

ELEUSIS



Karl Kerényi

# ELEUSIS

Archetypowy obraz matki i córki

Przełożył  
Ireneusz Kania

**h~~o~~mini**

Tytuł oryginału: *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*

Redakcja i zestawienie indeksów: Marianna Cielecka

Korekta: Małgorzata Wróbel

Projekt okładki: Katarzyna Bruzda

Ilustracja na okładce: Demeter i Persefona,  
monotypia Katarzyny Bruzdy według marmurowego reliefu  
z V w. p.n.e. (w Muzeum Archeologicznym w Eleusis)

Skład: Paweł Bębenek

Marka Homini jest częścią  
Wydawnictwa Benedyktynów TYNIEC

ISBN 978-83-7354-507-6

Wydanie drugie – Kraków 2014

© Copyright by Cornelia Isler–Kerényi

© Copyright for the Polish edition  
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](mailto:zamowienia@tyniec.com.pl)  
[www.tyniec.com.pl](http://www.tyniec.com.pl), [www.homini.com.pl](http://www.homini.com.pl)

Druk i oprawa:  
TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów  
[druk@tyniec.com.pl](mailto:druk@tyniec.com.pl)

DIS MANIBUS  
Ioannis Huizingae

*Non semel quaedam sacra traduntur: Eleusin servat,  
quod ostendat revisentibus.*

Pewne świętości nie od razu są ujawniane;  
Eleusis zawsze skrywa coś, co ukazuje dopiero  
przy powtórnych odwiedzinach.

Seneka, *Naturales quaestiones*, VII, 30, 6

# Spis treści

<i>Podziękowania</i> . . . . .	9
<i>Przedmowa</i> . . . . .	11
<i>Wstęp</i> . . . . .	17

## CZEŚĆ PIERWSZA: REKONSTRUKCJA

<i>I. Kontekst geograficzny i chronologiczny</i> . . . . .	37
Święta Droga . . . . .	37
Misteria za czasów Kserksesa (480 przed Chr.) i Walentyniana (364 po Chr.) . . . . .	39
Świadectwa mówiące o błogości inicjowanych . . . . .	45
Koniec misteriów . . . . .	49
Kwestia początków . . . . .	51
<i>II. Kontekst mitologiczny</i> . . . . .	59
W Eleusis nie wystawiano dramatu . . . . .	59
Dwie boginie . . . . .	60
Mity dotyczące Demeter . . . . .	63
Porwanie i żałoba . . . . .	67
Podróż Demeter do Hadesu . . . . .	75
<i>III. Mniejsze Misteria</i> <i>i przygotowania do Wielkich Misteriów</i> . . . . .	79
<i>Mysis i epopteia</i> . . . . .	79
Co się działo nad Ilissosem? . . . . .	82
Oczyszczenie Heraklesa . . . . .	87
Koszt inicjacji . . . . .	94
Procesja do Eleusis . . . . .	95

<i>IV. Sekret Eleusis</i> . . . . .	103
Poza bramami sanktuarium . . . . .	103
Przez bramę i dziedziniec . . . . .	108
Na progu telesterionu . . . . .	119
W telesterionie . . . . .	126
<i>Visio beatifica</i> w wersji eleuzyjskiej . . . . .	133

## CZEŚĆ DRUGA

<i>V. Hermeneutyczny esej o misteriach.</i> . . . . .	147
Uwagi wstępne . . . . .	147
Wyjątkowość misteriów eleuzyjskich . . . . .	156
Związek misteriów ze zbożem . . . . .	164
Jabłko granatu i winorośl . . . . .	174
Dwoistość. . . . .	189
Eubuleus . . . . .	215

### *Dodatek I*

Sporządzanie i działanie kykeonu . . . . .	221
--	-----

### *Dodatek II*

O naczyniach, jakie noszono na głowach w trakcie procesji . . . . .	227
--	-----

<i>Postowie</i> . . . . .	235
---------------------------	-----

<i>Karl Kerényi — wielki mitolog.</i> . . . . .	235
---	-----

<i>Spis ilustracji</i> . . . . .	247
----------------------------------	-----

<i>Spis cytowanych dzieł</i> . . . . .	253
--	-----

<i>Indeks ogólny</i> . . . . .	269
--------------------------------	-----

<i>Indeks nazwisk nowożytnych</i> . . . . .	291
---	-----



## Podziękowania

Wyrażamy wdzięczność i podziękowania dla Cornell University Press za zgodę na wykorzystanie cytatów z Platońskiego *Fajdrosa* w tłumaczeniu L. Coopera, copyright ©1938 by Lane Cooper, dla Harcourt, Brace & World, Inc. i Faber and Faber Ltd. za możliwość zacytowania *Edypa w Kolonos* w przekładzie R. Fitzgeralda, z edycji Sofoklesa w serii Harvest Books (*The Oedipus Cycle*), dla Harvard University Press i William Heinemann Ltd. za wyimki z tłumaczeń: 1. tomu *Moralistów* Plutarcha autorstwa F.C. Babbitta, *De legibus* Cy-cerona — C.W. Keyesa i *The Greek Anthology*, t. 3 i 5 — W.R. Patona, wszystkie w serii Loeb Classical Library, dla Princeton University Press za zgodę na przytoczenie cytatów z książki G. E. Mylonasa *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, copyright © 1961 by Princeton University Press, oraz dla The Soncino Press Limited za cytaty z przekładu traktatu *Sanhedryn* pióra J. Schachtera i H. Freedmana (z *Talmudu Babilońskiego*, t. 6).

Podziękowania niechaj przyjmie również John Travlos za udostępnienie do celów tej publikacji swych planów Eleusis, zaktualizowanych ostatnio i poprawionych, oraz za pomoc w zdobyciu lotniczych zdjęć stanowiska. Jego duży plan stanowiska (ryc. 17) został nieco zmodyfikowany wskutek dodania wzmianki o anaktoronie, wobec czego trzeba było również zmienić numerację i umieścić strzałki wskazujące usytuowanie.



## Przedmowa

Książka ta nie pokrywa się dokładnie z żadną z wcześniejszych prac, jakie opublikowałem na ten sam temat. Wydany w serii kieszonkowej po holendersku tom *Eleusis: de heiligste mysteriën van Griekenland* musiał mieć, co zrozumiałe, mniejszą objętość. Kierując się podobnymi względami, ograniczyłem zakres wydania niemieckojęzycznego *Die Mysterien von Eleusis*. Ale i tak zawarłem w nim więcej niż tylko próbę rekonstrukcji. Niestety, było ono już w druku, gdy ukazała się książka G.E. Mylonasa *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Publikacja ta jako pierwsza umożliwiała dokonanie pełnego przeglądu rezultatów wykopalisk i omówienie ich interpretacji przez archeologów. Wynikała stąd konieczność rozszerzenia mej książki. Następna różnica płynęła z mego przekonania, że bóstwa eleuzyjskie należy zaliczyć do „obrazów archetypowych”. Ten punkt widzenia nie został specjalnie wyakcentowany ani w edycji holenderskiej, ani w niemieckiej, wyraziłem go jednak w moim wcześniejszym eseju o Boskim Dziewczęciu. Rozwijam go w niniejszej pracy, omawiającej problem misteriiów w sposób pełniejszy, bo nie tylko w aspekcie życia greckiego (które było centralnym wątkiem wersji niemieckiej), lecz również ludzkiej natury.

