Artemis-Verlag liczy 7 czy 8 opasłych tomów – to jest ogromny dorobek naukowy. Karl Kerényi był zasadniczo filologiem klasycznym pokolenia – powiedzmy – tego, które do dojrzałości naukowej dochodziło w 30. latach XX wieku. W nauce, gdy idzie o historię religii greckiej, ta epoka stała pod znakiem tzw. trzeciego humanizmu niemieckiego, reprezentowanego głównie przez Wilamowitza-Moellendorffa, autora klasycznego do dziś dzieła *Der Glaube der Hellenen*, który to Wilamowitz-Moellendorff tym się także wslawił w historii nauki (lub jeśli idzie o metodę i stosunek do badań naukowych), że postawił pewien wzór filologa klasycznego, który mi jest do dziś bliski. Nawiasem mówiąc, właśnie ostatnio pewien student, w takiej części już bardziej towarzyskiej seminarium odbywanego w moim domu – oglądaliśmy pewien western – powiedział, że John Wayne jest jego ideałem mężczyzny... Moim ideałem mężczyzny jest Wilamowitz-Moellendorff i zaraz właśnie się okaże, jaki reprezentuję pogląd. Wilamowitz-Moellendorff postawił pewien wzór, model filologa klasycznego i tzw. filologicznego badania kultury. Kultury w ogóle. Do kultury w różny sposób można podejść, Wilamowitz-Moellendorff to filolog badający kulturę. Wyrazem tego jego podejścia jest choćby słynna opublikowana jeszcze lata temu korespondencja Wilamowitza-Moellendorffa z Jamesem Frazerem (James Frazer był również filologiem klasycznym, o czym się dziś zapomina), w której to, i w innych wypowiedziach i w tej korespondencji, Wilamowitz uznał Frazera po prostu za zdrajcę. To jest ktoś, kto zdradził filologię klasyczną, zdradził metodę naukową, praktycznie nie uprawia nauki, to, co robi, nie ma nic wspólnego z badaniem naukowym, a już w szczególności nawet słynny komentarz Frazera do Pauzanasza, robota filologa, nie ma nic wspólnego ze standardami pracy filologicznej. Taka mniej więcej atmosfera panowała, gdy idzie o badanie religii greckiej, w latach 30., bo *Der Glaube der Hellenen* wyszło, nie pamiętam dokładnie, bodajże 1931/1932... To było podejście, które jest reprezentowane właściwie przynajmniej w pewnej części badań po dzień dzisiejszy, i od razu powiem, że jest mi to podejście bliskie. Chociażby zresztą dlatego, że jeśli Państwo wezmą podstawowy do dziś w 3. wydaniu z 1967 roku *Handbuch* – naprawdę *Handbuch* w tym prawdziwym, niemieckim znaczeniu – *Geschichte der griechischen Religion*, wielkie dzieło Martina Nilssona, to o ile pamiętam, nie znajdą tam Państwo ani razu zacytowanego Kerényiego, mimo że najważniejsze rzeczy Kerényiego były już wtedy dobrze znane, kursowały gdzieś. Co więcej, jeśli Państwo we-

zmą do ręki późniejszy znacznie, w tej chwili stosowany także, gdy idzie o studentów, podręcznik (czy w wersji niemieckiej, czy angielskiej) Waltera Burkerta, to zobaczą Państwo zaledwie raz zacytowanego Kerényiego, i to jest absolutnie wszystko. I to zacytowanego na równych prawach jak – powiedzmy – egzotyczna dysertacja doktorska Krauzego o Hekate sprzed pięćdziesięciu czy iluś tam lat. Na jednym poziomie – nie ma rozróżnienia i znaczenia gatunkowego dzieła Kerényiego, a właśnie jakiejś standardowej dysertacji niemieckiej. Kerényiego spotkał właściwie, jeśli idzie o badania nad historią religii greckiej, los nieco podobny, co, jeśli idzie chociażby o religię rzymską oraz o pewne zagadnienia mitoznawstwa ogólnego w środowisku filologicznym, Dumézila. Jeśli Państwo wezmą także jakąkolwiek w tej chwili pracę dotyczącą religii rzymskiej, taką reprezentującą właśnie metodę filologiczną, to zobaczą Państwo, że podstawowa rzecz Dumézila *La religion romaine archaïque* nie jest właściwie wzmiankowana. W najlepszym razie w bibliografii, a odniesień do tego nie ma żadnych, gdy Państwo czytają nawet poważne dzieła, znów ze szkoły filologicznej dotyczącej mitu greckiego, jak chociażby książki Geoffreya Kirka, również nie znajdują Państwo tam zacytowanego podstawowego dzieła Dumézila *Mythe et Épopée*. Takie podejście, jakie z jednej strony z pewnych powodów reprezentował, z zupełnie innego punktu wyjścia, z innej szkoły Kerényi, a oto takie jak Dumézil, nie cieszą się najmniejszym uznaniem filologów i historyków. I to trzeba szczerze i do końca powiedzieć. Z drugiej strony, ponieważ właśnie lubię być przekorny – przy całym moim prostactwie i tępać, lubię także pewną przekorę – to chcę także powiedzieć, że jeśli Państwo na podstawie tej książki Kerényiego zechcą zrobić referat o misteriach w Eleusis, dostaną Państwo u mnie ocenę niedostateczną. Ponieważ na podstawie tej książki nikt z Państwa nie przedstawi mi dokładnie przebiegu misteriów w Eleusis. Nie tylko przebiegu, ale także organizacji. To, co właśnie taki prosty historyk i filolog chce wiedzieć, to chce wiedzieć, kiedy się misteria zaczynały, jak długo trwały i jakie czynności właściwie są wykonywane... Cały ten okres misteryjny w Atenach trwa około dziesięciu dni, licząc od momentu wyniesienia czy pójścia raczej efebów po *hiera* do Eleusis i potem przeniesienia do Aten. Wszystko razem zaczyna się mniej więcej trzynastego Boedromionu, tu nawiasem mówiąc też zresztą uwaga do tej książki – proszę nie przeliczać nigdy owych dni kalendarza ateńskiego na nasz kalendarz. Teoretycznie można jakoś to zrobić, ale w każdym roku jest to inaczej: to nie jest prawda, że dziesięć Boedromionu, kiedy wyrusza procesja, to jest dwudziestego siódmego września. To absolutnie nie tak. To w którymś roku tak mogło się zdarzyć, ale rok lunarny tym się charakteryzuje, że zupełnie się w którymś momencie rozchodzi z miesiącami solarnymi.

mi. W Atenach, gdzie nie miano żadnej reguły, co jakiś czas musiano dodawać aż dwa miesiące, żeby związać to ze zjawiskami astronomicznymi obiegu Ziemi wokół Słońca... W każdym razie ten okres cały trwał od mniej więcej trzynastego dnia miesiąca Boedromionu do dwudziestego drugiego dnia miesiąca Boedromionu, czyli powiedzmy około dziesięciu dni, i to, co historyka i filologa interesuje, to jest to, co się dzieje dokładnie każdego dnia. To, co się dzieje dokładnie każdego dnia, można zaś właściwie badać tylko na podstawie jednej kategorii źródeł, jednej kategorii tekstów, przy których, to też trzeba sobie szczerze powiedzieć, Karl Kerényi nie zniżył się do tego, żeby je czytać i do nich sięgnąć, a mianowicie są to dokumenty epigraficzne, inskrypcje. Tylko tam dokładnie poświadczony jest przebieg czynności kolejnych dni łącznie właśnie z datami dziennymi i historyk, który do tego sięga, od razu biorąc do ręki książkę Kerényiego, jest co najmniej rozczarowany. Nic na ten temat nie znajdzie. W najlepszym razie właśnie wzmianki od momentu owej Wielkiej Procesji, wyruszającej już do Eleusis, zatem dziesięć Boedromionu, a nic, co było wcześniej, ani także nie znajdzie właściwie odpowiedzi – poza tym, co troszkę w części wstępnej, na zasadzie rozważań ogólnych. Nie znajdzie także odpowiedzi na pytanie, którą również bym wtedy od studenta, któremu bym taki referat polecił, chciał usłyszeć, od kiedy w Atenach obchodzi się (a raczej odbywa) Wielkie Misteria Eleuzyńskie i jeśli podamy jakąkolwiek datę, to następne pytanie – kto właściwie to nie tylko organizuje, a kto określa, zarządza, że odbywa się tak, a nie inaczej, i czy odbywa się zawsze tak samo. To Karla Kerényiego nie interesowało w najmniejszym stopniu. Wobec tego wcale się nie dziwię, że ani Martin Nilsson, ani Walter Burkert nie cytują Karla Kerényiego i zostawiam moim pozostałym rozmówcom ten przewrotny wobec tego pomysł i pytanie: to może książka Karla Kerényiego jest niedobra?

