

KATARZYNA POPEK

(Łódź)

UWIKŁANIE BOHATERA W MIT – DROGI DUCHOWEGO WYZWOLENIA

„Wybieram sceny, wycinam je; może właśnie to drzewo, ten kwiat? Mogłyby znaleźć się gdzie indziej. A może to wszystko jest kłamstwem – ta całość, która mnie porywa, lecz której każda część, wzięta oddzielnie, mi się wymyka. Jeżeli mam ją uznać za prawdziwą, chcę przynajmniej osiągnąć jej całość w jej najbliższej części. Odrzucam ogromny krajobraz, ograniczam go, ściętniam do tej gliniastej plaży i tego żdźbła trawy (...)”¹.

Przywołując wspomnienia ze swoich podróży Claude Lévi-Strauss stwierdza w swojej zadumie, że świadczą one „na dwóch biegunach zbytku i nędzy o absurdalności stosunków, jakie człowiek godzi się utrzymywać ze światem lub raczej jakie mu się w coraz większym stopniu narzuca”². Według Jean. Jacques Rousseau, „człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach. Za pana innych uważa się ten, kto nie przestaje być większym od nich niewolnikiem”³. Już zatem na poziomie stosunków społecznych dostrzegamy z jednej strony pewne skrępowanie, z drugiej zaś swoiste „umocowanie” człowieczeństwa. Jak

¹ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Łódź 1992, s. 332.

² Tamże, s. 119.

³ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. B. Strumiński, Warszawa 1966, s. 9.

dalej pisze autor *Umowy społecznej*, „(...) ład społeczny jest prawem świętym, które służy za podstawę dla wszystkich innych. Jednakże prawo to nie pochodzi bynajmniej z natury; opiera się więc na układach. Trzeba wiedzieć, jakie są te układy”⁴. Można powiedzieć, że po prostu trzeba znać prawdę, trzeba o nią zabiegać, aby wiedzieć, jak się po tym świecie poruszać. Jakże aktualne są w tym kontekście słowa zaczerpnięte z Biblii: „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32).

Czy więc tylko prawo społeczne może być święte? Chociaż może wszystko się do niego sprowadza: mit, sztuka, religia... (por. Ernst Cassirer). Zjawisko manifestacji świętości i sposobu przejawiania się sacrum zostało opisane przez Mircea Eliadego, który określił je mianem hierofanii. Według tego filozofa, myślenie symboliczne jest „konsubstancjalne z ludzkim bytem – wyprzedza mowę i język dyskursywny. Symbol odsłania pewne strony rzeczywistości – najgłębsze – które opierają się wszelkim innym środkom poznania. Obrazy, symbole, mity nie są nieodpowiedzialnymi wytworami psychiki; spełniają pewną funkcję – obnażania najskrytszych modalności bytu. Dlatego właśnie zbadanie ich pozwala nam lepiej poznać człowieka *po prostu człowieka...*”⁵.

W pracy tej, stanowiącej ramowe studium bohaterstwa i nieraz zwodniczej ofiarności mitycznych dobroczyńców ludzkości, pragnę przyjrzeć się m.in. postaci tytana Prometeusza. Wglądu tego dopełni odwołanie do tradycji Starotestamentowej i do Nowego Testamentu, w którym ostatecznie spełniają się, zawarte już w tradycji pogańskiej, tajemnicze proroctwa i wcześniejsze zapowiedzi. W Biblijnej próbie posłuszeństwa, przed jaką Bóg stawia Abrahama, nakazując mu zabicie Izaaka, ostatecznie Anioł Pański powstrzymuje patriarchę i zwalnia go z nakazu ofiarowania umiłowanego syna; w zamian przyjmuje zwierzęcą ofiarę. W znaku tym chrześcijanin może dostrzec również daleko idącą analogię odwołującą się do przygotowania się Boga do poświęcenia własnego Syna (przez zaniechanie ofiary z Izaaka).

Kierkegaardowa interpretacja zadania powierzonego Abrahamowi, jako „rycerzowi wiary”, ze szczególnym namaszczeniem ukazuje wewnętrzną walkę wiernego sługi Bożego i zatroskanego rodzica. Opisane w *Bojaźni i drżeniu we-*

⁴ Tamże, s. 10.

⁵ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 33.

wewnętrzne zmaganie Ojca Nardów polega, według Kierkegaarda, na podwójnym wyzwaniu: rezygnacji z zakorzenienia w ogóle etycznych norm, jak i na „absurdzie wiary”, która w szczególny sposób wywyższa jednostkę. Ostatecznie Abraham zostaje „zbawiony” już za życia, ponieważ nie tylko zachowuje całkowitą wierność Bogu, ale również w cudowny sposób odzyskuje swojego syna.

Powracając do kanonicznej interpretacji przekazu Biblijnego, zauważmy jeszcze, że męka i śmierć Jezusa Chrystusa, zgodnie z chrześcijańskim paradygmatem stają się kwintesencją głębokiego prześlągania za grzechy wszystkich ludzi. Od tej pory wszelkie inne ofiary (oczywiście oprócz ekspiacyjnego cierpienia), w tym zwłaszcza ofiary ze zwierząt, są nie tylko niepotrzebne, ale i wątpliwe. Zawieszając ten „wegetariański” wątek zaraz po jego omówieniu i pozostawiając go w sferze mitu, w kolejnych paragrafach pracy podążymy m.in. tropem Maxa Webera. Pozostając na gruncie mitu, opowiemy o praktykowaniu przez ludzi wyznawanej religii, ich wierzeniach i wewnętrznych zmaganiach. Teraz jednak, stopniowo zagłębiając się w mityczną atmosferę – poszukamy odpowiedzi na pytanie zawarte w tytule następującego paragrafu.

1. Gdzie się podziiali mityczni bohaterowie?

Poszukując wyjaśnienia terminu „bohater” w *Modi memorandi. Leksykonie kultury pamięci*, czytamy m.in. takie słowa: „powiązanie bohatera z mitem sprawia, że postać bohatera (herosa) wiąże się z różnymi kosmogoniami i podobnie jak one ulega rozpadowi lub się odtwarza, jest różnorodna, wieloraka i nietrwała”⁶. Zadaniem poniższego studium jest zbadanie śladów prawdziwego bohaterstwa w dzisiejszym świecie, we współczesnych ludziach. Konkretni ludzie też są przecież nietrwali, podobnie jak ich ideały. Chyba jednak nie można zaprzeczyć, że życie, które rozumie się w sensie pielgrzymki czy podróży jest wartością o tyle istotną, o ile potrafimy w nim się odnaleźć jako charyzmatyczni wojownicy dnia

⁶ P. Czaplński, S. Obirek, *Bohater*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Warszawa 2014, s. 67.

