

Starożytne kulty misteryjne

Walter Burkert

Starożytne
kulty misteryjne

Wstęp, przekład i opracowanie
Krzysztof Bielawski

Tytuł oryginału: *Ancient Mystery Cults*

Przekład i redakcja naukowa: Krzysztof Bielawski

Korekta i zestawienie indeksów: Marianna Cielecka, Anna Chojowska

Skład: Krzysztof Bielawski

Projekt okładki: Katarzyna Bruzda

Marka Homini jest częścią
Wydawnictwa Benedyktynów TYNIEC

ISBN 978-83-7354-527-4

Wydanie trzecie – Kraków 2014

Copyright © 1987 by the President and Fellows of Harvard College
Copyright © for Polish translation by TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37, 30–398 Kraków
tel.: +48 (12) 688–52–90, tel./fax: +48 (12) 688–52–91
e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl, www.homini.com.pl

Druk i oprawa:
TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

Spis treści

Wykaz skrótów.....	7
Spis ilustracji	10
„Prawdziwe życie filologii”. Walter Burkert i jego <i>Starożytne kulty misteryjne</i> (Krzysztof Bielawski).....	11
PRZEDMOWA.....	31
WPROWADZENIE.....	33
ROZDZIAŁ I: POTRZEBY OSOBY W ŻYCIU DOCZESNYM I PO ŚMIERCI.....	55
ROZDZIAŁ II: ORGANIZACJE I PRZYNALEŻNOŚĆ DO NICH.....	81
ROZDZIAŁ III: TEOLOGIA I MISTERIA. MIT, ALEGORIA I PLATONIZM.....	125
ROZDZIAŁ IV: DOŚWIADCZENIE NIEZWYKŁOŚCI.....	159
Bibliografia	197
Indeksy.....	213

Wykaz skrótów

Skróty nazw czasopism cytowanych w przypisach
podano według *Oxford Classical Dictionary*.

ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i> , ed. H. Temporini i W. Haase, Berlin 1972
CCCA	M.J. Vermaseren, <i>Corpus Cultus Cybelae Attidisque</i> , Leiden; II, 1982; III, 1977; IV, 1978; V, 1986; VII, 1977 = EPRO 50
CE	P. Roussel, <i>Les cultes égyptiens à Délos du III^{ème} au I^{er} siècle avant J.-C.</i> , Paris–Nancy 1916
CIMRM	M.J. Vermaseren, <i>Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae</i> , 2 vol., The Hague 1965–1960
CLE	<i>Carmina Latina Epigraphica</i>
CMG	<i>Corpus Medicorum Graecorum</i> , Leipzig 1908
DK	H. Diels i W. Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , 2 vols., wyd. VI Berlin 1951–52
EPRO	<i>Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain</i> , ed. M.J. Vermaseren, Leiden 1961
FGrHist	<i>Fragmente der griechischen Historiker</i> , ed. F. Jakob, Berlin 1923
GGR	M. P. Nilsson, <i>Geschichte der griechischen Religion</i> , München; I, wyd. III 1967; II, wyd. II 1961

- GR W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Mass.–Oxford 1985; wyd. niemieckie Stuttgart 1977
- Hansen P.A. Hansen, *A List of Greek Verse Inscriptions Down to 400 B.C.*, Copenhagen 1975
- IG *Inscriptiones Graecae*
- IGBulg *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, ed. G. Mihailov, Sofia 1956–; I, 1956, wyd. II 1970; II, 1958; III, 1961, 1964; IV, 1966
- IGRom R. Cagnat, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, vols. I–IV, Paris 1901–1927
- ILS H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, vols. I–III, Berlin 1892–1916
- JDAI *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*
- Kaibel G. Kaibel, *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin 1878
- LSAM F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955
- LSCG F. Sokolowski, *Lois sacrées de cités grecques*, Paris 1969
- LSS F. Sokolowski, *Lois sacrées de cités grecques. Supplément*, Paris 1962
- OE W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Sitzungsberg–Heidelberg 1984
- OF O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922
- OGI *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, ed. W. Dittenberger, Leipzig 1903–1905
- Peek W. Peek, *Attische Grabinschriften*, 2 vol., Berlin 1954/1958
- PG J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, Paris 1857–1936
- PGM *Papyri Graecae Magicae*, ed. and trans. K. Preisendanz, 2 vol., Leipzig 1928–1941; wyd. II popr. A. Henrichs, Stuttgart 1973/1974
- PL J.P. Migne, *Patrologia Latina*, Paris 1844–1900; Suppl. 1958–1974

- PW* *Pauly's Realencyklopädie der classischen Altertumwissenschaft*, ed. G. Wissowa et al.
- RGVV* *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*
- RML* W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1884–1937
- RVAp* A.D. Trendall and A. Cambitoglou, *The Red-Figured Vases of Apulia*, 2 vol., Oxford 1978/82
- Sammelb.* *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*, I/II ed. F. Preisigke, Strassburg–Berlin–Leipzig 1913–22; III/IV/V ed. F. Bilabel, Heidelberg 1931–34
- SEG* *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden 1923–
- SIG* *Sylloge Inscriptionum Graecarum* wyd. III, ed. W. Dittenberger, 4 vol., Leipzig 1915–24
- SIRIS* *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Serapicae*, ed. L. Vidman, Berlin 1969
- SVF* *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. Von Arnim, 3 vol., Leipzig 1903–21

Spis ilustracji

(ilustracje znajdują się na stronach 113–124)

1. Czerwonofigurowy stomnos (ok. 440 r. przed Chr.), Muzeum w Eleusis. ARV, wyd. II, 1052, 23. Za zgodą TAP Service, Ministerstwo Kultury, Ateny.
- 2–4. Urna Lovatelli (urna pogrzebowa z greckiego marmuru z czasów Augusta), Museo Nazionale delle Terme, Rzym. Za zgodą Deutsches Archäologisches Institut, Rzym.
5. Malowidło ściennie w Pompejach, Villa degli Misteri (ok. 50–30 r. przed Chr.). Rysunek z *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 81 (1966), s. 207. Za zgodą Verlag Walter Gruyter, Berlin.
6. Sufit stiukowy z Villa Farnesina (czasy Augusta), Museo Nazionale delle Terme, Rzym. Fotografia — Alinari, 6283.
7. Mozaika z Cuicul–Djemila w Algierii (początek III w. po Chr.). *Monuments Piot* 35 (1935–1936), tab. 9,2. Za zgodą Académie des Inscriptions et Belles–Lettres.
8. Malowidło ściennie z Pompejów (sprzed roku 79 po Chr.), Museo Nazionale, Neapol. Zdjęcie — Alinari, 12035.
9. Marmurowy talerz, Cabinet des Médailles, Paryż. Rysunek z *Bulletin archéologique de l'Athénæum* 1 (1855), s. 106, pl. VI, przedrukowany [w:] P. Friedlaender, *Studien zur antiken Literatur*, Berlin 1969, tab. 16. Za zgodą Verlag Walter Gruyter, Berlin.
10. Ołtarz (koniec drugiego/początek trzeciego wieku), Fitzwilliam Museum, Cambridge. CCCA VII, tab. 28/29. Za zgodą Fitzwilliam Museum.
11. Relief z Neuenheim (II w. po Chr.), Badisches Landesmuseum, Karlsruhe. Za zgodą Badisches Landesmuseum.
12. Malowidło z Capua Vetere. CIMRM 188. Fotografia Vermaseren, z R. Merkelbach, *Mithras*, fig. 30. Za zgodą Verlag Anton Hain, Meisenheim.