Właśnie ludzka natura, człowiek jako całość, w swej konkretnej rzeczywistości, uzyskuje niekiedy pomoc z zewnątrz, aby rozpaść w sobie wewnętrzne światło. W Eleusis taką pomocą był post.

Drugim oprócz głódówki, niezbywalnym warunkiem urzeczywistnienia misteriów, niejako „farmaceutycznym przygotowaniem” do nich, było wypicie kykeonu. W niniejszej pracy zająłem się również tym wątkiem badawczym, którego we wcześniejszych jej wersjach nie poruszałem. Jaką taką pewnością, co się tyczy tej nowej kwestii, zawdzięczam korespondencji z bazylejskim farmakologiem dr. Albertem Hofmannem, któremu pragnę podziękować za pomoc w tych ciągle jeszcze niepełnych dociekaniach.

W niniejszej pracy od samego początku starałem się uwzględnić w pełni wyniki badań archeologicznych, prowadzonych tam, gdzie następowała *epopteia* — w telesterionie. Badania te osiągnęły wysoki stopień dokładności dzięki wysiłkom Johna Travlosa. W maju 1964 dane mi było zwiedzić Eleusis razem z Travlosem, który nadal prowadzi wykopaliska<sup>1</sup> i być może dokona nowej rekonstrukcji telesterionu. Hipoteza, jakoby niewielki wzgórek na skalistym podłożu telesterionu uważano za „omfalos” i jakoby stanowił on centrum kultu, obu nam wydała się ewidentnie błędna. Tam, na miejscu, mogłem też zastanowić się nad inną kwestią. Dotyczy ona budowli w kształcie świątyni, której tympanon był prawdopodobnie dekorowany wyobrażeniem porwania Persefony w otoczeniu postaci znanych nam z zachodniego tympanonu Partenonu. Budowla ta, stojąca równolegle do północnego boku telesterionu, znajdowała się poza wejściem do niego, w miejscu, na którym wielu dawniejszych archeologów sytuowało świątynię Demeter. Travlos opracował teoretyczną rekonstrukcję tego budynku. Uważa on go nie za świątynię, lecz za skarbiec (*thesauros*), w którym przechowywano najcenniejsze dary Ateńczyków<sup>2</sup>.

Rozwiązanie tej kwestii nie ma wielkiego znaczenia dla rekonstrukcji obrzędu misteriów. Uważam, że budowla ta mogła być *sacrarium*, do którego, oprócz hierofantów, mógł wchodzić jedynie cesarz Marek Aureliusz, i o którym jeszcze będziemy mówić w tej

---

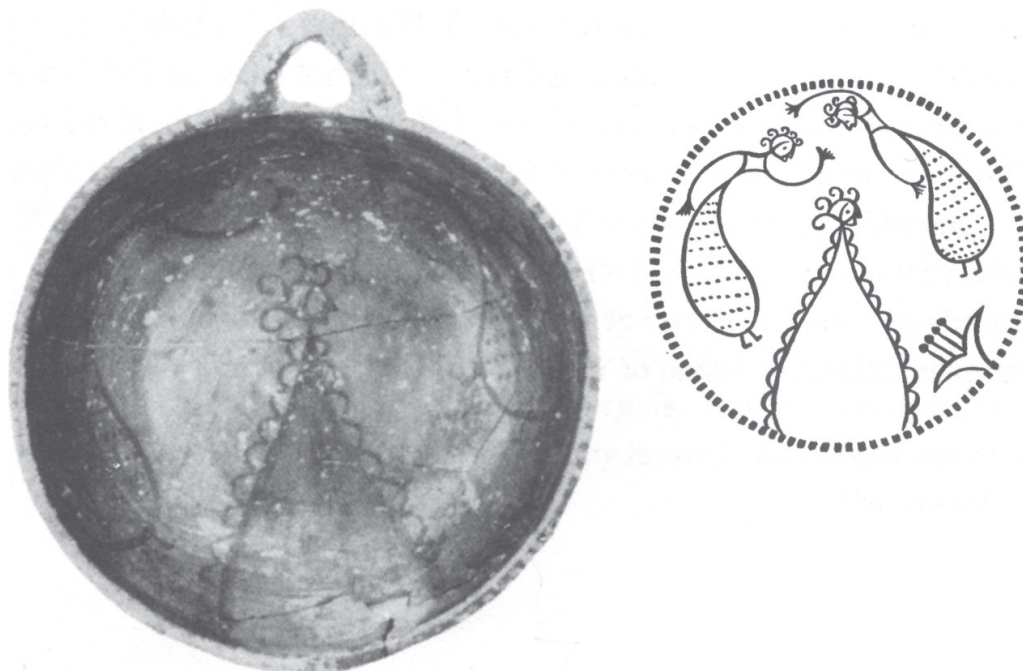
<sup>1</sup> Zob. Τὸ ἔργον τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας κατὰ τὸ 1957, 1960–62, Athena 1958, 1961–1963.

<sup>2</sup> Zob. I.N. Travlos, Ἐλευσίς, „Archaiologikon Deltion 1960” XVI (1962), s. 55n.

książce. Nastręczałoby to trzecią — oprócz dwu omówionych niżej (s. 152n.) — możliwość zidentyfikowania megaronu, być może również określanego przez Eleuzyjczyków mianem *thesauros*. Na szczęście tego rodzaju niejasności, których nie da się całkowicie wyeliminować, nie mają znaczenia dla żadnej z ważnych dla nas kwestii. Czytelnik nie powinien oczekiwać od nas zajmowania stanowiska w sporach mających niewielki związek z religią eleuzyjską. Nie powinien też się spodziewać, że archeologowie dostarczą mu odpowiedzi w kwestii misterii. Uzyskanie sensownych rozwiązań możliwe jest tylko pod warunkiem właściwego współdziałania dwu dziedzin nauki — archeologii i religioznawstwa.

\* \* \*

Niżej czytelnik znajdzie reprodukcję czarki, którą obecnie uznaję za najstarszy zachowany wizerunek Persefony. Pochodzi ona z początków okresu średniominojskiego (krótco po 2000 r. p.n.e.), odnalazł ją zaś prof. Doro Levi w 1955 r. podczas wykopalisk w pierwszym pa-



Persefona z dwiema towarzyszkami.  
Czarka z okresu średniominojskiego z pierwszego pałacu  
w Fajstos (razem z przerysem).  
Muzeum Archeologiczne w Iraklionie, Kreta.

łacu w Fajstos. Opisuje on ją następująco: „Płaska czarka, na której wewnętrznej powierzchni widzimy scenę religijną. Dwie kobiety, ukazane w bardzo żywych pozach, tańczą wokół Bogini Węży. Głowa Bogini wieńczy wydłużony, trójkątny tułów bez ramion, za to obwiedziony po obu stronach ciągiem łuków. Tułów bogini i węże od razu nasuwają na myśl bardzo podobne rurowate idole gliniane, albo tubusy ofiarne, znajduwane w Prinias i na innych wczesnohelleńskich stanowiskach z okresu późniejszego o ponad tysiąc lat”<sup>3</sup>.