codziennego. Bohater jest w tej pracy rozumiany przede wszystkim jako – w szczególny sposób – wybrany (zwłaszcza sensie Biblijnym: „(...) wielu jest powołanych, lecz mało wybranych” – Mt 22, 14) i zwycięski w swych życiowych potyczkach etyczno-estetycznych, obrońca dobra, piękna i prawdy. Jest on niejako błędnym rycerzem walczącym o wielkie ideały bez żadnej obietnicy nagrody w doczesnym życiu⁷. Sens tego bohaterskiego posłannictwa tłumaczy Alfred Schütz w swoim artykule pt. *Don Kichot i problem rzeczywistości*: „Ten, kto poświęca się błędnemu rycerstwu, musi być prawnikiem i znać prawa osób i własności; musi być teologiem, by móc uzasadnić chrześcijańskie zasady, które głosi; także lekarzem, szczególnie zielarzem, żeby móc przygotować flaszkę balsamu Fierabrasa, którego kilka kropel ożywia rycerza przerąbanego w pół, jeśli tylko części ciała zostaną złożone, zanim krew zakrzepnie; musi być astronomem, by widzieć w nocy ile czasu upłynęło i w jakiej części świata się znajduje; musi potrafić podkuć konia, naprawić siodło, musi umieć pływać. Ale przede wszystkim musi być strażnikiem prawdy, choć jej obrona może go kosztować życie”⁸.

Być może najprawdziwsi bohaterowie mieszkają w nas samych i w szczególnych okolicznościach budzą się do heroiczych czynów? To właśnie powinność w odróżnieniu od obowiązku, wskazuje właśnie na działający podmiot. Stąd, wychodząc od analizy na przykład etyki Kanta, zauważamy bliższe pokrewieństwo pomiędzy supererogacją i w jakiś sposób implikującą ją powinnością, niż pomiędzy supererogacją i obowiązkiem⁹. Wskazując na teleologicznomoralne źródła supererogacji, należałoby przede wszystkim, za Andrzejem M. Kaniowskim, zwrócić uwagę na Nowotestamentowe przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego. Wszystkie inne Biblijne przykazania sprowadzają się właśnie do tego jednego. Jest to w pewnym sensie przykazanie podwójne, ponieważ miłość okazaną ludziom przejawiamy na cześć naszego Stwórcy. Z dru-

⁷ Por. K. Popek, *Wymiary błędzenia kulturowego w kontekście nieustannego poszukiwania własnej drogi życiowej. Inspiracje postarwą Don Kichota wśród młodzieży*, w: „Youth Policy: Problems and Prospects”, No. 5, Drohobycz – Przemyśl 2014.

⁸ A. Schütz, *Don Kichot i problem rzeczywistości*, przeł. D. Lachowska, „Literatura na świecie”, nr 2 (163), 1985, s. 249.

⁹ A. M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999, s. 15.

giej strony miłość do bliźniego jest zawsze zapośredniczona przez miłość do Boga. Dopiero kochając Boga, możemy dokonywać czynów supererogacyjnych, chwalebnych. Żadne inne, ziemskie prawo nie skłoni nas do takiej ofiarnej miłości, jakiej jest nas w stanie nauczyć tylko przykazanie Chrystusowe. Supererogację tłumaczy się w odniesieniu do Biblii jako „wypłacanie ponad należność”, o czym opowiada przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie, który jako jedyny, zupełnie nie zobowiązany do pomocy napadniętemu przez zbójców człowiekowi, daje mu odzienie, wiezie do gospody i tam pielęgnuje. Kiedy następnego dnia wyrusza w dalszą drogę, nakazuje gospodarzowi „mieć staranie” o rannym, i obiecuje wynagrodzić mu wszelkie poniesione koszty¹⁰.

Może jednak prawdziwym bohaterem staje się człowiek już na gruncie wewnętrznej walki o własną duszę, zabiegając przy okazji o zbawienie innych dusz i nikogo krzywdząc, nikogo nie zwodząc – mówiąc prawdę o sobie całym swoim życiem – żyjąc zgodnie z przekonaniem? „Fakty, które obejmuje pojęcie animy [przyjęte przez Junga obrazowe pojęcie duszy], stanowią najbardziej dramatyczną część nieświadomości. Treść tę można opisać w racjonalnym języku naukowym, jednakże w ten sposób żadną miarą nie wyrazimy jej żywej istoty”¹¹. Z tego powodu Jung celowo wybiera „mitologiczny i dramatyzujący punkt widzenia i odpowiadający mu sposób opisu, ponieważ swój przedmiot – żywe procesy psychiczne – ukazują one nie tylko plastyczniej, lecz także dokładniej niż abstrakcyjny język nauki, która często kokietuje nas myślą, że pewnego pięknego dnia jej pojęcia będzie można zastąpić algebraicznymi równaniami”¹². „Anima jest personifikacją nieświadomości. (...) Wydaje się jak gdyby nieświadomość miała dwie ręce, z których jedna robi zawsze coś przeciwnego niż druga”¹³. W baśni opowiedanej przez Junga, anima (dusza bohatera, o którą ten walczy), występująca pod postacią uwięzionej księżniczki, zarazem chciaaby, jak i nie chciaaby być uwolniona¹⁴.

¹⁰ Tamże, s. 25.

¹¹ C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1993, s. 75.

¹² Tamże. W psychologii Junga męskim odpowiednikiem animy (duchowego pierwiastka u mężczyzn) jest animus (duchowy pierwiastek u kobiet).

¹³ C. G. Jung, dz. cyt., s. 469.

¹⁴ Tamże, s. 468-469.

Mit okazuje się niezbędnym dopełnieniem *logosu* oraz bezpośrednią, choć jakże nieoczywistą, furtką do zrozumienia nawet najtrudniejszej zagadki. Swoje rozwiązania przedstawia jednak w postaci obrazów, a nie tak jak *logos* za pomocą analizy i syntezy pojęć języka, matematyki i dialektyki¹⁵. Podobnie jak Chrystus ukazywał skomplikowane prawdy za pomocą prostych przypowieści, tak też Platon posługiwał się mitem, by wyjaśnić na przykład, czym jest „idea duszy”. Powołując się na Hirscha, Giovanni Reale zauważa, że myśl (*logos*) odkrywa jakby swoją niemoc – nie jest bowiem w stanie pojąć idei duszy. Idea jest bytem niezmiennym, podczas gdy dusza jest żywa i zmienna; tylko mit może udźwignąć tę trudność¹⁶.

Chociaż każda dusza ma to samo pochodzenie i tę samą naturę, droga każdej z nich jest inna. Zapewne wiele dusz nie rozwinię uśpionego w nich potencjału, niektóre dusze zostaną wbite w błoto ziemi i nie będą już nawet mogły marzyć o wyzwoleniu, a tylko bardzo nieliczne dusze – mocą prawej woli – wielokrotnie wzrosną. Ten sugestywny szkic dróg, jakimi pójść może dusza, z pewnością nie jest kompletny. Nie znamy bowiem Boskich wyroków. Dlaczego Bóg dopuszcza, że niektórzy są najpierw grzesznikami, a następnie czyni ich świętymi i jak wiele – jeśli coś w ogóle – zależy od człowieka? Wydaje się, że gdyby nie było z naszej strony żadnej współpracy z ofiarowanymi łaskami, nie byłoby też naszego rozwoju i zmarnowalibyśmy talenty. Czy jednak wola świętego nie jest raczej „zniewolona”, w sensie całkowitego, choć wprzód upragnionego, „uzależnienia się” od łaski? Być może dopiero dzięki ofiarowanemu za wcale nie większych grzeszników męczeństwu mamy szansę oczekiwać na prawdziwe odkupienie?