„Prawdziwe życie filologii”
Walter Burkert
i jego *Starożytne kulty misteryjne*

Kiedy w roku 1966 profesor Stephanie West tłumaczyła na angielski dla londyńskich *Greek, Roman and Byzantine Studies* tekst szwajcarskiego badacza Waltera Burkerta poświęcony obecności rytuału ofiarniczego w tragedii greckiej¹, nikt zapewne nie przewidywał, że oto dokonuje się jeden z ważniejszych zwrotów w historii badań nad wzajemnymi związkami dramatu z kultem. I choć w kwestii tej zapewne żadne rozwiązanie nigdy nie będzie mogło zostać uznane za ostateczne, tym niemniej w gąszczu powstających i powracających idei wyraźnie rysują się punkty zwrotne. Po niemal czterdziestu latach artykuł Burkerta można uznać za kamień milowy w badaniach. Nie pozostał on kolejnym głosem w drażliwej sprawie, która przez ponad sto lat różniła uczonych całego świata i zmuszała ich do zajmowania skrajnie spolaryzowanych stanowisk, lecz przechodząc mimo, skierował całą dyskusję na nowe tory.

Profesor Hugh Lloyd-Jones z oksfordzkiego Corpus Christi College, autor krytycznych edycji Ajschylosa i Sofoklesa, który w roku 1965 przysłuchiwał się odczytom Burkerta w Oxfordzie, po ponad trzydziestu latach ofiarował szwajcarskiemu uczonemu z okazji jego siedemdziesiątych urodzin tekst, w którym wspomina swoje pierwsze po owych wykładach wrażenia². Szczerze wyznaje on,

¹ W. Burkert, *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 7, 1966, s. 87–122.

² H. Lloyd-Jones, *Ritual and Tragedy*, [w:] *Ansichten griechischen Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart–Leipzig 1998, s. 271–295.

iż poglądy Burkerta nie przekonały go wówczas na tyle, by był skłonny od razu porzucić popularną wtedy teorię wywodzącą teatr — za Arystotelesem — z występów chórów satyrów³. Przyznać należy, że Lloyd-Jones krytycznie odnosił się zarówno do wcześniejszych wywodów na temat rytualnych początków tragedii autorstwa Williama Ridgewaya (*The Origin of Tragedy*, 1910), jak i do skrajnego stanowiska Gilberta Murraya wyrażonego w słynnym dodatku do *Themis* Jane Ellen Harrison (1912). Znał też miazdzącą krytykę tych poglądów dokonaną przez Pickarda-Cambridge'a, jak również stanowisko swego oksfordzkiego kolegi, T.B.L. Webstera, gotowego przyjąć jakąś zrównoważoną postać teorii rytualnej (w drugim wydaniu pracy Pickarda, 1962, s. 128 i n.). Jednak ani zwolennicy, ani przeciwnicy teorii nie potrafili już wówczas wytoczyć nowych przekonujących argumentów. Lloyd-Jones wyznał też po latach, że przeczuwał w wystąpieniu Burkerta zwiastun jakiegoś nowego powiewu w ciężkich od sporów badaniach, które przytłoczone emocją utraciły już dawno spokój naukowego spojrzenia.

Istotnie, rozwiązanie Waltera Burkerta okazało się genialne i przyjęto je niemal jak objawienie. Bez wikłania się w zadawnione kłótnie dowiódł on, że osią dramatu, czy to w odniesieniu do pojedynczych sztuk, czy to w stosunku do całości zjawiska, jest pradawny rytuał ofiarniczy oraz że to właśnie on stoi u początków sztuki dramatycznej. Po tym wystąpieniu większość późniejszych prac omawiających zagadnienie z konieczności stanowi tylko głos do Burkerta⁴.

³ Tę teorię omawiali wcześniej: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Eurypides, Herakles*. Bd 1: *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin 1889, Darmstadt 1959, s. 87 i n.; W. Kranz, *Stasimon, Untersuchung zu Form und Gehalt der griechischen Tragödie*, Berlin 1933, s. 1–33; M. Pohlenz, *Die griechische Tragödie*, vol. 1, Göttingen 1954 (II wyd.), s. 9n.; K. Ziegler, „Tragoedia”, RE 6A, 1949, s. 1899n., A. Lesky, *Greek Tragedy*, przeł. H.A. Frankfort, London 1965 (wydanie oparte na poprawionym wydaniu niemieckim *Die Griechische Tragoedie* z roku 1964), s. 27–46, Lesky nie poddaje w wątpliwość kultowego pochodzenia teatru, usiłuje pogodzić przekaz Arystotelesa z danymi zaczerpniętymi od Herodota. Ani słowem jednak nie wspomina koncepcji rytualnej ofiary. Pisze o pieśni satyrów, kulcie herosów i omawia transformacyjny charakter religii dionizyjskiej; por. też S. Witkowski, *Tragedia grecka*, Lwów 1930, s. IX; T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. I, Warszawa 1959, s. 325n., J. de Romilly, *Tragedia grecka*, przeł. I. Sławińska, Warszawa 1994, s. 12, 15–17 oraz W. Steffen, T. Batóg, *Ajschylos twórca tragedii greckiej*, Warszawa 2000, rozdz. I, s. 11–27.

⁴ Z poważniejszych uczonych, którzy dość zdecydowanie odrzucili tezy Burkerta, trzeba odnotować jedynie zdanie Albina Lesky'ego wypowiedziane w jego *Greek Tragic Poetry*, przeł. M. Dillon, New Haven–London 1983, s. 23 (jest to angielska, poszerzona wersja słynnej *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen 1972).

Tym samym jego opracowanie stało się „ostatnim głosem nauki na ten temat”. Oficjalne — chciałoby się rzec — stanowisko świata uczonych wobec teorii Burkerta wypowiedział *expressis verbis* Hugh Lloyd-Jones w cytowanym artykule rocznicowym, powtarzając jedynie dobitniej opinię wyrażoną znacznie wcześniej przez Brenda Seidenstickera w tekście *Sacrificial Ritual in the «Bacchae»*⁵.

Był to jednak zaledwie początek odkrywczej drogi szwajcarskiego uczonego. W roku 1991 prof. Maria Dzielska „ostatnim słowem nauki o antyku greckim na temat religii”⁶ nazwała jego monumentalną pracę *Griechische Religion der archaischen und classischen Epoche (Die Religionen der Menschheit, t. 15)*⁷. Można by zapytać, czy w perspektywie istniejących wcześniej syntez poświęconych religii greckiej, napisanych przez znakomitych uczonych — Lewisa R. Farnela⁸, Martina P. Nilssona⁹, Ottona Kerna¹⁰, Williama K. Guthriea¹¹, Karła Kerényiego¹² czy choćby naszego Tadeusza Zielińskiego¹³ — potrzebne było kolejne dzieło na ten temat. Odpowiedzieć należy, że być może nie było potrzebne, ale interdyscyplinarny warsztat, jakim dysponuje Burkert, łatwość pisania, a przede wszystkim głęboko antropologiczny punkt wyjścia w rozważaniach nad rytuałem sprawiają, że to właśnie jego prace — nie ujmując przecież niczego poprzednim — cieszą się największym uznaniem.