Rurowate idole gliniane, albo tubusy ofiarne, służyły zapewne do komunikacji ze światem podziemnym. Jego emblematem jest wąż, główna postać jednej z wersji mitu Persefony: Zeus w kształcie węża uwodzi ją, swoją własną córkę<sup>4</sup>. Wąż i kazirodztwo to w mitologii motywy archaiczne<sup>5</sup>. Za element archaiczny można także uważać liczbę trzy (trójca osób). Występuje on w greckim micie Persefony: jej dwie towarzyszki to najczęściej Artemida i Atena<sup>6</sup>. W homeryckim *Hymnie do Demeter* mowa jest o bliżej nieokreślonej liczbie Okeanid swawolących z Persefoną i zrywających kwiaty; dobrze pasuje to do stylu Homera, zacierającego i usuwającego elementy archaiczne. Rozpoznamy jednak tę samą scenę, poprzedzającą uprowadzenie bogini, w hymnie (15, por. niżej, s. 67) i na czarce z Fajstos; jest to Persefona podziwiająca kwiat.

---

<sup>3</sup> D. Levi, *A Magnificent Krater and a Rich Pottery from the Crete of 4000 Years Ago: New and Vivid Light on the Earliest Palace of Phaistos*, „The Illustrated London News” 6 X 1956, s. 548.

<sup>4</sup> Por. C. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, London–New York 1951, s. 253 (wyd. repr. Harmondsworth 1958, s. 222).

<sup>5</sup> Por. C. Kerényi, *Miti sul concepimento di Dioniso*, „Maria” IV (1951), s. 1n.

<sup>6</sup> Eurypides, *Helena*, 1314–1316; Diodor Sycylijski, *Biblioteka*, V, 3; Waleriusz Flakkus, *Wyprawa Argonautów*, V, 345–346; Stacjusz, *Achilleis*, II, 150; Klaudian, *Porwanie Prozerpiny*, II, 35. Por. C. Kerényi, *Persephone und Prometheus: Vom alter griechischer Mythen*, w: *Festschrift für Hans Oppermann*, Braunschweig 1965, s. 58n.

\* \* \*

W ostatecznym rozrachunku prowadzone nadal przez Johna Travlosa wykopaliska i oba moje Dodatki — zwłaszcza Dodatek I — pokazują wyraziście, że daleko nam jeszcze do zamknięcia badań nad Eleusis. Jak najdalszy jestem od sugerowania, że niniejsza książka rozwiązuje wszystkie trudności i sprzeczności między znanymi nam już faktami, i że powiedziane już zostało ostatnie słowo. Wprost przeciwnie. Rozmyślnie pozostawiłem otwartą możliwość nowych wniosków i kontynuacji dociekań. Moja książka powinna spełnić rolę podobną do tej, jaką najprawdopodobniej pełnił w Eleusis *kykeon* — środka pobudzającego. Niechaj zatem będzie ona dla innych badaczy impulsem do szukania nowej, pełniejszej historycznej wizji tego, c z y m naprawdę b y ł o Eleusis.

K. K.  
Ascona, Szwajcaria  
27 maja 1966





# Wstęp

## 1.

Niewiele jest tematów w religioznawstwie, które równie dobrze jak Eleusis i jego misteria nadawałyby się do prób rekonstrukcji na podstawie znalezisk archeologicznych, *in situ*. Ponieważ przedmiot ten jest ze swej istoty mistyczny, takie ujęcie archeologiczne może dać czytelnikowi poczucie, że stoi na pewniejszym gruncie. Wszelako zastosowanie tej metody prezentacji i próby rekonstrukcji opartej na materiale archeologicznym oraz innym także dla autora było przyjemnością, przynajmniej w pierwszej części tej pracy. Także ta metoda jest naukowa, podobnie jak powtórzona narracja, zastosowana przeze mnie w *Gods of the Greeks* oraz w *Heroes of the Greeks*<sup>7</sup>. Naukowe stają się obie metody dzięki temu, że w obu wypadkach należy skrupulatnie uwzględniać opór materiału. W tym względzie górują one nad innymi metodami, oferującymi jedynie schematyczny przekrój przez materiał historyczny, i to tylko z jednego punktu widzenia. Podejmując próbę rekonstrukcji, należy ustawicznie badać i sprawdzać implikacje istniejącego materiału.

Zawsze trzeba stawiać pytanie — takie jest nasze kryterium w niniejszej pracy — czy ta lub inna nowa teza nie stoi aby w takiej sprzeczności z innymi faktami, należącymi do wiarygodnej tradycji związanej z misteriami, że nie można ich użyć łącznie do rekonstrukcji.

---

<sup>7</sup> Obie te prace — pod polskimi tytułami *Dzieje bogów i ludzi* oraz *Opowieści o herosach* — złożyły się na książkę *Mitologia Greków* (wyd. polskie: przeł. R. Reszke, Warszawa 2002) [przyp. tłum.].

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 swego 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 ją przecież rozumiejących. Potrafimy orzec, które elementy kłócą się z ową logiką, a przeto nie mogą pasować do kontekstu. Taka właśnie próba rekonstrukcji odgrywa w tej książce rolę pierwszoplanową. Jeśli wszakże ważyłem się nadać jej pierwszej części tytuł *Rekonstrukcja*, znaczy to tylko, iż usiłuję w niej dokonać rekonstrukcji misteriów, nie zastanawiając się nad tym, czym ich treści mogły być dla religijnego człowieka starożytności; dla refleksji i dociekań hermeneutycznych zarezerwowałem część drugą. Jednak ten „esej hermeneutyczny” nie ma na celu odtworzenia przeżyć emocjonalnych nabożnych uczestników kultu. Przypuśćmy, że — jak do dziś zakładają pewni uczeni — treścią misteriów eleuzyjskich był jakiś dramat. Przekonamy się, że w tym wypadku nie mogło to wchodzić w grę. Wszelako jeśliby nawet tak było i uczestnicy misteriów głęboko wzruszaliby się owym dramatem, powinniśmy, sami nie doznając podobnych emocjonalnych przeżyć, zdobyć się na zapytanie, z jakich to ludzkich powodów ów dramat mógł być tak wzruszający. Zadaniem hermeneutyki jest wniknięcie w te powody.

Rodzaj dowodu nie jest taki sam w rekonstrukcji i w hermeneutyce. W pierwszym wypadku dowodem jest dla nas to, że fragmenty misteriów, niezachowane do naszych czasów w kontekście, pasują do siebie tak, jak przypuszczaliśmy. W wypadku drugim taki dowód uzyskamy, stwierdzając, że nasza interpretacja jest zgodna z doświadczeniem ludzkim, bodaj nawet bardzo niecodziennym. Żadna dziedzina ludzkiego doświadczenia nie jest wyłączona z naukowego badania — i tyczy się to

również doświadczenia religijnego. Dociekanie historyczne, cofające się przed dziedzinami, które wymagają od badacza zdolności przeżywania bądź przynajmniej otwartości na przeżycia innych, nie przestaje być „akademickie”; przestaje natomiast być naukowe.