Wiesław Juszcak: Skoro tak dobrze się zaczęło, kontynuujemy. Wspomniany przed chwilą Wilamowitz jest idolem wielu filologów. Martin West wspomina w jednej ze swoich książek, że zdjęcie tego uczonego spogląda nań zawsze ze ściany gabinetu, kiedy pracuje. Ja, *toutes proportions gardées*, mam na swoim stole fotografię młodej Jane Harrison na tle okna, prześwietloną jasnym blaskiem, piękną w zamyśleniu. Otóż różnica między mną a moim znakomitym przedmówcą polega na tym, że kiedy ja coś piszę, czując się dyletantem w tej dziedzinie, w którą dość późno ośmieliłem się wkroczyć, wybieram sobie autorytety, których Wilamowitz nawet nie zauważał (jak właśnie Miss Jane), powodowany zawsze drażniącą mnie w jego tekstach pychą. Był nazywany księciem filologów, z pewnością nie bez racji, ale zanadto w to uwierzył i sam siebie postawił w końcu na swoim prywatnym Olimpie. Świad-

czy o tym dobitnie jego późna fotografia upozowana na obraz Rembrandta przedstawiający Arystotelesa z popiersiem Homera (tę trzymam w teczce). W *Glau-be der Hellenen* nazwał Greków najpobożniejszym z narodów. Ale jak mu to wytknął z typową dlań elegancją Walter F. Otto, nie do końca rozumiał istotę religii greckiej (a może religii w ogóle). Był typowym przedstawicielem pozytywizmu. Ja wolę późniejszą, „neoromantyczną” generację uczonych, których horyzonty były szersze, wyobraźnia swobodniejsza i także odwaga ryzyka w interpretacji faktów i źródeł. Na tym polegałaby różnica naszych stanowisk w punkcie wyjścia. Karl Kerényi był uczniem (przynajmniej duchowym) Waltera Friedricha Otta. Zresztą wspomina w swoim *Dionisiosie* o tym, jak spotkał go na Korczuli, gdzie prowadzili pierwsze rozmowy, i o kilkakrotnych wspólnych podróżach po Grecji. Tu moje własne fascynacje zbliżają mnie do Kerényiego najbardziej, bo Otto jest z pewnością tym, który kształtuje mocno moje myślenie. Tak jak pierwsze dzieło Harrison, prace Gilberta Murraya, Corforda, Guthriego, Martina Nilssona, Doddsa, Arthura B. Cooka, Rohdego czy samego Frazera wreszcie, który był mistrzem Harrison zarówno, jak Bronisława Malinowskiego (wymieniam autorów bez żadnego chronologicznego porządku, bo wszyscy są dla mnie terazniejsi). Te nazwiska – a listę mógłbym znacznie poszerzać – wskazują już może, do jakiego stopnia Wilamowitz musi mi być daleki. I może przez to mój stosunek do Kerényiego jest inny niż stosunek profesora Lengauera.

Włodzimierz Lengauer: Ja o moim stosunku nie mówiłem, bardzo przepraszam...

Wiesław Juszcak: Ale powiedziałaś, że Moellendorff jest dla ciebie autorytetem...

Włodzimierz Lengauer: Tak, ideałem mężczyzny.

Krzysztof Bielawski: Jak John Wayne...

Włodzimierz Lengauer: Jak John Wayne, na tej zasadzie. Jak John Wayne. Bardzo piękny mężczyzna.

Wiesław Juszcak: Ale (tym razem przynajmniej) nie wypowiadam się o nim czy o nich jako o przedstawicielach płci, lecz jako o uczonych, o reprezentantach pewnej badawczej postawy. Harrison była kobietą, ale w nauce mogła być i jest dla wielu ideałem stawianym równie wysoko, lub na zgoła innym piedestale naukowej wyobraźni wyżej od Moellendorffa (a że jako kobieta *an sich* była ideałem także, że na wieść o jej śmierci Virginia Woolf popadła w głęboką depresję, choć nie znała jej zbyt blisko, to całkiem inna, choć interesująca kwestia; dla mnie może być jak Greta Garbo, ale nie to chyba jest naszym tematem).

Jeśli weźmiemy zwłaszcza *Prolegomena to the Study of Greek Religion* Jane Harrison, książkę, która wyszła w 1903 roku, miała trzecie wydanie w 1922 i dotąd jest nieustannie obecna w reprintach, niepoprawiana i wciąż nietracąca nic z inspirującej siły i (niezależnie od dyskusyjności niektórych jej tez) nikt z tych, którzy się zajmują historią religii greckiej, ani nie zauważyć, ani obojętnie koło niej przechodzić nie powinien, a nawet chyba nie jest w stanie – i jeśli, z drugiej strony, uznamy niezwykłą oryginalność i siłę wizji zawartą w *Die Götter Griechenlands* (mimo że Otto pozostaje nieco na uboczu, zapewne dlatego, że duch pozytywizmu nie przestaje krążyć po obszarach szerszych już niż sama Europa), Kerényi odzyska może należne mu w historii religii greckiej miejsce. W moim przekonaniu, i tutaj mam pewne kłopoty, bo znam tę książkę dobrze, ale czytałem ją ostatni raz parę lat temu i nie zdążyłem jej przeczytać przed tym spotkaniem na nowo – moim zdaniem w *Eleusis* Kerényi w jakimś stopniu idzie za Ottem, ale także zdradza go trochę, bo był w jego życiu taki moment, kiedy związał się z Jungiem, z kręgiem Ascony i „Eranos”, co znalazło wyraz w serii rozpraw, z których trzy zostały przełożone na polski właśnie przez Ireneusza Kanię, tzn. *Prometeusz, Dionisos i Eleusis*, jedna przez Jerzego Prokopiuka – *Hermes*, i do tej serii należą jeszcze dwie, które nie weszły do naszego językowego obiegu: *Zeus i Hera* oraz *Asklepios*. Nie wszystkie są zarażone wpływem Junga, ale w czterech występuje w podtytule termin „archetyp”, co jest pewnym sygnałem nastawienia badawczego. Nie zawsze ten sygnał znajduje uzasadnienie w tekście. Bo w istocie autor zdaje się zajmować tu stanowisko bliższe Otta i innych historyków greckiej religii *par excellence* niż szwajcarskiego mistrza. Nie poddaje się do końca metodom psychologii, jakkolwiek pojmowanej. Wraca stale do koncepcji rozwijanych przez Waltera Otta czy Karla Reinhardta, którzy nie godzą się na ewolucjonizm, psychologizm i inne tego typu (często z pozoru) scentystyczne metody, przy użyciu których wizja wszelkiej religii ulega deformacji i przez które wszystko można wyjaśnić wszystkim (bez względu na sens ostatecznych rezultatów), nie zostawiając żadnego miejsca na tajemnicę, bez której nie ma żadnych wierzeń. Reinhardt – jeden z najbliższych przyjaciół Otta – napisał kiedyś, że sam tytuł wydanych w 1929 roku *Bogów Grecji*, był na owe czasy prowokacją. *Die Götter Griechenlands* każdemu musiało się kojarzyć z wierszem Schillera. „Panowanie” Moellendorffa jeszcze trwało, a tu ktoś jawnie występował pod sztandarem neoromantyzmu. I to nie koniec, bo za tym kryło się jeszcze takie podejście do „wiary Hellenów”, które nazwać by wypadało teologicznym, a to znaczyło, lub mogło być czytane jako: „niefilologicznym”, lub nie tylko takim. Filologia miała tu służyć czemuś szerszemu i głębszemu, a nie stanowić centralnej osi, wokół której skupiać się ma wszystko, i z badań nad którą wywodzi się ostatecz-

ne wnioski. Mówię o tym na poły dygresyjnie, bo myślę teraz w zasadzie o Kerényim. O jego miejscu wśród badaczy tej samej problematyki, jaka była też jego domena. Mój podstawowy kłopot, który się nasuwa przy lekturze tej książki, jest taki, że nie rozwiązuje ona, czy też nie stawia dostatecznie ostro, pewnego zagadnienia, dla mnie kluczowego w micie Persefony, a to znaczy (podtytułowego) problemu matki i córki. I żeby tylko zasygnalizować kierunek myślenia, który towarzyszył mi teraz, kiedy *Eleusis* tylko przeglądałem, wspomnę, że mamy tam na samym początku, na czternastej stronie, takie zdanie: „W homeryckim *Hymnie do Demeter* jest mowa o bliżej nieokreślonej liczbie okeanid towarzyszących Persefonie w tym momencie [czyli w momencie porwania – dopowiedzmy], co dobrze pasuje do homeryckiego stylu, zacierającego i usuwającego elementy archaiczne”. Zdawałoby się, że zdanie jest zrozumiałe i do przyjęcia, ale w tym zdaniu kryje się coś bardzo ważnego, co nie zostaje potem dostatecznie rozwinięte ani nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji. Mianowicie fakt, że tzw. religia homerycka (podkreślam *tak zwana*, bowiem jest to tylko zwyczajowe nazwanie tła tylko heroicznych w zasadzie poematów, co za żaden zwarty system religijny uznane być nie może, co wielu uczonych zauważa i podnosi pisząc, że Homer nie był żadnym teologiem) – a więc, że obecny w tle *Iliady* i *Odysei* olimpijski panteon jest „wytworem” bardzo późnym i że nawet tam nie ma śladu jakichkolwiek związków między Demeter a Persefoną, która nigdy nie nosi imienia czy przydomku „Kore” [co znaczy „dziewczyna” lub właśnie – w domyśle tylko – „córka”], ani nie ma wzmianki o żadnym uprowadzeniu jakiejś córki Demeter przez Plutona. Ten wątek pojawia wprawdzie nieco później w *Teogonii* Hezjoda, ale ostatecznie zostaje rozwinięte dopiero około roku 600 we wspomnianym wyżej hymnie. Jeżeli zbierzemy to wszystko, nasuwa się następujący wniosek: Kerényi ma rację, twierdząc, że „styl homerycki” (powiedziałbym raczej sam Homer) ma skłonność do zacierania czy usuwania elementów archaicznych (co tu znaczy: wcześniejszych niż jego epoka), o czym dość obszernie pisze zresztą Otto w *Bogach Grecji* – ale nie ma racji, sugerując, jakoby przed Homerem istniała jakaś mityczna opowieść o porwaniu córki Demeter, a już na pewno nie jest możliwe, aby tą córką była wielka bogini podziemnego świata, jaką – i tylko tak – jawi się Persefona w dwu pierwszych zachowanych greckich eposach. Fakt, z religijnego punktu widzenia zbyt ważny, by nawet przy tendencji do marginalizowania prehomeryckich mitów w tych poematach można go było przemilczeć.

