

Ł u k a s z K o w a l i k

Czy istnieją bogowie? Z filozofii mitu

Słowa kluczowe: *bogowie, filozofia, W. Juszczak, mitologia, W.F. Otto, J. Parandowski, T. Zieliński*

1. Bogowie i uczeni

Czy istnieją bogowie opisywani w mitologii? I jaki jest ich sposób istnienia? Są to pytania podstawowe dla filozofii kultury, a filozofia kultury jest przynajmniej tak samo ważna dla filozofii w ogóle jak choćby filozofia nauki. Pytania o istnienie czy o sposób istnienia dotyczą w istocie znaczenia, a tym samym należą nie tylko do ontologii, lecz może bardziej do semiotyki logicznej, która jest teorią stosunku języka do świata. Nic dziwnego, że o greckich bogach, a zatem właściwie o języku mitologicznym, zakładającym w warstwie dosłownej realność istot nadprzyrodzonych, wypowiadają się nieraz filozofowie analityczni. Przykładem może być praca Kazimierza Ajdukiewicza *W sprawie pojęcia istnienia* (1951).

Według skrajnych nominalistów bogowie olimpijscy, tak jak inne istoty fantastyczne, nie istnieją: „wyraz «hippocentaur» nie oznacza tedy żadnego przedmiotu” (Leśniewski 1912, § 6, uw. II, s. 213), a „każde zdanie, którego podmiot nic nie oznacza, jest zdaniem fałszywym” (Leśniewski 1913, § 3, s. 325). Według zwolenników teorii „przedmiotów intencjonalnych” istoty mitologiczne mają być tylko pomyślany, „istnienie intencjonalne” (Twardowski 1965, s. 21). Według nominalistów umiarkowanych język intencjonalny należy przekształcić na metajęzyk, bo pełny empiryzm powinien obejmować język rzeczowy i metajęzyk. Dlatego zdanie z języka przedmiotowego „Zeus jest bogiem olimpijskim” trzeba rozumieć jako zdanie z metajęzyka mówiące

o języku Homera: w eposach Homera występują zdania z imieniem Zeus (Ajdukiewicz 1965, s. 150).

Nie ma więc wątpliwości, że wśród różnych teorii filozoficznych dałoby się wskazać osobną filozofię mitu.

Ważne książki, dotyczące mitologii, pojawiły się niedawno w polskim tłumaczeniu. Ich autorem jest historyk religii greckiej Walter F. Otto (1874–1958). Postaci tej towarzyszy pewne uznanie w środowisku polskich historyków starożytności – jednym z czołowych zwolenników Otta jest poważany historyk religijności greckiej prof. Włodzimierz Lengauer z Uniwersytetu Warszawskiego. Z nieco innych powodów kierował na Otta swoją uwagę znany niegdyś, ekscentryczny tłumacz-okultysta Jerzy Prokopiuk (1931–2021), pragnący uchodzić za znawcę wiedzy tajemnej.

Po pierwsze więc, warto będzie sprawdzić, czy książki Otta, przyciągające historyków i ezoteryków, mogą okazać się przydatne dla uprawiania filozofii mitu. Po drugie, będzie to również okazja do upamiętnienia innej postaci z humanistycznych kręgów Uniwersytetu Warszawskiego, jaką był lubiany historyk sztuki Wiesław Juszczak (1932–2021). Prowadził on przez pewien czas wykład z „antropologii mitu antycznego” w Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną UW. Wykład ten był w istocie prezentacją napisanej wówczas przez Juszczaka książki. Tę zaś książkę, trylogię *Pani na żurawiach* (2002–2012), można chyba uznać za jedno z najbardziej niezwykłych przedsięwzięć w polskiej filozofii (tzw. nieanalitycznej) ostatnich dziesięcioleci – w każdym razie takie wrażenie sprawiała zwłaszcza pierwsza część cyklu, *Realność bogów* (2002), będąca intrygującą zapowiedzią całości projektu i pozostawiająca czytelników w pełnym napięciu oczekiwaniu. Książka była inspirowana postacią i twórczością W.F. Otta.

Realność bogów Juszczaka była próbą uprawiania żywej metafizyki, o wyzywająco irracjonalnym charakterze i wyraźnym odcieniu mistycznym. Odważnie dopuszczała ona możliwość szczególnego doświadczenia, jakim jest objawienie, metafizyczne doznanie boskości świata. Akurat w czasach, gdy ukazała się książka Juszczaka, równolegle w polskiej filozofii, tym razem w jej odłamie analitycznym, działał największy polski filozof ostatnich dziesięcioleci – Bogusław Wolniewicz (1927–2017). On także wierzył w możliwość uprawiania metafizyki, chociaż w krańcowo odmienny sposób: racjonalny i wsparty logiką matematyczną. Twórczą metafizyką w filozofii polskiej wydawała się wówczas rozpięta między tymi tak bardzo odmiennymi biegunami: racjonalno-analitycznym projektem Wolniewicza z cyklu *Filozofia i wartości* (1993–2016) oraz irracjonalno-mistycznym projektem Juszczaka z *Pani na żurawiach* (2002–2012). Zamiarem Juszczaka było dotarcie do ostatecznej, tajemniczej podstawy bytu – z której wydostają się na światło dzienne i ukazują się ludziom, w akcie objawienia, bogowie mitologii, ale także wszelkie wizje religijne i artystyczne. Jednym słowem, profesor Juszczak podjął, w otaczają-

cym nas nowoczesnym świecie, na pół mistyczną próbę dotarcia do absolutu, złączenia się z neoplatońską jednią, pełnią bytu.

Wreszcie, po trzecie, ukazanie się książek W.F. Otta będzie dobrą okazją do przypomnienia wybitnych polskich filologów klasycznych: Tadeusza Zielińskiego (1859–1944) i Adama Krokiewicza (1890–1977). Do gorzkich refleksji skłania bowiem fakt, że tak dużym zainteresowaniem otaczane są dziś książki niemieckiego autora z czasów, gdy żyli także ci dwaj polscy uczeni, a oni sami, być może dużo zdolniejsi i ciekawsi, popadają w krzywdzące ich zapomnienie.

2. Spod znaku Dionizosa i Mojry

W polskich księgarniach pojawiło się ostatnio główne dzieło W.F. Otta, *Bogowie Grecji* (z 1929 roku) oraz późniejszy skrót tej długiej pracy, *Theophania* (1956). Tytuł pierwszej książki został przejęty z wiersza *Bogowie Grecji* Friedricha Schillera (1788). Natomiast nawet miłośnicy Otta nie wiedzą, co miałyby właściwie znaczyć drugi tytuł, *Theophania* (por. Otto 2022b, s. 167). Jeśli znaczeniem miałyby być „objawienie się bogów” (niem. *Götteroffenbarung*), to odnośne greckie słowo powinno brzmieć *theopháneia*, jak *epipháneia*, „objawienie” po prostu. Byłaby to wtedy „ta teofania” (w rodzaju żeńskim). A może ma chodzić o „te teofania” (w liczbie mnogiej), takie jak nazwy greckich świąt czy obrzędów, np. „Wielkie Dionizja” (po polsku odmieniamy „Dionizje”), święta dionizyjskie, podczas których odbywały się przedstawienia teatralne? Ale co to miałyby znaczyć? „Podstawy” lub „fragmenty” wiedzy o bóstwach? Autor zaniedbał nam to wyjaśnić.

Uzupełnieniem *Bogów Grecji*, ale uzupełnieniem takim, które, paradoksalnie, przysłoniło sobą poprzednią książkę, był wydany u nas nieco wcześniej, a niedawno wznowiony *Dionizos* (1933). Panuje opinia, że w pracy tej poglądy Otta na kulturę antyczną znalazły swój najpełniejszy wyraz. Stosunek Otta do Grecji – a także swoich ojczystych Niemiec – jest zawsze pełen czci i zachwytu, dumy i uwielbienia. Od razu trzeba zaznaczyć, że *Dionizos* Otta jest dziełem z zamierzenia bliskim filozofii Friedricha Nietzschego, na co wskazuje już zresztą sama fascynacja gwałtownym i niepowstrzymanym bogiem. Mimo swej odmiennej osobowości, Otto był postrzegany jako kontynuator poglądów Nietzschego i zdobył sobie nawet opinię *Nietzsche redivivus* („Nietzsche znowu żywy”) (por. K. Kerényi, w: Otto 1963, s. 153). Łatwo można wyczuć u Otta tę samą, co u jego mistrza, niechęć do chrześcijaństwa, a fascynację irracjonalnymi siłami natury (w *Dionizosie*) oraz wyniosłą dumą homeryckich wojowników (w *Bogach Grecji*). Czas, w którym ukazał się *Dionizos* (rok dojścia Adolfa Hitlera do władzy w Niemczech), powinien budzić wśród miłośników Otta wątpliwości co do zawartego w książce etosu. Ale takich wątpliwości nie

budzi, sądząc po zręcznym omijaniu tego tematu. Tymczasem światopogląd Otta, taki, jakim go można odczytać z *Bogów Grecji* i *Dionizosa* – to kult wojowników, silnych namiętności i uciech życiowych, odrzucenie podziału na dobro i zło, a nawet wżgarda dla takiego „mieszczkańskiego” rozróżnienia. Świat Otta to panteistyczny świat natury, pozbawiony jakiegokolwiek transcendentności (Otto gorliwie podkreśla, że istnieje jedynie rzeczywistość doczesna). Jest to bliskie nie tylko Nietzschemu, lecz przede wszystkim ówczesnemu egzystencjalizmowi Martina Heideggera. Filozof ten zresztą wspomina marginalnie Ottowskiego *Dionizosa* w swoich wykładach o Nietzschem z lat 30. (por. Heidegger 1998, s. 468, przypis).

Bogowie Grecji Otta ukazali się w 1929 roku, *Bycie i czas* Heideggera niewiele wcześniej, w 1927 roku. Tendencja ideowa *Bogów Grecji* jest nietscheańska, ale terminologia filozoficzna pokrewna Heideggerowi. Jest to zresztą terminologia całkiem szczątkowa, bo Otto nie ma ambicji do budowania systemu pojęć; pragnie pozostać filologiem, nie filozofem (w przeciwieństwie do Nietzschemu). Ostatni rozdział *Bogów Grecji* dotyczy pojęcia „losu” i jest poświęcony bogini losu, Mojrze. „Los” (*das Schicksal*) oznacza dla Otta przede wszystkim przeznaczenie związane ze śmiercią (*das Todesschicksal*) (Otto 1929, s. 364). Znajdujemy tam niewielki zarys koncepcji filozoficznej. Zostają sobie przeciwstawione dwie uzupełniające się strony „istnienia” (*Dasein* – „egzystencja”, pojęcie heideggerowskie): strona pozytywna i strona negatywna (*die positive* i *die negative Seite des Daseins*) (por. Otto 1929, s. 367), w skrócie: pozytyw i negatyw istnienia (*das Positive* i *das Negative des Daseins*) (por. Otto 1929, s. 369). Pozytywna strona świata jest dla Greków uosabiana przez boskość (*die Gottheit*); stronę negatywną wyraża idea losu (*das Schicksal*) (por. Otto 1929, s. 357). Istnieją więc dwa królestwa (*zwei Reiche*): królestwo życia (*das Reich des Lebens*), będące królestwem afirmacji (*das Reich des Ja*), oraz królestwo śmierci (*das Reich des Todes*), będące królestwem negacji (*das Reich des Nein*) (por. Otto 1929, s. 367). „Negatywna strona istnienia” oznacza w przypadku pojedynczego człowieka wszystko to, czego w życiu nie udało mu się osiągnąć (Otto 1929, s. 368). Podobnie dla Heideggera śmierć była „możliwością niemożliwości [...] wszelkiego egzystowania” (Heidegger 2004, s. 331), czyli możliwością ograniczającą wszelkie inne ludzkie możliwości.

Inspiracje nietscheańsko-heideggerowskie w połączeniu z historią religii antycznej czynią z doktryny Otta pewnego rodzaju neopoganizm, który w swoim miejscu i czasie – w międzywojennych Niemczech – nie jest formacją obojętną. Światopogląd Otta wydaje się w najlepszym razie obliczem „konserwatywnej utopii” spod znaku charyzmatycznego poety Stefana George (1868–1933) (jego tomiki wierszy, długo w Polsce zaniedbywane z uwagi na ich nacjonalistyczną wymowę ideową, ale także wyjątkową trudność przekładu, właśnie od niedawna ukazują się po polsku w tłumaczeniu zasłużonego germanisty Andrzeja Lama). Ale pozostaje jeszcze druga, bardziej niepokojąca

możliwość, że mianowicie – przyjmując skrajnie nieufną interpretację książek Otta, a zatem w najgorszym razie – Otto wyraża całkiem zwyczajnie światopogląd faszystowski. Do kręgu faszystowskich idei i wyobrażeń należy bowiem m.in. marzenie o tym, żeby naród niemiecki stał się tym, czym niegdyś była Grecja widziana oczami Nietzschego – narodem nadludzi, którzy sytuują się „poza dobrem i złem”, uznając nad sobą tylko bogów takich jak Dionizos, który, w przeciwieństwie do Boga chrześcijańskiego, rozgrzesza śmiertelników z wszelkich czynów, jakich oni odważą się dopuścić.