¹⁵ G. Reale, *Przekaz filozoficzny za pośrednictwem mitu i koncepcja wolności u Platona*, w: „Człowiek w Kulturze”, nr 9: *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997, s. 45.

¹⁶ Tamże, s. 43.

2. Uwikłanie w mit i zniewolenie sztuki

Najpierw zastanówmy się jednak przez chwilę nad losami mitycznych dobroczyńców ludzkości, którzy kierowali się szczególnie odczuwanym posłannictwem i podejmowali różne ofiary. Jedną z takich postaci jest – może paradoksalnie – grecki Pan, pasterz, ale również postać bardzo tajemnicza – jedyny bóg, który, według tradycji greckiej, umarł. Czy można go nazwać kozłem ofiarnym Olimpu? Tajemniczy głos, który rozległ się podczas morskiej wyprawy i zwrócił do mitycznego, choć niepozornego sternika okrętu, Tamusa, zgodnie z jedną z wersji mitu, symbolicznie ogłosił śmierć Pana. Był to również graniczny czas, w którym podobno zamilkła pytyjska wyrocznia, co w sumie uznano za śmierć pogaństwa i sztuki. Według innej, może mniej spektakularnej wersji, którą tutaj w zasadzie pominiemy to nie Pan umarł, lecz „na którejs z wyseppek Paksoj odprawiał się doroczny obrzęd ku czci Tamuza, orientalnego bóstwa zamierającej i na wiosnę zmartwychwstającej przyrody i (...) z lasu na wysepce dobiegało do okrętu wołanie: (...) „Tamuz, Tamuz, Tamuz wszechwielki umarł”¹⁷. Greckie pammegas (wszechwielki) przetłumaczono zaś opacznie jako „Pan wielki”. Nas jednak pociąga swoiste udziwnienie tej opowieści związane z pewnym kresem, bo w – rzeczywistej czy nawet domniemanej – śmierci Pana nieodzownie tkwi jakaś tajemnica. Czyż tak samo nie jest ze sztuką? Niby nic jej się nie stało, a jednak „w okowach” filozofii, odbija się gorzkim echem i staje się jeszcze bardziej niebezpieczna niż kiedykolwiek...

Jak pisze Zygmunt Kubiak w *Literaturze Greków i Rzymian*: „Więść zanotowana przez Plutarcha szła po Europie wiek za wiekiem, niepokojąc niejednego z ludzi. Szczególnie często ją wspominają do dziś Anglicy, u których fraza ‘Pan wielki umarł’ nieraz znaczy: ‘Sztuka umarła’”¹⁸. Postać Pana jest także wspomniana w *Moraliach* Plutarcha, skąd dochodzą nas słuchy, że ów Pan „(...) śpiewa jedną z pieśni przez siebie ułożonych”¹⁹. Zdaniem Plutarcha Pan żył prawie tysiąc lat. Można by rzec, parafrazując zawartą w tytule pracy *Filozoficzne znie-*

¹⁷ Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 2003, s. 61.

¹⁸ Tamże, s. 60.

¹⁹ Plutarch, *Moralia*, t. II, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 246.

wolenie sztuki jakże przewrotną myśl przewodnią Arthura Danto, że jeśli filozofia czy religia usiłują zniewolić sztukę (trzecią z Heglowskiej triady), jednocześnie przyznają, że sztuka jest niebezpieczna. I oto zniewolona otrzymuje nadprzyrodzoną moc, ponieważ jej nimb przesłania dialektyczne zabiegi filozofów i autorów teodycei.

Czy rzeczywiście sztuka „niczego nie czyni”? Jak zauważa Danto, możemy domniemać, że sztuka jest bezsilna, bowiem na przykład poezja stanowi po prostu zapowiedź albo uwieńczenie różnych wydarzeń, lecz nie jest żadnym ich impulsem sprawczym. Podążymy teraz tropem autora *Filozoficznego zniewolenia sztuki*. Otóż – jak ten zauważa – powołując się na Hegła, sztuka, obok religii, występuje na ostatnich szczeblach wędrówki ducha. (Obrazowe może tu być porównanie dzieła sztuki oddającego hołd jakiemuś doniosłemu wydarzeniu historycznemu do nagrobka, upamiętniającego zmarłego.) Nawet bardzo sugestywne obrazy można przecież potraktować jedynie jako dekorację życia codziennego. Dlaczego więc zgodnie z politycznym przekonaniem sztuka może być niebezpieczna? Pozór skuteczności sztuki jest ufundowany przez usiłowania stłumienia przez historię sztuki swego przedmiotu badań. Przedmiot neutralizowania musi być niebezpieczny w zamyśle neutralizatora. Istnieje więc konieczność dogłębnej analizy zniewalających sztukę teorii dla określenia, czy jest ona rzeczywiście niebezpieczna.

Wyraz Platonskiej estetyki daje o sobie znać w konflikcie pomiędzy sztuką i estetyką. Sztuka to tutaj tworzenie pozorów pozorów (podwójnie oddalające od filozofii). Według Danto, filozofia chroniła Platona przed sztuką, zaś Sartre’a sztuka chroniła przed egzystencjalną przypadkowością. U Platona filozofia i sztuka występują w opozycji do wiedzy praktycznej. Sztuka nie ma żadnej mocy, ponieważ jest zamknięta w sferze zjawisk drugiego stopnia. Można uznać, że celem Platona było pozbawienie sztuki wszelkiej mocy sprawczej. Dyskredytacja uczuć dokonuje się bowiem w imię rozumu, natomiast dyskredytacja rozumu w imię uczuć (por. Arystofanes, *Chmury*). Niebezpieczeństwo sztuki przejawia się tymczasem właśnie w powodowanej przez nią niemocy.

Arthur Danto rozważa, czym byłaby filozofia bez sztuki, jeśli cała filozofia Platona opiera się na stosunku filozofii do sztuki. Możemy mówić o dwóch

etapach Platońskiego ataku: o wypracowaniu ontologii, w której rzeczywistość byłaby uodporniona na sztukę (efemeralizacji) oraz o maksymalnym zracjonalizowaniu sztuki (utożsamieniu rozumu z pięknem i piękna z racjonalnością, por.: Nietzsche); ten drugi etap można też określić jako swoiste „przejęcie”. Czy jednak można traktować sztukę jako „niezręczną filozofię”? Rozpatrując tę kwestię, zwróćmy przy okazji uwagę na zależność filozofii od nauki w okresie pozytywizmu (na wzór Platońskiej zależności sztuki od filozofii). Czy więc i filozofia niczego nie czyni?