⁵ Opublikowany w: *Arktouros. Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. G. Bowersock, W. Burkert, M. Putnam, Berlin 1979, s. 181n.

⁶ W dodatku bibliograficznym załączonym do wydania *Religii starożytnej Grecji* Tadeusza Zielińskiego, Wrocław 1991, s. 288.

⁷ Stuttgart 1977; wyd. angielskie: *Greek Religion*, przeł. J. Raffan, Cambridge-London 1985.

⁸ *The Cults of the Greek States*, vol. I–V, Oxford 1909.

⁹ *Geschichte der griechischen Religion* (wyd. II popr. 1961); przeł. ang. *History of Greek Religion*, New York 1964 (II wyd.). (Wyd. I — rok 1941, jako tom V, cz. 2 *Handbuch der Altertumwissenschaft*).

¹⁰ *Religion der Grieschen*, I–II, Berlin 1926–1938.

¹¹ *The Greeks and Their Gods*, London 1950.

¹² *The Gods of the Greeks*, London 1951; *La Religion Antique: ses lignes fondamentales*, przeł. Y. Le Lay, Genève 1957.

¹³ *Religia starożytnej Grecji*, Wrocław 1991.

Wydaje się, że o tak dużym powodzeniu jego syntezy religii greckiej zdecydował wyjątkowo trafny wybór trzech¹⁴ wielkich zagadnień czy też obszarów badań, którym Walter Burkert podporządkował swoją naukową drogę. Do zagadnień tych należą: 1) studia nad rytuałem i jego związkami z kultami misteryjnymi i tragedią grecką; 2) badania nad orfizmem i pitagoreizmem oraz wpływem szeroko rozumianego „Wschodu” na myśl grecką; 3) połączenie dociekań filologiczno–literaturoznawczych i religioznawczych z podejściem antropologicznym, skoncentrowanym na zachowaniach archetypowych, przede wszystkim ofiarniczych.

Z tej perspektywy trudno orzec, kim „najbardziej” jest Walter Burkert: filologiem klasycznym (jego miejscem pracy od lat pozostaje Instytut Filologii Klasycznej Uniwersytetu w Zurichu), religioznawcą specjalizującym się w kultach i wierzeniach starożytnych, czy też historykiem kultury lub antropologiem kultury (cokolwiek rozumieć pod nazwą antropologii kulturowej; coraz to nowe jej katedry powstają na całym świecie — w 2001 roku także na Uniwersytecie Jagiellońskim). Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa, ale wydaje się, że to właśnie owa wszechstronność kompetencji badawczych stanowi klucz do sukcesu szwajcarskiego uczonego.

Z pewnością Walter Burkert jest przede wszystkim zawodowym „poszukiwaczem problemów” — i to takich problemów, które posiadają największe znaczenie dla rozumienia ludzkiej kultury — a także człowiekiem wielkiej odwagi, który nie wahał się nieustannie rozszerzać swego warsztatu naukowego na dziedziny pozornie odległe od swej pierwotnej specjalizacji. Ostatecznie więc jest on zarówno znakomitym filologiem (konsultantem wydań krytycznych, m. in. Menandrowego *Dyskolosa*), wytrawnym znawcą filozofii starożytnej w jej najbardziej ezoterycznych i tajemniczych postaciach, religioznawcą *par excellence*, jak i niekwestionowanym autorytetem wśród antropologów.

¹⁴ Najczęściej przypisuje się Burkertowi studium dwóch zagadnień: mitu i rytuału (Ch. Marksches w mowie pochwalnej na cześć Waltera Burkerta uznał za słuszne streścić jego zainteresowania w dwóch tylko słowach: „mit i rytuał”; zob. *Laudatio Walter Burkert*, [w:] W. Burkert, *Klassisches Altertum und antikes Christentum. Probleme einer übergreifenden Religionswissenschaft*, Hanz–Lietzmann–Vorlesungen, Heft 1, Berlin 1996, s. 5.), co osobiście uważam za poważne uproszczenie i spłaszczenie perspektywy. W zakres tak nakreślonych zainteresowań nie wchodzi bowiem ani interpretacje najwcześniejszej filozofii greckiej, ani znakomita znajomość starożytnych literatur wschodnich, ani wreszcie rozległa wiedza *stricte* antropologiczna w najbardziej nowoczesnym znaczeniu tego słowa.

Poszedł on własną drogą. Żadna „szkoła” nie może go sobie przypisać ani zawłaszczyć; stanął na ramionach wielu olbrzymów z kręgu antropologów z Cambridge i strukturalistów Lévi–Straussa, niemieckich kontynuatorów filologicznej szkoły „filologa wszechczasów” Ulricha von Wilamowitza–Moellendorffa i religioznawców spod znaku Ottona Kerna — tylko on jednak wiedział, jakim sposobem nie spaść z tak wzniosłych i tak niebezpiecznie nierównych wyżyn. Z jednej strony „nie straszy” Burkert sztywnością często właściwą filologom klasycznym, a z drugiej nigdy nie popada w budzące wątpliwości i uznawane za *quasi*–naukowe dywagacje w stylu Karla Kerényiego czy Tadeusza Zielińskiego, którym skądinąd nie należy niczego ujmować, a jedynie stosować wobec ich tekstów właściwą hermeneutykę.

Spośród dorobku naukowego Burkerta na pierwszym miejscu uwagę przyciągają jego badania nad tragedią grecką, która podąża wprawdzie za mitograficznym materiałem eposów Homerowych, ale poprzez silne związki zarówno ze światem bogów i jego reprezentacją w kulcie, jak i ze światem ludzkich przeżyć wewnętrznych tradycyjnie wyrażanych językiem filozofii i psychologii¹⁵, które opisuje — staje na przecięciu najważniejszych kwestii egzystencjalnych i tym samym stanowi wyjątkowy i uprzywilejowany obszar badań nad religią. Burkert łączy w swych badaniach krytykę literacką, teorię teatru, problematykę relacji mitu i rytuału, języka religijnego oraz starożytnych misterii. Wyrazem tych jego zainteresowań jest przede wszystkim — bardzo wczesny zresztą — cytowany artykuł poświęcony obecności rytuałów ofiarniczych w tragedii greckiej, a także m. in. *Opferritual bei Sophokles. Pragmatik — Symbolik — Theater*¹⁶ oraz znaczne partie *Historii religii greckiej*¹⁷ i równie monumentalnego *Homo Necans*¹⁸. Wśród prac poświęconych tragedii greckiej szczególną uwagę trzeba zwrócić na wykład wygłoszony jako pierwszy w cyklu rocznych wykładów

¹⁵ Tu por. prace M. Nussbaum, *Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986; *The Poetics of Therapy. Hellenistic Ethics in Its Rhetorical and Literary Context*, Edmonton 1990 oraz klasyczne już dzisiaj dzieło E. Doddsa, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (wyd. polskie: *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002).