Wprawdzie Otto nic takiego nie mówi wprost, jest bowiem mimo wszystko wyrafinowanym i subtelnym intelektualistą, ale być może właśnie tutaj kryje się pułapka, którą filozof powinien z dala przejrzeć. Liczy się bowiem przede wszystkim realnie wyznawany przez autora etos, choćby przekazywany w podniosłych i wytwornych słowach. A tutaj niepokojącym znakiem może być na przykład motyw, który nieustannie przyciąga wyznawców Dionizosa – obraz szalejących kobiet, czcicielek tego boga, bachantek, menad, uwiecznionych w *Bachantkach* Eurypidesa. Większość miłośników Dionizosa – Otto jest tego najlepszym przykładem, lecz podobną pozę przyjmuje bardzo mu bliski i ceniący go węgierski historyk religii Karl Kerényi (1897–1973) – przechodzi niespodzianie gładko nad sprawą potwornej, bestialskiej przemocy związanej z mitologią dionizyjską – rozszarpywaniem młodych zwierząt, a nawet ludzi, w tym małych dzieci. Pomijam teraz dyskusję, czy miałyby się to odbywać naprawdę, czy tylko w micie, chodzi o sam obraz tej sytuacji. Zaskakujące jest, że kulturalni intelektualiści, tacy jak Otto czy Kerényi, nie widzą jak gdyby nic zdrożnego w takich opowieściach. Los niewinnych ofiar zdaje się tych uczonych nie wzruszać, ich litość wzbudzają za to odrażające i zbrodnicze kobiety-morderczynie. Nieszczęsne kobiety, pobożne czcicielki Dionizosa, są według tych pisarzy „okrutnie prześladowane” (Otto 2016, s. 60). Nie spotkamy w książkach o Dionizosie współczucia dla rozszarpywanych ofiar, mordowanych przez nieludzkie, zwyrodniałe kobiety. Męczennicami stają się właśnie one: „zdjęte przerażeniem uciekają przed ścigającym je [królem] Likurgiem, który bezlitośnie wymierza im ciosy toporem” (Otto 2016, s. 113). Wyznawcy Dionizosa zwykle nie czynią starań, żeby podkreślić, za co kobiety-menady były „okrutnie prześladowane”, bo istotą mitu było, że nie cierpiały bynajmniej niewinnie. Zarzut etyczny wobec miłośników Dionizosa, takich jak Otto czy Kerényi, opiera się zatem na tym, że przejawiana przez nich wrażliwość jest osobliwie ukierunkowana – zwrócona w stronę karanych zbrodniarzy, a nie ich niewinnych ofiar.

Jak Grecy wybrnęli z pułapek etycznych, którymi groził kult Dionizosa? Jest to wiadome – ucywilizowali tego boga, robiąc go dawcą wina i patronem teatru. Wszelkie straszne i gwałtowne sceny zostają dopuszczone – ale nie w życiu, tylko w micie, w tragedii, w grze aktorskiej, umownym naśladowaniu (*mimēsis*), akcie, który, jak zauważył w *Poetyce* Arystoteles, ma za zadanie

oczyścić widzów od gromadzących się w ich duszach niebezpiecznych uczuć (Arystoteles 1983, s. 17). Człowiek, istota rozumna, nie jest niewolnikiem swych namiętności. Może te namiętności poddać refleksji – pomyśleć o nich, wyobrazić je sobie, obejrzeć ich podobieństwo na scenie teatralnej, a dzięki temu jest w stanie uświadomić sobie ich konsekwencje. I może powstrzymać się w życiu od tego, o czym słyszał w micie, czytał w poemacie, co widział w teatrze lub odgrywał w obrzędzie religijnym. W tym sensie Grecy zrozumieli, że kultura zbawia, ocala człowieka przed złem. W życiu nie musimy robić tego, co zostało opisane w micie i ukazane na scenie.

Grecy wychowali Dionizosa – przemienili go z bóstwa demonicznego na dobroczynne, z tragicznego na komiczne, z dzikiego, złowrogiego niszczyciela na płochego, młodzieńczego towarzysza uczt i dawcę radości życia (Zieliński 1971). Tadeusz Zieliński woli podkreślać cywilizowany aspekt Dionizosa, Nietzsche i Otto – aspekt irracjonalny, Kerényi zaś poszukuje możliwie najdalej idących sensacji.

3. Wiara w dawnych bogów

Na temat poglądów W.F. Otta wytworzyła się w Polsce legenda, szerzona w kręgach historyków starożytności. Brzmi ona: Otto był kimś, kto naprawdę wierzył w greckich bogów! Do rozpowszechnienia tej legendy przyczynił się Wiesław Juszczak swoją *Panią na żurawiach*. Tytułowa „pani na żurawiach” ma to być bogini Persefona. Profesor Juszczak, będąc w latach 90. w Grecji, miał silne przeżycie wewnętrzne dotyczące tej boskiej postaci, tak ważnej dla starożytnych misteriiw eleuzyńskich. Doświadczył czegoś w rodzaju wizji. Przypomnił sobie wówczas, że kiedyś, w młodości, czytał opowiadanie Jana Parandowskiego pt. *Max von Trott* (1938). Tytułowym bohaterem był niemiecki uczony, archeolog, tak bardzo przejęty kulturą świata starożytnego, że głosił on, iż aby zrozumieć grecką religię, trzeba samemu wierzyć w dawnych bogów. Max von Trott popada w coraz większą obsesję przeniknięcia starożytnych tajemnic, wreszcie nie wytrzymuje nerwowo i popełnia samobójstwo. Ponieważ opowiadanie Parandowskiego było pozbawione stosownych wyjaśnień, powstało zasadnicze pytanie: kto był pierwowzorem postaci Maxa von Trotta? Prof. Juszczak zwrócił się z tym pytaniem do cenionego badacza religijności greckiej, prof. Włodzimierza Lengauera, a ten wyraził przypuszczenie, że mogło chodzić o Waltera Friedricha Otto (Juszczak 2002, s. 21). Prof. Juszczak zdobył w ten sposób nić przewodnią dla swojej *Pani na żurawiach*. Wprawdzie domysł prof. Lengauera okazał się z biegiem czasu fałszywy, ale zanim tak się stało, Juszczak napisał najpierw *Realność bogów* (2002), a potem dopełnił ją dwoma tomami dalszego ciągu, *Archeologią mitu* (2012).

Znaczenie *Realności bogów* Juszczaka dla polskiej metafizyki porównałem wyżej z oddziaływaniem książek Bogusława Wolniewicza z cyklu *Filozofia i wartości* (t. I–IV, 1993–2016). Juszczak miał jednak odwagę, żeby zająć stanowisko odwrotne niż Wolniewicz. Był to pełny irracjonalizm, wiara w bogów mitologii, inspirowana postacią Otta. Juszczak zafascynował się Ottem jak niegdyś Wolniewicz Wittgensteinem – w nadziei, że znajdzie swojego poprzednika i mistrza na drodze metafizyki. W przypadku Wolniewicza metafizyka miała stać się nowoczesna, miała być analityczną „ontologią sytuacji”. Juszczak nie poszukiwał metafizyki „nowej”, lecz chciał powrotu do tego, co pradowe i niezmiennie, do archaicznego obrazu świata. Chciał znaleźć w Otcie sprzymierzeńca i przewodnika, który potwierdzi swym przykładem, że mitologiczny świat bogów i duchów nadal istnieje i jest dostępny w każdej epoce dla ludzkiego doświadczenia.

W osobach Wolniewicza i Juszczaka zderza się racjonalizm i irracjonalizm w podejściu do metafizyki. Wolniewicz, chociaż bardzo poważał religię jako zjawisko społeczne, mianowicie jako wyraz wartości uznawanych w danej wspólnocie, nie traktował religijnych prawd wiary dosłownie i nie mógł też wierzyć w istnienie bogów. Jak wynika z pracy Wolniewicza *O istocie religii* (1992), bogowie byli dla niego, tak jak dla innego jego filozoficznego mistrza, Henryka Elzenberga (1887–1967), tylko wyobrażonymi nadludzkimi przyjaciółmi, towarzyszącymi ludziom-śmiertelnikom w ich zmaganiach z absurdalnym losem (Wolniewicz 1993, s. 197). Elzenberg tak pisał o tym za młodu:

w życiu pragnie człowiek świadka boskiego, aby te wszystkie nieszczęścia, wielkie czyny itd. marnie nie przeminęły, nie zostawiając śladu (Elzenberg 2002, s. 18).

W tym podejściu Wolniewicz okazywał się bliski Ottowi, a także innym postaciom z epoki egzystencjalizmu. Widać tu sceptycyzm, pesymizm, przekonanie o absurdzie ludzkiego istnienia, ale zarazem – co trzeba mocno podkreślić – potrzebę odrzucenia tej melancholii i zaangażowania w życie społeczne, w walkę o najwyższe wartości, nieraz za cenę ostatecznej ofiary ze swego życia. Skąd brało się to etyczne zaangażowanie, skoro upadały, w przekonaniu egzystencjalistów, wszelkie racjonalne próby uzasadnienia takiego wyboru? Pozostawał on życiową zagadką, irracjonalnym przeznaczeniem – Martin Heidegger mówił w swojej filozofii o „zdecydowaniu”:

Rozumienie wezwania odślania się jako wola-posiadania-sumienia. W tym zaś fenomenie tkwi poszukiwane przez nas egzystencyjne wybieranie wyboru bycia Sobą, które odpowiednio do jego egzystencjalnej struktury nazwiemy zdecydowaniem [*Entschlossenheit*] (Heidegger 2004, s. 340).

Decyzja, by służyć pewnym wartościom, to „właściwa prawda jestestwa” (Heidegger 2004, s. 373), „właściwe bycie Sobą” (Heidegger 2004, s. 374). Swoje

przeznaczenie człowiek zarówno wybiera sam, w pełnej wolności, bezpodstawnie (jest tu jakby pełny indeterminizm), jak i – opisując to samo zjawisko w skrajnie przeciwny sposób (deterministycznie) – wyboru tego dokonuje za człowieka nadludzka siła – los. Wolniewicz nazywał taki pogląd „tychizmem”, a bardzo podobne tony odnajdziemy w końcowych rozdziałach *Bogów Grecji* Otta. Panuje tam nastrój typowo egzystencjalny, heideggerowski – nieunikniona konieczność śmierci, brak jakiegokolwiek nadziei na nieśmiertelność, mężne spojrzenie temu faktowi w oczy, a wreszcie śmiałe „zdecydowanie”, rzucenie na szalę całego swojego życia wybranych przez siebie wartości, którym postanawia się dać świadectwo aż do końca.

Egzystencjalistyczny nastrój właściwy dla Otta i Wolniewicza spotyka się w XX wieku u wielu wybitnych intelektualistów. Chciałbym odwołać się do jednego z nich, być może nieco zapomnianego, ale ważnego dla kręgu polskich twórców związanych z paryskim miesięcznikiem „Kultura” Jerzego Giedroycia. Autorem tym jest włoski pisarz Nicola Chiaromonte (1905–1972).

Chociaż my, niewierzący, zdołaliśmy się odgrodzić od rozmaitych „mitów”, a wszelkim religiom i teologiom nie dajemy do siebie przystępu, to jednak Bogowie Grecji wyjątkowo umięją od nas nie odstępować, a nawet niejednokrotnie zaskakują nas swą prawdziwością, narodzili się bowiem spontanicznie z zetknięcia się człowieka z naturą rzeczy [...] (Chiaromonte 1996, s. 37).

Kimże jednak są: Atena, Apollo, Afrodyta, Artemida? Każde z nich to przecież tylko inny sposób pojmowania świata; każde to jeden z przeżywanych aspektów rzeczywistości, to nieustanne jej doświadczanie (Chiaromonte 1996, s. 38).

Człowiek przychodzi na świat z należną mu częstką (z mojrą) i chociaż nic o niej nie wie, to jeśli przekracza jej granice, zostaje ukarany. Całą religijność Greków można sprowadzić do tego jednego stwierdzenia (Chiaromonte 1996, s. 41).

Takie były też w przybliżeniu poglądy Otta i Wolniewicza.

Dzisiaj bowiem, gdy książki Otta stały się dostępne po polsku, można wreszcie się przekonać, na ile pogłoska o wierze niemieckiego filologa w greckich bogów była prawdziwa oraz jakie jest w istocie jego stanowisko światopoglądowe.