Kantowską bezinteresowność sądów smaku można zaś potraktować jako metaforę braku troski i zainteresowania sztuką. Dostrzeżemy to, kiedy „celowość bez celu” odniesiemy do jakiegoś obrazowego przedstawienia w sztuce, z którego jednak nie można mieć żadnego użytku (tu znów pojawia się nawiązanie do myśli Platońskiej). Również Schopenhauer patrzył na sztukę „czystym okiem”. Zalecana przez niego kontemplacja poza czasem miała uwalniać od cierpienia – rzeczywiście lub chociaż pozornie. Według Santayany natomiast, piękno to zobiektywizowana przyjemność rozumienia sztuki (bardziej kontemplowana niż odczuwana).

Danto, zainspirowany problemem etycznego dystansu między postawami estetycznymi a praktycznymi (por. Bullough), zadaje pytanie o to, czym jest dobra sztuka i jakie ma zastosowanie. Zaraz też zagadkowo na nie odpowiada, że sztuka nie jest dobra dla niczego – nie ma bowiem żadnego użytku. Zarówno sztuka, jak i filozofia, są – według niego – dyscyplinami iluzorycznymi, na co wskazuje „iluzoryczność” podejmowanych przez nie problemów. Zastąpienie sztuki filozofią oraz protekcjonalne wyniesienie sztuki jako filozofii w wyobcowanej formie to drugi etap Platońskiego programu. Według Hegła, jeżeli sztuka niczego nie czyni, to filozofia również nie ma żadnej mocy sprawczej. Także filozofia nie ma żadnego zastosowania w zmienianiu świata (może go co najwyżej interpretować). Danto porównuje dzieła sztuki do retoryki i stwierdza, że obie wymienione formy wyrazu, poprzez wywoływanie silnych uczuć, kształtują

umysły i wpływają na ludzkie działania. Stąd – zdaniem Danto – płynie wewnętrzne niebezpieczeństwo sztuki²⁰.

3. Pokuta za darowanie ludziom ognia

Chcąc ukazać przykład ważnej w greckiej tradycji postaci, którą cechowała dobroczynność i oddanie ludziom, należy wskazać zwłaszcza na Prometeusza. Jego miłość do kruchego człowieka jest skądinąd bardzo chwalebna, ale w kontekście jego poczynań, nie zasłużyła na uznanie zazdrosnych bogów. Bożek Pan, jak już zostało powiedziane, był orędownikiem również ludzkiego przybytku w postaci zwierząt hodowlanych, takich jak kozy czy owce. Odwaga prostolinijnego Prometeusza nie była natomiast zwykłą pracą, ale przejawiała się w jego brawurze. Zgodnie ze swą życiową i „nieśmiertelną” etyką, postępował według wewnętrznego kodeksu. Czy gdyby wiedział, jak dotkliwie zostanie ukarany przez bogów, postąpiłby podobnie? Według podawanego przez Percy’ego Bysshe’a Shelley’a sensu wydarzeń związanych z bohaterstwem i „skowaniem” Prometeusza, wykradzenie ognia z nieba i jego powiązanie z rozpoczęciem przygotowywania przez ludzi potraw mięsnych, przyniosło właśnie konsekwencję w postaci cierpienia i śmierci, jakie rozgniewani bogowie zesłali na nowych „właścicieli” ognia. Ten natomiast, kto im go podarował został wieczyście pokarany niekończącym się cierpieniem²¹.

Rozwijając temat „zniewolenia sztuki” i jaskrawych w niej przedstawień, właśnie z tej – dialektycznie zniesionej (z jednoczesnym zachowaniem) perspektywy – przyjrzyjmy się bliżej postaci Prometeusza. Celem uwydatnienia do jakiego okrucieństwa doprowadziło jakże szczytne w intencjach tytana podarowanie ludziom ognia, poczynię teraz próbę analizy i interpretacji obrazu *Prometeusz skowany*²². Autorem rzeczzonego dzieła jest barokowy ewenement nie tylko

²⁰ A. C. Danto, *Filozoficzne zniewolenie sztuki*, przeł. M. Janiak, w: „Studia Estetyczne”, t. XXIII, 1986–1990.

²¹ P. B. Shelley, *A Vindication of Natura Diet*, London 1813.

²² Link odsyłający do obrazu P. P. Rubensa *Prometeusz skowany*: <http://motywy-literackie.klp.pl/p-362.html>.

w dziejach sztuki – Peter Paul Rubens. Malarz ten, człowiek rozkochany w życiu, promieniejący wiecznym optymizmem, nawet postać pokutującego tytana Prometeusza ukazał w żywym, jasnym świetle pomarańczowego słońca. Bohater dzieła bezradnie słania się z bólu. Wykrzywia żałośnie wargi. Jego próżne jęki spadają w przepaść gór jak martwe kamienie. Nadgarstki oplata mu gruby łańcuch wykonany przez boskiego kowala – Hefajstosa. Jego nagie ciało spoczywa na niedbale rozrzuconych łachmanach. Prometeusz podkurcza lewą nogę, prawą wyciągając przed siebie bezwiednie, poddany niełasce losu. Bogowie mszczą się na nim za pokrzyżowanie ich niecnych planów, w których nie było miejsca na świadomego praw natury człowieka. Prometeusz próbował pomóc ludziom odnaleźć się w nieposkromionym świecie, nauczyć ich osławiając przyrodę. Za odstęstwo od boskich zamiarów dotyczących przeznaczenia kruchego człowieka, został wieczyście pokarany przez mieszkańców Olimpu. Przykuty do skał Kaukazu, nieśmiertelny bohater, świadomie odczuwa przerażający ból za każdym razem, gdy zesłany z niebios drapieżny ptak (orzeł lub według innej tradycji sęp) wyjada mu wątrobę, która wciąż odrasta.

Obraz Rubensa przedstawia właśnie kulminację tragedii – moment, w którym żarłoczna opierzona bestia wdziera się w ciało Prometeusza. Atletyczne kształty tytana wyrażają teraz najcięższe z możliwych cierpienie fizycznych. Domyślamy się również, jak bolesne są męki psychiki „więźnia natury”, który zawsze dążył do jej obłaskawienia, buntownika, przeciwko któremu zbuntowało się wreszcie niebo.

Z rozświetlonym, wręcz jaskrawym centrum obrazu, gdzie rozgrywa się spontaniczna akcja, kontrastuje mroczna, martwa przestrzeń, przyroda ukazana w mrocznych barwach. Na prostokątnym formacie dzieła współgrają ze sobą kolory z przebogatej palety barw. Płowobrazowy ptak rozpiętością skrzydeł wyznacza jakby dwa światy: jeden brutalny, lecz jasno-pomarańczowy, opierający się na zapoconych granatowo-białych tkaninach, drugi – to tonący w tle mętny krajobraz, będący zapewne symbolem samotności i odosobnienia dla tego pierwszego, pełnego niewypowiedzianych emocji. W tej niesamowitej dialektyce, wyjadaniu przez sępa wątroby Prometeusza, która wciąż odrasta, tkwi właśnie opium brutalnej relacji człowieka ze zwierzęciem. Według myśli pogańskiej

bogowie opowiedzieli się przeciwko Prometeuszowi tylko pośrednio, a głównym jego oponentem były właśnie zwierzęta, których bolesną zemstę wyraża teraz drapieżny sęp.