Zresztą to nie jest tylko moje zdanie, ale jestem za tymi, którzy tak ją sytuują, i że te dwa, czy trzy, wielkie dzieła, od których rozpoczynają się nasze źródła (przynajmniej źródła chronologiczne) pisane do historii Grecji czy historii religii, historii mitu greckiego, a mianowicie *Illiada*, *Odyseja* i *Teogonia* Hezjoda,

zwłaszcza że to jest już okres niesłuchanie późny rozwoju religii greckiej – VIII p.n.e. to już są, w gruncie rzeczy, nasze czasy. To, co się dzieje, ginie w jakiejś pomroce, a religia zawsze się zaczyna wtedy, kiedy się zaczyna ludzkość, czyli – archeologicznie rzecz biorąc – w paleolicie. Otóż tutaj widać pewne rozdarcie i jest jeden szczegół bardzo interesujący dla mnie, mianowicie ani razu nie jest zacytowana Jane Harrison. Otóż chodzi o te elementy archaiczne, które zacierają się w hymnie homeryckim. Książka Kerényiego jest w gruncie rzeczy, mimo bardzo wielu odwołań do różnych źródeł czy analogii, oparta na analizie mitu Demeter i Persefony, w takiej jego formie, w jakim jest on opisany w *Hymnie do Demeter. A Hymn do Demeter* jest datowany, w tej chwili już właściwie przez wszystkich, na rok około 600, na przełom VII na VI wiek, czyli jeszcze później. Wielkim problemem (i być może to problemem, który, w jakim sensie podsunął być może Kerényiemu Jung...) jest ten podtytuł: *Archetyp matki i córki*. Otóż jest wielkie pytanie: w którym momencie Persefona stała się córką Demeter? U Homera nie ma żadnego śladu. Mit porwania zjawia się dopiero w *Teogonii*. Tam są dwiema absolutnie różnymi osobami. Demeter jest wspomniana u Homera w ogóle tylko dwukrotnie, natomiast Persefona jest boginią podziemi, i to główną boginią, dlatego że w gruncie rzeczy tam się rzadziej mówi o Hadesie jako o osobie, a częściej się mówi o Hadesie jako o miejscu. Persefona w tym miejscu króluje. Jak wiadomo, doświadczenie, nazwijmy je agrokulturowe, którego upostaciowaniem jest Demeter, jest doświadczeniem późniejszym niż doświadczenie śmierci. W związku z tym można powiedzieć, że Persefona jest wcześniejsza, objawia się wcześniej. Ja wierzę w tak zwane objawienie pierwotne, które jest uznane przez tak wielkich teologów (zresztą działających nie bez wpływu Otta i przede wszystkim Heideggera) jak Romano Guardini, Karl Rahner czy Paul Tillich, by przy tych tylko pozostać. Objawienie się Persefony jest pierwotne. Demeter jest „wtórna” w tym sensie, że nosi w sobie wiele cech apokryficznych, dodanych już w tym czasie, kiedy – jak pisał znowu Otto – zjawił się Olimp Homera, a „prawdziwy” wielki mit obumarł. W związku z tym można trawestować sławne zdanie z *Boskiej komedii*, gdzie Dante nazywa Marię *filia del suo filio*: „córka swego syna”. Dla mnie najradykałniej i może najprostszym wejściem w rozwiązywanie „problemu” Demeter jest określenie jej jako *filia della sua filia*. Tu tkwi dla mnie kluczowa kwestia, która w *Eleusis* nie została rozwiązana, a nawet wyraźniej postawiona, choć mówi się tam bardzo często o jedności dwóch bogiń. I żeby jeszcze wspomnieć o drugim zagadnieniu, którego też mi w wywodzie Kerényiego brak, to zagadnienie mistyczności misteriów. Jeżeli chcemy szukać źródeł, które by nam objaśniały i ukazywały mistyczną stronę greckich wierzeń, to znajdujemy je wyłącznie w orfizmie. Poja-

wia się zatem trudne pytanie o czas datowania początków tego religijnego ruchu. Czy religia orficka jest, czy nie jest wcześniejsza od Homera i Hezjoda? Według Herodota czy Diodora Sycylijskiego jest, ponieważ się wymienia w kolejności Orfeusz, Homer, Hezjod...

Włodzimierz Lengauer: U Herodota nie, absolutnie. On powiada, że Homer i Hezjod są najstarsi, a ci inni późniejsi.

Wiesław Juszcak: Faktycznie, nie wymienia imion, jakie wspominałem. Ale scholiaści i badacze późniejsi przypisują mu jakieś aluzje do takiego „rodowodu wieszczów”. Jest to możliwe, ponieważ Herodot nie jest w tym wypadku konsekwentny. W księdze drugiej (2.23), mówiąc o Okeanosie, czyni uwagę, że tę nazwę, jako nazwę jakiejś nieznannej rzeki, wprowadził do poezji Homer, „albo któryś z jeszcze dawniejszych poetów” (i tych właśnie pewne komentarze identyfikują jako Linosa, Musaiosa i Orfeusza, dodając niekiedy Eumolposa). A nieco dalej dopiero (2.53) pisze, że Hezjod i Homer, którzy stworzyli Grekom teogonię i nadali epitety bogom, żyli przed tymi poetami, jacy – najwyraźniej wedle dość rozpowszechnionej tradycji (bo wtrąca tu „moim zdaniem”) – mieli żyć przed nimi. Dla historyka więc Homer nie musiał uchodzić za najstarszego, a tylko za pierwszego z tych, którzy dokonali „uporządkowania mitologii”. Zresztą cały ten fragment (drugi z cytowanych) wymagałby dłuższej analizy, bo brzmi tak, jakby Herodot poruszał się tutaj na dość niepewnym gruncie, zwłaszcza gdy w zakończeniu *passus* czytamy: „Poprzednie szczegóły referuję z opowiadania kapłanek dodońskich, a dalsze, odnoszące się do Hezjoda i Homera, ode mnie pochodzą” [przekład Hammera]. Już w epoce klasycznej, w każdym razie, istniała dość mocno ugruntowana „chronologia” tych pierwszych twórców, jak np. w *Apologii* Platona (41a): Orfeusz, Musaios, Homer, Hezjod, z wieloma odmianami w kolejności imion najwcześniejszych: Linos, Musaios, Orfeusz; a także skomplikowanymi relacjami w zakresie pokrewieństw lub zależności uczeń-mistrz, itd. Problem orfizmu – jeden najbardziej interesujących w historii religii greckiej, i najbardziej skomplikowanych i dyskutowanych, gdy idzie zwłaszcza o chronologię – dotyczy bezpośrednio wspomnianych tu związków Persefony z Demeter, oraz kwestii greckiej mistyki, o której wspominałem, całkowicie wyrugowanej we wczesnych eposach, razem z kultami chtonicznymi, powracającymi – według jednych, lub rodzącymi się – według innych, w VI wieku, za Pizystratydów w Attyce (tu szczególnie ważna działalność Onomakritosa), i może za sprawą Pitagoras w kręgu Krotony oraz na Sycylii. Wizja orfizmu jako religii kontynuującej wierzenia najpierwotniejsze (w tym właśnie chtoniczne), religii mistycznej tego typu, jaki analizuje w swej książce z 1910 roku *Czynno-*

ści umysłowe społeczeństw pierwotnych Lévy-Bruhl, który to typ wierzeń jest wcześniej jednym z tematów rozważań w *Prolegomenach* Harrison, jest dla mnie rozwiązaniem tej kwestii najbardziej przekonującym. Dlatego *Eleusis* Kerényiego uważam za analizę późnego apokryfu raczej niż archaicznego wielkiego mitu – jak wspominałem – który na jakiś czas został odsunięty na margines pod wpływem religii olimpijskiej panującej w świecie Homera, które to panowania trwało względnie krótko. Chciałbym na zakończenie przeczytać fragment z książki Jane Harrison, który potwierdza może moje stanowisko. W końcowej partii *Prolegomenów* czytamy: „Głównie w związku z uprawą ziemi, jak się zdaje, Bogini Ziemia wyłoniła z siebie podwójną postać jako matka i dziewczyna (*maid*). Dawna pani dzikich zwierząt jest obecna w jednym kształcie, być może nawet nieświadomie, lecz w Eleusis obie postaci są jasno wyodrębnione. Demeter i Kore to dwie postaci, choć jedno bóstwo”. (Pisze o tym Kerényi, choć – co dość dziwne – nigdy Harrison nie cytuje, jak mówiłem). I jeszcze: „Ważne, by odnotować i zauważyć, że pierwotnie owe dwie formy, Bogini Ziemi i Zbóż, nie są matką i córką, lecz matką i dziewczyną. Demeter i Kore są faktycznie, po prostu, starszą i nowszą formą tej samej postaci, stąd łatwo o ich pomylenie”. Postać matki i córki są określone jako różne „mitologicznie raczej niż teologicznie” – to niesłychanie ważne i trafne spostrzeżenie i sformułowanie. Razem wzięte, wszystko to znaczy, że postaci „obu bogiń”, będąc pierwotnie jedną, są tworem „instynktu narracyjnego”, potrzeby fabularyzowania cechującej późne stadia rozwoju religii, kiedy oddalane zostają – między innymi przez to – treści pierwotnego objawienia, przez „interpretację”, uzupełnianie, dopowiadanie tego, co objawione a zatem „archetyp matki i córki” nie jest w istocie „ilustrowany” przez późną apokryficzną opowieść w typie heroicznej sagi, jaką daje nam homerycki hymn. A on stanowi główny temat książki tu dyskutowanej. Natomiast wedle pierwotnego objawienia jest najpierw Wielka Matka (Ge lub Rhea), zastąpiona później przez Demeter. Persefona jest może jedną z owych pierwotnych postaci. Jej pierwszym imieniem może być nawet Chtonie albo Nyks (głęb Ziemi lub Noc). Zaś postać Kore może być obrazem w jakimś stopniu apotropaicznym (zresztą w Misteriach Eleuzyńskich jeszcze słowo „Persefona” jest *arrheton*, jest to imię w zasadzie niewymawialne, imię misteryjne albo „mistyczne”). Jeszcze muszę zauważyć, że istnieją bardzo interesujące uwagi na ten temat, który tutaj sygnalizuję poprzez Jane Harrison, w znakomitej książce Cornforda *From Religion to Philosophy* z 1912 roku, i że jest tam to wszystko, co występuje dzisiaj u Burkerta (*The Orientalizing Revolution*) i Westa (*The East Face of Helicon*), gdzie szukając źródeł religii greckiej, sięga się co najmniej do Mezopotamii. West pisze, w pewnym momencie, że jeśli się jest w Grecji, ma się poczu-

cie, że się jest już w Azji. Dziękuję i przepraszam za niezborność tego przydługiego wywodu.