Kwestia „wiary w dawnych bogów” powstaje jako problem filozoficzny dopiero wtedy, gdy opuszczamy stanowisko racjonalizmu naturalistycznego. Z tej ostatniej perspektywy bowiem żaden bogowie nie istnieją. Jest to stanowisko zdrowego rozsądku, ale rozczarowuje one jako zbyt płaskie głównie dlatego, że nie uwzględnia specyfiki ludzkiej kultury, będącej czymś innym niż dziedziny zdrowego rozsądku: nauka, technika, życie społeczne czy ogólnie cywilizacja. Na kulturę składają się te spośród dziedzin ludzkiej twórczości, które służą do wyrażania wielu różnorodnych systemów wartości, jakimi ludzie kierują się w życiu. Bogowie uosabiają te wartości, a wiara jest aktem przyjęcia

przez kogoś pewnych wartości za swoje. Ten potrafi rozumieć bogów, kto potrafi rozpoznać, jakie wartości zakłada wiara w danego boga. Wiara w bogów jest wiarą w wartości symbolizowane (współznaczane) przez postać boga. Postacie bogów są więc przede wszystkim znakami dla sposobów życia, jakie cenią ich wyznawcy. Podejście takie – racjonalizm humanistyczny – nie wyklucza przy tym realnego istnienia bogów, bo to byłoby taką samą redukcją ideologiczną, jakiej chcieliśmy uniknąć od razu na wstępie. Bogowie są i tak wystarczająco realni przez to, że ludzie poświęcają im swoje myśli, uczucia i czyny. Ale podejście humanistyczne nie powinno wykluczać jeszcze bardziej realnego, pełniejszego istnienia bogów. Wykluczenie takie byłoby bowiem w ukryty sposób zwrócone przeciwko innym ludziom, odbierając im wolność uznawania cenionych przez siebie wartości.

Aby pojawiła się kwestia bogów, trzeba więc albo przejść z pozycji naturalistycznych na humanistyczne, albo z racjonalnych na irracjonalne. W.F. Otto oraz na przykład Karl Kerényi (a także patron ich obu, Fryderyk Nietzsche), wydają się reprezentować irracjonalizm naturalistyczny – przekonanie, że nie istnieje rzeczywistość metafizyczna, a światem natury rządzą złowrogie i nierozumne, sprzeczne siły. Z kolei Wiesław Juszczak oraz rzeczywisty pierwowzór Maxa von Trotta (o którym za chwilę) będą dla mnie przedstawicielami irracjonalizmu humanistycznego, który wprowadzie uznaje rzeczywistość metafizyczną, ale przekonanie to opiera na subiektywnych skojarzeniach, nieuchwytnych uczuciach i mętnej intuicji, którym usiłuje się nadać postać ekstazy mistycznej czy innego rodzaju, rzekomo „realnego”, doświadczenia boskości.

Oba powyższe stanowiska są irracjonalne w tym sensie, że nie próbują one zrozumieć zjawisk, do których się odnoszą – na przykład greckiej wiary w bogów – lecz w swym podejściu do tych zjawisk kierują się czynnikiem, który można sprowadzić do jakiegoś rodzaju samowoli (*woluntaryzm*) – w pierwszym przypadku jest to wola narzucenia ideologii naturalistycznej na zjawiska kultury humanistycznej, w drugim myślenie życzeniowe, gdzie swoje pragnienia i uczucia bierzemy za rzeczywistość, koncentrując się właściwie na swoich doznaniach i tęsknotach, a zapominając, że kultura jest nie tylko polem dla osobistych marzeń, ale także wspólnym dziedzictwem zbiorowości. Jako taka zaś podlega rozumnym zasadom. Celem badaczy kultury powinno być tej kultury zrozumienie, a nie naginanie jej do wyznawanej przez siebie ideologii (jak czyni irracjonalizm naturalistyczny) lub czynienie z niej pola subiektywnych skojarzeń (irracjonalizm humanistyczny).

Trzecim z alternatywnych podejść wobec wyjściowego racjonalizmu naturalistycznego jest racjonalizm humanistyczny. Dla tego poglądu rzeczywistość metafizyczna istnieje, ale sprowadza się do świata ludzkiej kultury, którą można zrozumieć i wyrazić słowem. Jest to też rzeczywistość hierarchiczna, w której istnieją formy wyższe i niższe, zjawiska lepsze i gorsze, bo kultura

jest zawsze, ze swej istoty, nośnikiem aksjologii, czyli zbioru przekonań o wartościach. Zadaniem nauk humanistycznych jest zrozumieć te wartości. Wśród filologów reprezentujących racjonalizm humanistyczny wskazałbym na przykład sławnego niemieckiego filologa Ulricha von Wilamowitza-Moellendorffa, a także uczonych polskich – Tadeusza Zielińskiego i Adama Krokiewicza.

4. Kim był Max von Trott?

Powróćmy do przerwanej wyżej wątku. Gdy w 1995 roku Wiesław Juszczak odwiedził starożytne Eleusis, ośrodek misteryjnego kultu bogini ziemi Demeter i jej córki Persefony, przypomniał sobie swoją młodzieńczą lekturę – krótkie opowiadanie Jan Parandowskiego *Max von Trott*. Ukazało się w 1938 roku w poczytnych „Wiadomościach Literackich”, gdzie zmieściło się na jednej stronie dużego, gazetowego formatu. Tytułowy bohater jest niemieckim historykiem starożytności, który, choć od początku nieco ekscentryczny, zapowiada się na wybitnego uczonego.

Jego rozprawa o kultach fallicznych posiadała wszystkie ujemne cechy nauki niemieckiej: nie było w niej umiaru. [...] pocziwe słupki kamienne stojące przed muzeum nie dawały mi odłąd spokoju (Parandowski 1956, s. 81, 82).

Max von Trott wzbudza podziw i zazdrość otoczenia swoim zdrowym i krzepkim wyglądem, dumną pewnością siebie. Zdaje się posiadać wszystkie zalety ciała i ducha. Dla kobiet jest chodzącym ideałem, choć może nieraz zbyt chmurnym i zamyślonym, by je dostrzegać – z zaszczytnym wyjątkiem niejakiej Ariadny, córki wielkiego archeologa.

Cóż to był za wspaniały mężczyzna! Warto go było widzieć, gdy opłynąwszy zatokę wyskakiwał na brzeg, jak posąg z brązu, obryzany wodą i słońcem [...] (Parandowski 1956, s. 88).

Ale Max von Trott jest owładnięty przez *idée fixe*, myśl, która przysłania mu wszystko inne: chciałby odkryć tajemnice starożytnego kultu bogini Ziemi: „Doszedł do przekonania, że całą religię grecką da się wyprowadzić z kultu ziemi” (Parandowski 1956, s. 92).

Raz, na wpół żartem, zapytałem go, czego tak namiętnie szuka. Zdawało mi się, że go zaskoczyłem. Wahał się chwilę, jakby się namyślał, po czym, podnosząc się [...], przez zaciśniętą usta szepnął mi jedno słowo: „Ziemi!” (Parandowski 1956, s. 87).

Nieustanne napięcie przeradza się w szaleństwo. Max von Trott ginie samobójczą śmiercią.

To łatwo zrozumieć, że ktoś strzela sobie w serce dla młodej i pięknej dziewczyny, ale żeby miał to zrobić dla starej Matki Ziemi – o czymś podobnym jeszcze nikt nie słyszał (Parandowski 1956, s. 95).

Nasuwa się pytanie – kim był Max von Trott? To znaczy naturalnie: kto był jego historycznym pierwowzorem? Dzisiejsze monografie twórczości Parandowskiego milczą na ten temat (Pawlak 2023). Jak wiemy, z pytaniem o tożsamość Trotta zwrócił się prof. Juszcak do prof. Lengauera. Ważna była dla Juszcaka przede wszystkim ta charakterystyka bohatera, że miał on wierzyć w starożytnych bogów. W opowiadaniu Parandowskiego padają na ten temat dokładne słowa po niemiecku:

Powiedział mi raz: „*Man kann nicht Religionshistoriker sein, ohne den Glauben an die alten Goetter in seinem Herzen nachzuschaffen*” (Parandowski 1956, s. 90–91).

A więc: „Nie można być historykiem religii, jeśli nie odnowi się w swoim sercu wiary w dawnych bogów”. Kto mógł tak powiedzieć? Kto miał taki charakter? Gdy Juszcak dowiedział się, że mógł to być Otto, pierwszy tom z cyklu *Pani na żurawiach* zatytułował *Realność bogów*, a więc właściwie tak samo jak wydany już po śmierci Otta zbiór drobnych pism tego ostatniego: *Die Wirklichkeit der Götter* (1963).

Juszcak zatem przyjmuje Otta za swojego patrona i daje się przekonać, że Otto był Maxem von Trottem i że naprawdę wierzył w greckich bogów. Bywali co prawda inni historycy religii greckiej, którzy do takiej wiary się przyznawali – ale Otto, a za nim Juszcak uważali to tylko za puste słowa bez należytego przełożenia na metodologię badań. Kimś takim był przede wszystkim przywódca szkoły filologicznej (w przeciwieństwie do etnologicznej) w badaniach nad mitem – jeden z najślawniejszych niemieckich filologów klasycznych wszystkich czasów, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848–1931). Pod koniec życia napisał obszerną książkę o religii greckiej, wydaną w całości już po jego śmierci, zatytułowaną *Der Glaube der Hellenen* (1931–1932), a więc właśnie „Wiara Greków”. Padają w niej słowa „bogowie istnieją” (*die Götter sind da*) (Wilamowitz-Moellendorff 1931, s. 17). Wzbudziłyby one zapewne entuzjastyczną reakcję Juszcaka, gdyby nie dał się przekonać Ottowi, niechętnemu wobec Wilamowitza, że w praktyce zapowiedź ta przynosi rozczarowanie (por. Otto 2016, s. 27–28). W rezultacie dla Juszcaka będzie Wilamowitz uosabiał przeciwieństwo Maxa von Trotta!

Tylko że – czego Juszcak nie był świadomy – niemieckie słowa przytoczone w opowiadaniu Parandowskiego i przypisane Trottowi zostały w rzeczywistości napisane właśnie przez Wilamowitza, na początku *Der Glaube der Hellenen*, w całkiem niewielkiej odległości od wspomnianego wyżej zapewnienia, że „bogowie istnieją”:

Co dla człowieka raz stało się święte, musimy uznać za święte, aby umieć to docenić, godząc to zresztą ze stanowczym odrzuceniem przesądów, ponieważ człowiek wie, że właściwie nie powinien ani w coś wierzyć, ani czegoś czynić, jeśli oddawałby się temu tchórzliwie lub z przebiegłości. Powiedziałem kiedyś, mając zajmować się pewnym bogiem, że trzeba w niego wierzyć, aby go zrozumieć, zaś tego samego doświadczył na greckiej ziemi [August] Frickenhaus, i chętnie wykorzystam tu jego słowa: „Nie można być historykiem religii, jeśli nie odnowi się w swoim sercu wiary w dawnych bogów” (*man kann nicht Religionshistoriker sein, ohne den Glauben an die alten Götter in seinem Herzen nachzuschaffen*) (Wilamowicz-Moellendorff 1931, s. 9).

Słowa przypisane Trottowi pochodzą więc z książki Wilamowitza i wyrażają postawę tego niemieckiego filologa. Dowiadujemy się też, że sam Wilamowicz nie był odosobniony w przekonaniu o potrzebie wiary w bogów, ponieważ nastawienie takie podzielał również archeolog August Frickenhaus (1882–1925). Można więc założyć, że była to pewna wspólna postawa, jaką zajmowało w tamtych czasach wielu filologów. Potwierdzi to jeszcze nasz Tadeusz Zieliński (do czego wrócimy poniżej). Być może do tego grona należałoby także zaliczyć uczonego, który był rzeczywistym pierwowzorem Maxa von Trotta.

5. Zagadka rozwiązana

Zagadka tytułowego bohatera opowiadania Parandowskiego ma swoje rozwiązanie, które, gdy już się je pozna, jest niewątpliwe i swoją oczywistością usuwa wszelkie zastrzeżenia. Książkowy Max von Trott ma swój najzupełniej rzeczywisty pierwowzór. Był nim niemiecki archeolog i filolog klasyczny Hans von Prott (1869–1903).

Ja sam trafiłem na odpowiedź przypadkiem, dostrzegając nazwisko Protta w niewielkim przypisie do książki Kerényiego o Dionizosie (Kerényi 2008, s. 372, przyp. 223). Od razu było jasne, że jest to rozwiązanie zagadki. Nie wiedziałem wtedy, że także Juszczak poznał tożsamość Trotta, z listu czytelnika do „Tygodnika Powszechnego” (Chankowski, Juszczak 2003). Utożsamienie Trotta z W.F. Ottem okazało się fałszywe, czym autor *Pani na żurawkach* postanowił się nie przejmować i „trwać przy swoim” (Czaja, Juszczak 2017, s. 190).