¹⁶ W: *Der altschsprachliche Unterricht: Arbeitshefte zu seiner wissenschaftlichen Begründung und praktischen Gestalt*, Stuttgart 28, 2 (1985), s. 1–22.

¹⁷ Por. zwłaszcza rozdziały II (*Ritual and Sanctuary*, op. cit., s. 55–118) oraz . VI (*Mysteries and Ascetism*, *Ibidem*, s. 276–304).

¹⁸ *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley 1983, *passim*, a zwłaszcza rozdział *Myth and Ritual*, s. 29–34.

Samuela Jamesa Stubbsa, zatytułowany *Oedipus, Oracles and Meaning. From Sophocles to Umberto Eco*¹⁹. Zawikłane i problematyczne zagadnienie, z jakim się tu zmierzył — ponownie w niezwykle udany sposób — doczekało się własnej historii badań, która sama w sobie stała się problemem²⁰. Na interpretacji Króla Edypa zaważyły z jednej strony kategorie arystotelesowskie²¹, które kazały uczonym poszukiwać winy (hybris) Edypa, z drugiej zaś tradycja freudowska, akcentująca to, co nieświadome i nieuniknione w ludzkim losie²². Jedni badacze za wszelką cenę poszukiwali winy bohatera, wskazując na jego pychę, gniewliwe usposobienie, dawne morderstwa czy lekceważenie bogów. Inni podkreślali jego uczciwość i nieugiętość w dążeniu do prawdy i zarazem nieuniknioność katastrofy z góry zapisanej przez bogów²³. W zasadniczych kwestiach Burkert podąża za interpretacją E. Doddsa zawartą w słynnym artykule z roku 1966²⁴,

¹⁹ Toronto 1991.

²⁰ Podobnie jak badania nad historią badań nad Dionizosem (P. McGinty, *Interpretation and Dionysos. Method in the Study of a God*, The Hague 1978) czy relacjami między kultem i tragedią (*The Myth and Ritual Theory. An Anthology*, edited by R.A. Segal, Blackwell Publishers Inc., Malden–Oxford 1998).

²¹ Arist. Po. 1453a10.

²² Na temat niekończącej się dyskusji nad „tragiczną winą” Edypa, zob. zwłaszcza K. von Fritz, *Antike und Moderne Tragödie*, München 1962, zwłaszcza rozdział *Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechischen Tragödie*; H. Funke, *Die sogenannte tragische Schuld. Studien zur Rechtsidee in der griechischen Tragödie*, Diss. Köln 1963; R. Sauer, *Charakter und tragische Schuld. Untersuchungen zur aristotelischen Poetik unter Berücksichtigung der philologischen Tragödieninterpretationen*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 27 (1964), s. 17–59; Ph. Vellacot, *The Guilt of Oedipus*, „Greece and Rome” 11 (1964), s. 137–148; J.M. Bremer, *Hamartia*, Amsterdam 1969; S. Said, *La faute tragique*, Paris 1978, E. Lefèvre, *Die Unfähigkeit zu erkennen. Unzeitgemäße Bemerkungen zu Sophokles’ Oidipus Tyrannos*, „Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft” 13 (1987), s. 37–58; V. Cessi, *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt 1987; wyczerpujące dane na ten temat podaje D.A. Hester, *Oedipus and Jonah*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society” 203 (1977), s. 49–57.

²³ Istnieje wiele studiów poświęconych fatum w losie Edypa, por. np. R. P. Winnington-Ingram, *Sophocles. An Interpretation*, Cambridge 1980, s. 150–178, czy J. Brody, *Fate in Oedipus Tyrannus: A Textual Approach*, Buffalo 1985.

²⁴ E.R. Dodds, *On the Misunderstanding the Oedipus Rex*, „Greece and Rome” II, 13 (1966) = *The Ancient Idea of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973; tutaj cytowane wg wydania oksfordzkiego z roku 1973.

uznając, że *Król Edyp* nie jest ani tragedią winy (*tragedy of guilt*), ani tragedią losu (*tragedy of fate*)²⁵. Dodds sklasyfikował Edypa jako swego rodzaju tragedię odpowiedzialności: „Edyp jest wielki, ponieważ przyjmuje odpowiedzialność za wszystkie swoje czyny, także te, które z obiektywnego punktu widzenia były najstraszliwsze (*objectively most horrible*), chociaż subiektywnie rzecz biorąc — pozbawione winy (*subjectively innocent*)”²⁶. Burkert, uznając ten punkt widzenia, poszedł jeszcze dalej, stając na właściwym sobie stanowisku, które nazwijmy tu „teologicznym”. Skupił się na kategoriach boskiej wszechwiedzy, przed-wiedzy, opatrności, która jest w jakiejś mierze jedynym punktem, gdzie można sensownie postawić pytanie o istnienie bogów. Nie ma opatrności — nie ma bogów, co w oczywisty sposób wynika z natury religii greckiej, pozbawionej objawienia, świętych ksiąg czy dogmatów, pozbawionej teologii i kapłaństwa. Jedyne, co mają do dyspozycji Grecy, to wyrocznie i prorocy²⁷. Skutkiem tego religia grecka znajduje samopotwierdzenie tylko w „wiedzy”, nie zaś w czystej mocy czy sentymentalnych „odczuciach”²⁸. Bogowie, o ile istnieją, „wiedzą”, a według najstarszej tradycji wiedza ta obejmuje też przyszłość²⁹. „Straszliwy upadek Edypa — twierdzi Burkert — dowodzi prawdziwości boskiej wiedzy, przed-wiedzy, dowodzi istnienia wszechogarniającej inteligencji, która okrywa nasz świat, dowodzi działania uniwersalnego dawcy znaków (*signifer*) i ostatecznie nadaje sens wszystkiemu. Dowodzenie to warte jest ofiary: upadku człowieka, z którym — choć niechętnie — się utożsamiamy: Edypa. Ostatecznie Edyp, pośród wszystkich swoich cierpień, obnosi się z dumą, która właściwa jest tym, co «wiedzą»”³⁰ Jeśli natomiast chodzi o freudowskie interpretacje *Edypa*, wypada zacytować końcowe zdanie rozprawy Burkerta tyleż polemiczne, co ironiczne: „Co do Freuda, chciałbym zaznaczyć, że jakkolwiek działanie podświadomości może pozostawać w jakimś związku z mitem Edypa, to jednak osiągnięciem Sofoklesa jest postawienie pytania o to, w jaki sposób prawda może istnieć w świecie człowieka oraz w jaki sposób człowiek może się wobec tej prawdy

²⁵ W. Burkert, *Oedipus, Oracles...*, ed. cit., s. 16.

²⁶ E. R. Dodds, *op. cit.*, s. 76. Por. też uwagi A.C. Schlesingera, *Boundary of Dionysus. Athenian Foundations for the Theory of Tragedy*, Martin Classical Lectures, vol. XVII, Cambridge 1963, na ten temat np. s. 23: „The emphasis in Greek drama is on human responsibility”.