Z pierwszego planu emanuje ciepło pulsującego ciała nieśmiertelnika. Na dalszym planie, zaszywając się coraz głębiej w fikcyjną rzeczywistość, zauważamy, że w jej wnętrzu następuje tonowanie barw. Tu możemy powiedzieć o trójwymiarowości perspektywy. Zawieszane bowiem w głębi dzieła warstwy, kolejne plany, przechodzą w siebie imponująco naturalnie, dając efekt identyczny z tym, jaki uzyskujemy patrząc w perspektywę przez okno.

Światłocień dotyczy jedynie akcji rozgrywającej się najbliżej odbiorcy, okala ciało tytana i ptaka. Kontur jest ostry. Kompozycję obrazu cechuje dynamizm osiągnięty głównie dzięki olbrzymiej gwałtowności pomiędzy atakującym a ofiarą. Przedstawione postacie dla podkreślenia ekspresji dodatkowo znajdują się w pozycji ukośnej. Wydaje się, że kompozycja pozostaje otwarta i że nie wiemy, czy Prometeusz zwija swą dłoń w pięść, czy też pozostawia ją bezradnie otwartą. Nie widzimy dokładnie zakończenia sępich piór, ponieważ toną one w mroku spowijającego akcję – przerażonego świata. Zastanawia ogrom Kaukazu, na którego „nieskończonej” skale przeżywa swe męki „skowany” dobroczyńca ludzkości. Wieczne pożeranie tytana przez drapieżnego ptaka wiąże się przecież z jakąś naszą głęboką empatią wobec krzywdzonego Prometeusza.

„Prometeusz skowany” poruszył mnie do głębi. Wyjątkowo przystojny, wysportowany młodzieniec żyje w niełasce bogów, spędza swą nieśmiertelną młodość na doświadczeniu okrutnych mąk. Jest pohańbiony i odizolowany od społeczności swych braci. Na jego zbolącej twarzy maluje się nie tylko gniew i bunt przeciwko bezwzględny bogom, ale przede wszystkim wieczna troska o losy zagubionego gdzieś w olbrzymiej dolinie – małego człowieka. Jego wielkoduszność i bezinteresowna, szlachetna postawa nasuwają pewne istotne skojarzenie z wielkim Panem Wszechczasów – Synem Bożym – Jezusem Chrystusem, którego narodziny wyznaczają nową erę w dziejach świata. Postać tytana Prometeusza należy jednak do zupełnie innej tradycji.

Zwykliśmy mawiać: „historia się powtarza”. Kto wie, czy dawno, dawno temu, za czasów politeizmu czy po prostu, mówiąc z szacunkiem, wiary naszych

przodków – nie wydarzyło się coś, choć w części, tak niezwykłego jak te, dające początek nowej erze, cudowne Narodziny w Galilei. Nieznane są wyroki Boskie: tak naprawdę tylko pozornie znamy przeszłość, przyszłość zaś jest zupełnie nieodgadniona. Opieramy swoje domysły na rozmaitych trendach etnologicznych, archeologicznych wykopaliskach itd. Jesteśmy bałwochwalcami, czcimy własne, śmiertelne umysły²³. Warto tu zauważyć, że w ujęciu Marksa: „Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty człowieka. Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”²⁴.

Ewoluuje myśli przenikają przez epoki od samego początku istnienia świata. Dziś wiemy o Prometeuszu. Poznają go z pewnością także następne pokolenia. Dzięki artystom takim jak Rubens, pamięć dawnej tradycji pozostaje nieśmiertelna. I Bogu dzięki za Rubensa. Coś jednak zachowało się z wielkiej sztuki.

Warto zauważyć, że również symbolizujący sztukę satyr Pan był postacią przywołującą na myśl Wielkiego Pasterza Ludzkości, Chrystusa, będącego dziś dla wielu symbolem kultywowanej religii. Postać ta tylko pozornie satyryczna, w najgłębszych interpretacjach osiąga wymiar wręcz tragiczny. Otóż Pan, według tradycji, umarł za wszystkich zantropomorfizowanych bogów Olimpu, właśnie dlatego, aby mogło narodzić się chrześcijaństwo. Czy to nie paradoks? Czy to wszystko nie było z góry postanowione?

*

Odwołując się jeszcze do judaizmu, warto też zauważyć za księdzem Stanisławem Ormanty, że „kult i kultura w Starym Testamencie są ściśle ze sobą powiązane (nawet względem językowym oba te pojęcia pochodzą z tego samego źródłosłowa). Nie można ofiarować dowolnego daru, lecz jedynie owoce własnej kultury. Żydowskie przepisy rytualne określały, że można ofiarować jedynie

²³ Por.: L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Kraków 1959, na przykład s. 289: „Bez sprawiedliwości i dobroci Bóg *nie jest Bogiem*, bóstwo, istnienie Boga zostaje w ten sposób uzależnione od istnienia indywidualów.”

²⁴ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 1979, s. 226.

zwierzęta domowe i uprawiane rośliny. Z domowych zwierząt: woły, owce, kozy i gołębie; natomiast z roślin uprawnych: plony pól i owoce drzew²⁵. Cytowany autor wskazuje, jak poważne musiały być ofiary składane Bogu, aby przebłagać za grzech, złożyć dziękczynienie za pomoc, oddać cześć czy adorować Miłosiernego Stwórcę. Niemniej zauważa, że „im bardziej uzewnętrzniała się religia Starego Testamentu, tym mocniej odczuwano pustkę kultu opartego na krwi zwierząt. W Księdze Izajasza (Iz 53) pojawia się zbawcza myśl, że dopiero niewinna ludzka ofiara, która zostanie złożona w zastępstwie całej ludzkości, dopiero taka ofiara będzie miała moc, aby stworzyć nowy lud, prawdziwie pojednany z Bogiem²⁶”.

Kończąc ten paragraf, trzeba mi jednak nieuchronnie porzucić to swoiście wegetariańskie przesłanie, wywodzące się z dawnych przekazów, opiewających tragiczne losy różnych bohaterów i sięgających jeszcze czasów starożytnych. Nadejście Syna Bożego zdjęło przecież z wierzących w Niego obowiązek ograniczania się w swym jadłospisie wyłącznie do niektórych potraw. Chrystus pouczył przecież tłum: «Słuchajcie i chciejcie zrozumieć. Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi, to go czyni nieczystym» (Mt 15, 10-11). Podczas gdy ofiary ze zwierząt przestały cieszyć Boga, nade wszystko cieszy go nasza miła mowa, która krzepi ducha bliźnich i nikogo nie zasmuca. Możemy jeść, co chcemy, bylebyśmy w niczym nie przebrali miary. Tylko takie życie nigdy się nie „skończy”, które jest życiem dobrym.