Szczegóły biograficzne Protta zgadzają się z losami Trotta. Hans von Prott był świetnie zapowiadającym się filologiem klasycznym, który, w obłąkańczym dążeniu do przeniknięcia tajemnic dawnych kultów, popadł w zaburzenie umysłowe i popełnił samobójstwo. Wydaje się, że był jednym z typowych dla epoki *fin de siècle*’u samobójców-dekadentów, w rodzaju Ottona Weininger (1880–

1903), Stanisława Koraba-Brzozowskiego (1876–1901) czy bohaterów *Próchna* (1903) Wacława Berenta.

W 1903 roku Hans von Protta, w pobliżu świątyni bogiń eleuzyńskich w Sparcie, miał osobliwe „doświadczenie bogów” i jak się zdaje, sam uświadomił sobie, że doznane przez niego zaburzenie przypomina kliniczny obraz psychozy. Na tym tle, w nocy z 12 na 13 września 1903 roku, popełnił w wieku 34 lat samobójstwo (Stroszek 2008, s. 145).

Wokół Protta powstała legenda, która została u następnych pokoleń szybko zapomniana – świadczą o tym kłopoty profesorów Juszczaka i Lengauera z identyfikacją Maxa von Trotta – ale przez pewien czas wywierała na potomnych wrażenie. Do losów Protta sięgnął m.in. jeden z najsławniejszych niemieckich poetów-symbolistów, Stefan George:

W swoim wierszu *Tajemne Niemcy* Stefan George [...] odwołuje się do ekstatycznego przeżycia archeologa Hansa von Protta, który w 1903 roku na wykopaliskach w Grecji doświadczył teofanii bogów i w przypływie uczuciowego zamętu odebrał sobie życie (Kehlberg 2023, s. 30).

Oto fragment, który – jak twierdzą wydawcy utworów niemieckiego poety (George 2004, s. 273) – zawiera aluzję do losów Protta:

Tam usłyszałem o Nim co na skalistym brzegu
W rannym promieniu z niebios rozdartych
Na chwilę ujrzał bogów Olimpu
A stąd tak wielka raziła go trwoga
Że już nie chodził na uczty przyjaciół
I skoczył w pienie się fale.

(George 2021, s. 45–46)

„Pieniące się fale” to metaforyczne fale obłędu. Hans von Protta nie skoczył do morza, lecz strzelił sobie w skroń.

Nawiedzony Hans von Protta stał się więc jednym z bohaterów Stefana Georgego. Był to poeta, który pragnął być w pełnym sensie tego słowa „wieszczem”, to znaczy nie tylko twórcą, lecz też wodzem i prorokiem (por. Rogalski 1980, s. 238). Podziw dla Georgego zaćmiły późniejsze nacjonalistyczne sympatie niektórych z jego wyznawców. Jest ważne, żeby podkreślić, że tylko niektórych – George odżegnywał się od faszyzmu, otaczał się żydowskimi przyjaciółmi i zmarł na emigracji w Szwajcarii. Ale nie można też zapominać, że tomik, w którym ukazał się wiersz *Tajemne Niemcy* ze wzmianką o Protcie, nosi tytuł *Das neue Reich* (1928), co znaczy *Nowe królestwo* (George 2021), lecz także „Nowa Rzesza”. Wydaje się, że również naukowe książki Otta z historii greckiej religii przejawiają w podtekście nietzscheańsko-heideggerowską tęsknotę za „nową Rzeszą”, z jej upragnioną, pogańsko-dionizyjską, już nie chrześcijańską religią. Choć marzenie takie nie jest wprost faszystowskie, jest okołofaszystowskie i protofaszystowskie: „spodziewać się niemiec-

kiego odrodzenia helleńskiego świata: temu chcemy się poświęcić. [...] Śmierć słabemu!” (Nietzsche 1993, s. 231). Religia ta, jak później pisał w *Bogach Grecji* Otto, jawnie przejmując wątek Nietzschego, miała pozwolić osiągnąć „wyższe człowieczeństwo”, które „nie czyni kategorycznego rozróżnienia między dobrem a złem [...]” (Otto 2022a, s. 272). Wzorem dla germańskiego odrodzenia „prawdziwie męskiej wiary Greków” (Otto 2022a, s. 271), mieli być greccy bogowie:

Albowiem tych nieśmiertelnych boskość nie zobowiązuje do postrzegania sformułowanych w ściśle określony sposób zasad moralnych [...]. Na ile może sobie pozwolić w danym przypadku silna natura, pozostaje sprawą otwartą (Otto 2022a, s. 269).

To dlatego zrobiłem wyżej uwagę, że światopogląd Otta „w najlepszym razie” zbliża się do konserwatywnej utopii Georgego, a w najgorszym – może być uznany za wyraz faszystowskiego zrywu do walki o nową, alternatywną kulturę. I sądzę, że Parandowski, publikując *Maxa von Trotta* w 1938 roku, w czasie największego nasilenia faszyzmu, pragnął dyskretnie wskazać na niebezpieczne tendencje niemieckiego ducha.

Jedną z najbardziej znanych ilustracji groźnych skłonności „duszy niemieckiej” są jednak losy Nietzschego. Czy można twierdzić, że Max von Trott ma w sobie rysy również tej postaci? Choć bowiem Max von Trott to przede wszystkim Hans von Prott, lecz jest on także, jak o tym świadczy dosłowny cytat z Wilamowitza-Moellendorffa, częściowym portretem niemieckich uczonych innych niż sam Prott. To zaś znak, że Max von Trott może być także portretem Nietzschego.

6. Technika montażu – i Nietzsche

Nasuwa się przypuszczenie, że postać literacka z opowiadania *Max von Trott* jest zbiorczym portretem kilku niemieckich uczonych i jako taka ma znaczenie symboliczne. Pamiętamy, że Parandowski wskazywał na przykładzie Trotta pewne szczególne, trochę zabawne, a trochę niepokojące, „cechy nauki niemieckiej: nie było w niej umiaru” (Parandowski 1956, s. 81). Opowiadanie Parandowskiego należy do literatury pięknej i choć jest osnute na autentycznych zdarzeniach, nie ma być czysto historyczną relacją, lecz pouczającym uogólnieniem, nieraz może bardziej dramatycznym, a nieraz bardziej ironicznym niż rzeczywistość historyczna.

Taki jest przecież zwykły sposób postępowania wielu artystów. Dokładnie tak zrobił też niedługo potem wielki niemiecki powieściopisarz Tomasz Mann, tworząc postać Adriana Leverkühna, bohatera powieści *Doktor Faustus* (1947). Książka jest rozliczeniem z niemieckim faszyzmem i próbą wytłuma-

czenia, jak mogło się stać, że wzniosłe i szczytne hasła doprowadziły naród niemiecki do zaślepienia. Znaczący twórczości Mann są zgodni, że „symboliczna wymowa [...] biografii Leverkühna” odpowiada „stopniowemu zbaczaniu myśli niemieckiej na drogi niebezpiecznego irracjonalizmu” (Wydmuch 1979, s. 271). Przede wszystkim jednak sam autor powieści wyznawał w rozbudowanym pamiętniku-komentarzu *Jak powstał „Doktor Faustus”* (1949), że zastosował w tym utworze „technikę montażu”, a mianowicie „montowania faktów realnych, historycznych, osobistych, a nawet literackich” (Mann 1962, s. 29). I dowiadujemy się już całkiem wprost: „Tragedia Leverkühna przeplata się tu z tragedią Nietzschego” (Mann 1962, s. 29).

W istocie więc wydaje się, że Parandowski postąpił całkiem podobnie i że także dzieje Maxa von Trotta są w dużym stopniu osnute, choć naturalnie tylko w ogólnych zarysach, na historii życia Nietzschego. Max von Trott zapewniał, że poszukuje „Ziemi!” (Parandowski 1956, s. 87). A czy to nie Nietzsche popadł w pożałowania godny obłęd z powodu swej *idée fixe*, jaką była walka z religią niebios i głoszone zamiast tego hasło powrotu na ziemię?

Zaklinam was, bracia, pozostańcie wierni ziemi i nie wiercie tym, co wam mówią o nadziemskich nadziejach! (Nietzsche 1981, s. 7).

Nietzsche był za młodu wybitnym przedstawicielem niemieckiej filologii klasycznej. Największy polski filolog klasyczny, Tadeusz Zieliński, studiował w młodości na tym samym uniwersytecie, co niedługo wcześniej Nietzsche. Gdy Zieliński po raz pierwszy usłyszał nieznane mu nazwisko Nietzschego w 1876 roku w Lipsku, starsi studenci wspominali słynnego kolegę bynajmniej nie jako filozofa (jego głośne książki, *Tako rzecze Zaratustra* i inne, nie były jeszcze wtedy napisane!), ale jako nadzwyczaj zdolnego studenta, cudownego ucznia – prymusa:

Gdy wypytywałem, kimże jest ów Nietzsche – „Ach, Nietzsche – brzmiała odpowiedź (dotychczas dźwięczy mi w uszach ów pełen zachwyty wykrzyknik) – to ten Nietzsche, któremu jeszcze przed ukończeniem studiów ofiarowano objęcie katedry w Bazylei!” (Zieliński 1970a, s. 335).

Czy jednak nie zdarza nam się czasem słyszeć, że Nietzsche był chorowity i że dlatego wycofał się z kariery akademickiej? Było wręcz przeciwnie – Nietzsche za młodu był dumny ze swojej tężyzny fizycznej i uważał się za okaz zdrowia, prawdziwego mężczyznę:

Wspomnijmy teraz o jego powierzchowności, o jego silnej i przepięknej postaci, zwracającej na niego za czasów studenckich powszechną uwagę kolegów, gdy po przejażdżce konnej wchodził „podobny do młodego boga” do sali wykładowej uniwersytetu lipskiego (Zieliński 1970a, s. 360).

To samo czytamy o Maxie von Trotcie. Pamiętamy też, że Nietzsche, utożsamiając się z Dionizosem, poszukiwał kobiety swojego życia, obdarzając ją symbolicznym mianem Ariadny, mitycznej oblubienicy Dionizosa, której ten bóg objawił się cudownie na wyspie Naksos (w Niemczech w 1912 roku powstała na ten temat opera komiczna *Ariadna na Naksos*, z librettem poety-symbolisty Hugo von Hofmannsthala i muzyką Richarda Straussa – wspominał o tym, bo utwór ten powróci dalej w związku z Juszczakiem). Nietzsche-Dionizos pisywał do wymarzonej przez siebie Ariadny (którą zapewne utożsamiał z żoną Richarda Wagnera, Cosimą) uwodzicielsko-ironiczne utwory: „Miej rozum, Ariadno!”, „Jam twoim labiryntem...” (Nietzsche 1905–1906, s. 31). Wybranka serca von Trotta ma na imię właśnie Ariadna.

Tadeusz Zieliński żył w czasach apogeum legendy Nietzschego, a będąc osobiście związany, przez swoje studia w Lipsku, z kręgami pasjonatów Nietzschego, starał się tę legendę zrozumieć i objaśnić ją swoim początkowo rosyjskim, a potem także polskim czytelnikom. W pełni doceniał i z dużą sympatią ukazywał pozytywne strony twórczości Nietzschego. Dla stron negatywnych – obłędu, immoralizmu, wojującego ateizmu – starał się mieć wyrozumiałość. Szukał dla nich wyjaśnienia psychologicznego w postaci zjawiska tzw. manii twórczej, która u Nietzschego miała nasilić się do postaci ciężkiej choroby:

immoralizm [Nietzschego] był tylko wytworem manii twórczej filozofa, który po ochłonięciu powracał do swej przyrodzonej moralności – moralności szlachetnego człowieka (Zieliński 1970b, s. 299).

na początku szczęśliwa młodość, pełna najlepszych nadziei; dalej [...] coraz mocniejsza nerwowość, opryskliwość, pycha – i wreszcie wybuch samej choroby (Zieliński 1970b, s. 295).

Tak jak Nietzsche powtórzył los obłąkanego poety Friedricha Hölderlina (1770–1843), tak samo Hans von Prott mógł łatwo powtórzyć los Nietzschego, i być może dlatego popełnił samobójstwo. Siłą rzeczy zatem literacki Max von Trott to nie tylko Hans von Prott, ale do pewnego stopnia także Nietzsche, a za sprawą cytatu z *Der Glaube der Hellenen* nawet Wilamowicz-Moellendorff. Wszyscy oni zostali połączeni przez Parandowskiego metodą wspomnianej przez Tomasza Manna „techniki montażu”.