²⁷ W. Burkert, *op. cit.*, s. 24.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Por. Muzy w *Teogonii* Hezjoda, 38.

³⁰ W. Burkert, *op. cit.*, s. 27.

zachować, a to nie jest problem ludzkiej podświadomości, ale — w najwyższej mierze — świadomości”³¹

W tej sferze zainteresowań sytuują się także takie prace szwajcarskiego badacza, jak *Kekropidensage und Arrhephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest*³², *Orphism and Bacchic Mysteries. New Evidence and Old Problems of Interpretation*³³, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*³⁴.

Drugim ważnym obszarem badań Waltera Burkerta był od czasu jego pierwszych publikacji orfizm i pitagoreizm, a także, co nieuniknione przy takim doborze zagadnień, wpływ szeroko rozumianego „Wschodu” na myśl grecką. Obydwa te zagadnienia z jednej strony mogą odstraszać rozległością problematyki³⁵, jaką obejmują — i rzeczywiście, wielu odstrasza — z drugiej jednak ich wpływ na myśl grecką we wszystkich jej przejawach — od greckich kultów misteryjnych po antropologię platońską, czy wreszcie elementy teologii chrześcijańskiej — jest tak przemożny, że nie sposób bez nich osiągnąć jakiegokolwiek syntezy greckich koncepcji religijnych i antropologicznych. Pitagoreizmu dotyczyła pierwsza drukowana praca Burkerta: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*³⁶, lepiej znana w nieco przerobionej, dopracowanej w angielskim wydaniu wersji jako *Lore and Science in Ancient Pythagoreism*³⁷. Już tutaj widać skłonność do zapuszczania się na odległe tematycznie i skomplikowane obszary, spokojny naukowy krytycyzm i łatwość tworzenia ujęć syntetycznych. Ta kilkusetstronicowa praca pozostaje do dzisiaj podstawowym studium na temat pitagoreizmu we wszelkich jego odmianach i wielości tradycji, w jakich żyje: od teorii liczb i matematyki, poprzez astronomię, po teorie muzyczne, z opracowaniem, niejako przy okazji, wszystkich aspektów pitagorejskiej tradycji ascetycznej i religijnej.

³¹ *Ibidem*.

³² „Hermes” 94 (1966), s. 1–25 (przedrukowane w: W. Burkert, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990, s. 40–59).

³³ W: W. Wuellner (Hrsg.), *Protocol of the 28th Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture* (13 March 1977), Berkeley 1977, s. 1–10.

³⁴ „Sather Class. Lectures” nr 47, Berkeley 1979.

³⁵ Por. ostatnią niezwykle obszerną pracę Martina L. Westa, *The East Face of Helicon*, Oxford 1999 (polski przekład przygotowany do druku w Wydawnictwie *Homini* ukaze się w bieżącym roku).

³⁶ *Erlanger Beitr. Zum Sprach- und Kunstwissenschaft* 10, Nürnberg 1962.

³⁷ Przeł. E.L. Minar, Cambridge/Mass. 1972.

Burkert świadomie zapuszcza się w obszary „filologicznie niebezpieczne”, co najlepiej chyba widać na tym właśnie przykładzie: podejmując próbę syntetycznego opisu tradycji pitagorejskiej, stwierdza najpierw, że taka tradycja nie istnieje (*there is no single tradition*³⁸), podobnie jak nie istnieje tzw. „Pitagoras tradycji” (*The Pythagoras of Tradition*)³⁹. W tej właśnie pracy uczony wyjaśnia swe podejście do badań, które pozostaje aktualnym także w innych przypadkach i zapewne to ono pozwala mu zachować tak daleko idący obiektywizm i wolność od kategoryzacji w kwestiach spornych. „Prawdziwym życiem filologii — powiada⁴⁰ — jest walka pomiędzy tendencją zmierzającą do zawierzenia podaniom tradycji a postawą pełną sceptycyzmu.”⁴¹ Burkert zdaje się z upodobaniem wyszukiwać i wchodzić w takie miejsca napięć, które natychmiast stają się dlań źródłami sił twórczych. W kwestii pitagoreizmu nie ma wątpliwości — zdecydowana przewaga musi pozostać po stronie sceptyków, co nie jest niczym odosobnionym w badaniach nad starożytną literaturą. W takim razie, skoro nie można ogarnąć pierwotnego zjawiska jako takiego, zadaniem nauki musi być interpretacja interpretacji (*to interpret interpretation*⁴²), wypunktowywanie i identyfikowanie różnych danych tradycji oraz badanie przyczyn, które do postrzegania samej postaci Pitagorasa wprowadziły tak wiele transformacji. Zadania, jakie stawia przed sobą Burkert, zdumiewają rozmachem i odwagą. W przypadku pitagoreizmu, pomimo zawłości samego zagadnienia i wielości jego nowożytnych interpretacji, zamierzył „wziąć pod uwagę wszystkie antyczne świadectwa” oraz nowożytną literaturę przedmiotu. Z nieskrywanym podziwem przyznać trzeba, że zamierzony cel autor osiągnął.

Inne prace Burkerta z tej dziedziny to *Neue Funde zur Orfik*⁴³ oraz *Craft Versus Sect. The Problem of Orphics and Pythagoreans*⁴⁴.

Ważność i głębokość wpływów myśli wschodniej na grecką kulturę przedstawił on w monografii *The Orientalizing Revolution. Near East Influence on*

³⁸ *Ibidem*, s. 10.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem.*, s. 9.

⁴¹ Por. sam tytuł publikacji, do którego ten fragment stanowi swoistą glosę: *Tradycja ustna i nauka w starożytnym pitagoreizmie*.

⁴² *Ibidem*, s. 11.

⁴³ W: „Informationen zum Altsprachlichen Unterricht” 2:2 (1980), s. 27–42.

⁴⁴ W: B.F. Meyer — E.P. Sanders (Hgg.), *Jewish and Christian Self-Definition*, 3: *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1982, s. 1–22.