4. Praktyki religijne

Mit może być oczywiście rozumiany jako zabobon. Tak można opisać gusła, przesady, czy po prostu bałwochwalstwo. Zauważmy jednak, że – przestając czcić „obcych bogów” – na gruncie monoteizmu również spotykamy się z orgiastycznymi praktykami, odnajdującymi wyraz w religijnych obrzędach. Wszech-

²⁵ S. Ormanty, *Istota i teologia ofiary (Część I: Rytualne przesłanie starotestamentalnych ofiar)*, w: „MŚ”, nr 2, Poznań 2009, s. 11.

²⁶ Tamże, s. 13.

ogarniający mit nie pozwala nam się uwolnić od wiecznych serenad, od całego zgiełku wyobraźni, od koncertu cykad gdzieś na polach fantazji, z których żadna droga nie sprowadza na bezpieczny grunt. Każdy drogowskaz tylko coś podpowiada – żaden nie podaje pewnych rozwiązań. Nie można wyjść z mitu i opuścić tej gry. Trzeba natomiast bardzo się starać, by nie wypaść z gry, bo lenistwo, czy nawet chwila nieuwagi, może sprowadzić tylko na jeszcze większe manowce. Jak przecież powiedział Augustyn z Hippony: „Dopóki walczysz, jesteś zwycięzcą”²⁷.

Jeśli człowiek powstał na gruncie mitu (por. np. mit o Prometeuszu), to też tylko na jego gruncie może przestać istnieć. Może jednak zawczasu uświadomić sobie ową konieczność (por. pojęcie wolności rozumianej jako uświadomiona konieczność w dziejach u Georga W. F. Hegła) pozostawania jakby w matni, a nawet docenić tę „najlepszą z możliwości” (por. Gottfried W. Leibniz), poza którą nie ma nic rzeczywistego. Być może człowiek jest właśnie wtedy wolny, kiedy uświadamia sobie, że jest częścią mitu i że absurdem jest szukanie dróg ucieczki „donikąd”.

W rozdziale pt. *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, zawartym w Weberowskich *Szkicach z socjologii religii*, autor porusza znamieny problem ludzkich wierzeń, religijności oraz swoistego odczarowywania tej ostatniej sfery na rzecz pierwszej. Gdyby podążać za Weberem i zastanowić się nad szeroką gamą wyboru własnej drogi zbawienia, natrafić można na fundamentalną refleksję: otóż, czy może to być w ogóle kwestią wyboru, czy można wybrać odczuwanie Boga w taki, a nie inny sposób?

Jedni żyją w przeświadczeniu, że sami mogą w każdej chwili dokonać własnego zbawienia. Praktykują techniki oczyszczające, są na przykład wyznawcami buddyzmu i wierzą, że „zatrącenie” własnego „ja” przyniesie im prawdziwe odkupienie. Wielu ludzi poruszonych „siłą” własnego wyznania odpowiada na każdy jego dogmat. Stają się fanatykami – ich religia – swoisty rytuał czyni z nich dogmatyków nieumiejących już oprzeć się jej magii. Innym aspektem tej analizy jest moc, z jaką kościelne (np. katolickie) rytuały (porównywane z wpły-

²⁷ https://pl.wikiquote.org/wiki/Aureliusz_Augustyn_z_Hippony. Najpełniej wewnętrzne zmagania Augustyna wyrażają się w jego chrześcijańskiej już opozycji w stosunku do manicheizmu, pod którego wpływem ten pozostawał przez niemal dekadę.

wem sztuki) oddziałują na trwałość zbawczej odnowy człowieka. Okazuje się, że tego rodzaju strawa przynosi jednak dobro zazwyczaj krótkotrwałe. Bardzo często obezwładniający w kwestii sięgnięcia choć po te okruchy jest strach przed wiekującą karą za niegodne przyjęcie Komunii. Inaczej jest, zdaniem Webera, w kościołach protestanckich, a zwłaszcza w purytanizmie, gdzie nikt nie rozlicza wiernych z osobistej spowiedzi ani z przyzwyczajenia pożywiania się Chlebem Eucharystycznym. Max Weber widzi w tym szansę na utrwalenie zbawiennej odnowy i jej skutki w przemianie etycznej człowieka.

Religia, według autora *Szkiców...*, jest skuteczna także wówczas, gdy w naturalny sposób przenika do laickiego prawa, tworząc z nim swoistą kompozycję – kredo etycznego życia. Z taką kazuistyką mamy do czynienia w prawie żydowskim, które stanowiąc spójną wykładnię codziennego życia, zawsze, nawet w najtrudniejszych czasach, dbało m. in. o elementarne wykształcenie dzieci.

Istnieją wielorakie wierzenia, według których ludzkość oczekuje określonych konsekwencji swojego postępowania, stara się powrócić na „właściwą drogę”, poszukuje odpowiedzi na nurtujące ją pytania. Za postępowaniem ludzkości kryją się niezmiennie od zarania dziejów dwa zasadnicze motywy. Pierwszym jest jedynie pragnienie samooczyszczenia i zbawienia, które można poczytać za pragnienie z gruntu egoistyczne. Starożytni Spartanie nie uznawali za zrehabilitowanego towarzysza, który, by odpokutować swoje wcześniejsze tchórzostwo, wystawiał się na spełnione ryzyko śmierci. Takie postępowanie bowiem, jak twierdzili surowi obywatele Sparty, wynikało „z pobudek”, a nie z „całej istoty” uparcie szukającego zbawienia²⁸.

Jakże często w swej metodyce zbawienia, chwytając się rozmaitych środków samodoskonalenia, zapominamy lub nie dowiadujemy się nigdy, czym jest charzma „dobroci” w ofiarnej i pełnej prostoty „miłości bliźniego”. Max Weber zdecydowanie dystansuje się od orgiastycznych, przepełnionych erotyzmem praktyk oczyszczających, mających swoje wykładnie w chińskim konfucjanizmie, ale także – jego zdaniem – w Kościele rzymsko-katolickim. To zdystansowanie pozwala autorowi *Szkiców...* dokonać racjonalnego wglądu w przedmiot własnej

²⁸ M. Weber, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, w: tegoż, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 214.

krytyki. Korzenie tradycji praktykowania „orgii” odnajduje głęboko w historii Indii, w wedyjskich kultach, a także w hinduskim kulcie Kriszny.