Nie jest jednak przypadkiem, że w tej literackiej hybrydzie udział Wilamowicza musi być tylko bardzo niewielki, być może ograniczony do jednego zdania. Rzecz w tym, że podczas gdy Nietzsche i Prott to osobowości jak gdyby z natury „dionizyjskie”, Wilamowicz stanowił ich przeciwieństwo – był spokojnym i pełnym równowagi uczonym „apollinijskim”. Czy można wyróżnić takie dwa typy osobowości twórczej? W taki właśnie sposób wspominał Wilamowicza, po jego śmierci, Zieliński, przeciwstawiając go Nietzschemu (Zieliński 1932).

7. Apollo i Dionizos na uniwersytecie

Jak wiadomo, Nietzsche w swej młodszej książce *Narodziny tragedii* (1872) przeciwstawił sobie dwóch greckich bogów, Apollona i Dionizosa, jako patronów dwóch różnych charakterów czy postaw życiowych. Pomysł ten nie spotkałby się chyba z tak żywiołowym przyjęciem, gdyby nie miał pewnych podstaw filozoficznych – wydaje się bowiem, najprościej mówiąc, że Apollo reprezentuje tu racjonalizm, a Dionizos irracjonalizm. Jest interesujące, że wiele konfliktów, różnej rangi, toczących się w życiu ludzkim, przybiera nieraz postać starcia postawy apollinijskiej i dionizyjskiej.

W latach 50. i 60. XIX wieku na pruskim uniwersytecie w Bonn nauczało dwóch skłóconych ze sobą filologów klasycznych: Friedrich Ritschl (1806–1876) i Otto Jahn (1813–1869). Dzieliła ich bardziej niechęć osobista niż spór światopoglądowy, ale, co ciekawe, także ta rywalizacja daje się umieścić w torach dualizmu apollinijsko-dionizyjskiego (por. Zieliński 1932, s. 5–7). Profesor Ritschl, nie mogąc znieść obecności swego konkurenta, przeniósł się do Saksonii, do Lipska. Za nim powędrował jego młody uczeń, którego Ritschl uważał za genialnego – Friedrich Nietzsche. W Bonn pozostali zwolennicy Jahna, w tym – Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Gdy Nietzsche w *Narodziinach tragedii* dopuścił się złośliwości wobec nieżyjącego już Jahna (por. Nietzsche 2006, s. 87), Wilamowitz rozgniewał się i napisał nieprzychylnie omówienie książki. Wykpiwając „muzykę przyszłości” Richarda Wagnera, Wilamowitz zatytułował swój pamflet *Zukunftphilologie* („Filologia przyszłości”). Złośliwa uwaga Nietzschego nie dotyczyła bowiem Jahna jako filologa, lecz jako znawcy i miłośnika muzyki Mozarta. Sam Nietzsche, był, jak wiadomo, niezwykle namiętnym entuzjastą nowego stylu muzycznego Wagnera, nawiązującego bardziej do romantyzmu Beethovena niż klasycyzmu Mozarta.

Z dionizyjskiego dna ducha niemieckiego powstała [...] muzyka niemiecka, pojęta mianowicie w swym potężnym biegu słonecznym od Bacha do Beethovena, od Beethovena do Wagnera. [...] wszystko, co zwiemy teraz kulturą, wykształceniem, cywilizacją, będzie musiało stanąć kiedyś przed nieomylnym sędzią Dionizosem (Nietzsche 2006, s. 87).

Ponadto na płaszczyźnie filologicznej kontrowersja między Nietzschem a Wilamowiczem dotyczyła oceny twórczości Eurypidesa – najbardziej racjonalistycznego z greckich tragediopisarzy. Czy to, że Eurypides był zwolennikiem filozoficznego racjonalizmu, to dobrze, czy źle? Dla Nietzschego oczywiście – jak najgorzej.

Czegoś chciał, występny Eurypidesie [...]? A ponieważ opuściłeś Dionizosa, opuścił cię także Apollo [...]. I Eurypides był w pewnym znaczeniu tylko maską: przemawiającym przezeń bóstwem był nie Dionizos ani też Apollo, lecz zgoła nowo narodzony demon, zwany Sokratesem. Oto nowe przeciwieństwo: dionizyjskość i sokratyzm, i ono zgubiło dzieło sztuki tragedii greckiej (Nietzsche 2006, s. 52, 57).

Wilamowicz i Nietzsche stali się więc już za młodu dwoma przeciwnikami, lecz zarazem wyrazicielami dwóch odmiennych, choć zapewne uzupełniających się postaw – apollińskiej (bardziej racjonalnej) i dionizyjskiej (bardziej irracjonalnej), lub w innych kategoriach – klasycznej i romantycznej. Trzeba o tym pamiętać, ponieważ Otto i jego zwolennicy należą bardziej do spadkobierców Nietzschego niż Wilamowicza. Są to bardziej „dionizyści” niż „apoliniści”. A skoro istnieją dwa obozy, to wolno się obawiać, że zwolennicy jednego z nich nie zdołają swoimi wywodami przekonać drugich.

Trzeba stąd wyciągnąć wniosek, że na sprawę „wiary w greckich bogów” można zapatrywać się z dwóch punktów widzenia: ze stanowiska dionizyjskiego i apollińskiego. Obie szkoły mogą być równie mocno przywiązane do idei „realności bogów”, lecz uzasadniać swój pogląd innymi drogami. Polskim reprezentantem szkoły apollińskiej, bardziej racjonalnej, jest, jak sądzę, Tadeusz Zieliński, choć był skądinąd osobowością bujną i raczej żywiołową. Mimo wszystko jednak starał się przynajmniej unikać skrajności, na przykład takiej przesady, w jaką popadali przedstawiciele „manii twórczej”.

O dwóch omawianych wyżej rywalach Zieliński pisał:

Czy bowiem jest przypadkiem, że w żyłach obu byłych przeciwników i przyszłych Dioskurów [boskich bliźniaków] filologii klasycznej [tj. Wilamowicza i Nietzschego] płynęła polska krew? (Zieliński 1932, s. 20).

Polski duch, mimo zagranicznego wykształcenia, odegrał też wielką rolę w życiu samego Zielińskiego. Długo nie było bowiem pewne, czy także on sam nie ulegnie wynarodowieniu.

8. Zrozumieć religię antyczną

Tadeusz Zieliński (1859–1944) jest największym polskim filologiem klasycznym, a kto wie czy nie największym polskim uczonym w dziedzinie nauk humanistycznych. Może też zostać uznany za wielkiego polskiego filozofa religii. Stało się tak co prawda nieco przez przypadek, na marginesie jego pracy filologicznej, i to, jak się zdawało, raczej popularyzatorskiej. Przybrała ona postać cyklu książek *Religia świata antycznego*. Na cykl składa się 6 tomów: *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny* (1918 – po rosyjsku), *Religia hellenizmu* (1922 – po rosyjsku), *Hellenizm a judaizm* (1927), *Religia rzeczypospolitej rzymskiej* (1934–35) oraz dwa ostatnie tomy: *Religia cesarstwa rzymskiego* i *Chrześcijaństwo antyczne*, ukończone odpowiednio w 1941 i 1943 roku, ale wydane dopiero w roku 1999, a więc kilkadziesiąt lat po śmierci Zielińskiego. Już ten ostatni fakt świadczy, że Zieliński był postacią kontrowersyjną, mającą swoich wielbicieli, ale i niechętnych mu przeciwników, którzy pamięć o nim

spowijali milczeniem lub ukazywali go w nieprzychylnym świetle. Seria *Religie świata antycznego* stanowi wielką sumę wiedzy, badań i przemyśleń Zielińskiego na temat dziejów religii greckiej i rzymskiej. Niektóre z padających tam hipotez są bardziej, inne mniej przekonujące, ale zawsze stanowią głos śmiały i samodzielny. Podobieństwo pod tym względem do Bogusława Wolniewicza jest tutaj uderzające. Rozwijane przez Zielińskiego poglądy nie są bezstronne, ponieważ Zieliński od początku nie ukrywa, że zależy mu na wykazaniu kilku istotnych tez. Chociaż nazywa owe tezy „pewnikami” (aksjomatami), ich siła polega na tym, że nie stanowią one dowolnie przyjętych z góry założeń, lecz przeciwnie, są raczej wnioskami z empirycznych rozważań nad przebiegiem rzeczywistej historii ludów starożytnych. Najbardziej dobitna z tych tez może być odbierana jako rodzaj prowokacji lub paradoksu:

religia starożytności klasycznej – to prawdziwy stary testament n a s z e g o [tj. katolickiego – Ł.K.] chrześcijaństwa (Zieliński 1925, s. 2).

Postawa Zielińskiego wywodzi się tu jak gdyby z epoki renesansu, gdy kultura chrześcijańska i antyczna połączyły się ze sobą w jedną, harmonijną całość, stanowiąc wspólnie wielką ojczyznę duszy każdego wykształconego Europejczyka.

Był bowiem Zieliński w swej tożsamości może nawet bardziej Europejczykiem niż Polakiem. Uczył się w Niemczech, potem mieszkał i nauczał w Rosji. Niemieckim i rosyjskim posługiwał się w sposób doskonały i głównie w tych językach czytał, myślał i pisał, aż po odzyskaniu niepodległości przyjechał do Polski. Podobno zajęło mu trochę czasu przestawić się znowu na język ojczysty, tak bardzo już wrósł w kulturę międzynarodową. Niebawem stał się mistrzem języka polskiego – a także polskiej twórczej myśli w zakresie nauk humanistycznych, czyli filologii najszerzej rozumianej. Horyzont intelektualny Zielińskiego znacznie przewyższa, moim zdaniem, perspektywę Otta i trudno jest wprost uwierzyć, że polski mistrz jest dziś otoczony cieniem zapomnienia, podczas gdy nasi miłośnicy antyku wielbią podejrzone książki Otta jak objawienie.

Dlaczego tak się dzieje? Odpowiedź może być nieco drażliwa. Dzisiejsi zwolennicy Otta wykazują z reguły podobną niechęć do tradycji i do chrześcijaństwa, jaka przepełniała Nietzschego i Otta, gdy tymczasem Zieliński uważał chrześcijaństwo – i to, jak z dużą odwagą twierdził, katolickie – za naturalny dalszy ciąg kultury antycznej. Ten wybór światopoglądowy sprawił, że wokół Zielińskiego często zapada cisza. Inne zarzuty ideowe, jakie można by mu postawić, tłumaczą się do pewnego stopnia wpływem epoki, jej wspólnym dziedzictwem nietzscheańskim – i jako takie mogą w równej mierze zostać skierowane przeciw Ottowi.

Pozostawmy na boku ogólną ocenę poglądów Zielińskiego, bowiem szczególnie jedna kwestia jest dla nas istotna w kontekście rozważań o Maxie von

Trocie i „wierze w dawnych bogów”. Podobnie bowiem jak Trott i jak Wilamowitz, także Zieliński miał swoją, zdumiewająco z nimi zbieżną, dewizę dotyczącą wiary w greckich bogów. Co więcej, Zieliński swój pogląd wyraził już bardzo wcześniej, w *Religii starożytnej Grecji*, a więc książce, która powstała jeszcze po rosyjsku jako *Древне-греческая религия* (1918), zanim Zieliński powrócił do Polski. To właśnie tam padają następujące słowa:

...Czytelnika nie zdziwiło, że zwracam się nie wprost do inteligenta, ale do inteligenta wierzącego – rozumem, sercem, wspomnieniem – wszystko jedno? Rzecz dziwna, istotnie, ale mnie pierwszemu przypadło w udziale sformułowanie zasady, która wkrótce, mam nadzieję, stanie się truizmem: „jak nie może zrozumieć sztuki greckiej człowiek, pozbawiony poczucia artystycznego, tak samo nie zrozumie greckiej religii ten, komu brak uczucia religijnego (*nie pojmiet i grieczeskoj rieligii tot, w kom rieligioznoje czuwstwo otsutstwu-jet*)” (Zielinskij 1918, s. 10; Zieliński 1921, s. 12; wyróżnienie – Ł.K.).

A zatem – jednym słowem – nie zrozumie religii greckiej ten, kto nie ma w sobie wiary w dawnych bogów. Jest to dokładnie ta postawa, której dał wyraz Wilamowitz-Moellendorff w swojej *Der Glaube der Hellenen*. Nie ma potrzeby przesadnie skupiać się na tym, że Wilamowitz dokonał swego wyznania później niż Zieliński, ponieważ można przypuszczać, że tego typu postawa była wśród ówczesnych filologów klasycznych dosyć rozpowszechniona – pamiętajmy, że Wilamowitz przywołuje swojego poprzednika w osobie Frickenhausa. Ale skądinąd fakt pozostaje faktem – wiarę w greckich bogów Zieliński wyraził w 1918, a Wilamowitz w 1931 roku (choć powołuje się na jakąś swoją dawniejszą wypowiedź). Jak wynika z przytoczonego cytatu, dla Zielińskiego pierwszeństwo, które sobie przypisywał, stanowiło powód do chluby. W każdym razie „wiara w dawnych bogów” istniała wśród wielkich filologów przed Ottem – w tym także na polskim gruncie.