## 2.

W moim wcześniejszym studium tematu<sup>8</sup> próbowałem położyć fundament pod hermeneutykę wykraczającą poza Eleusis i Greków. „Centralny problem związany z tymi misteriami zawsze będzie jednym z najistotniejszych problemów dziejów starożytnych religii”. Tymi słowami Samson Eitrem<sup>9</sup>, wielki norweski religioznawca, który sam wniósł znaczący wkład do badań nad misteriami, podkreślał wagę tematu. Moje pierwsze próby zrekonstruowania mniejszych bądź większych partii sakralnych czynności sięgają lat dwudziestych. Zrazu były to zwykłe refleksje, które po zapisaniu nie zostały nawet opublikowane. Później mówiłem o mych koncepcjach, oprowadzając studentów po Eleusis i w moich wykładach budapeszteńskich. Bodźcami w rozmyśleniach nad tym tematem były dla mnie książka F. Noacka *Eleusis*, traktująca o architektonicznej historii sanktuarium eleuzyjskiego<sup>10</sup>, oraz wykopaliska prowadzone przez Konstantinosa Kourouniotisa, które śledziłem podczas moich częstych wycieczek do Eleusis z Aten.

W 1939 roku, gdy zajmował mnie mitologiczny temat „Pra–Dziecka”, bynajmniej nie bez związku z niniejszym, ukazała się praca etnologiczna pierwszorzędnej wagi<sup>11</sup>. Całkiem nieoczekiwanie pokazała

<sup>8</sup> Kore, w: C.G. Jung, C. Kerényi, *Essays on the Science of Mythology: The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, New York 1950, s. 139–214 (New York 1963, s. 101–155).

<sup>9</sup> Samson Eitrem w liście do autora.

<sup>10</sup> *Eleusis: Die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtumes. Aufnahmen und Untersuchungen*, Berlin 1926.

<sup>11</sup> A.E. Jensen, H. Niggemeyer (ed.), *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken–Insel Ceram (Ergebnisse der Frobenius–Expedition 1937–1938 in die Molukken und nach Holländisch Neu–Guinea, t. 1, Frankfurt am Main 1939).*

mi ona nowe podejście do „centralnych problemów” Eleusis<sup>12</sup> i dostarczyła szerszej podstawy, o jakiej przed chwilą wspominałem. Już wcześniej podkreślano podobieństwa między czynnościami sakralnymi w Eleusis — czy też przygotowaniem do nich — i obrzędami inicjacyjnymi ludów pierwotnych. Nikt jednak nie natrafił na materiał mitologiczny i obrzędowy pokrywający się w tak wielu szczegółach z treścią, tj. z mitem religii eleuzyjskiej, jak ten, który właśnie odkryto pośród Wemalów na zachodnim Ceramie. Redaktor tej książki, kierownik zorganizowanej przez Instytut Frobeniusa wyprawy na Ceram, nie podejrzewał nawet, że jego odkrycia będą miały jakiegokolwiek znaczenie dla badania dziejów religii greckiej.

Kiedy latem 1939 na wyspie Elbie obmyślałem mój artykuł<sup>13</sup> i później, gdy w San Gimignano pisałem go, nie myśląc zupełnie o koncepcjach Junga, sam nie przeczuwałem, iż w tymże roku ukaże się on, opatrzony komentarzem psychologicznym C.G. Junga, w zapoczątkowanej przeze mnie właśnie serii *Albae Vigiliae*, poświęconej studiom humanistycznym<sup>14</sup>. Jeśli nie liczyć studiów nad starożytnością klasyczną, w owym czasie nie miałem kontaktu z żadną działalnością badawczą oprócz tej, którą parął się Instytut Frobeniusa. Właśnie on odkrył i zgromadził mity, które pomogły wykrystalizować się moim koncepcjom dotyczącym „Pra–Dziewczęcia”, figury paralelnej do „Pra–Dziecka”. Moje pierwsze opublikowane studium o misteriach eleuzyjskich ogniskowało się wokół Kore–Persefony, „boskiego dziewczęcia”, oraz postaci Kore z Ceramu; obie je uważałem za figury biegunowe, oświetlające siebie nawzajem<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Zob. przypis 9 na s. 19.

<sup>13</sup> *Zum Urkind–Mythologem*, „*Paideuma*” I (1940), s. 241–278.

<sup>14</sup> C.G. Jung, C. Kerényi, *Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung*, Amsterdam–Leipzig 1940.

<sup>15</sup> Studium to ukazało się również w 1941 r. pod tytułem *Kore: Zum Mythologem vom göttlichen Mädchen*, „*Paideuma*” I (1940), s. 341–180; jednocześnie zostało ono udostępnione Jungowi. Na tom wydany we współpracy z Jungiem — *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Zürich 1941) — złożyły się dwa studia: *Zum Urkind–Mythologie* i *Kore*, oraz komentarze do

Gdy dziś spoglądam wstecz na ten etap mojego przybliżania się do eleuzyjskiej tajemnicy (bo to właśnie zajmowało mnie od samego początku), stwierdzam, iż w części jego wartość polega na tym, że właśnie mój artykuł najpierw skłonił Junga do psychologicznej oceny misteriów eleuzyjskich i ich paralel z odkryciami na Ceramie; to następnie skłoniło Jensena, etnologa, który — wraz ze współpracownikiem — zredagował *Hainuwele*, do objaśnienia tych paralel z jego własnego, historyczno-etnologicznego punktu widzenia<sup>16</sup>. Przypisał on misteriom eleuzyjskim tę samą rolę, co ja w moim studium; jego zdaniem są one greckim przykładem rytualnej konkretyzacji mitu, wyraźnie ucieleśnionego również w obrzędach, jakie do naszych czasów przetrwały na odległej indonezyjskiej wyspie Ceram. Mit związany jest z pokarmem pozyskiwanym przez ludzi z roślin. Jego kontekst najsugestywniej zilustrować można słowami greckimi: *zoe* oznacza nie tylko życie ludzi i wszystkich żywych stworzeń, lecz także to, co jest *z j a d a n e*. W *Odysei* (XVI, 429) zalotnicy pragną „zjeść” *zoe* Odyseusza. Ten sam sens wiąże się z *bios*, życiem specyficznie człowieczym<sup>17</sup>. Tam, gdzie ludzie uzyskują pożywienie głównie z roślin, rośliny jadalne — nie tylko zboża, lecz również bulwy i rośliny owocowe — indywidualnie podlegają przemijaniu, zniszczeniu, zjadeniu, lecz wzięte łącznie stanowią wieczną gwarancję ludzkiego życia.

Jensen zrekonstruował wizję świata wczesnej kultury, mającej ten właśnie fundament: roślinę jadalną — wizję świata co najmniej załączkowo kryjącą w sobie mity i rytuały tragiczne. Tego, czy owa wizja świata cechowała się taką samą wewnętrzną spójnością u wszystkich ludów–nosicieli podobnej kultury oraz czy owe mity i obrzędy

---

nich, opublikowane po raz pierwszy w tomach *Das göttliche Kind* (wyd. cyt.) i *Das göttliche Mädchen* (Amsterdam–Leipzig 1941), z moim wstępem i posłowiem. W Nowym Jorku przekład zatytułowano *Essays on a Science of Mythology* (1950), w Londynie — *Introduction to a Science of Mythology* (1951).

<sup>16</sup> A.E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, „Studien zur Kulturkunde” IX, Stuttgart 1948.