Weberowska intuicja opiera się jednak podobnym tendencjom. Według autora *Szkiców...* wszystko, co skupia się na emocjach, jest ze swej natury silne, lecz krótkotrwałe, przez co nie przynosi realnej naprawy życia. Wyżej od ekstazy ceni Weber spokojniejszą euforię, pozwalającą przeżyć mistyczne lub etyczne nawrócenie w oparciu o solidniejsze podstawy. Religie, które często kwestionują magię, w rzeczywistości pozostają pod jej silnym wpływem, obiecują człowiekowi możliwość ubóstwienia samego siebie. Abstrahując już od „posiadania Boga” i koncentrując się raczej na byciu przepelnionym przez Niego Jego narzędziem, wywołują w ludziach najczęściej spazmatyczną ekstazę, tak nietrwałą, jak nietrwała jest kondycja kruchego człowieka na ziemi. Religie te kwestionują sferę seksualną, zalecają umartwienie ciała, które zgodnie z jedną możliwością – ożywa dla nieziemskiego kultu, zgodnie z drugą – wprawia wiernych w prawdziwe zwątpienie i zgubny marazm. Weber jest bezwzględny w konstatacji swojej refleksji, która zdaje się nawoływać: jeśli chcecie rzeczywistej przemiany swojego życia, nawróćcie wasze umysły, a nie serca; zacznijcie myśleć, a nie drzeć na całym ciele; kochajcie ludzi, a nie tylko obrazy i ikony.

Weber zaznacza w swoim opracowaniu, że podobnie, jak wiele istnieje dróg zbawienia, tak wiele istnieje rozmaitych religijnych kwalifikacji ludzi, ich podatności na nawrócenie oraz zachowanie religijnego habitusu. We wszystkich społecznościach wyróżnić można swoistą klasę wirtuozów, arystokracji złożonej z osób „najbardziej podatnych na zbawienie”. Autor *Szkiców...* czyni rozważania na temat ascezy, które ogranicza w zasadzie do dwóch fundamentalnych nurtów: ascezy zewnątrz-światowej (nastawienie na wieczność w Kościele rzymskokatolickim) i ascezy wewnątrzświatowej (nastawienie na zbawienie za życia, bez obietnicy wieczności w Kościele protestanckim). Z jednej strony wydaje się, że Weber wyraźnie opowiada się za ascezą wewnątrzświatową, która nie ignoruje stworzenia człowieka przez Boga w tym świecie doczesnym i umieszczenia go na przecięciu rozmaitych do tego świata odniesień. Z drugiej strony dostrzec można ironię autora, kiedy wypowiada się na temat surowej racjonalności i pewnej bezuczuciowości, przyświecających purytanom w ich wewnątrzświatowej ascezie.

Państwo prawa i życie zgodne z powołaniem to na pewno wartości ogromnie ważne. Tchórzostwo z kolei z pewnością zasługuje na potępienie. Dlaczego jednak miłość i namiętność miałyby stawać w na jednej szali z tchórzostwem? Przecież w pewnym sensie irracjonalne uczucia również stanowią subiektywną wartość. Nie muszą przecież od razu prowadzić do ubóstwienia człowieka, lecz w jakiś sposób przypominają nam o obecności Boga. Czy Max Weber stanąłby w opozycji wobec tej konstatacji?

Konsekwencja w działaniu, okiełznanie samego siebie, to niezwykle ważne przesłanie wewnątrzświatowej ascezy. Jednak, by można było coś w sobie okiełznać, najpierw musi zaistnieć potrzeba, która stanie się przyczyną działania, skierowania własnych wysiłków i troski na opanowanie swoich własnych skłonności, które same w sobie nie są złe; są obojętne moralnie, to jednak, co z nimi uczynimy, jest bardzo ważne nie tylko dla nas, ale w ogóle dla świata, w którym żyjemy, który możemy naprawiać. Bez tej naprawy nie naprawimy siebie. Dokonując jej wcale też niekoniecznie naprawimy innych, opowiemy się jednak w ten sposób za naszą prawdziwą istotą. Czy to nie wystarczy?

Max Weber opisaną przez siebie postawie ascetycznej przeciwstawia postawę mistyczną. Ascetę cechuje negatywny wewnętrzny stosunek do świata. Żyje i działa w tym świecie, jednak mentalnie go odrzuca. Mistrz natomiast to ktoś, kto żyjąc wewnątrz świata, ucieka od niego w ciszę kontemplacji, prywatnej relacji z Bogiem. Mistrz, według Weбера, to jednak ktoś bardzo zarozumiały. Autor *Szkiców...* nie używa co prawda tego określenia, lecz wnikliwy czytelnik od razu pozna, która z postaw jest mu bliższa, a którą kontestuje. Weber ukazuje brak konsekwencji mistrzów, którzy unikają wszelkiego, nastrojonego emocjonalnie działania, poszukując postnej pełni w poczuciu skupienia i modlitwy. Z drugiej strony, nie zaznając pracy, zdają się beznamiętnie na łaskę ludzi, których w swej pysze uznają za gorszych od siebie. Uważając siebie za duchową arystokrację, oceniają tamtych i deprecjonują ich ludzkie wysiłki, z jakich tak naprawdę żyją. Mistrz nie chce być narzędziem Boga, on chce być naczyniem, które Bóg wypełnia. Mistrz wie, że świat ludzi nie może składać się z samych naczyń. Muszą być też narzędzia, które pozwolą się tym naczyniom napępniać.

Weber broni ascetów. Mówi wyraźnie: „W przypadku ascety Bóg może zwiększyć wymagania wobec istoty stworzonej i zażądać, aby normy cnót religijnych bezwarunkowo opanowały świat i aby w tym celu rewolucyjnie świat przekształcić. Z odwróconej od świata celi klasztornej wychodzi wówczas asceta, jako prorok naprzeciw światu”²⁹. Jeśli miałyby spełniać się wiara mistyka, ten nie zwróciłby się do świata, lecz w swym samowystarczalnym, nieziemskim zadowoleniu stałby się mistagogiem przeświadczonym, że osiąga Absolutu. Co wówczas stałoby się z jego transcendentnym Bogiem? Co z innymi ludźmi? Co z prawem?

Niektórzy mistycy lubili „umniejszać się” w pracy, by potem z lubością powrócić do kontemplacji i doznać oczyszczenia. Mistycznej tradycji nie brak w Kościele luterańskim. Właściwie, kiedy mistyk nie popada w przesyt, nie musi wcale zobojętnieć na ludzi, staje się raczej obojętny na ich reakcje, a w konsekwencji mniej przywiązany do własnego ego. Dla nas zarówno asceta, jak i mistyk, są bohaterami, jeśli tylko żyją zgodnie ze swą wewnętrzną prawdą.

„Historycznie rozstrzygająca różnica pomiędzy większością wschodnich i azjatyckich a większością zachodnich rodzajów religijności zbawienia polega na tym, że pierwsze znajdują ujście przeważnie w kontemplacji, drugie natomiast w ascezie”³⁰ – pisze Weber. To rozgraniczenie nie jest jednak ostateczne. Jak wskazuje na to autor *Szkiców...*, istnieje wiele różnorodnych kombinacji ascezy z mistycyzmem, a z tendencjami radykalizowania którejs z opcji mamy do czynienia tylko w ściśle zadeklarowanych społecznościach wiernych. Dla Webera niezmiennie jednak największe znaczenie będą miały czyny wprężone w działanie. W chrześcijaństwie będą one dowodem na działanie Bożej łaski, natomiast w wierzeniach hinduskich kontemplacja niekoniecznie będzie znajdować odbicie w uczynkach. Kontemplacja nie jest przecież nastawiona na działanie. Mistyk ucieka przecież od świata.