Trzeba podkreślić, że dla Zielińskiego wiara jest właściwie uczuciem. Religia nie jest dlań bowiem w ogóle dziedziną intelektu, lecz uczucia (niem. *Gefühl*). Jak krótko to ujmował cytatem z Goethego, w sprawach religii „uczucie jest wszystkim” (*Gefühl ist alles*) – Goethe pisał tak w *Fauście* (cz. I, wers 3456; por. Goethe 2002, s. 419). Rzeczywistość religijna jest na tym świecie bezpośrednio niedostępna, a przy tym niewyraźna. Człowiek swoje własne uczucie religijne może wyrazić tylko symbolicznie i tylko tak określić odpowiadający temu uczuciu metafizyczny przedmiot. Istnieją trzy formy przejawiania się uczucia religijnego: obraz, obrzęd i słowo (Zieliński 1921, s. 97) – warto zestawzić to z dwiema formami objawienia bogów: mitem i kultem, na jakie kładł później nacisk Otto w *Dionizosie* (Otto 2016, cz. I). Przez „obraz” u Zielińskiego należy rozumieć np. posągi bogów greckich, jako ich wizerunki stworzone przez artystów. „Obrzęd” – to inaczej kult, rytuał, a więc np. obchodzenie świąt, wygłaszanie modlitw, składanie ofiar i zasięganie wróżb. Wreszcie przez „słowo” należy rozumieć opowieści mityczne, układane przez poetów. Artyści, poeci,

kapłani, wróżbici – byli religijnymi nauczycielami Greków, a zatem byli jak gdyby prorokami, głoszącymi objawienie. Jednak każde takie „objawienie” pozostaje tylko przybliżoną i subiektywną wizją rzeczywistości boskiej. O tej ostatniej – o bogach lub Bogu, bo „w dziedzinie boskości jedność zlewa się z mnogością” (Zieliński 1921, § 30) – istnieją więc tylko „przypowieści” czy „porównania”. Znowu jest to myśl zaczerpnięta od Goethego, z zakończenia *Fausta* (cz. II, wersy 12104–12105), gdzie wyrażony jest pogląd, że wszystko, co przemija, może być właśnie tylko „przypowieścią” czy „porównaniem” (*Gleichnis*), a zatem po prostu znakiem dla rzeczywistości przekraczającej wszelkie ludzkie wyobrażenie (por. Goethe 2002, s. 715). Zieliński więc głosi:

Uczucie religijne jest jądrem religii; reszta – to tylko przypowieść (Zieliński 1921, s. 135).

To przekonanie jest skądinąd typowe dla czasów, w których żył Zieliński. Była to mianowicie epoka ruchu znanego jako modernizm katolicki, potępionego w 1907 roku przez papieża Piusa X encykliką *Pascendi*. Dla nas jednak ważne jest raczej, że zasada ta jest bardzo bliska namiętno-gorliwemu podejściu do starożytności, jakiego poszukiwał Juszcak w osobie Maxa von Trotta. Tym bardziej musi dziwić, że Juszcak pominął w ogóle postać Zielińskiego, a pośpiesznie uwierzył w głębię i żarliwość Otta jako właściwego przewodnika po starożytnej religii. Być może po prostu sprawdza się powiedzenie, że „nikt nie jest prorokiem we własnym kraju”.

Zieliński słyszał o Otcie i chyba przynajmniej pobieżnie przeglądał jego książki. Jednak gdy prace te się ukazywały, sam Zieliński był już dość posunięty w latach, a jednocześnie skupiony na swoim własnym dorobku, znajdując się wciąż w wirze niezakończonych prac twórczych. Pragnął dać wyraz własnemu pogładowi na świat, był przywiązany do autorytetów z czasu swojej młodości i dość wojowniczo reagował na nowe trendy. Osobista ambicja Zielińskiego sprawiała, że oceniał innych gwałtownie i bezpardonowo, nawet gdy starał się oddać im niejaką sprawiedliwość:

Pomimo tych bredni książka [Hermana] Riefstahla jest ciekawa i czyta się ją z przyjemnością, tak samo, jak i zawierające takie same brednie *Die Götter Griechenlands* samego mistrza [tj. *Bogów Grecji* W.F. Otta] lub kilkakrotnie cytowane dzieła najwybitniejszego ucznia szkoły, [Franza] Altheima (Zieliński 1999, s. 278, przyp. 16).

Skąd te emocje? Zieliński uważał Otta za przywódcę określonego kręgu w środowisku filologów klasycznych. Miała to być grupa przeciwników znakomitej niemieckiej szkoły badań nad kulturą starożytnego Rzymu, mianowicie tej, której ton nadali Theodor Mommsen i Georg Wissowa. Tymczasem wydawane przez Otta „Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike” („Frankfurckie Studia nad Religią i Kulturą Antyku”) miały na celu, jak przypuszczał

Zieliński, „obalenie poglądów «szkoły Mommsena» (tj. Wissowy)” (Zieliński 1999, s. 14). Najbardziej aktywnym przedstawicielem tego środowiska był Franz Altheim, gorliwy hitlerowiec, uczestnik pseudonaukowego towarzystwa Ahnenerbe („Dziedzictwo Przodków”), działającego pod egidą przywódcy SS Heinricha Himmlera i uznanego dziś za organizację zbrodnictwą (<https://pl.wikipedia.org/wiki/Ahnenerbe>). Filolog klasyczny Altheim był uczniem Otta i napisał pod jego kierunkiem rozprawę habilitacyjną *Griechische Götter im alten Rom* („Greccy bogowie w starożytnym Rzymie”) w 1928 roku, a zatem rok przed ukazaniem się *Bogów Grecji* samego Otta.

Z entuzjazmem wobec Otta warto więc być ostrożnym, pamiętając, że w jego kręgu obracały się czasem bardzo niejednoznaczne postacie. Ale pomijając zastrzeżenia światopoglądowe – które mogą nie dotyczyć samego Otta w sposób bezpośredni – powinno nas teraz zastanowić co innego: czy Otto wyraża w swoich książkach „wiarę w dawnych bogów”, jaką przypisuje mu rozpowszechniona w Polsce legenda?

9. Bogowie Otta

Dla Otta w *Bogach Grecji* liczy się tylko epoka homerycka – tylko bogowie olimpijscy występujący u Homera, i to w dodatku specjalnie dobrani. Do nich dołączy następnie, w książce z 1933 roku, Dionizos. O bogu tym u Homera tak mało się mówi, że nie wiadomo, czy mitologia tego bóstwa jeszcze wtedy nie powstała, czy też istniała już i Homer ją znał, ale pominął, zajmując się innymi tematami. Najbardziej zdumiewającym faktem w *Bogach Grecji* jest brak rozdziału poświęconego najwyższemu bogu, Zeusowi. W *Theophanii* Otto tłumaczy się z tej nieobecności tak enigmatycznie i zdawkowo, że całkowicie nieprzekonująco: Zeusa pominął, ponieważ „to właśnie w nim zbiegają się wszystkie aspekty naszej prezentacji” (Otto 2022b, s. 49).

Tymczasem rola Zeusa w mitologii greckiej jest nie do przecenienia, ponieważ we wszystkim, co się wydarza, to jego „spełnia się wola” (*Diòs d’eteleieto boulē*, „Zeusa spełniała się wola”, czytamy na początku *Iliady* Homera, ks. I, w. 5). Zeus jest w chaotycznym świecie czynnikiem jednoczącym, rękojmnią zgody, nadzieją sensu, wyższej harmonii zdarzeń. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Zeus został ukarany przez Otta nieobecnością z powodu zbytniego podobieństwa greckiego boga-ojca do Boga chrześcijańskiego.

W epoce archaicznej, poprzedzającej homerycką, wyznawano, jak wspomina Otto, religię Ziemi, czyli panował kult tak zwanych bóstw chtonicznych. Trzeba podkreślić, że dla Otta religia Ziemi oznacza zespół wierzeń wyraźnie gorszego sortu niż olimpijska religia Homera. Już w tym punkcie widać, że zamiar Maxa von Trotta i potem Juszcza – dotarcie do pierwotnej religii

Ziemi – rozmija się z założeniem Otta, że pełnowartościowa religia grecka powstała dopiero w wyniku zerwania z archaicznym, niedoskonałym kultem bóstw „ziemskich” i „podziemnych”.

Zdaniem Otta, w czasach homeryckich istniały już tylko przeżytki „starej religii Ziemi”. Należały do niej wierzenia związane z „ziemią, prokreacją, krwią i śmiercią” (Otto 2022a, s. 25). Był to „świat odmiennych wartości” (s. 28). Religie Ziemi reprezentują więc np. bóstwa zemsty Erynie, religie olimpijską – bóg oczyszczenia z grzechu, Apollo, a konflikt między archaicznym i cywilizowanym rodzajem wartościowania często staje się tematem tragedii. Bóstwa chthoniczne i bogów olimpijskich różni, oprócz typu wartości, jakie za nimi stoją, także sposób wyobrażenia istot boskich. W religii archaicznej bóstwa są bezosobowymi mocami, w religii olimpijskiej – stają się osobami, co Otto wyraża terminem technicznym „postać”.

Czym dla Otta są w swej istocie bogowie homeryccy? Od odpowiedzi na to pytanie wiele zależy, zważywszy, że ma się w niej wyrażać „wiara w dawnych bogów”. Odpowiedź Otta jednak nigdy nie jest jasna, krążąc jednocześnie wokół dwóch pojęć: „objawienia” i „natury”. Bogowie objawiają się bowiem ludziom, ukazują się im – to znaczy przychodzą im na myśl – jako „postacie”, czyli byty osobowe, antropomorficzne. Z drugiej strony tym, co się tak objawia, nie są wcale żadne prawdziwe byty osobowe, tylko pewne zjawiska natury, a nawet – w tym punkcie myśl Otta staje się dosyć enigmatyczna albo po prostu zagmatwana, choć podąża on tu może częściowo drogami filozofii Friedricha Schellinga – w postaci każdego boga objawia się cały świat, ale widziany pod jakimś specjalnym kątem. Tak to chyba należy tłumaczyć – bogowie są tu więc szczególnymi aspektami świata natury.

Tym samym jednak, jeśli wniknąć w podaną wyżej charakterystykę i zapytać, co ona oznacza w praktyce, musimy, jak sądzę, wyciągnąć z niej wniosek, że jedyną i ostateczną rzeczywistością jest świat natury i jego poszczególne „aspekty” – a bogowie antropomorficzni, tacy, jakimi przedstawia ich mitologia, po prostu nie istnieją. Oni jedynie „zjawiają się” ludzkiemu umysłowi, są zatem formą przywidzenia, bardzo wzniosłego może, a nawet bezcennego dla kultury, ale w gruncie rzeczy wtórnego wobec świata natury, który jako jedyny jest rzeczywisty. Ostatecznym, najwyższym bóstwem dla Otta wydaje się zatem być sam świat, natura. Stanowisko religijne, jakie można by więc przypisać Ottowi, to panteizm – mający zresztą bogate tradycje w życiu umysłowym Niemiec, poczynając od oświeceniowego kultu Spinozy i wywołanego nim sporu Mojżesza Mendelssohna z Friedrichem Jacobim (w 1785 roku), przez niejasne poglądy największych niemieckich poetów, jak Lessing i Goethe, i filozofów, jak Schelling i Hegel. W przypadku każdego z tych twórców pojawiała się niejasność – i stawała się powodem zarzutów ze strony ich przeciwników – czy owi myśliciele i artyści nie są czasem wyznawcami „panteizmu”, a więc czy używany przez nich język religijny nie jest tylko umowny, metaforyczny, a z

punktu widzenia tradycyjnej religijności – nieszczerzy, udawany. W.F. Otto byłby tu zatem nieodrodnym synem swojego narodu.

Przyjrzyjmy się na przykład takiej, charakterystycznej dla Otta formule:

Bóstwa stają się [w mitologii olimpijskiej] postaciami rzeczywistości, w których znajduje [...] wyraz wieloraki i różnorodny byt Natury (Otto 2022a, s. 47).