Krzysztof Bielawski: Okazuje się, że mamy problem: Karl Kerényi miał problem z Wilamowitzem. Myślę że, w jakiejś mierze, miał też problem z Ottem, i obydwie te problemy nas tu dopędziły. Kerényi cały czas jakby się nam wymyka. Wydaje mi się, że pisarstwo Kerényiego z natury rzeczy zawsze się trochę wymyka jednoznacznościom i kategoryzacji, pozostawiając niezwykle inspirujące niedopowiedzenia. Może jednak mimo to uda się nam jakoś zdyscyplinować dyskusję...

Leszek Kolankiewicz: Proszę Państwa, nie wiem, jakim cudem znalazłem się w tym znakomitym i szacownym gronie, zaproszony do dzisiejszej dyskusji. Chyba tylko z powodu mojego amatorskiego – amatorskiego co się zowie, chcę powiedzieć: wynikającego z zamiłowania – zainteresowania problematyką misteriów, no i misteriów eleuzyńskich. Zainteresowaniu temu dałem wyraz – może trochę nieprzezornie – w studium *Eleusis: oczy szeroko zamknięte* (opublikowanym przez Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum w księdze ofiarowanej profesorowi Januszowi Deglerowi w 65. rocznicę urodzin, zatytułowanej *Między teatrem a literaturą*), studium, które tak wiele zawdzięcza właśnie książce Karla Kerényiego.

Wyznam, że pozostaję pod wrażeniem prac tego badacza: przede wszystkim wspaniałej monografii *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, także eseju *Hermes przewodnik dusz. Mitologem życia mężczyzny* i niezmiernie inspirującej, moim zdaniem, książki o Eleusis, której długo oczekiwane polskie wydanie stało się powodem naszego dzisiejszego spotkania – zresztą prac układających się, mówił o tym profesor Juszcak, w pewną całość. Zauważmy od razu, że książka *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki* ma strukturę dwudzielną: część pierwsza to rekonstrukcja, diachroniczna i strukturalna, części drugiej zaś autor lojalnie nadał tytuł „Hermeneutyczny esej o misteriach”. Otóż ta dwudzielnosc, formalna i metodologiczna, ukazuje, jakże typowe dla Kerényiego, połączenie kompetencji badawczych z ambicjami hermeneutycznymi. Właśnie to połączenie – dość wyjątkowe: tu zgoda – wydaje mi się u niego atrakcyjne i cenne. Kerényi nie zostawia czytelnika z gołą rekonstrukcją, ale zawsze jeszcze stawia hipotezę, co zrekonstruowane fakty mogły znaczyć. A jednocześnie nie myli beztrzesko jednego z drugim.

Ponieważ nie jestem ani historykiem, ani filologiem klasycznym – a przecież nawet gdybym był, też nie mógłbym, jak się okazuje, rościć sobie pretensji do miana specjalisty – nie jestem też, broń Boże, teologiem, lecz zwyczajnym kulturoznawcą, proszę moje dalsze uwagi traktować jak spostrzeżenia szeregowego uczestnika seminarium, skoro – zgodnie z przewidywa-

niami Krzysztofa Bielawskiego – dzisiejsza dyskusja zamieniła się jednak w rodzaj seminarium.

Czytałem niedawno w „Gazecie Wyborczej” rozmowę z Dorotą Jarecką, psychologiem społecznym. Mówiąc, jak inaczej trzeba dzisiaj prowadzić zajęcia akademickie, zauważa ona, że mniej więcej co kwadrans powinno się dawać jakiś przerwany, dlatego że młodzież jest przyzwyczajona do pilota i bezustannej zmiany kanałów, a z kolei poszczególne sieci starają się zatrzymać uwagę widzów także przez nieprzerwaną zmianę...

Wiesław Juszcak: Mam nadzieję, że nie ma Pan na myśli mojego seminarium...

Leszek Kolankiewicz: Myślę teraz o dzisiejszym spotkaniu. Ale, jak słyszeliśmy, profesor Lengauer też w ramach swojego seminarium pokazywał western z Johnem Waynem, więc może nie tylko.

Myślę więc sobie, że może w charakterze takiego przerwaniaka opowiedziałbym anegdotę. Proszę się nie obawiać: anegdota niezupełnie będzie od rzeczy. Owszem, może zilustruje charakter dociekań hermeneutycznych – jeśli chodzi o misteria eleuzyńskie, moim zdaniem cokolwiek beznadziejny.

Anegdota będzie o Urnie Lovatelli. Urna zresztą wcześniej nie miała szczęścia do polskich tłumaczy, bo jej nazwa była tłumaczona a to jako Urna z Lovatelli, a to – już bliżej – jako Urna Lovatelliego (choć, jeśli już, to raczej: Lovatello). Zabytek ten nosi nazwę Urny Lovatelli, bo jego odkrycie ogłosiła księżna Ersilia Caetani Lovatelli. Któregoś razu będąc w Rzymie, postanowiłem obejrzeć na własne oczy Urnę Lovatelli, która – jak wiedziałem – przechowywana jest w Museo Nazionale Romano. Kerényi zamieszcza w swojej książce (na s. 90-91 wydania polskiego) cztery reprodukcje fotograficzne Urny Lovatelli. Nieco wyraźniejsze są reprodukcje, które można znaleźć w książce Waltera Burkerta *Starożytność kultury misteryjnej*, ale i one nie pozwalają rozstrzygnąć, co właściwie przedstawia ten czy ów szczegół reliefu zdobiącego tę niewielką marmurową popielnicę, a przedstawiającego rytuały wtajemniczenia eleuzyńskiego. Na przykład właśnie Kerényi zastanawia się, czy w scenie składania ofiary z prosiaka kapłan wylewający libację nie trzyma na tacy ofiarnej makówek (co miałyby znaczenie w sporze, czy w misteriach eleuzyńskich jakąś rolę odgrywały środki halucynogenne, dajmy na to opium). Pomyślałem więc sobie, że w końcu powinienem zobaczyć Urnę Lovatelli na własne oczy i przekonać się – na przykład – czy to są rzeczywiście makówki, czy też nie. Niemal codziennie przechodziłem obok Museo alle Terme, gdzie eksponowane są zbiory Museo Nazionale Romano, w końcu więc któregoś dnia tam wstąpiłem. Byłem podekscytowany, ponieważ już za chwilę miałem obcować z jednym z najciekawszych świadectw przedstawiających wstępne rytuały eleuzyńskie,

jeden z nich zresztą zupełnie zgodny z archetypem *Hymnu homeryckiego do Demeter*: sceną, w której Demeter, na znak tęsknoty za porwaną córką, siedzi na stołku z zasłoniętą głową, na reliefie naśladowana, już w rytuale, przez – jak się przypuszcza – Heraklesa. Spotkał mnie jednak tego dnia strogą zawód: zbiory mają w Museo alle Terme ciekawe, ale niestety nie ma wśród nich Urny Lovatelli. Okazało się, że popełniłem drobny, ale zasadniczy błąd: prawdopodobnie trzeba było iść do innego muzeum, położonego zresztą nieopodal, mianowicie Museo delle Terme – po prostu nie ten przyimek. Wkrótce wybrałem się więc do Museo delle Terme, znów podekscytowany i teraz pewny, że zaraz przekonam się na własne oczy, co właściwie przedstawia relief na Urnie Lovatelli. I co mnie spotkało? Otóż zbiory mają w Museo delle Terme ciekawe, ale niestety nie ma wśród nich Urny Lovatelli. Pytam więc obsługę: „Gdzie jest Urna Lovatelli?”. Nie wiedzą. Ba, oni mnie pytają: „To my mamy w naszych zbiorach jakąś Urnę Lovatelli?”. Ponieważ nie tak dawno podzielono zbiory Museo Nazionale Romano, pozostało mi już chyba tylko odwiedzić nowy oddział w Palazzo Altemps. Zresztą tam tak czy inaczej trzeba pójść, bo to jest wspaniałe muzeum, świetnie urządzone. W ekspozycji niemal same arcydzieła: jest Tron Ludovisi ze sceną narodzin Afrodyty, która się wyłania – tylko nie wiadomo, czy z piany morskiej, czy może z ziemi – i z tą piękną nagą dziewczyną, która siedzi, z wdziękiem założywszy nogę na nogę, i gra sobie na aulosie; jest tak zwana *Śpiąca erynia* – ta piękna główka dziewczęca, położona na bok, która chyba była inspiracją dla Brancuśiego. Z Palazzo Altemps wyszedłem więc syty wrażeń, ale kolejny raz zawiedziony: wśród ich wspaniałych zbiorów nie ma Urny Lovatelli. Teraz już dzwonię do głównej siedziby Museo Nazionale Romano i pytam: „Gdzie jest Urna Lovatelli?”. Słyszę: „Tak, rzeczywiście, było coś takiego, ale nie wiemy, gdzie to jest. Poszukamy, proszę zadzwonić za kilka dni”. Rzecz jasna, jak to we Włoszech, poszukiwania trochę trwają, muszę dzwonić kilka razy. Wreszcie pewien pracownik, chyba jedyny zorientowany, mówi mi, że Urna Lovatelli jest zamknięta w jakimś pomieszczeniu i że trzeba mieć specjalne pozwolenie, żeby tam móc wejść. Dowiedziawszy się o tym, wiedziałem już, jak działać dalej – spróbowałem, za radą znajomego profesora, uruchomić jednocześnie dwa kanały: przez ministerstwo i przez archeologów. I dzięki archeologom udało się ustalić, że Urna Lovatelli wiele lat temu została zamknięta w skrzyneczce z napisem „Otwierać tylko do konserwacji”. Oni mają dużo takich rzeczy „tylko do konserwacji”, które leżą latami zamknięte i nikt tego nie ogląda. Praktycznie nie było więc szans, żebym obejrzał Urnę Lovatelli. W Museo Nazionale Romano poradono mi, żebym sobie obejrzał jej doskonale reprodukcje w Gabinetto Fotografico Nazionale – oczywiście też za specjalnym

pozwoleniem. Ale przecież mnie nie o to chodziło. Więc mimo wszystko naciskałem na pewnego profesora, żeby się dowiedział, kto mógłby tę skrzyneczkę jednak dla mnie otworzyć – zawsze przecież jest sposób na otwarcie skrzyneczki czy kuferka ze skarbem. I wtedy okazało się, że osobą władną otworzyć skrzyneczkę z Urną Lovatelli jest – uwaga! – kobieta: czarodziejka ta nazywa się Rita Paris. No oczywiście: ktoś inny, jeśli nie kobieta, mógłby mieć klucz do sekretu tej skrzyneczki – i dla mnie już wtedy, po długich poszukiwaniach, bez mała samej tajemnicy misteriów eleuzyńskich. Ale o tym dowiedziałem się niestety tuż przed moim wyjazdem z Rzymu. Nie zdołałem już dotrzeć osobiście do dottoressy Paris, żeby otworzyła mi skrzyneczkę z Urną Lovatelli.