<sup>17</sup> Por. C. Kerényi, *Der frühe Dionysos*, Universitetet i Oslo, „Klassisk institutt. Eitremforelesninger” 2, Oslo 1961, oraz *Eitrem Lectures* z 1960 r., s. 10.

poniekąd logicznie z tejże spójności wynikają — nie da się wykazać. Jedyne, co wykazać można, to to, że wśród ludów archaicznych istnieją mity i rytuały oparte na wierzeniu, iż pożywienie roślinne i prokreacja (które to rzeczy jawią się jako ściśle powiązane) zaistniały na skutek gwałtownej śmierci jakiejś istoty boskiej. Powiniennem tu wtrącić, że pierwotny mit mówi raczej o śmierci *p o z o r n e j*, której skutkiem stało się rozsiewanie i płodzenie życia, i że w naśladowaniu mitu, w kulcie, ta pozorna śmierć ma odbicie w rzeczywistych ofiarach. Wobec obfitości przykładów z wielu odległych od siebie regionów zasadnie można przyjąć, że wspólne rysy mitów i obrzędów z Eleusis i Ceramu miały źródło w jakiejś historycznej, czy raczej prehistorycznej koncepcji tego rodzaju. Grecy jednak, którzy ukształtowali mit rządzący misteriami eleuzyjskimi, odbiegli już daleko od owej koncepcji, o wiele dalej niż lud Wemalów z zachodniego Ceramu. Etnologia historyczna wykazała albo przynajmniej pomogła nam dostrzec nie tylko wspólne prehistoryczne źródło podobieństw, lecz także *d y s t a n s* dzielący omawiane przykłady od tego źródła.

Jensen poddał szczegółowej krytyce Jungowskie wyjaśnienie tych podobieństw, mianowicie wyprowadzanie ich ze wspólnych ludzkich fundamentów, z „archetypów”, wedle przekonania Junga działających zarówno w Grecji, jak i w Indonezji. Trzeba wszelako stwierdzić, że krytyka ta opiera się na kryterium, którego zasadności żaden psycholog nie może uznać na swym polu badawczym. Jensen podkreśla z uporem, że sny powinny objawiać kompletność, wewnętrzną logikę i spójność, które to cechy sam etnolog jedynie w pewnej mierze może napotkać we własnym materiale, zmuszony jest przeto uciekać się do ich konstruowania. C.G. Jung nigdy nie twierdził, że treści archaiczne wyłaniają się w człowieku nowoczesnym w całej swej spójności i zwartości, niczym masywna, wyraźnie widoczna góra, lecz tylko że najtrwalsze elementy zapomnianych mitów wynurzają się na powierzchnię jak wierzchołki zatopionych łańcuchów górskich. Książka Jensena nie rozstrzygała kwestii takiej możliwości, nawet w związku z misteriami eleuzyjskimi. Nadal możliwe były dwa równie zasadne wyjaśnienia podobieństw między mitami z zachodniego Ceramu



i mitologią eleuzyjską: jedno oparte na transmisji prehistorycznej wizji świata, drugie — podkreślające wspólny ludzki fundament. Wszelako jeśli nawet pierwsza teoria miałaby się okazać prawdopodobna z powodów historycznych, to i tak musielibyśmy przyjąć drugą, gdyż przyswajanie obcych idei zawsze zakłada wspólnotę ludzkiego fundamentu, bez czego żadna transmisja nie byłaby możliwa. Tak więc nie można mówić o absolutnym wzajemnym wykluczaniu się wyjaśnienia archetypowego i wyjaśnienia opartego na transmisji historycznej. Kwestia jawi się raczej następująco: nabycie spontaniczne na podstawie archetypowej bądź transmisja na tejże podstawie. Wydaje się, że termin „archetypowy” kryje w sobie silne implikacje, przemożnie skłaniające nas do zaakceptowania go, lecz czyniące zeń — właśnie z tego powodu — niezbyt interesujący banał. Strzeżmy się przywiązywania zbyt dużej wagi do s ł o w a.

### 3.

Tak jak to uczyniłem we wstępie do mej pracy *Prometheus: Archetypal Image of Human Existence* (s. XVIII n.), raz jeszcze muszę tutaj podkreślić, że w moich pierwszych artykułach, skomentowanych później przez Junga pod kątem jego teorii „archetypów”, całkiem dobrze radziłem sobie bez terminów „archetyp” i „archetypowy”. Także w związku z mitologiami Eleusis i zachodniego Ceramu mówiłem jedynie o „pra-postaci”. Chciałem przez to powiedzieć, że taka postać jest „typowa” nie tylko dla konkretnej kultury (w tym wypadku kultury Grecji bądź Ceramu), lecz w stopniu o wiele wyższym, tj. dla ludzkiej natury w ogóle. Od samego zatem początku termin prostszy — „archetypowy” — dało się stosować do mej koncepcji.

Jung był pierwszym autorem współczesnym, który to stare słowo wygrzebał ze wspólnego języka zachodniej kultury i tchnął w nie nowe życie. Jednak wówczas, gdy pisał komentarze do moich esejów, używał go jeszcze ostrożnie. Wolał mówić o „typach”, ustawicznie powracających w marzeniach sennych. Wyszukiwał przykłady i argumenty dla takich typów, nie zaś dla specjalnych „archetypów”,

czynnych w ludzkiej duszy i wspólnych dla całego rodzaju ludzkiego, takich, jakie ostatecznie jeła postulować jego teoria. „Pra–postaci” w formie „boskiego dziecka” i „boskiego dziewczęcia”, które znalazłem w wielu bardzo odległych od siebie mitologiach, powitał on z zadowoleniem jako przykłady „archetypów”, których szukał. Nie dlatego związaliśmy się współpracą, iżbym przyjął którąś z jego tez za podstawę, lecz raczej dlatego, że on sądził, iż może wziąć moje dociekania za fundament. Pobudziło mnie to do dalszych badań, znaczyło bowiem, że uzyskana przeze mnie czysto historyczna wiedza o religiach i tradycjach mitologicznych może być pomocna dla cierpiących istot ludzkich, z którymi mają do czynienia lekarze i psychoterapeuci.

Tak więc związek bynajmniej nie był czysto werbalny. Nigdy jednak nie wybrałbym określenia „obrazy archetypowe” zamiast „pra–postaci” i „pra–obrazów”, gdyby nie nadawało się ono lepiej do fenomenologicznego zdefiniowania mitologii. Omówiłem to już we wstępie do mego *Prometeusza* (s. XIX). Ponadto, rozwijając dalej moje koncepcje, chętniej zacząłem używać „obrazu” zamiast „postaci”. W mitologii występują zarówno postacie, jak i obrazy. Jednak „obraz” rodzi natychmiast prowokujące i fundamentalne pytanie: obraz czyj bądź czego? Natomiast w wypadku „postaci” taka kwestia nie powstaje. Oczywiście, zawsze można zapytać: czy m j e s t ta lub inna postać? To pytanie jednak prowadzi raczej ku opisowi, jak to widzimy u Waltera Friedricha Otto, niż ku dogłębnemu wnikaniu w problem, czego próbowałem w mej pracy *Hermes der Seelenführer: Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung*, i nadal próbuję w niniejszej serii.