Co to właściwie znaczy? Tymczasem do takich wypowiedzi sprowadza się filozofia religii, której Otto daje wyraz w swoich książkach. Wszystkie sformułowania na ten temat, rozsiane w różnych miejscach jego dzieła, brzmią podobnie, równie zagadkowo czy równie banalnie – nie dodają i nie wyjaśniają niczego więcej. Są tutaj dwie możliwości. Być może ewentualne „coś więcej” jest sugerowane przez odwołania do wielkich twórców kultury niemieckiej – Goethego, Schillera, Hölderlina, Schellinga, Nietzschego, Heideggera, i to u nich winniśmy poszukiwać dalszego komentarza co do istoty religii. Ale też – być może – nic „więcej” po prostu nie ma. Wspólnym podłożem jest tu w każdym razie jakiś rodzaj panteizmu, kultu natury – nie istnieje żadna rzeczywistość nadprzyrodzona, istnieje tylko świat materialny. Rzekomi bogowie są różnymi „formami bytu”, a byt jest tożsamy z bytem świata, z naturą. Bogowie są zatem tylko ludzkimi wyobrażeniami – naprawdę zaś nie istnieją. Wbrew zatem legendzie, która otoczyła nazwisko niemieckiego historyka, Otto nie wierzy w bogów – ani w greckich, ani rzecz jasna, w jego przypadku, już w żadnych innych. Oczywiście wolno nam zakładać, że pod pozornym panteizmem Otta może kryć się jakiś rodzaju humanizmu czy wspominany już wyżej egzystencjalizm – heroiczna, choć przepojona pesymizmem i tragiczna wiara w człowieka, jak u Jean-Paula Sartre’a, André Malraux czy Chiaromontego. Ale panteizm może być także przebraniem po prostu dla nihilizmu: a wtedy jest to niewiara w nic, czy też wiara w nicość. Od niej zaś już o krok do jakiejś wiary sztucznej, zastępczej – na przykład ideologii takiej jak faszyzm.

10. Bogini Juszcza

Tymczasem Wiesław Juszcza – w jawnym przeciwieństwie do Otta – chciał się uwolnić od panteonu bogów homeryckich, olimpijskich. Poszukiwał, dokładnie tak samo jak literacki Max von Trott i jego realny odpowiednik Hans von Prott, pradawnej, pierwotnej bogini – Ziemi, uosobionej na przykład przez Persefonę czy jej matkę Demeter (różne postacie „pani na żurawiach”). Te boginie-matki przybierają u Juszcza zawsze jakąś straszną postać, są ukryte w mroku, spowite tajemnicą i grozą, i raczej rozmywają się w mglistym prze-

czuciu niż ukazują swe ludzkie postacie w jaskrawym świetle dnia jak antropomorficzni bogowie Homera.

Między Juszczaikiem a Ottem nie mogło zatem być wcale zgody i dlatego wyjątkowym pechem jest, że Juszczaik początkowo tak wiele uwagi poświęcił wnikanu w dzieło Otta, pokierowany mylną wskazówką prof. Lengauera. To przedsięwzięcie nie mogło się udać, skoro Juszczaik pragnął odnaleźć w poglądach Otta swoje własne marzenia, tęsknoty i nadzieje. „O! smętny – o! kochany! Srodze ty oszukany...” (Słowacki 1970, s. 722).

Zarazem też Juszczaik, poszukując wraz z Maxem von Trottem „religii Ziemi”, nie próbował zatrzymać się na tym wymiarze kultu chtonicznego, który nawet Otto trafnie określił jako „prokreację, krew i śmierć” (Otto 2022a, s. 25). Największe ryzyko, jakie podjął Juszczaik, polega chyba na tym, że wprost przeciwnie – chciał on dotrzeć nie do takiego „przyziemnego” wymiaru istnienia, lecz, za pośrednictwem bogini-matki, do rzeczywistości najwyższej, ostatecznej, pierwotnej, mistycznej, nadprzyrodzonej – jednym słowem do boskiego „absolutu”, źródła wszelkich objawień religijnych i artystycznych godnych tego miana. I Juszczaik był chyba zadowolony i dumny ze swojej podróży – miał poczucie, że dotarł do celu. Tym celem był – rzekomo panujący w zamierzonych czasach początków ludzkości, bo mianowicie aż w epoce paleolitu – tak zwany „powszechny stan mistyczny” (Juszczaik 2002, s. 16), w którym rzeczywistość nie uległa jeszcze podziałowi na *sacrum* i *profanum*. Lecz właśnie ten punkt dojścia Juszczaika jest, jak sądzę, bardzo dwuznaczny. Bo wszystko zależy od tego, czy rzeczywiście wierzymy w istnienie takiego utopijnego stanu, w którym człowiek pierwotny żył w bliskiej zażyłości z bogami – czy też uznamy taką wiarę za złudzenie. Bo w tym drugim wypadku znów wypada westchnąć: „O! smętny – o! kochany! Srodze ty oszukany...”

„Powszechny stan mistyczny”, czyli „panreligijne przeżywanie rzeczywistości” (Juszczaik 2002, s. 17) przez ludzi pierwotnych, miał polegać na tym, że cała rzeczywistość była dla nich zarówno naturalna, jak i święta. Ludzie tacy nie popadali zatem w dualizm, który w dalszych dziejach kultury nakazywał im odróżniać świat przyrody i rzeczywistość nadprzyrodzoną. Tutaj jednak pojawia się kolejna pułapka interpretacyjna, w którą Juszczaik, wiedziony logiką swoich założeń, chętnie sam daje się wprowadzić.

Pułapka jest mianowicie taka, że samemu poszukując absolutu i wierząc, że „u początków zawsze stoi Bóg”, czyli „był najpełniejszy, najwyższy, najbardziej realny” (Juszczaik 2012, s. 691), Juszczaik traktuje paradoksalnie teologów jako swoich przeciwników, a odwrotnie, ateistów jako swych sprzymierzeńców. Teologów posądza Juszczaik zazwyczaj o posiadanie fałszywej świadomości, rozszechniającej jednolitą rzeczywistość mistyczną na świat przyrody i świat nadprzyrodzony. Z kolei u ateistów Juszczaik chce odnajdywać, nieraz wbrew jawnym ich intencjom, swoją własną wiarę w mistyczną jedność ducha

i przyrody. Tak jakby materialisci, negując metafizyczny wymiar rzeczywistości, stawali się przez to mistykami.

Z powodu tej osobliwej koncepcji, wiara i niewiara w bogów w „powszechnym stanie mistycznym” są od siebie nieodróżnialne. To dlatego w praktyce Juszcak notorycznie zakłada, że uczeni-ateiści, negujący jakikolwiek wymiar nadprzyrodzony, muszą być w gruncie rzeczy głęboko religijni, bo ich świadomość nie jest „podzielona” na świat i zaświat. Otóż ich świadomość jest z pewnością monistyczna, trzeba to przyznać, ale o bliższy charakter takiego monizmu Juszcak woli nie pytać, życzliwie zakładając, że jest to, tak jak u niego samego, monizm mistyczny. Naturalizm jest monistyczny, i mistycyzm jest monistyczny, stąd zdaje się Juszcak wyciągać wniosek, że naturalizm jest mistycyzmem.

Oto skrajny przykład takiego założenia, spotykanego na każdym kroku w pismach Juszczaka. Gdy uczona angielska historyk, ateistka Jane Harrison jawnie wyznaje, że podstawą jej badań jest fakt, że „żadnych bogów w ogóle nie było” (Harrison 1903, s. 164; Juszcak 2012, s. 681), Juszcak, mający słabość do tej badaczki, natychmiast przypisuje jej słowom, wbrew oczywistemu ich znaczeniu, głębokie zrozumienie dla pierwotnej religijności. Przekonanie Otta, że bogowie istnieją, i przekonanie Harrison, że nie istnieją, są dla Juszczaka ze sobą zgodne; postawa obojga uczonych jest według niego prawdziwie „teologiczna” (Juszcak 2012, s. 685). Na początku dziejów ludzkości nie było bowiem żadnych bogów jako antropomorficznych postaci z mitologii, ale istniał powszechny stan mistyczny, „poczucie obecności Absolutu” „objawienie pierwotne” (Juszcak 2012, s. 685). „O! smętny – o! kochany!”

11. Droga w dół

Przedsięwzięcie Juszczaka było tak fascynujące, ponieważ zostało podjęte jako podróż w nieznane, ku „nieznanemu bogu” (czy bogini), jak zapowiada motto *Pani na żurawiach* (Juszcak 2002, s. 5). Biorąc pod uwagę punkt dojścia jego rozważań, Juszcak prawdopodobnie pojmował swój cel również jako poszukiwanie doświadczenia pustki mistycznej, wyjście poza kategorie intelektu: poza subiektywność i obiektywność, *sacrum* i *profanum*, immanencję i transcendencję. Droga tam wiedzie przez bardzo erudycyjne obszary, wielość lektur, źródeł i inspiracji. I tu znów pojawia się dość niepokojący, dla racjonalistów, aspekt tej wyprawy. Jest to bowiem jawnie ruch wstecz, do „stanu natury” – jak gdyby w przekonaniu, że „im dawniej i pierwotniej, tym lepiej”. Otóż właśnie ta regresja wydaje się czymś bardzo niebezpiecznym – jest świadomym wyzbywaniem się intelektu (wiedzy pojęciowej) i pogrążaniem w marzycielskim, naiwnym irracjonalizmie. Sam Juszcak zdaje się być z tego dum-

ny. Ale to właśnie sprawia, że nie każdy będzie w stanie docenić jego osiągnięcia na drodze do milczącego, niewyraźnego absoulutu.

Ruch wstecz, do paleolitycznych przodków, jest cofaniem się na drodze intelektu i na drodze rozwoju kultury. Ta niebezpieczna tendencja nasila się w miarę dokonywanego przez Juszczaaka „powrotu do źródeł”. Całkiem zwyczajnie Juszczaak zaczyna, z coraz większym upodobaniem, opuszczać krąg cywilizacji europejskiej i zagłębiać się w życie ludów pierwotnych.

Początkowo jeszcze, w drugiej części *Pani na żurawiach*, w rozbudowanej do dwóch tomów księdze *Archeologia mitu* (2012), przeładowanej chaotycznym materiałem źródłowym, Juszczaak świadomie przekracza horyzont Otta – zapuszcza się wstecz poza limes (linię graniczną) epoki homeryckiej, ku czasom archaicznym. Odnajduje tam – a przynajmniej żywi takie pragnienie – jakieś zaczątki religii orfickiej, o której marzył u nas także największy polski historyk filozofii starożytnej Adam Krokiewicz w swojej książce na ten temat, *Studiach orfickich* (1947).

Filolog ten wierzył – podobnie jak później Juszczaak, który z pewnością znał *Studia orfickie*, ale być może o nich zapomniał, bo nie powołuje się na nie ani razu – że pierwotne poematy i misteria orfickie istniały przed Homerem i Hezjodem. Krokiewicz był przekonany, że istniała kiedyś, przed religią homerycką bogów olimpijskich, starodawna duchowość, którą określa jako „metafizykę minojską”: „w pierwszych poematach orfickich zogniskowały się twórcze echa zamierzchłej metafizyki minojskiej” (Krokiewicz 1947, s. 36). Zakładała ona wiarę w nieśmiertelność duszy, ale nieśmiertelność osiąganą przez życie bezgrzeszne, łagodne i współczujące. Krokiewicz, który wiele uwagi poświęcił neoplatonizmowi, był zdania, że archaiczna „metafizyka minojska” przetrwała w ukryciu przez całe czasy starożytne i znalazła właściwy sobie wyraz dopiero u schyłku starożytności – w na pół religijnej, pogańskiej filozofii neoplatońskiej.

Sam taki akces do zwolenników dawności orfizmu byłby u Juszczaaka zrozumiały. Ale potem Juszczaak wychodzi jeszcze dalej, poza kolejny limes, tym razem całej kultury greckiej (do Indii) – i poza limes kultur cywilizowanych (plemiona australijskie). Zaczyna odwoływać się do prac etnografów, do ich spekulacji na temat myślenia człowieka pierwotnego – i tam usiłuje znaleźć świadectwa na potwierdzenie swoich przeczuc.

Co jednak znajduje się u kresu tej podróży? Jakie jest ostateczne doświadczenie boskości w „powszechnym stanie mistycznym”?

Dowiadujemy się tego z małej książeczki *Poeta i mit* (Juszczaak 2014), opublikowanej już po ukończeniu *Pani na żurawiach*. Otóż u kresu wędrówki przestaje się liczyć indywidualne „ja” i przestają się liczyć słowa, a pojawia się doświadczenie innego rodzaju, pozaintelektualne. Jest nim muzyka, „czysta muzyka [...], pieśń bez słów” (Juszczaak 2014, s. 96). Ostatnie słowa książeczki *Poeta i mit* pochodzą z libretta Hugo von Hofmannsthała do *Ariadny na Naksos*

Richarda Straussa (1912) – są to słowa zapewnienia, że „muzyka jest sztuką świętą”, *Musik ist eine heilige Kunst* (por. Juszczak 2014, s. 96).