Otóż z tymi moimi rzymskimi poszukiwaniami Urny Lovatelli jest trochę tak jak z wszelkimi dociekaniem hermeneutycznymi na temat tajemnicy misteriów eleuzyńskich. Moje zabiegi trwały tylko miesiąc i wierzę, że gdybym nie musiał wtedy wyjechać, uzyskałbym w końcu zgodę albo przekonał strażniczkę skrzyneczki. Nie zdążyłem, tymczasem jeszcze się nie udało. Ta skrzyneczka jest tam gdzie w Rzymie, a wewnątrz skrzyneczki spoczywa Urna Lovatelli. Czeka. I po wiekach to właśnie kobieta strzeże okrucich tej tajemnicy.

Profesor Lengauer przypomniał nam, jaką pozycję filologowie i historycy przyznają Kerényiemu. (Nie zdradził jednak, jakie jest jego stanowisko w tej sprawie, co byłby bardzo ciekawe dla nas wszystkich). Potwórzył między innymi zarzut historyków pod adresem Kerényiego, że nie zniżył się on do tego, by sięgać do inskrypcji jako źródła. Ale zarzut ten świadczy właśnie o ich uprzedzeniu do niego, uprzedzeniu – jak się okazuje – trwałym. Bo jednak weźmy chociażby właśnie *Eleusis*: w bibliografii załącznikowej figurują przecież *Inscriptiones graecae*, a i w samym tekście odsyłaczy do nich można znaleźć pewnie kilkanaście, może ponad dwadzieścia, najczęściej w rozdziale „Mniejsze Misteria i przygotowania do Wielkich Misteriów” (proszę choćby rzucić okiem na s. 94-99 wydania polskiego). Odnoszę jednak wrażenie, że tak naprawdę nie o to chodzi, czy Kerényi wykorzystał komplet źródeł, czy też może któreś pominął, lecz o jego próby hermeneutyczne, w których posiłkował się metodami obcymi badaniom historycznym, uciekając się niekiedy nawet do Jungowskiej psychologii głębi, do teorii archetypów.

Dla mnie ważne jest u Kerényiego – oprócz zawsze imponującej erudycji autora, której przecież nikt nie przeczy – jego wyczuwalne osobiste zaangażowanie, wynikające ze szczególnej inspiracji. W książce o Eleusis trochę ta inspiracja jest ukryta, ale w książce o Dionizosie badacz sugeruje, że w jakiś sposób doświadczył Dionizosa, że doznał czegoś w rodzaju epifanii dionizyjskiej: stało się to po raz pierwszy w Kume, a potem w pewnej winnicy w Panonii. Mówi o tym dość dys-

kretnie, ale w dalszym ciągu, na każdej właściwie stronie *Dionizosa* – tej imponującej książki, w której jednak można się zagubić, jak w labiryncie – daje dowody, że religia dionizyjska go jako osobiście zaangażowała i angażowała przez dziesiątki lat, przez całe jego życie.

Tu znowu anegdota, taki szybki fleszt. Kerényi pisząc w *Dionizosie* o grocie Ejlejthyi na Krecie, nie zgadza się z jej przyjętymi interpretacjami, którym zarzuca brak związku z myśleniem mitycznym. Kiedy przeczytałem u niego, że badacz może się o tym przekonać naocznie – wiele mówiący argument, prawda? – to oczywiście podczas pierwszej podróży na Kretę udałem się do tej grotty. Nie tak łatwo się dziś do niej dostać: wejście jest zagrodzone kratą, a ta jest zamknięta na kłódkę. Nad grotą Ejlejthyi biegnie szosa, więc tam chyba się boją, że strop mógłby się zawalić. I może słusznie, że nikogo nie wpuszczają, bo człowiek chodzi w tej jaskini po skorupach i ma uczucie, że niszczy bezpowrotnie to, czego archeologowie nie pozbiali. Nikt tam teraz nie prowadzi żadnych prac. Szczęśliwym trafem odnalazłem człowieka, który ma klucze do grotty Ejlejthyi, i razem się tam udaliśmy. Kiedy spenetrowałem tę jaskinię, to mogłem się przekonać do wielu rzeczy, o których pisze Kerényi. Muszę powiedzieć, że było to bardzo ciekawe doświadczenie: tak wejść tam z pochodnią w rękę i zaraz u wejścia móc dotknąć *omphalós* na brzuchu rodzącej bogini. Ukształtowanie jaskini jest takie, że penetrując ją, ma się nieodparte skojarzenie z drogami rodzyni, a jednocześnie panuje tam atmosfera jakiegoś sanktuarium, która potwierdza, że to rzeczywiście jest to, czym jaskinie mogły być dla najstarszych kultur – mianowicie naturalną świątynią. I kiedyśmy tak z tym moim przewodnikiem oglądali przy świetle pochodni jakieś skorupy, pojawiła się pszczoła. Dla mnie w tamtej chwili ta samotna pszczoła była jak gdyby strażniczką grotty. W micie pszczoły zamieszkujące grotę są mamkami boskiego dziecka.

Kerényi więc miał inspirację i sam może być bardzo inspirujący – nie tylko w takim sensie, że inspirował Thomasa Manna przy pisaniu *Józefa i jego braci*, ale w takim, że zachęca do pewnych weryfikacji, które może nie są ściśle naukowe, natomiast mają związek z doświadczeniem egzystencjalnym. Tu też umocowane są jego związki z Carlem Gustavem Jungiem. Chciałbym w tym miejscu przypomnieć wspólną książkę Kerényiego i Junga *Einführung in das Wesen der Mythologie*, bo jest tam świetne studium Kerényiego o archetypie boskiej dziewczyny, studium, w którym autor posuwa się chyba dalej niż w tezach książki o Eleusis. Dopowiada tam pewne rzeczy o istocie Dwóch Bóstw, jak Grecy nazywali Demeter i Kore/Persefonę. W pełni zgadzam się z tym, co tu powiedział Krzysztof Bielawski, że temat misteriów eleuzyńskich w ujęciu Kerényiego nieoczekiwanie uwspółcześnia się z powo-

du metafizycznej intuicji tego autora, intuicji, która – jeszcze wyraźniej niż w książce *Eleusis* – dochodzi do głosu we wspomnianym studium *Das göttliche Mädchen*.

Dla mnie jako kulturoznawcy, zajmującego się szczególnie *cultural performances*, ciekawe było przede wszystkim to, co Kerényi ma do powiedzenia o *dráma mystikón*, domniemanym dramacie misteryjnym, i oczywiście o doświadczeniu wtajemniczanego. Na ten temat Kerényi wypowiada się jednoznacznie: w Eleusis nie było żadnego dramatu misteryjnego, wtajemniczeni nie oglądali czegoś w rodzaju przedstawień dla wybranych. Tę tezę wypowiada on w książce *Eleusis* bardzo stanowczo i muszę powiedzieć, że dla mnie – jako osoby zainteresowanej widowiskami – brzmi ona bardzo przekonująco. (Mam nadzieję, że panowie profesorowie to zweryfikują). W badaniach nie docenia się zazwyczaj pewnej nader subtelnej różnicy, której właśnie Kerényi nie przeoczył, a mianowicie różnicy między sposobem patrzenia teatralnym i sposobem patrzenia – czy raczej zobaczenia – misteryjnym. To oczywiście można tylko rekonstruować. Ale jakie Kerényi przedstawia tu argumenty? Otóż powołuje się on na różne typy uczestnictwa w tych dwóch czynnościach. W wypadku doświadczenia misteryjnego konieczne były specjalne przygotowania uczestnika – przygotowanie go do zobaczenia, do kontemplacji, którą była *epopteia*. Epopta to ten, który widzi, czyli dostępuje objawienia w formie obrazowej. O tym, że specjalne przygotowanie jest potrzebne, wręcz konieczne, dla dostąpienia pewnego typu doświadczeń, wiem przez porównanie rekonstrukcji Kerényiego z praktykami Jerzego Grotowskiego: najpierw teatralnymi, a później z obszaru tak nazwanych Sztuk Rytualnych (Nie będę tutaj rozwijać tej paraleli, tylko ją zasygnalizuję). W teatrze mamy do czynienia z dramatem, który staje się widowiskiem wywierającym określone wrażenie na tych, którzy je obserwują, przez sam fakt zmontowania w określonym porządku, w określonym układzie pewnej struktury audiowizualnej, czyli właśnie tego dramatu. Jeśli dramat ten, jak tragedia, będzie oddziaływać katartycznie, to oczyszczenie to będzie tu skutkiem owego montażu, będącego dziełem poety. W misteriach natomiast oczyszczenie jest przygotowaniem do zobaczenia, a nie skutkiem oglądania dramatu. Jest ono wręcz warunkiem koniecznym – jak w rytuałach przedstawionych na Urnie Lovatelli – dostąpienia dalszych stopni wtajemniczenia, aż wreszcie tej uszczęśliwiającej wizji misteryjnej. Mówiąc więc językiem Grotowskiego, montażu dokonuje sam inicjowany – dokonuje w sobie i własnym wysiłkiem. I o ile mu się to powiedzie, o tyle dostąpi owej wizji.

Tutaj jest oczywiście pewna zagadka, której prawdopodobnie nikt nigdy już nie rozwiąże: na czym polegała ta sztuczka techniczna, umiejętność, która pozwalała kapłanowi przywołać – za każdym razem z dobrym

skutkiem – boginię. Ostatni hierofant zabrał ten sekret z sobą do grobu. Ciągłość przekazu została niestety przerwana przez tego odstępcę, który przystąpił do innej religii i już nikomu nie przekazał tego sekretu.