Jeśliby wskutek wypowiedzi w rodzaju „to jest archetypowe” bądź „to jest archetyp” dalsze dociekania wydały się zbędne bądź niekonieczne, należałoby tę terminologię wyeliminować z prac naukowych. Jej stosowanie byłoby równoznaczne z magią słowną, nawet jeśli w tym wypadku owym magicznym słowem miałby być termin techniczny używany przez lekarzy i psychologów. Po co rozciągać pole badań poza granice Eleusis czy nawet całego starożytnego świata, jeśli za całą konkluzję mielibyśmy stwierdzić: „dokonano czynności archety-



powej” bądź „inicjowani zajmowali się archetypami”? Nic nie byłoby bardziej trywialne od takich uproszczonych, schematycznych prawd. Nasze pytania muszą być bardzo konkretne: jaka była treść misteriów? Czyje obrazy my, nieinicjowani, nadal napotykamy w Eleusis? Są to obrazy Matki i Córki — poniekąd święta dwójnia. Ale c z y m s ą matka i córka? Czym są Demeter i Persefona?

#### 4.

Skoro metoda rekonstrukcji ma na celu coś poszczególnego i konkretnego, nie misteria w ogóle, lecz misteria eleuzyjskie, przedmiotem podejścia hermeneutycznego także powinno być to, co w tych misteriach poszczególne i w pewnym sensie konkretne. Musimy szukać tej właśnie poszczególności, nie zaś archetypu w ogóle. W tym względzie, podobnie jak w moich studiach o Pra–Dziecku i Pra–Dziewczęciu, zajmuję stanowisko przedjungowskie, tj. wolne od wpływu konkluzji, jakie Jung wyciągnął z moich odkryć. Rzecz oczywista, iż obecne moje stanowisko jest także pojungowskie, i to nie tylko w sensie czasowym, skoro Jung, zajmując się tym tematem, wziął za podstawę moje studium. Mimo to w kwestii Eleusis moje stanowisko przedjungowskie niezbyt się różni od mego pojungowskiego widzenia kwestii Pra–Dziecka i Pra–Dziewczęcia.

Przyczynek Junga — jego komentarz — do kwestii „Pra–Dziecka” różnił się zasadniczo od jego przyczynku do kwestii „Pra–Dziewczęcia”. Komentując „Pra–Dziecko” na użytek ludzi pragnących poznać psychologiczną interpretację i ocenę tego motywu, wspólnego wielu mitologiom, koncentrował się on na samym motywie. Na fundamencie wypracowanej przeze mnie fenomenologii mitologicznego pra–dziecka zdołał opisać po raz pierwszy fenomenologię jednego ze swoich archetypów, mianowicie archetypu dziecka. Ta nieoczekiwana współpraca, to poszerzenie pola moich badań stało się dla mnie potężnym bodźcem. Natomiast Jung, jak się wydaje, został silnie zainspirowany przez moje drugie studium, w którym usiłowałem metodę z pierwszej pracy

zastosować do tematu Eleusis. Pokusił się więc o komentarz podobny do pierwszego, tym jednak razem bez powodzenia.

Głównymi archetypami, jakie w ó w c z a s zaproponował (i które, jak już powiedziałem, często określał jedynie mianem „typów”), były: „Cień, Stary Mędrzec, Dziecko (włącznie z Dzieckiem–Herosem), Matka («Pramacierz» i «Matka–Ziemia») jako nad–osobowość («demoniczna», ponieważ nad– ) oraz jej *pendant* Dziewczę, wreszcie *anima* w mężczyźnie i *animus* w kobiecie”<sup>18</sup>. Choć ze względu na temat uzupełnił serię o „Dziewczę” jako „*pendant*”, „Pra–Dziewczę” — „Kore”, której fenomenologię nakreśliłem — nie może ze wszystkimi swymi przejawieniami zostać sprowadzone do jednego typu. Jung pisze: „«Kore» ma z jednej strony swój psychologiczny odpowiednik w typach, które nazwałem Jaźnią albo nad–osobowością, z drugiej — w *animie*”<sup>19</sup>. Jednakże ta właśnie dwoista paralela przedstawia trudność — nie natury logicznej, którą Jung pryncypialnie by uchylił, lecz tkwiącą w samym temacie. Otóż, by użyć terminologii Jungowskiej, *anima* jest u mężczyzny wyidealizowanym obrazem kobiecości, natomiast nad–osobowość kobiety to coś zupełnie innego.

Następna obiektywna trudność powstaje, gdy Jung próbuje znaleźć w „Jaźni” psychologiczną paralelę do „Kore” i utożsamia ją z nad–osobowością Kobiety. Według Junga (podkreśla on to również w niniejszym kontekście) „Jaźń” jest „całym człowiekiem, tzn. takim, jakim jest on naprawdę, a nie jakim się sobie wydaje. Do tej całości należy również *psyche* nieświadoma, mająca wymagania i potrzeby takie same, jakie ma świadomość”<sup>20</sup>. Ta „Jaźń” nie może być czymś jednym u mężczyzny, a czymś innym u kobiety. Następnie jednak Jung przystępuje do opisu pewnej bardzo szczególnej amplifikacji świadomości kobiecej, amplifikacji, która żadną miarą nie stosuje się do mężczyzny: „Kobieta wcześniej żyje jako matka, później jako cór-

---

<sup>18</sup> C.G. Jung, C. Kerényi, *Essays on a Science of Mythology*, wyd. cyt., s. 219 (New York 1963, s. 157).

<sup>19</sup> Tamże, s. 217 (New York 1963, s. 156).

<sup>20</sup> Tamże, s. 223 (New York 1963, s. 160).

ka. Świadome przeżywanie tych więzi rodzi poczucie, iż jej życie rozciąga się na pokolenia — i jest to pierwszy krok ku bezpośredniemu doświadczeniu i przekonaniu o byciu poza czasem, co niesie odczucie nieśmiertelności. Życie jednostkowe urasta do rangi typu, w istocie staje się archetypem kobiecego losu w ogóle. Prowadzi to do przywrócenia, czy też apokatastazy, żywotów jej przodków, które teraz po moście chwilowego bytu jednostkowego przechodzą w pokolenia przyszłości. Doświadczenie tego rodzaju zapewnia jednostce miejsce i sens w życiu pokoleń, tak że wszelkie zbędne przeszkody zostają usunięte z drogi strumienia życia, które ma przez nią popłynąć. Zarazem jednostka zostaje wybawiona z izolacji i przywrócona całości. Taki właśnie jest ostateczny cel i rezultat wszelkiego rytualnego zajmowania się archetypami”<sup>21</sup>.