Niepokoï jednak to, że wbrew pozorom, raczej nie całkiem o muzykę tu chodzi, lecz o metaforę wyzbycia się słów i myślenia pojęciowego dla rozpląnięcia się w bezpośrednio odczuwanym nastroju. Ostatnie stronicie *Poety i mitu* są bowiem poświęcone temu „powszechnemu stanowi mistycznemu”, do jakiego Juszczak instynktownie zmierzał od początku, poszukując bogini Ziemi i cofając się coraz bardziej w historii rozwoju ludzkiej kultury. Teraz przybywa tam, dokąd pragnął – a jest tym utraconym rajem, wytęsknionym łądem, Australia i jej sięgająca paleolitu kultura dawnych Aborygenów. Wyrazem „powszechnego stanu mistycznego”, świadectwem żywego uczestnictwa w miocie, boskości i objawieniu, okazują się teraz na przykład malowidła pokrywające w Australii czerwoną skałę Uluru. Plemiona australijskie określają swoje doświadczenie uczestnictwa w rzeczywistości mitycznej mianem „czasu śnienia”, *alczeringa* (ang. *dreamtime*) (por. Juszczak 2014, s. 74–75; Juszczak 2012, s. 162–163). Okazuje się więc, że to właśnie w takiej pozaeuropejskiej, pierwotnej kulturze dostrzega Juszczak swój wzór mistyki. Tym, co zdumiewa przy takim punkcie dojścia, jest to, że te pozaeuropejskie kultury pierwotne wydają się Juszczakowi co najmniej równie wartościowe (a może nawet bliższe) niż wielkie osiągnięcia klasycznej kultury Grecji, od której przecież Juszczak wyruszył w swoją podróż w poszukiwaniu absolutu. Otóż w tej wędrówce do źródeł ostatecznie zagubiła się gdzieś po drodze, została przekroczona i porzucona, grecka kultura klasyczna: młodzieńcze postacie bogów, posągi, świątynie, uczty, poezja, filozofia i teatr. Pozostało – obywające się bez pojęć rozumowych, bo bez słów – pograżenie się człowieka pierwotnego w „czasie śnienia” i zapatrzenie w czerwoną skałę. Także wielkie europejskie dzieła sztuki przegrywają w starciu z australijskimi świętymi przedmiotami – czurinkami. To niespodziewane zakończenie epopei Juszczaka sprawia, że nasuwają się słowa, którymi jeszcze jeden z wielkich polskich filologów, Tadeusz Sinko, komentował kiedyś ewolucję od platonizmu do neoplatonizmu:

Zamiast tamtej [platońskiej] świadomości mamy w tej mistyce nowoplatoniskiej najwyższą nieświadomość, nieprzytomność, zamiast tamtej pełni zupełną próżność i pustkę. Wschodnie wpływy zrobiły swoje (Sinko 1951, s. 588).

Z drugiej strony – kto wie? Czy mamy prawo to oceniać? Może tak powinno być?

Jeśli jednak jesteśmy odmiennego zdania, znowu będziemy musieli westchnąć: „O! smętny – o! kochany!”

„Ale masz, daję tobie tę szklankę koniaku” (Miłosz 1981, s. 270).

12. Czy istnieją bogowie?

Warto starać się mity zrozumieć – nieustannie dociekać ich *sensu*. Ale w tym celu trzeba, jak napominał Zieliński, ożywić u siebie uczucie religijne, czyli wiarę w dawnych bogów. Uczucie religijne wskazuje nam pośrednio, jaki wybór wartości kryje się za wyobrażeniami poszczególnych bogów: ich wizerunkami, mitami i kultem („obraz, obrzęd i słowo” Zielińskiego). Wstępna intuicja pozwala rozpoznać wyobrażenia religijne jako znaki (symbole) dla uznawania pewnych wartości. Uznawanie tych wartości jest właśnie *wiarą*, która realizuje się w życiu. Kto podziela te same wartości, wierzy w tych samych bogów.

Pozostaje do wyjaśnienia kwestia tytułowa. Czy istnieją bogowie? „Ach! śmieszne pytanie!” (Lechoń 1987, s. 138). Młodzieńcy piękni i dobrzy nie zadają takich pytań.

Słowo „istnieć” może bowiem oznaczać: 1) istnieć w ludzkiej świadomości lub 2) istnieć w świecie materialnym. Z punktu widzenia semiotyki logicznej, jako filozoficznej nauki o języku, znaczenie pierwsze sprowadza się do posiadania przez znak konotacji (słownego opisu), drugie – do posiadania przez znak denotacji (empirycznego odpowiednika w świecie rzeczy). Otóż w sprawach dotyczących kultury – aksjologicznych – należy do dobrego tonu (czyli dobrego wychowania, gr. *paideia*) nie odróżniać, w niektórych przypadkach, konotacji i denotacji. Nie jest więc istotne, czy np. dobro rzeczywiście istnieje – ważne jest już to, że powinno istnieć. Bo na przykład „płynąć trzeba, a żyć wcale nie trzeba” (*pleîn anánkē, zēn ouk anánkē*, Plutarch, *Pompejusz*, rozdz. 50; por. Plutarch 2006, s. 343). Powinność poznajemy po tym, że jej konotacja pociąga denotację, gdy tylko staje się to możliwe. Jeżeli tak się dzieje, to oznaka, że nie mamy do czynienia z „prawdziwą” powinnością – czyli ukrytą dyspozycją, która przemienia się w prawdziwość. Pompejusz popłynął, bo naprawdę wierzył, że tak trzeba, że powinien to zrobić, a popłynął *metà týchēs agathēs*, „mając szczęśliwy los po swojej stronie”, co ludzie dobrze wychowani uważają za dar od bogów.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K. (1965), *W sprawie pojęcia istnienia* [1951], w: tenże, *Język i poznanie*, t. II: *Wybór pism z lat 1945–1963*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 143–154.
- Arystoteles, *Poetyka* (1983), przeł. H. Podbielski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Chankowski A., Juszcak W. (2003), *Sekrety nekrologów*, „Tygodnik Powszechny” 17, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/sekrety-nekrologow-156551>

- Chiaromonte N. (1996), *Lektury greckie* [1965], przeł. S. Kasprzysiak, w: N. Chiaromonte, *Granice duszy*, red. S. Kasprzysiak, P. Kłoczowski, Warszawa: Czytelnik.
- Czaja D., Juszczak W. (2017), *Ruiny czasu. Rozmowy o twórczości*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Elzenberg H. (2002), *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu* [1963], Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Eurypides (1980), *Bachantki*, w: tenże, *Tragedie*, przeł. J. Łanowski, t. III, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 403–481.
- George S. (2004), *Gedichte*, red. G. Baumann, Stuttgart: Philipp Reclam.
- George S. (2021), *Nowe Królestwo* [1928], przeł. A. Lam, Warszawa: Aspra-Jr.
- Goethe J.W. (2002), *Faust*, cz. I–II [1832], przeł. K. Lipiński, w: J.W. Goethe, *Dzieła wybrane*, red. S.H. Kaszyński, t. II: *Dramaty*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 291–716.
- Harrison J.E. (1903), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge: At the University Press.
- Heidegger M. (1998), *Nietzsche* [1961], red. C. Wodziński, t. I [1936–1939], Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (2004), *Bycie i czas* [1927], przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hofmannsthal H. von (2024), *Ariadne auf Naxos* [1912], <https://opera-guide.ch/operas/ariadne+auf+naxos/libretto/de/>
- Juszczak W. (2002), *Pani na żurawiach*, cz. 1: *Realność bogów*, Kraków: Aureus.
- Juszczak W. (2012), *Pani na żurawiach*, cz. 2: *Archeologia mitu*, t. 1–2, Kraków: Aureus.
- Juszczak W. (2014), *Poeta i mit*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Kehlberg M. (2023), *Das Geheime Deutschland*, „Sezession” 117 (Dezember), s. 28–33, <https://sezession.de/>
- Kerényi K. (2008), *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego* [1976], przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Krokiewicz A. (1947), *Studia orfickie*, Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski.
- Lechoń J. (1987), *Przypowieść*, w: tenże, *Poezje*, red. W. Nowakowska, Warszawa: Czytelnik.
- Leśniewski (1912), *Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności*, „Przegląd Filozoficzny” XV (2), s. 202–226.
- Leśniewski S. (1913), *Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka*, „Przegląd Filozoficzny” XV (2–3), s. 315–352.
- Mann T. (1962), *Jak powstał „Doktor Faustus”*. *Powieść o powieści* [1949], przeł. M. Kurecka, Warszawa: Czytelnik.
- Mann T. (2001), *Doktor Faustus. Żywołt niemieckiego kompozytora Adriana Leverkühna opowiedziany przez jego przyjaciela* [1947], przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Miłosz Cz. (1981), *Kroniki miasteczka Pornic* [1960], w: tenże, *Poezje*, Warszawa: Czytelnik, s. 266–272.
- Nietzsche F. (1905–1906), *Dytyramby dionizyjskie* [1888], przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa: J. Mortkowicz.

- Nietzsche F. (1981), *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo* [1883], przeł. W. Berent, Warszawa: Nakładem Kolegium Otryckiego.
- Nietzsche F. (1993), *Fragmenty 1869–1875*, w: tenże *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter Esse, s. 201–285.
- Nietzsche F. (2006), *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm* [1872], przeł. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa.
- Otto W.F. (1929), *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn: Friedrich Cohen.
- Otto W.F. (1963), *Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit der griechischen Weltansicht*, red. E. Grassi, München: Rowohlt.
- Otto W.F. (2016), *Dionizos. Mit i kult* [1933], przeł. J. Korpanty, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Otto W.F. (2022a), *Bogowie Grecji. Obraz boskości w zwierciadle greckiego ducha* [1929], przeł. J. Korpanty, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Otto W.F. (2022b), *Theophania. Duch religii starogreckiej* [1956], przeł. J. Korpanty, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Parandowski J. (1938), *Max von Trott. Opowiadanie*, „Wiadomości Literackie” 39 (778), s. 5.
- Parandowski J. (1956), *Max von Trott*, w: tenże, *Godzina śródziemnomorska*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 79–96.
- Pawlak G. (2023), *Jan Parandowski. Życie i dzieło. Monografia*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Plutarch (2006), *Pompejusz*, w: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów* (z „Żywotów równoległych”), przeł. M. Brożek, t. III, Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – De Agostini, s. 291–373.
- Rogalski A. (1980), *Stefan George (1868–1933)*, w: tenże, *Trzy portrety niemieckie. Fryderyk Hölderlin, Jean Paul, Stefan George*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Schiller F. (1839), *Bogowie Grecji. Wiersz Szyllera* [1788], przeł. J. hr. Dunin-Borkowski, Lwów–Stanisławów–Tarnów: J. Milikowski.
- Sinko T. (1951), *Literatura grecka*, t. III, cz. 1: *Literatura grecka za cesarstwa rzymskiego (wiek I–III n.e.)*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Słowacki J. (1970), *Samuel Zborowski*, w: tenże, *Utwory wybrane*, t. II, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 715–800.
- Twardowski K. (1965), *O treści i przedmiocie przedstawień* [1894], przeł. I. Dąmbska, w: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 3–91.
- Wilamowitz-Moellendorff U. von (1931), *Der Glaube der Hellenen*, t. 1, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Wolniewicz B. (1993), *O istocie religii* [1992], w: tenże, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW, s. 160–198.
- Wolniewicz B. (1993–2016), *Filozofia i wartości*, t. I–IV, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW – Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wydmuch M. (1979), *Tomasz Mann*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Zielinskij F.F. (1918), *Driewnie-grieczeskaja rieligija*, Piotrograd: Ognj.

- Zieliński T. (1921), *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny* [1918], przeł. S. Srebrny, Warszawa – Kraków: Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie.
- Zieliński T. (1932), *Znaczenie Wilamowitza w nauce i w społeczeństwie ludzkim*, Warszawa: „Wiedza i Życie”.
- Zieliński T. (1970a), *Antyk Nietzschego* [1912], w: tenże, *Po co Homer? Świat antyczny a my*, red. A. Biernacki, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 328–360.
- Zieliński T. (1970b), *Mania twórcza* [1931], w: tenże, *Po co Homer? Świat antyczny a my*, red. A. Biernacki, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 292–327.
- Zieliński T. (1971), *Dionizos w religii i poezji* [1915], w: tenże, *Szkice antyczne*, red. A. Biernacki, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 113–136.
- Zieliński T. (1999), *Religia cesarstwa rzymskiego* [1941], Toruń: Adam Marszałek.

Ł u k a s z K o w a l i k

Do Gods Exist? Philosophy and Mythology

Keywords: *gods, W. Juszczak, mythology, W.F. Otto, J. Parandowski, philosophy, T. Zieliński*

Recently in Poland, the essential works by German historian of Greek religion, Walter F. Otto (1874–1958) have been translated. As a commentary to this somewhat confusing oeuvre, I distinguish four attitudes to the problem of existence of mythological gods: naturalistic rationalism, humanistic rationalism, naturalistic irrationalism and humanistic irrationalism. On this occasion, I also recall a metaphysical project of a Polish historian of art Wiesław Juszczak (1932–2021), who believed that the faith in ancient gods could be a way of experiencing them, and even more, reaching the ultimate absolute, in the form of mystical feeling, the primal source of all religious as well as artistic visions and revelations.