Ale możemy próbować rekonstruować, na zasadzie analogii, właśnie doświadczenie uczestnika. I myślę, że Jung rzeczywiście mógłby być w tym pomocny. Jung jest może trochę demonizowany. O doświadczeniu egzystencjalnym mówił językiem psychologa, ale był on przede wszystkim hermeneutą, który tłumaczył z języka na język, na przykład doświadczenie alchemików przełożył na język dziś zrozumiały.

Profesor Juszcak mówił tutaj o pewnym porządku historycznoreligijnym, a ja chcę powiedzieć o pewnym porządku doświadczenia, o dynamice doświadczenia dwóch bóstw. Więc na początku jest matka i córka: matka poszukuje porwanej córki. Kerényi mówi: ta rozpaczająca Matka jest bardziej ludzka, matce współczujemy. Dwa bóstwa są więc dla nas dostępne – w sensie psychologicznym, w porządku doświadczenia – zrazu od strony matki, od strony doświadczenia tej, której zabrano córkę, tej, od której córka się odłączyła. (Sir James George Frazer mówi, że Grecja wybrała wzruszającą postać zmarłej córki, oplakiwanej przez pogrążoną w żalobie matkę, żeby ukazać pewien rodzaj dramatu; jak wiemy, inna religia wybrała postać zmarłego syna). W doświadczeniu zrazu matka jest łatwiej dostępna, ale kiedy stopniowo zanurzamy się w nie głębiej, to powoli przechodzimy na stronę córki, tej części oderwanej, która po tamtej stronie – jako bogini świata podziemnego – nie jest już wzruszającą i piękną dziewczyną, lecz staje się przede wszystkim straszna. I tam ta córka okazuje się matką wszystkiego, w tym także własnej matki.

Kiedyśmy stracili – złożyliśmy w ofierze – to, co mogliśmy stracić najcenniejszego (Jung powiedziałby: nasze „ja” świadome), odzyskujemy tę większą całość, którą jest matka wszystkiego (Jung nazwałby to jaźnią), obejmująca także każdą córkę, zresztą jak każdy byt, który tylko raz wynurza się do istnienia i który zawsze umiera – nigdy nie wynurza się stamtąd drugi raz. Ona obejmuje wszystkie te stworzenia – w tym sensie jest wspaiała i straszna.

Krzysztof Bielawski: Chciałbym powtórzyć prośbę profesora Kolankiewicza. Nie przypuszczam, żeby Pan Profesor odesłał któregoś ze studentów do Kerényiego, prosząc o pracę na temat Eleusis, bo to jest szukanie instrukcji praktyki w książce do nabożeństwa, to jest jakby nie ten adres. Na obronę Kerényiego trzeba powiedzieć, że jest on niesłuchanie uczciwy. To nie jest próba mamienia czytelnika jakąś pseudofilologią, żeby przeciągnąć go na taką czy inną, lepszą czy gorszą, stronę uprawiania nauki. Jego stanowisko jest niesłuchanie jasne. Kerényi wyraźnie artykułuje, od samego początku, co jest przedmiotem jego zainteresowania:

interesuje go doświadczenie, interesuje go rekonstrukcja, ale nie w sensie historycznym. W związku z tym, podstawowy zarzut „wilamowitowców”, zarzut braku szacunku do chronologii, jest konsekwentnie odrzucony ze względu na przejrzyste przyjęte założenia. Interesuje nas stanowisko Pana Profesora jako wielbiciela Johna Wayne’a i Wilamowitza.

Włodzimierz Lengauer: Nie widzę konieczności wygłaszania własnego *credo*. Ja jestem profesor Bladaczka, taki właśnie filolog, historyk, bardzo prosty, który tylko patrzy na pewne dane, i tyle. Kiedy profesor Kolankiewicz mówił właśnie o tej słynnej Urmie Lovatelli, myślę, że może Państwo ją sobie przypominają, to także mi się przypomniało i to, jak do niej podchodzi Kerényi, i tak jak do niej podchodził choćby Walter Burkert, który ją również, w kilku miejscach swoich prac, dokładnie analizuje, bo to właśnie także od razu obrazuje pewne różnice podejścia. Jak Państwo czytają Kerényiego, którego nawiasem mówiąc, ponieważ przez semestr prowadziłem seminarium na temat Eleusis, także dawałem studentom, aczkolwiek właśnie już takim starszacom. Oni, już na wyższym poziomie wtajemniczenia, powinni to czytać. Oczywiście nie jest to lektura dla studenta pierwszego roku, ale starszacy już mogą.

Jeśli Państwo czytają interpretację Kerényiego i opis nawet, samą *discriptio*, nie mówiąc już o warstwie interpretacyjnej przedstawień na Urmie Lovatelli, to Państwo nigdzie nie znajdą odpowiedzi, w którym momencie misteriów to się odbywa. To jest wtajemniczenie Heraklesa w misteria. W którym momencie? Pewnym problemem badawczym jest dokładne ustalenie, co się dzieje od trzynastego do dwudziestego drugiego Boedromionu. Jeżeli to jest, a na to Kerényi kładzie trochę nacisk, owa *myesis* indywidualna, proszę sobie wyobrazić, czy to jest możliwe, że tak się wtajemnicza powiedzmy w V wieku, w ten sposób jak to urna przedstawia... Czy to tylko symbol, czy to jest pewien moment rytualny? Co ta scena przedstawia? Tego też Państwo w książce Kerényiego nie znajdują: ilu właściwie ludzi uczestniczy w misteriach, ilu idzie w procesji? Według wzmianki Herodota wynika, że procesja udająca się do Eleusis może liczyć ok. trzydziestu tysięcy osób. W tym oczywiście są także już *epoptai*, czyli ci, którzy nie muszą się już wtajemniczać, coś innego tam będą robić – też nie wiemy, co, ale ci, którzy po raz pierwszy idą, to ilu ich jest spośród tych trzydziestu tysięcy? Jest ich zapewne dobrych parę tysięcy. Indywidualne wtajemniczenie, zwłaszcza z owym takim przedstawieniem jak jest na urnie – bohater siedzący na *dios kodion*, tym runie baranim itd. – jest niemożliwe. To nie jest to, tu chodzi o coś innego. A o co właściwie chodzi i jak wygląda przygotowanie do udziału w misteriach? To zostawiam, ale gdy wracam do wypowiedzi obu moich – już nie będę powtarzał, że uczo-

nych – przedmówców, obu moich kolegów, chciałbym zwrócić uwagę na pewne bardzo specyficzne i różniące właśnie historyka i filologa podejścia, od podejścia czy profesora Kolankiewicza, którego bym jako antropologa zakwalifikował, czy profesora Juszcaka. Który dla mnie jest właściwie przede wszystkim teologiem. Nazwa „teologia” to jest termin wprowadzony przez Arystotelesa, gdzie jest wyraźnie stwierdzone *he prote philosophia he teologia esti*: w tym sensie profesor Juszcak jest dla mnie teologiem. I to jest zupełnie inne podejście, po prostu. Przy tym jest inne założenie badawcze. Założenie badawcze profesora Kolankiewicza, który także opowiadał o swoim przeżyciu, swoim pewnym doświadczeniu egzystencjalnym człowieka i także wtedy założenie teologa jest oczywiście takie, że istnieje coś takiego jak „człowiek”, jak „natura ludzka” – zresztą bez tego cała koncepcja archetypów Junga nie miałyby sensu. To jest z jakichś względów niezmiennie – albo dlatego, że taka jest natura, albo dlatego, że tak jesteśmy ukształtowani przez Boga, czy przez jakąkolwiek inną siłę, ale jest to zasadniczo niezmiennie. I wtedy to podejście antropologiczne do kultury, właśnie z natury inne niż podejście filologiczne, od razu z takim założeniem podchodzi do badania zjawisk kultury zamkniętej, minionej, takiej która, odważam się powiedzieć całkowicie świadomie, jest martwa. Kultura grecka jest bowiem martwa – musimy to sobie jasno powiedzieć. Nie istnieje, dawno umarła. Religia grecka również. Tego nie ma. Martwa, zamknięta i nam zasadniczo obca. I wtedy także, używana przez wielu religioznawców kategoria przeżycia religijnego, brane zresztą z naszej kultury, jest dostosowane do owego materiału, który badamy, z tymi założeniami. Z założeniami, że natura ludzka jest niezmienna, że mamy tam archetypy, świadomość itd., czego Grek V wieku w ogóle by nie rozumiał. On nie wiedziałby, o czym, gdyby przetłumaczyć wypowiedzi obu moich znakomych uczonych przedmówców, na grekę V wieku, ale nie platońską zwłaszcza – Grecy nie mówili greką Platona, to nie jest język potoczny – gdyby Państwo usiłowali to na dobrą grekę przetłumaczyć, Grek nie rozumiałby z tego ani słowa. Nie wiedziałby, o co chodzi. To jest inny, zupełnie inny sposób myślenia. I teraz wracając do tego, co było początkiem sprowokowanej świadomie przez mnie kontrowersji – żeby była dyskusja (ja właściwie uważam się za ucznia sofistów i nieważne, jakie ja mam poglądy, ważne, żeby o nie walczyć, mnie wszystko jedno: mogę za taką sprawę, mogę za taką, byle była różnica poglądów. Ja zawsze z zasady staram się mieć inne poglądy niż mój przedmówca, a mnie właściwie wszystko jedno jakie). Wracając do tego, od czego zacząłem: o co chodziło Wilamowitzowi, który nie był takim tylko zwykłym profesorem Bładaczką, no co najmniej był na poziomie Pimki. Jemu chodziło właśnie o to, że badanie filologiczne, z całym rygorami metody filologicznej, podejścia histo-