„Archetyp losu kobiecego”, którego amplifikacją może stać się jedynie kobieta, nie może zatem być „Jaźnią”, lecz tylko krokiem na drodze ku Jaźni. Takie są koncepcje wielkiego psychologa dotyczące mitologicznych przesłanek misteriów eleuzyjskich (zakres tych przesłanek odpowiada zakresowi mojego studium na temat *kore*); nie jest to jednak wyjaśnienie „emocji eleuzyjskich” (jak określa je Jung) z punktu widzenia teorii archetypów, jako że można domniemywać, iż owe emocje występowały również u inicjowanych m ę ż c z y z n. Sam Jung pod koniec akcentuje fiasko wyjaśnienia czysto psychologicznego i ucieka się do historii kultury: „Mit Demeter–Kore” jest nazbyt kobiecy, by mógł być jedynie rezultatem projekcji *animy*. Choć *anima* może, jak to już powiedzieliśmy, doświadczać samej siebie w Demeter–Kore, jest jednak ze swej istoty całkowicie inna. Jest ona w najwyższym sensie *femme à homme*, podczas gdy Demeter–Kore istnieje na płaszczyźnie doświadczenia matka–córka, obcej mężczyźnie i wykluczającej go. W rzeczy samej psychologia kultu Demeter nosi wszelkie znamiona matriarchalnego ustroju społecznego, w którym mężczyzna jest czynnikiem nieodzownym, lecz w sumie zaburzającym ład”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Tamże, s. 225n. (New York 1963, s. 162).

<sup>22</sup> Tamże, s. 245 (New York 1963, s. 177).

W ten sposób ostatnie słowo w kwestii początków zostawił Jung etnologowi, który zresztą nigdy nie zetknął się z matriarchatem do tego stopnia rozwiniętym, by mężczyznę uważano w nim za czynnik jedynie zaburzający ład. Wszelako zna on parę konkretnych ustrojów matriarchalnych. Wemalowie, będący głównym przywoływanym tutaj przykładem, nie są na wskroś i konsekwentnie matriarchalni<sup>23</sup>. Oto dlaczego powiedziałem, że w tym względzie sytuacja jest przedjungowska, tzn. ze wszech miar otwarta na dalsze badania. Jest to prawda również z punktu widzenia psychologii, chyba że skonstruowane zostanie wyjaśnienie oparte na sugestiach, które nie zadowalały samego Junga, oraz na ogólnych koncepcjach dotyczących epoki matriarchatu w dziejach ludzkich. Taką próbę podjął jego uczeń Erich Neumann<sup>24</sup>, który ponadto pozwolił sobie na nieuprawnioną dowolność w interpretowaniu starych zabytków.

Stanowisko, jakie niezależnie od Junga zająłem w moich pracach o „Pra-Dziecku” i „Pra-Dziewczęciu”, nadal wydaje mi się do utrzymania. Z tego punktu widzenia nie ma chyba potrzeby opracowywania nowej terminologii. Reasumując rzecz najkrócej: używam dwóch słów, z których jedno przyswoiła sobie psychologia Jungowska, drugie zaś — filozofia egzystencjalistyczna (co jest świadectwem ich zrozumiałości w sferze kultury zachodniej), choć żaden z tych nurtów nie może sobie rościć do nich praw wyłączności. Trzymając się mego punktu widzenia, mówię o archetypowych faktach ludzkiej egzystencji, o rzeczywistościach, które nie mogą być jedynie rzeczywistościami *psyche* i które nie są też, rzecz jasna, konkretami na sposób przedmiotów dotykalnych. Są one konkretne w tym samym sensie co *bios*, historyczne istnienie pojedynczego człowieka<sup>25</sup>. Elementem archetypowym *bios*, jednostkowego ludzkiego życia, jest

---

<sup>23</sup> Por. A.E. Jensen, *Die drei Ströme: Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem Primitiv-Volk in der Molukken (Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937–1938 in die Molukken und nach Holländisch Neu-Guinea*, t. 2, Leipzig 1948), s. 75.

<sup>24</sup> *The Great Mother*, New York–London 1955, s. 305n.

<sup>25</sup> C. Kerényi, *Der frühe Dionysos*, wyd. cyt., s. 9n.

przede wszystkim samo to życie; drugim jest życie, *zoe*, w języku greckim różne od *bios* i właściwe nie tylko człowiekowi, lecz wszystkim gatunkom. Stosownie do tego pierwszy tom niniejszej serii traktuje o Prometeuszu, rozważanym jako archetypowy obraz ludzkiej egzystencji, drugi zaś — o Dionizosie, archetypowym obrazie życia niezniszczalnego.

Innym elementem archetypowym jest „początek”, *arche* w każdym *bios*, w życiu każdego człowieka. Jego obrazem archetypowym jest Pra-Dziecko. Źródło życia leży głębiej niż początek życia, choć skutkiem tego nie przestaje ono być archetypowym elementem ludzkiej egzystencji. Jednak wszelkie życie ma początek zarówno męski, jak i żeński. W artykule *Hermes der Seelenführer* zająłem się archetypowym obrazem męskiego źródła życia. Mamy prawo, ba, nawet obowiązek mówić w tym samym sensie o żeńskim źródle życia. Ujęcie Ericha Neumanna: „Kobieta doświadcza samej siebie najpierw i przede wszystkim jako źródła życia”<sup>26</sup> ma głęboki sens, również z punktu widzenia hermeneutyki misteriów eleuzyjskich. Ale jest ono jednostronne i nieadekwatne, jeśli miałoby sugerować, że to „samozrozumienie się” pierwiastka żeńskiego gwarantuje zrozumienie misteriów. Przeciwnie, staje przed nami ten oto fakt historyczny, iż, jak się zdaje, w misteriach zarówno mężczyźni, jak i kobiety oglądają żeńskie źródło życia, ale nie w sposób intelektualny. Jaki zatem? Odpowiedzi może dostarczyć tylko rekonstrukcja. Na jakiej podstawie? Jeśli odpowiedź jest w ogóle możliwa, możemy jej oczekiwać tylko od hermeneutyki.

## 5.

Dotychczas wszystkie próby psychologicznego podejścia do tajemnicy Eleusis spaliły na panewce. Jung przezornie ograniczył się do uwag na temat „psychologicznego aspektu postaci *kore*” (taki był tytuł jego komentarza do mego artykułu). Ujęcie Ericha Neumanna

---

<sup>26</sup> *The Great Mother*, wyd. cyt., s. 305.

w znacznie większym stopniu narażało się na krytykę ze strony etnologa; odnośnie do Junga taka krytyka musiałaby być uznana za przesadną. Poza dziedziną psychologii próbowano jeszcze dwu innych ujęć: jednego na gruncie archeologii, drugiego na płaszczyźnie filologicznej i ludzkiej.

Co się tyczy archeologii, wykopaliska rozpoczęte przez Konstantinosa Kourouniotisa kontynuował nadzwyczaj rzetelnie jego towarzysz i następca, architekt John Travlos. G.E. Mylonas, także archeolog, ponad trzydzieści lat temu zajmował się — również pod kierunkiem Kourouniotisa — odkopywaniem najgłębszych prehistorycznych warstw w Eleusis, później wielokrotnie powracając do tej działalności. Badania prowadzone przezeń w Eleusis złożyły się na dzieło jego życia: jego książka, dająca ogólną panoramę archeologiczną tego miejsca, jest niezastąpiona<sup>27</sup>. Niemniej odkrycie i restauracja tronu hierofanta, co miało ogromne znaczenie dla zrekonstruowania najsekretniejszej ceremonii, było dziełem Travlosa, które nie zostało dostatecznie uwzględnione przez Mylonasa. Następną przyczyną tego, że jego studium misteriów okazało się niezadowolające, był fakt, iż dokonując przeglądu wybitniejszych prac filologów oraz religioznawców, ograniczył się do autorytetów najczęściej dziś cytowanych. Uszła jego uwagi ważna praca wielkich francuskich uczonych Charles'a i François Lenormant o treści misteriów, czy też śmiała teoria Waltera Friedricha Otto tudzież dokument, na którym jest oparta — fragment papirusu zawierający aluzję do wizji inicjowanego w Eleusis<sup>28</sup>.