*Greek Culture in the Early Archaic Age*⁴⁵. Celem tej publikacji jest w zamyśle autora przekonanie współczesnych uczonych do tezy, że w okresie nazywanym „orientalizującym”, pokrywającym się z wczesną epoką archaiczną (ok. 750–650 przed Chr.), Grecy w znacznej mierze ulegli wpływowi myśli ówczesnego Wschodu: nie tylko zapożyczyli odeń część umiejętności manualnych i technologii, ale także wiele zawdzięczają mu w dziedzinie religii i literatury⁴⁶. Burkert dowiódł, że wędrowni wizjonerzy i kapłani (nazywani terminem *craftsmen of the sacred* — „mistrzowie w sprawach świętych”), wspomniani przez Homera w słynnych wersach księgi XVII Odysei, przekazali Grekom nie tylko umiejętności wróżbiarskie i obrzędy oczyszczeń rytualnych, ale także istotne elementy mitologicznej „mądrości”. „Twórcza przemiana” (*creative transformation*), jakiej poddali Grecy uzyskane na tej drodze umiejętności i wiedzę, nie zmienia w niczym samego faktu zapożyczenia i nie umniejsza znaczenia wpływu, jaki się dokonał. Książka ta nie tylko uzupełnia istotną lukę w badaniach — nadaje im nowy kierunek, niosąc pewne „przesłanie”, które autor artykułuje wyraźnie w uwagach wstępnych: ma ona pełnić rolę swoistego „posłańca wzywającego do przekraczania granic” (*a messenger across boundaries*)⁴⁷, ma zwrócić uwagę filologów klasycznych na obszary, na które zapuszczają się oni rzadko; ma też zachęcić orientalistów do śmielszego podejmowania bardziej interdyscyplinarnych badań. Burkert wyznaje wprawdzie, że jest hellenistą, nie orientalistą, dodaje jednak skromnie, iż „poczynił pewne wysiłki, aby czytać semickie teksty w oryginale”⁴⁸. Przekładając to na mniej skromny język i mierząc według efektów pracy, możemy dopowiedzieć — w jakiejś mierze stał się orientalistą, a jego kompetencje w tej dziedzinie mogą wprawić w podziw niejednego specjalistę.

Na temat tej dziedziny twórczości naukowej Waltera Burkerta, która posiada naturalnie obszerną bibliografię recenzji, warto przytoczyć interesującą uwagę prof. Martina L. Westa zawartą w jego najnowszej, prawie siedmiusetstronicowej pracy *The East Face of Helicon*⁴⁹. W jego postawie możemy obserwować reakcję świata nauki na propozycje Burkerta i podziwiać zdumiewającą skuteczność jego zamierzeń naukowych. We wprowadzeniu West ubolewa, podobnie jak

⁴⁵ „Revealing Antiquity” 5, Cambridge–London 1992 (wyd. I: *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Sitz.-Ber. Heidelberg Akad. D. Wiss. 1984, 1).

⁴⁶ *Ibidem* (wyd. ang.), s. 6.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 8.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 157.

⁴⁹ *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.

Burkert w wyżej omówionej pracy, nad panującym od XVIII wieku w pracach filologicznych izolacjonizmem i zawężeniem perspektyw. Zbyt wielu, jego zdaniem, jest jeszcze filologów klasycznych, którzy mówiąc: „świat starożytny” czy „*das Altertum*”, mają na myśli tylko „starożytność grecko-rzymską”, tak jakby inne starożytne cywilizacje w ogóle nie istniały. Jakkolwiek postrzega on wśród klasyków tendencję do uczenia się przynajmniej jednego języka orientalnego (co zresztą w imieniu filologicznego świata wpisuje do „agendy” klasyków na wiek XXI⁵⁰), to jednak współczesne próby odnowienia badań porównawczych między światami Orientu i Grecji ocenia niezwykle sceptycznie⁵¹. Tylko Burkert jawi mu się jako *outstanding exception*⁵², którego „prace wielu ludziom otworzą oczy”⁵³, a jego studia, często wykorzystywane w syntezie oksfordzkiego uczonego, rzadko określane są epitetami słabszymi niż *brilliant*⁵⁴. Trudno podejrzewać uczonego formatu M.L. Westa o uleganie jakiegóś niezrozumiałej potrzebie nieustannego komplementowania⁵⁵ prac Burkerta; są to sądy zrównoważone i oparte na silnych podstawach.

Trzecim, istotnym elementem organizującym warsztat badawczy W. Burkerta jest antropologiczne podejście uczonego do zagadnień zarówno historii religii, jak i historii filozofii, a nawet do krytyki literackiej. Najwyraźniej dochodzi do głosu w wielkich syntezach na temat archetypowych zachowań rytualnych, np. w monumentalnej pracy *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*⁵⁶, w której autor stara się dotrzeć do najbardziej fundamentalnych postaw właściwych naturze człowieka, stojących u podstaw najważniejszych z egzystencjalnego punktu widzenia zachowań ludzkich. Powraca tu raz jeszcze do interpretacji najdawniejszych wersji mitów greckich i greckiej tragedii. *De facto* praca ta stanowi erudycyjne rozwinięcie idei zarysowanej w artykule poświęconym rytuałowi ofiarniczemu

⁵⁰ *Ibidem*, s. XI.

⁵¹ Podobnie sam Burkert, por. *The Orientalizing Revolution...*, *ed. cit.*, s. 2–3.

⁵² *Ibidem*, s. X.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Por. np. sąd na s. 59, w konkluzji rozdziału poświęconego wpływom orientu na religię grecką.

⁵⁵ Nb. por. też *Carmen gratulatorium* zapisane greckim dystychem elegijnym, które otwiera cytowaną wyżej księgę pamiątkową Burkerta *Ansichten griechischen Rituale...*, *ed. cit.*, s. 1.

⁵⁶ Berlin–New York 1972. Wyd. ang.: *Homo necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, przeł. P. Bing, Berkeley 1983.

w tragedii greckiej. Burkert bez obawy cofa się coraz dalej w mroki przedliterackich postaci pierwotnego rytuału i odtwarza zachowania archetypowe i esencjalne w swej naturze. Wyraźnie bliskie jest mu spojrzenie antropologa René Girarda, wyrażone w jego słynnych książkach *Sacrum i przemoc*⁵⁷ oraz *Kozioł ofiarny*⁵⁸, chociaż — w przeciwieństwie do niego — rzadko zapuszcza się Burkert w swych interpretacjach poza obszar szeroko rozumianego antyku. Podobne poglądy odnaleźć można także u antropologizującego filologa ze szkoły strukturalistów Lévi–Straussa — Jeana–Paula Vernanta⁵⁹. Niejednokrotnie Burkert daje się poznać jako uczony kompetentnie posługujący się metodami właściwymi dla religioznawstwa porównawczego, uprawianego w stylu Mircei Eliadego. To samo podejście widoczne jest też w cytowanej już pracy *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* oraz w pomniejszych studiach na ten temat: *The Problem of Ritual Killing*⁶⁰, *Opfer als Tötungsritual: Eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte*⁶¹.

Wiele światła na metodę badawczą Burkerta i jego rozumienie religii greckiej rzucają jego badania nad starożytną historią religii zawarte przede wszystkim w pracy Herodot als Historiker fremder Religionen, w: *Hérodote et les peuples non Grecs*⁶² oraz tak skrajnymi jej postaciami jak pitagoreizm. To właśnie w pracy o religioznawstwie Herodota autor stawia zasadnicze pytanie o możliwości poznania obcych religii (*ob 'man' denn die eigene Religion verstehen*)⁶³,

⁵⁷ Poznań 1994, przeł. M. i J. Plecińscy.

⁵⁸ Łódź 1991, przeł. M. Goszczyńska.

⁵⁹ Pola zainteresowań tego francuskiego uczonego w wielu punktach przecinają się z zainteresowaniami Waltera Burkerta (por. np. prace J.–P. Vernanta *Théorie général du sacrifice et mise a mort dans la θυσία grecque*, [w:] *Le sacrifice dans l'Antiquité*, „Entretiens sur l'Antiquité classique” 27, Vandoeuvres–Genf 1982, s. 1–21, *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*, Paris 1985, czy napisana wspólnie z P. Vidal–Naquetem książka *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972), choć obydwaj pracują niezależnie od siebie.