ryczno-filologicznego, pozwala zrozumieć dobrze tę inną z założenia kulturę, która dla Wilamowitza i dla całego tak zwanego „trzeciego humanizmu niemieckiego” była niedoścignionym wzorem, była najlepsza. To była kultura „naprawdę”. To jest ten tylko wzór, który możemy w najlepszym wypadku naśladować. Żeby zrozumieć wielkość tej kultury i ją naśladować, musimy ją, dzięki metodzie historyczno-filologicznej, bardzo dobrze, dogłębnie zrozumieć. Można by powiedzieć, że wobec tego, w gruncie rzeczy, podejście Wilamowitza i także moje wynika z głębokiej pogardy dla kultury współczesnej, którą się uważa za gorszą i niższą. Wilamowitz tego zresztą nie krył – rzeczywiście tak uważał. Kulturę jego czasów uważał za skarleń. Wobec tego, to wynika z głębokiej pogardy dla kultury współczesnej, dla czasów współczesnych, dla ludzi współczesnych... Natomiast podejście reprezentowane i przez antropologa i przez obu moich przyjaciół jest nieco inne. To podejście wynika z tego, że my z naszą wrażliwością, z naszą kulturą i w naszej kulturze szukamy miejsca dla antyku. O ile Wilamowitzowi chodziło o to, żeby po prostu zrozumieć antyk i z niego coś mieć dla nas, o tyle w takim podejściu chodzi o coś zupełnie innego. To z kolei podejście egoistyczne: my chcemy siebie zrozumieć, siebie opisać. Nasze problemy. I do tego sięgamy do antyku. Kerényi, z całą pewnością, reprezentował właśnie taki pogląd: on był współpracownikiem Junga od momentu, kiedy osiadł w Szwajcarii. Razem podejmowali mnóstwo prac – przypomnę, że pracą paralelną (może kiedyś wyjdzie w wydawnictwie Homini) jest *Archetyp boskiego dziecka*. To jest taka paralela do *Archetypu matki i dziecka*. To jest napisane już wspólnie z Jungiem: *Archetyp boskiego dziecka* jest pracą jego i Junga. O co chodziło Jungowi? Jungowi wcale nie chodziło o zrozumienie religii greckiej ani początków orfizmu. Jungowi chodziło o zrozumienie człowieka współczesnego. I to jest Kerényi. I tu mają Państwo te dwa spojrzenia do kultury przeszłości, do przeszłości w ogóle. Czy ona ma być, tak jak chce Wilamowitz, rozumiana, ale dlatego rozumiana, że ma być wzorem (przy poczuciu, że my nic lepszego nie zrobimy), czy też ona ma być narzędziem do poznawania nas samych. I dla Kerényiego jest tym narzędziem do poznawania nas samych.

Zbigniew Benedyktowicz: Ja bym się nie zgodził, że to jest zajmowanie się samym sobą i tutaj jest taki wątek wspomniany w posłowniu, to znaczy idzie mi o bliskość myślową Kerényiego z Tomaszem Mannem, z literaturą. Można by przywołać Tomasza Manna, i jego eksplikację, dlaczego on sięgnął do *Historii Jakubowych*. Dlatego właśnie, że miał przekonanie, że „współczesna rzeczywistość jest czymś tak marnym, że trzeba się cofnąć i przywołać to, co duch ludzki dawno już zdziałał. Wydaje mi się, że to nie jest zajmowanie się współczesnością i sobą samym, ale właśnie

jest to tą drogą rekonstrukcji, która jest czymś twórczym. I z punktu widzenia antropologicznego mamy tego świadomość, że interpretacja mitologii, jakiejś tradycji mitologicznej, jak mówił Levi-Strauss, sama też staje się częścią tego mitu. Jest to więc w przypadku Tomasza Manna taka współczesna próba sięgnięcia do głębokiej Tradycji, z takim samym szacunkiem dla jej zrozumienia. Przypomnienie jej, odczytanie „na nowo”, bardzo świadome tego, że sięga się do tej tradycji niemal jak do koła ratunkowego.

I tu rzeczywiście różni się podejście historyka i filologa od antropologa. Tu dygresja: w najbliższym numerze *Kontekstów* 1/2005, będzie wydrukowany znakomity esej Jamesa Redfielda o *Filologii klasycznej i antropologii* [nr 1/2005 już się ukazał, wspomniany tekst por. tamże s. 42-50. – przyp. red.], gdzie właśnie ta teza, że świat, który bada filolog, to jest świat martwy, odległy, obcy (co zresztą Pan Profesor Lengauer często podnosi – że to jest zupełnie egzotyczny świat i nie ma tego fundamentu wspólnego, i dlatego jest frapujący dla historyka – przenikanie do niego, interpretowanie go). Wracając do problemu: ja przepraszam, że dla wszystkich znawców to jest może znane, ale chciałem z wstępu do *Eleusis...* przywołać właśnie fragment na temat rozumienia rekonstrukcji przez Kerényiego. Píše on: „Przyjmijmy na przykład, że zaginął całościowy kontekst jakiegoś wielkiego obrzędu Kościoła katolickiego, powiedzmy: uroczystej sumy. Zachowały się tylko fragmenty ksiąg liturgicznych i ruiny kościołów. Nie możemy zakładać, że msza była taka sama od samego początku. Zachowane fragmenty mogą pochodzić z różnych okresów. Niemniej próbę rekonstrukcji można podjąć, gdyż jedna bodaj kwestia nie podlega wątpliwości: mianowicie, że na każdym etapie swojego rozwoju liturgia stanowiła jakąś spójną całość i miała własną wewnętrzną logikę. Tę wewnętrzną logikę można uchwycić nawet, jeśli nie wiemy, czym liturgia jako całość była dla jej uczestników, dokładnie przecież ją rozumiejących” [*Eleusis...* s. 18]. Tu też pewien chwyt Pan Profesor zastosował, że jakby przełożyć tę całą koncepcję archetypów, toby ten Grek nic z tego nie rozumiał. Bardzo często w antropologii mówimy: gdyby przełożyć Levi-Straussa albo Malinowskiego...

Włodzimierz Lengauer: Dać tym Indianom do poczytania...

Zbigniew Benedyktowicz: toby zwariowali i nic nie zrozumieli z tego. Więc to jest trochę taki argument... Ale myślę, że tę pszczołę wylatującą z grotu, tę z opowieści prof. Kolankiewicza, Grek by rozumiał. Albo to, że *dottoressa* jest strażniczką tajemnicy. To jest ten poziom wspólnoty. Tak mocno osadzony w konkretności, przeżyciu zmysłowym, a jednocześnie pełnym głębokiego, duchowego znaczenia, że

nie zawahałbym się go nazwać symbolicznym. W tym rozumieniu symbolu jako łączącym w sobie to, co konkretne, zmysłowe z tym, co intelektualne, duchowe, pełne znaczenia, otwarte – tak jak symbol – na poszukiwanie znaczenia i sensu. I tutaj mam jeden taki drobny przykład roboty „filologicznej” – to jest przypis redakcji. Jest taki fragment, [por. s. 18, gdzie Kerényi analizuje homerycki *Hymn do Demeter*], kiedy mówi o istocie tego doświadczenia mistycznego czy misteryjnego: „Od siebie [poeta] waży się dodać tylko przesłanie, którego f o r m ę dostrzec jeszcze możemy w Chrystusowym Kazaniu o Błogosławieństwach na Górze. Tutaj słowo *olbios*, które oddają jako ‘błogosławiony’, nie odnosi się, jak to często bywa gdzie indziej do bogactwa materialnego. Zamierzony przez siebie sens poeta rozmyślnie pozostawia niejasnym dla profana (480-482). Owo błogosławieństwo wygląda następująco: ‘Błogosławionym jest z ludzi żyjących na ziemi ten, co je widział;/ Kto zaś nieświadom obrzędu i w nich udziału nie bierze, /Tego po śmierci odmienny los czeka w zatęchłych podziemiach”. I tu filolog-redaktor daje przypis (13): „Przekład jak wyżej ze zmianą w myśl wywodu autora. U W. Appela [autora przekładu polskiego *Hymnów Homeryckich*, Toruń 2001 – wtrącenie moje ZB] kluczowe określenie brzmi ‘szczęśny’ nie zaś ‘błogosławiony’”. Niestety, nie znam tego pięknego języka, ale znam tłumaczenia właśnie *Kazania na górze*, w którym nie ma tego rozdzielenia, że „szczęśny” (czy „szczęśliwy”) to nie „błogosławiony”. Oto właśnie z precyzją filologiczną tutaj wkracza autorytet, tymczasem w horyzoncie naszego współczesnego doświadczenia religijnego możemy to słowo „błogosławiony” też odczuwać jako „szczęśliwy”, bardzo dużo teologicznych tradycji podnosi też ten rys, i tak właśnie postąpili autorzy ekumenicznego przekładu Nowego Testamentu na język współczesny, oddając słowo „błogosławiony” jako „szczęśliwy”: „Szczęśliwi, którzy są zasmuceni, bo ich Bóg pocieszy... Szczęśliwi są czystego serca, bo zobaczą Boga”... [por. *Nowy Testament, współczesny przekład*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne w Warszawie, Warszawa 1990]. Kerényi oddał słowo ‘szczęśny’ jako ‘błogosławiony’, wspomniani tłumacze postąpili zupełnie odwrotnie oddając słowo ‘błogosławiony’ jako ‘szczęśliwy’. I tu jesteśmy rzeczywiście na etapie dialogu czy poszukiwania nie tylko literalnego znaczenia, ale i sensu. Notabene na ten spór pomiędzy literą a duchem, filologią a antropologią w sposób nie pozbawiony dowcipu i uszczypliwości dla obu stron zwraca uwagę wspomniany Redfield, mówiąc, że filologia głównie skoncentrowana jest na tym: „czy to jest poprawne”, zaś antropologia: „czy to jest ciekawe”.