Na płaszczyźnie filologicznej i ludzkiej Otto proponuje podejście bardzo odmienne od wzmiankowanych wyżej; niestety, jego nowa teoria nie pomogła jego reputacji jako uczonego. W swym artykule<sup>29</sup> Otto powążył się przyjąć, iż w noc misteriów w Eleusis dokonywano prawdziwych cudów. Tego rodzaju teza była wręcz prowokacją. Zachęcał on swych czytelników do rozważenia pod nowym kątem roz-

---

<sup>27</sup> *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961.

<sup>28</sup> *The Meaning of the Eleusinian Mysteries*, w: *The Mysteries: Papers from the „Eranos” Yearbooks*, New York 1955, s. 14n., oraz s. 27, przyp. 21.

<sup>29</sup> Tamże, s. 14–31.



proszonych aluzji do przeżyć — *pathe* — inicjowanych w Eleusis i do prowizorycznego przyjęcia tezy, którą Otto traktował bardzo serio, że uczestnicy misterii mogli doświadczyć tego, co w ich mniemaniu było autentyczną epifanią bóstwa. Można powiedzieć, że Otto miał prekursora w holenderskim uczonym K.H.E. de Jongu, który już wcześniej zinterpretował klasyczny ustęp z Platońskiego *Fajdrosa* (250 C)<sup>30</sup> jako pośredni dowód na to, że w Eleusis pojawiały się przywoływane duchy<sup>31</sup>. De Jong poszedł w ślady francuskiego archeologa Charles'a Lenormanta<sup>32</sup>, który ustęp z *Fajdrosa* wziął dosłownie, aczkolwiek miał na myśli fałszywą epifanię, wywołaną jakąś sztuczką techniczną. W znaleziskach archeologicznych nie ma nic, co by dowodziło stosowania w sanktuarium takich sztuczek. Z kolei Otto bynajmniej nie uprawdopodobnił swojej tezy, sugerując w dodatku, że kłos zboża mógł cudownie wyrosnąć i dojrzeć podczas nocy misterii<sup>33</sup>. Taki pomysł kojarzył się zbyt mocno z cudem św. Januarego w Neapolu. Ja sam nowe podejście do Eleusis wypracowałem sobie drogą interpretacji końcowej sceny *Edypa w Kolonos* oraz tradycji dotyczącej sądowego procesu Ajschylosa za rzekome zdradzenie przez niego tajemnic misterii<sup>34</sup>.

W niniejszym studium nie odchodzę od perspektyw, a zwłaszcza od wymiaru mitologicznego, jaki otworzyła moja praca o „Boskim Dziewczęciu”. Rozumie się, że tam, gdzie trzeba było skorygować któreś z moich ówczesnych twierdzeń, czyniłem to; podobnie co się tyczy korzystania przeze mnie z innej literatury naukowej. Jeśli nie wspominam w przypisach o jakiejś pracy, nie znaczy to, iż jej nie

<sup>30</sup> Zob. niżej, s. 137.

<sup>31</sup> *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, Leiden 1909, s. 323.

<sup>32</sup> *Mémoire sur les représentations qui avaient lieu dans les mystères d'Eleusis*, „Mémoires de l'Académie d'inscriptions et de belles-lettres” XXIV (1861), I, s. 373.

<sup>33</sup> Kwestionuję tę teorię w moich *Epilegomena do Essays on a Science of Mythology*, wyd. cyt., s. 249–256 (New York 1963, s. 178–183).

<sup>34</sup> Zob. mój artykuł *Über das Geheimnis der eleusinischen Mysterien*, „Paideuma” VII (1959), s. 69–82. Por. niżej, s. 122n. oraz s. 140.

uwzględniam bądź nie cenię. Zawsze starałem się raczej doceniać dorobek innych uczonych, niż go lekceważyć. Przez pierwsze dwudziestolecie zajmowania się misteriami eleuzyjskimi obcowałem tak blisko z tym piśmiennictwem, że byłoby mi trudno z nim się rozstać. Kopiający archeologowie z najwyższą starannością zdejmują warstwy ziemi przykrywające świątynie, ba, wręcz przesiewają ją przez sita. Ja niemal w taki sam sposób musiałem obchodzić się z masą książek i artykułów o Eleusis. I jaki zachwyty oraz wdzięczność odczuwałem, znajdując w moim sicie najmniejszy bodaj okruch starożytnego dowodu, którego nikt przedtem nie uwzględnił! Kompletny wykaz literatury na temat misterii, jaką przeczytałem w ciągu półwiecza, byłby obszerny.

Niniejszą książkę, a także prace, które do niej doprowadziły (wymieniam je w przedmowie), dedykuję pogodnemu geniuszowi duchem z Erazma — holenderskiemu historykowi kultury, Johanowi Huizindze. Jego badania na temat „ludyczności” wykazują punkty styczności z moim studium o świątyniach w *Religii Greków i Rzymian*. Bez zabawy nie ma święta i z pewnością uroczystości misteryjnych.

Wielu uczonych nadal podziela wyświechtaną opinię, jakoby sekretu misterii eleuzyjskich strzeżono tak doskonale, iż n i c o nich nie wiemy. To nieprawda. Nasza wiedza nie może być pełna, niemniej wyszła już chyba poza stadium zaczątkowe. To, co już wiemy na pewno, zasługuje co najmniej na wzięcie pod uwagę. Jeśli tak, to znaczy, że potrafimy zapewne odtworzyć nie tylko pewien element greckiej religii, lecz także pewną cechę greckiej kultury. Nasz obraz greckiego życia wzbogaci się o rys, na który dotąd nie zwracano większej uwagi — mianowicie o n a t u r a l n ą zdolność do oglądania wizji. Ta zdolność okazjonalnie bywała stymulowana. Słowa mogące uchodzić za aksjomat eleuzyjskiej religii znajdujemy w Kallimachowym *Hymnie do Apollina* (10): „Ten, kto widzi boga, jest wielki; ten, kto go nie widzi, jest mały”. Jest to rys, który jednych czytelników przyciągnie bardziej niż innych — miłośników inicjacji bardziej niż miłośników greckiej filozofii; kwestia ta wszakże nie może mieć znaczenia dla historyka. Zmąciłibyśmy jedynie jasność obrazu, gdybyśmy mieli zastą-



pić ów rys ogólnikową irracjonalnością, lekceważąc tak ostro zarysowane i plastyczne manifestacje, jakimi są obrzędy i ich przedmioty. Niesłusznym uproszczeniem byłoby kwalifikowanie niniejszych badań jako przyczynku do naszej wiedzy o irracjonalności u Greków<sup>35</sup>. Niewątpliwie, są one również tym. Pragnąc jednak oddać im pełną sprawiedliwość, należałoby powiedzieć, że są próbą zbadania konkretnego faktu historycznego — misteriów eleuzyjskich. Poprzez nie dowiemy się również czegoś więcej o greckiej kulturze.

---

<sup>35</sup> Por. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* [wyd. polskie: *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002 — przyp. tłum.].