⁶⁰ W: R.G. Hamerton–Kelly (Hrsg.), *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford 1987, s. 149–176.

⁶¹ W: F. Graf (Hrsg.), *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli* (Basel, 11–13 September 1991), Basel 1992, s. 169–189.

⁶² Vandoeuvres–Genève 1988.

⁶³ *Ibidem*, s. 1.

przywołując znane publikacje Kitagawy⁶⁴ i Kippenberga⁶⁵. Równocześnie udziela zdumiewającej jak na religioznawcę odpowiedzi: *ich würde sagen: in der Regel nein*⁶⁶. Trudno oprzeć się wrażeniu, że refleksja nad warsztatem i metodą pracy Herodota jest dla autora jedynie okazją do zaprezentowania własnych metod pracy. Być może tutaj kryje się istotna część odpowiedzi na pytanie o skuteczność i jasność rozpraw Burkerta — nie usiłuje on zrozumieć za wszelką cenę greckiej religii, świadom, że jest to całkowicie niemożliwe, a jedynie uczciwie opisać, biorąc pod uwagę jak najszerszy kontekst kulturowy i wszystkie możliwe dane. Również w zapisie dyskusji, jaka wywiązała się po owym odczycie, znajdujemy interesujące uzupełnienia dotyczące metod pracy Herodota, charakterystycznych także dla badań Burkerta: Allan B. Lloyd⁶⁷ zwrócił uwagę na konsekwentne dążenie Herodota zmierzające do opisanie obcych kultur za pomocą właściwych im terminów, do przyjęcia ich w możliwie niezapośredniczony sposób oraz na to, że jego stałą praktyką jest po prostu opisywanie postrzeganych zjawisk z maksymalnym ograniczeniem sądów wartościujących. Nie da się ukryć, że obydwie te cechy stanowią istotne założenie metody Burkerta. Dalsza część odpowiedzi zawarta jest w konkluzji omawianego tekstu: Herodotowi przypisuje autor rzadką umiejętność, a nawet maestrię w sztuce obserwacji nie tylko mitu, ale także rytuału⁶⁸, który zawiera nie mniej, a może nawet więcej informacji o religii niż jakikolwiek inny przekaz słowny. Trzeba przyznać, że Walter Burkert wziął w tej dziedzinie lekcje u Herodota i zrobił z nich dobry użytek we własnych pracach.

Wyjątkowym uzupełnieniem imponującej bibliografii szwajcarskiego uczonego jest monografia poświęcona starożytnym kultom misteryjnym⁶⁹. Temat tajemnych kultów już samą swoją nazwą budził i budzi zainteresowanie, a czasami nawet emocje. Tajemniczość jest zawsze bardziej atrakcyjna, pozostawia więcej miejsca wyobraźni — z czego ta naturalnie korzysta, nie zawsze, przynajmniej, w sposób właściwy — a ponadto, w przeciwieństwie do jakichkolwiek wcieleń bardziej oficjalnych i lepiej znanych form dawnych religii, co jakiś czas odżywa.

⁶⁴ *Gibt es ein Verstehen fremder Religionen?*, Leiden 1963.

⁶⁵ *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt 1978.

⁶⁶ *Herodot als Historiker...*, ed. cit., s. 1.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 34.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 32.

⁶⁹ Wyd. amerykańskie: *Ancient Mystery Cults*, Harvard 1987; wyd. niemieckie: *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990.

Poszczególne rozdziały naświetlają kolejno kardynalne dla kultów misteryjnych zagadnienia, rozpoczynając od próby definicji kluczowych terminów takich jak mysteria, initia, telete, religia misteryjna etc. (*Wprowadzenie*), a zarazem akcentując napotykaną tu trudność. Rozdział pierwszy (*Personal Needs in This Life and after Death*) sytuje starożytne świadectwa o kultach misteryjnych w perspektywie antropologicznej. Ukazuje ich zakorzenienie w najgłębszych ludzkich potrzebach rozważanych tyleż w świetle doświadczenia śmierci, co wobec zwykłej codzienności. Rozdział podnosi indywidualny punkt widzenia w doświadczeniu sacrum.

Rozdział drugi natomiast (*Organizations and Identities*) kładzie nacisk na społeczny charakter omawianych kultów i ich głębokie zakorzenienie w starożytnym systemie społecznym. Burkert podkreśla zdumiewającą różnorodność organizacji kultowych. Charakteryzuje dionizyjskie thiasoi, orgia, strukturę tajnych stowarzyszeń w kultach Izydy i Mitry. Ponadto w zakres swych analiz wciąga dla porównania dawne organizacje żydowskie i wczesnochrześcijańskie.

W rozdziale trzecim (*Theologia and Mysteries. Myth, Allegory and Platonism*) autor skupia uwagę na teologicznej treści misterii. W ten sposób przechodzi do zagadnienia tajemnych hieroi logoi — świętych przekazów, opracowanych w tym rozdziale — po raz pierwszy chyba w literaturze naukowej — wyczerpująco.

Rozdział czwarty skupia się na tym, co najbardziej przyciąga uwagę współczesnych — nie tylko filologów i historyków, ale i psychologów czy psychoanalityków — na wszelkich misteryjnych czynnościach kultowych, na charakterze i istocie niezwyklego doświadczenia, jakie może przynieść udział w misteriiach. Autor odwołuje się tu do badań M. Eliadego i przypomina rytuały odrodzenia i przejścia, wzbogacając ten materiał wielką ilością starożytnych świadectw — ponad 160 przypisów na 26 stronach rozdziału.

Wspomniane przypisy stanowią istotną część książki, w obrębie której zajmują 50 stron. Nie tylko objaśniają zasadniczy tekst wykładu, ale to właśnie one czynią zeń pracę *stricte* naukową najwyższej próby, o wartości trudnej do przecenienia.

Teoretyczne wywody poparte zostały materiałem ikonograficznym, a szczegółowe indeksy (terminów greckich oraz typowy dla literatury anglojęzycznej indeks ogólny) pozwalają na szybkie odszukanie interesujących czytelnika problemów. Nade wszystko jednak ukazują ogrom erudycji autora i niezwykle szeroki zakres jego badań.

Książka Waltera Burkerta nabiera specjalnego znaczenia na tle nauki polskiej, w której przedwojenne jeszcze prace prof. Tadeusza Zielińskiego

i Ryszarda Gansińca dotąd nie znalazły godnej kontynuacji. Poza studiami prof. A. Krokiewicza i przekładami religioznawców (głównie M. Eliadego) oraz fragmentarycznie traktującymi zagadnienie pracami W. Lengauera czy popularnymi opracowaniami B. Kupisa, ani nie istnieje w polskiej literaturze naukowej jakakolwiek synteza starożytnej religii greckiej (prace prof. Zielińskiego, aczkolwiek znakomite i coraz bardziej doceniane, pierwsze swe wydania datują na lata 1917–1921!), ani też — tym bardziej — jakiegokolwiek kompetentne ujęcie bardziej szczegółowych problemów, takich jak kultury misteryjne, początki tragedii czy religia minojska.