Dla mnie jest jeszcze coś zdumiewające u Kerényiego, bo nie zapamiętałem tego w ogóle z wcześniejszej lektury, właśnie to wspieranie się tymi etnologicz-

nymi świadectwami, przykładami i doświadczeniami spoza greckiej kultury. Zawsze są tacy uczeni (nie brak ich i pośród antropologów), którzy się denerwują z powodu takiej etnologicznej komparatystryki, i zrywają się na tych „eseistów” za ten brak a to precyzji, a to chronologii, za to sięganie gdzieś w zupełnie inne konteksty kulturowe, geograficzne i budowanie, składanie z tego jakiegoś sensu, jakiejś całości, która byłaby dla nas bardziej dostępna (takie zarzuty spotykały i Eliadego). Myślę, że to dzieje się tak nie dlatego, że my jesteśmy zainteresowani sobą, czy tak kochamy współczesną kulturę, tylko dlatego, że jednak może poszukujemy sensu. Taka robota, być może rażąca właśnie niedostatkami dla filologa, historyka, jest jednak jakimś wprowadzeniem w nasz współczesny horyzont tego „niedostępnego”, „odległego”, „odmiennego” świata. Tyle że jest to może droga dochodząca z drugiej strony, nie przez pokazanie całkowitej niedostępności i odmienności tego świata, ale droga, na której przy zachowaniu jakiejś równowagi nabieramy przekonania, że my możemy z tymi „światami” rozmawiać.

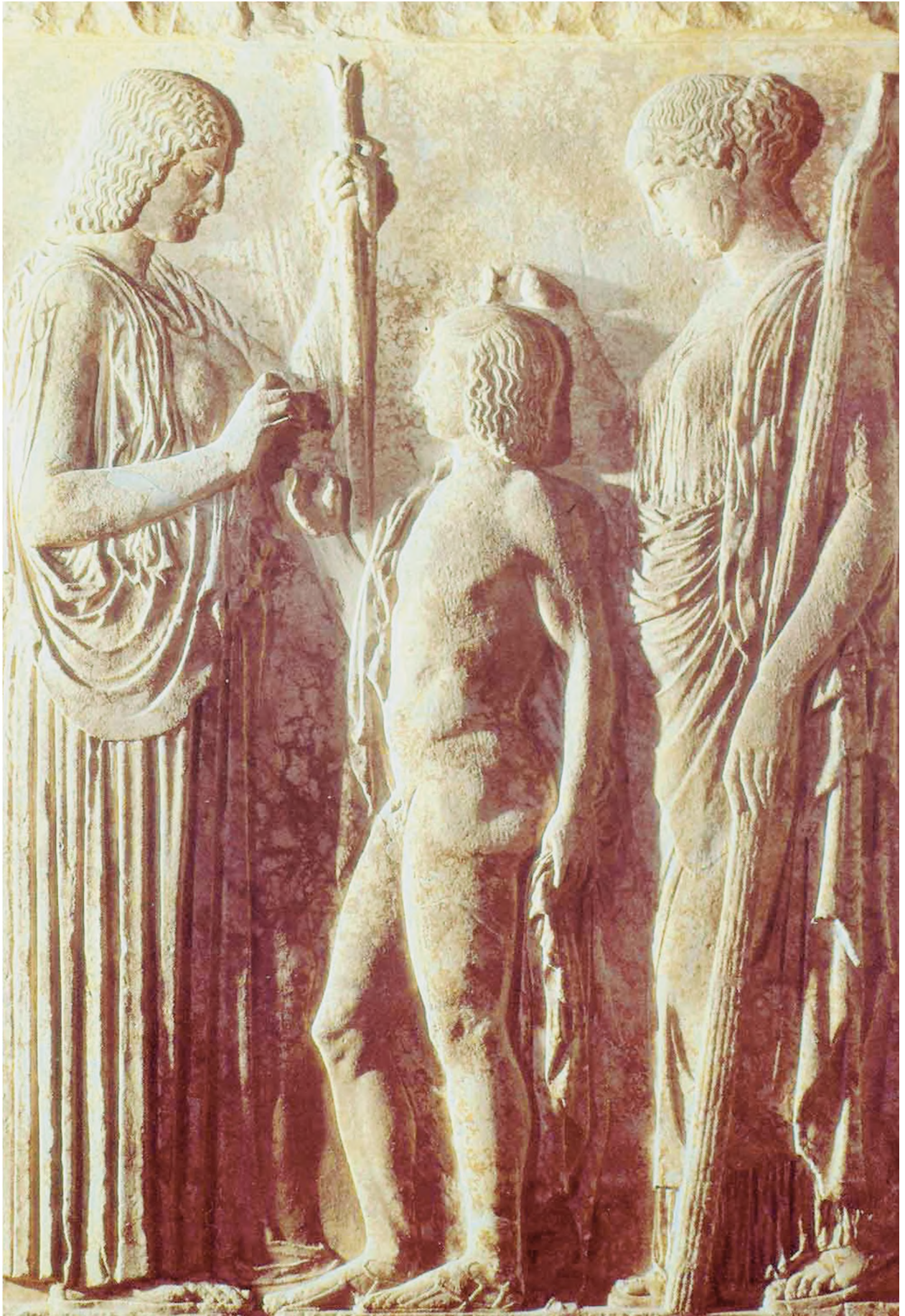
Wiesław Juszcak: Jeżeli można, jedno słowo do tego, co powiedziałeś w tej chwili. Zostałem tutaj określony jako teolog. Nie wzbraniam się przed tym bardzo szlachetnym określeniem, ale to, co mnie interesuje i co dla mnie jest żywe, jest problemem do zbadania nie z punktu widzenia egoistycznego, lecz z punktu widzenia dotarcia do pewnej granicy, za którą wszystko inne jest tajemnicą. Mnie interesuje, od lat, problem przeżycia mistycznego, i tego poszukuję w religii greckiej – to jest to, co mnie obchodzi. I w związku z tym jednym z takich drogowskazów (można powiedzieć „dających do myślenia” – choć nie lubię tego zwrotu) jest to sławne zdanie z Heideggera, gdzie on mówi o problemie przeżycia i o tym, że my jesteśmy zbyt zawłaszczeni przez własną podmiotowość i wszystko kierujemy ku sobie – to jest oczywiście ta taka postkartezjańska wizja, której on się przeciwstawia. Tam jest takie wspaniałe zdanie, które wymaga długiego myślenia i właściwie nigdy się przy tym nie dochodzi do konkluzji zadowalającej. On pisze tam, że mówimy wciąż o przeżyciu (to jest ten artykuł o *Czasie światooobrazu*). On pisze tam, że musimy podjąć próbę uświadomienia sobie, że na uroczystościach w Olimpii Grecy żadnych przeżyć mieć nie mogli. To znaczy, że nie istniało rozdzielenie między przedmiotem a podmiotem, że istniała identyfikacja, coś w rodzaju unii mistycznej z tym, co się działo. Tutaj jest ten problem, o którym wspominał profesor Kolankiewicz: problem ewentualnego przedstawienia, o którym się mówiło, o którym się w pewnym czasie pisało, co zresztą teraz, w literaturze nowszej jest kompletnie już zlikwidowane. Nie było w Eleusis żadnego dramatu. Właściwie wszyscy zgadzają się co do tego, że nie było tam żadnego przedstawienia (teatralnego), tylko ist-

niało coś, co powodowało, użyjmy buddyjskiego słowa *satori*, oczyszczenie. A jeżeli idzie o problem przejścia, o tych, którzy przeszli w zaświaty, tych, którzy stamtąd nie wracają, to jest uchylone w mistyce greckiej, ponieważ istnieje problem transmigracji, istnieje problem powrotu. Problem transmigracji pojawia się właściwie pierwszy raz, jeżeli idzie o teksty (brane chronologicznie), pojawia się w tym sławnym fragmencie Anaksymandra, o którym napisał esej Heidegger. To nieustanne powracanie, wynurzanie się bytów i zanurzanie się nich, na zasadzie pewnego prawa, do którego jako przypis możemy podłączyć ten sławny fragment z Pindara, który cytuje Platon: musi istnieć zapłata za czyny popełnione na tym świecie, po to żeby powrócić. Ten powrót bytów, który jest w tym zdaniu Anaksymandra zachowany, jest właściwie takim sygnałem, że już wtedy, już w tym momencie, na samym początku filozofii greckiej, pokazuje tę możliwość odkrycia już wtedy idei transmigracji, co łączyłoby się już z jedną z tajemnic Misteriów Eleuzyńskich. Tam właśnie to zostało udowadnianie. To zresztą jest ten, jak niektórzy twierdzą, „szalony” artykuł Otta, drukowany w *„Eranos-Jahrbücher”* w 1939 roku, o tym, że na dźwięk gongu, w który uderzano, zjawiała się Persefona. Kerényi nawet napisał, że to obniżyło nieco opinię Otta jako uczonego w oczach niektórych badaczy. W moim przekonaniu nie dlatego, że to, co opisuje Herodot w siódmej księdze na temat tej historii, która się zdarzyła na równinie koło Eleusis przed bitwą pod Salaminą, jest także opisem cudu, który mógł się zdarzyć. Ten tłum idący, który poszedł na Salaminę, tłum jakby nierealnych pielgrzymów idący tego właśnie dziesiętnastego Boedromion, kiedy się misteria nie mogły odbyć ze względu na najazd Persów.

Krzysztof Bielawski: Jesteśmy w takim momencie rozmowy, że tej hydrze mogą zacząć wyrastać jakby nowe głowy. Krakowska dyskusja nad tą książką, z udziałem pana Kani, Tomka Rodowicza i profesora Kazimierza Korusa, wyraźnie poszła w stronę zastanawiania się nad wpływem różnych czynników na jakość tego doświadczenia, o którym mówi Pan Profesor. Dzisiaj ledwo dotknęliśmy kykeonu, postu, który obowiązywał, i ich fizjologicznych implikacji. Z mojego doświadczenia jednak wynika, że lepiej jest skończyć dziesięć minut wcześniej niż minutę za późno i pozostawić jakiś czas na część mniej oficjalną. Raz jeszcze bardzo dziękuję za udział w tej dyskusji.

PS Od Redakcji: Właśnie w części nieoficjalnej zwróciliśmy się do prof. Lengauera z zaproszeniem i prośbą o napisanie dla nas artykułu o Eleusis. Artykuł ten drukujemy obok.

Wypowiedzi autoryzowane.
Transkrypcja i opracowanie **Tomasz Szerszeń**



Triptolemos między Demeter i Core. Marmurowa płaskorzeźba z 2 poł. V w. p.n.e., znaleziona w Eleusis. źródło: Karl Kerényi *Eleusis*, Hominii, Kraków 2004