Burkert po raz kolejny udowodnił, że potrafi opisać przedmiot swych badań ze spokojem fenomenologicznego oglądu i po raz kolejny udało mu się ominąć pułapki zastawione przez wcześniejszych badaczy ulegających powtarzanym stereotypom. To właśnie od wyliczenia błędnych stereotypów rozpoczyna on swe rozważania; pozostaje wierny podjętej metodzie suchej interpretacji danych literackich czy archeologicznych bez zapuszczania się w koniektury, a kiedy już snuje domysły, informuje o tym czytelnika. Chrześcijaństwo traktuje jako punkt odniesienia — co w naszym kręgu kulturowo–religijnym jest całkowicie zrozumiałe, zwłaszcza że ono samo także stanowi religię *par excellence* misteryjną — tyle że nie *per oppositum*, jak zazwyczaj, ale raczej *per analogiam*. Trzeba też jednak przyznać, że jeśli gdziekolwiek, to właśnie w tej książce ponosi go polemiczny lub krytyczny ferwor, widoczny zwłaszcza wtedy, kiedy z całą bezwzględnością, bezlitośnie zwalcza utrwalone stereotypy. Jest jednak w tej pracy „cały Burkert” z ogromnym materiałem faktograficznym, antropologicznym podejściem i skłonnością do syntezy. To ostatnie zwłaszcza powiodło się tutaj znakomicie — nie tak stare przecież dzieła jego poprzedników na ten temat miały kilkakrotnie większą objętość. Nadal nieoceniona będzie lektura Cumonta⁷¹ czy Reitzensteina⁷², ale to właśnie opracowanie Burkerta pozostaje dzisiaj — ponownie — ostatnim głosem nauki na tym polu. Mam nadzieję, że polska nauka doczeka się dobrego przekładu całej *Religii greckiej*, tymczasem jednak mamy próbkę warsztatu i metody badawczej

⁷¹ Np. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, wyd. IV Paris 1929 (wyd. I 1907); przeł. niem.: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Stuttgart 1931 (wyd. VIII 1981), przeł. ang.: *Oriental Religions in Roman Paganism*, Chicago 1911.

⁷² *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*³, Leipzig 1927 (wyd. I 1910); przeł. ang.: *Hellenistic Mystery Religions: Their Basic Ideas and Significance*, London 1978.

jednego z najznakomitszych — bez cienia wątpliwości — filologów i religioznawców ostatnich kilkudziesięciu lat.

Recenzowanie tutaj wcześniejszych od Burkerta prac dotyczących kultów misteryjnych mija się z celem, ponieważ sam autor poddaje je krytycznej analizie i przytacza nieustannie w toku wykładu oraz w przypisach — już to polemicznie, już to z uznaniem.

Dyskurs szwajcarskiego uczonego daleki jest od patosu, nawet kiedy dowodzi prawd rzeczywiście istotnych. Stać go na przykład na stwierdzenie zapisane w konkluzji tekstu o Królu Edypie: „Nie powinniśmy spodziewać się, że kiedykolwiek dotrzemy do ostatecznej interpretacji *Edypa*. Mam nadzieję, że ta interpretacja może nas dokądś zaprowadzić, może też jednak zostać odrzucona”⁷³.

Obcowanie ze światem myśli Waltera Burkerta, jego rozległymi zainteresowaniami połączonymi z akademicką kompetencją, spokojną pewnością siebie niepozbawioną jednak autentycznej skromności, jest doświadczeniem niezwykłym i wielokrotnie zaskakującym. Mam nadzieję, że niniejsza praca okaże się pomocna zarówno dla religioznawców, jak i dla filologów klasycznych, orientalistów, teologów i filozofów w refleksji nad wszystkimi przejawami misterium — dawnymi i współczesnymi.

Wprawdzie w niniejszym wydaniu zamieściliśmy wzorem oryginału kilkanaście rycin i zdjęć obrazujących omawiane rzeczywistości, ale trzeba przyznać, że czasami materiał ten zdaje się niewystarczającym. Znakomitym uzupełnieniem pracy Waltera Burkerta jest nieco wcześniejsza książka J. Godwina zatytułowana *Mystery Religions in the Ancient World*⁷⁴. Pod względem treściowym nie znajduje żadnego porównania z bogactwem materiału *Starożytnych kultów misteryjnych* — sam Burkert nazywa ją „książeczką z obrazkami” — zawiera jednak ponad 150 ilustracji istotnych dla pełnego zrozumienia fenomenu misterium. Dla pełnej satysfakcji należałoby czytać obydwie te książki razem.

W Rzymie,
maj 2000

⁷³ *Oedipus, Oracles...*, ed. cit., s. 27.

⁷⁴ London 1981.

UWAGI DO NINIEJSZEGO PRZEKŁADU. Język oryginalnej wersji prezentowanych wykładów pod wieloma względami okazał się niezwykle trudny, obciążały go bowiem wszystkie wady tekstu mówionego, z których oczyszczony został dopiero później, przed wydaniem (kolokwializmy, odwołania do prezentacji materiału wizualnego, nie zawsze zaznaczane w przypisach, czy wreszcie zawężenie objaśnień wynikające z wymagań rzeczywistego audytorium, z którym grupa ewentualnych czytelników tej pracy pokrywa się w niewielkim tylko stopniu). Lektura anglojęzycznego oryginału nie pozostawia też wątpliwości co do tego, że jego autor nie mówi na co dzień w tym języku: nieprawdopodobnie skomplikowane konstrukcje składniowe każą zastanawiać się, czy jest to skutek niemieckojęzycznych podstaw tekstu, czy też ślad wspomnianego stylu dyskursu mówionego, który, dysponując środkami pozawerbalnymi, z natury mniejszą wagę przywiązuje do poprawności składniowej. Równie zdumiewająca jest niezwykle liczba powtórzeń tych samych wyrazów — zapewne także cecha języka mówionego. Osobną grupę problemów tworzy konieczność przekładania terminów technicznych związanych z religią misteryjną, tytułów i imion. Część z nich w polskiej literaturze albo w ogóle nie istnieje, albo istnieje w rozmaitych wersjach, albo też jest tak stara, że należy zastanowić się nad słusznością jej kontynuowania. Bogaty materiał cytowanych źródeł stwarza z kolei problem korzystania z polskich przekładów w niniejszym wydaniu. Często ich jakość zestawiona z akrybią Burkerta nie pozwala nawet do nich zaglądać, tam jednak, gdzie okazało się to możliwe, podążam za istniejącą tradycją. W innych wypadkach, o ile nie zaznaczono pochodzenia przekładu w przypisie, jest on mego autorstwa.

Nazwiska oraz tytuły dzieł pisarzy starożytnych pojawiające się w przypisach podano skrótami według ustaleń międzynarodowych (por. Z. Abramowicz, *Słownik grecko-polski*, tom I, Warszawa 1958, s. VIII–XXIII; H.G. Liddell–R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1990, s. XVI–XLIII; M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. I, Warszawa 1959, s. XLI–LII).