Między religijnością Wschodu i Zachodu Weber odnotowuje fundamentalne różnice. Pierwszą z nich jest podwójne wartościowanie świata przez chrześcijanina, traktowanie swojej rzeczywistości zarówno jako „bytu” nieostateczne-

²⁹ Tamże, s. 231.

³⁰ Tamże, s. 233.

go, w odróżnieniu od wieczności, a także jako czegoś, co jest zadane, od czego nie można „uciec”. Odwrotnie jest oczywiście w religiach Wschodu, gdzie ludzie popadając w samoubóstwienie, uciekają przed światem i chronią się w alkwie swojej kontemplacji.

Powyższe rozróżnienie wiąże się z niemożnością uznania świata ziemskiego zakorzenienia za wartego intelektualnego namysłu przez mistyków w przeciwieństwie do ascetów. Ze swej perspektywy jedynie Kościół chrześcijański był w stanie wykroczyć prawo, uczynić je zbiorem powszechnie obowiązujących zasad.

Na przestrzeni dziejów poważni urzędnicy szlacheccy zakwestionowali orgiastyczną taneczną ekstazę praktykowaną od starożytności w kulturze helleńskiej. Zanegowali ją pod pojęciem „superstitio”, jako uwłaczającą i ze wszechmiar naganną. Dążenie do rzeczowego racjonalizmu zdominowało chrześcijańską religię Zachodu. Kult pracy praktykowany najpierw przez zakon benedyktyński, później cysterski i inne, połączony był zawsze z motywem ascezy, która swego najdoskonalszego, racjonalnego zdyscyplinowania doczekała się w zakonie jezuitów³¹. Prezentację rozróżnień pomiędzy religijnością Wschodu i Zachodu Weber kończy wskazaniem na to, że życie Zachodu zgodne jest z praktykowaną dzięki tej tradycji wiarą, o czym nie zawsze można powiedzieć odwołując się do religijności Wschodu.

5. Wiara i łaska

Do tej pory mówiliśmy o możliwościach zbawienia człowieka wyrastających z jego sposobu życia i religijnych praktyk. Teraz nadszedł moment, aby za M. Weberem dokonać omówienia innej rodzajowo opcji ludzkiego odkupienia. Opcję tę charakteryzuje dokładnie zakres pojęcia „łaska”. Próbując je przybliżyć, autor *Szkiców...* odwołuje się do wcielenia Boga i narodzin Jezusa Chrystusa, a następnie do zmartwychwstania Syna Bożego i zwycięstwa Boga nad śmiercią. Osoba Chrystusa jest kluczowa dla zrozumienia łaski w sensie Kościoła rzym-

³¹ Tamże, s. 238.

sko-katolickiego. Wcielenie Boga interpretuje się mianowicie jako Jego przejście nad przepaścią, oddzielającą wcześniej to, co Boskie od tego, co ludzkie. Rozumiejący tak ludzie zaczęli wierzyć również w swoją boskość, a przynajmniej w boskość udzielających łask kapłanów w Kościele. „Bogowie jesteście” – głosi Pismo Święte (J 10, 34). Zrozumienie tej frazy wymaga z pewnością ogromnej łaski czującej wiary.

Prawdziwa łaska odświeża zmurszałe kościoły serc, pozwala wznosić się dumnie strzelistym wieżom katedr, a człowiekowi nie upadać, nie wątpić, umieć już dziś postępować z godnością. Dobre działanie wypływa właśnie z łaski, jest zbawieniem od czasu trwogi, braku odwagi, zwątpienia. Ten, kto dobrze czyni, nie oczekuje innej nagrody, bo już jest syty – pełen łaski od Boga. Chrystus nauczał, czym jest prawdziwa wiara, prawdziwe zaufanie Bogu, który wyposażył człowieka w wystarczającą moc do podejmowania dobrego działania i okazywania miłości bliźniemu.

Zgodnie z różnymi religiami świata wierzy się, że „święte księgi” (Biblia, Koran i In.) zostały uprzystępnione ludziom przez samego Boga. Max Weber pisze o wierze silniejszej od wiedzy, praktykowanej w różnych wierzeniach konieczności poświęcenia wiedzy dla wiary.

Tak jak wiele istnieje sposobów, w jakie można czcić Boga, tak wiele istnieje dróg zbawienia. Czy każdy zostanie zbawiony według własnych przekonań? Całkiem prawdopodobne. Nie mogłabym nie zacytować w tym kontekście słów Michaiła Bułhakowa, które ów rosyjski pisarz uczynił myślą przewodnią swojej powieści *Mistrz i Małgorzata*, a brzmią one następująco: „Każdemu będzie dane to, w co wierzy”³².

Czy Weberowi pochylenie się nad zagadnieniem życiowego powołania, realizowanego jako „Beruf” – zawód (niem. określenie pochodzące z luterńskiego tłum. Biblii)³³, przyniosło jako socjologowi trwałe spełnienie? Możemy w to wierzyć. Bez wątpienia dzieła Webera stanowią ważne dziedzictwo w postaci społeczno-etycznej myśli, którą inspirujemy się do dziś. Zagłębiając się w lektu-

³² M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, przeł. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 2001.

³³ M. Weber, dz. cyt., s. 253.

rę Webera bardzo trudno stwierdzić, w co tak naprawdę wierzył autor *Szkiców...* Uznawał czy potępiał predestynację? Czy wierzył w zbawienie człowieka po śmierci? Czy w ogóle był człowiekiem wierzącym? Podobne pytania można mnożyć. Nie ulega jednak wątpliwości, że wycelował silną krytykę w magię i zabobon zbyt dogmatycznego myślenia. Dziś zdumiewa nas nie tylko Weberowski racjonalizm, ale także pewien swoisty irracjonalizm, który socjolog ten obnaża, lecz z którym na siłę nie polemizuje.

6. Kultywowanie siebie

Na początku eseju *O przemianach form kultury* Georg Simmel odwołuje się do Marksowskiego pojęcia przemian kultury. W tym duchu przedstawia prawidłowość, że wszelkie twórcze siły żywotne, doprowadzające do konstytucji sztuki i kultury, zawsze w konsekwencji wytwarzają formy, które momentalnie stają się martwe i dla życia krępujące, takie formy, które rodzą pragnienie kolejnego wyzwolenia. Bardzo obrazowo ukazuje to Simmel choćby w następującym zdaniu: „Nigdzie nie ujawnia się dobitniej niż w pewnych zjawiskach futuryzmu, że formy, jakie życie sobie zbudowało, żeby w nich zamieszkać, stały się jego więzieniem”³⁴.

Fenomenem kultury okazała się religia. Simmel bardzo wyraziście opisuje najpierw atuty pierwotnej i bezpiecznej nagości człowieka wobec tylko umownie wyznawanego, choć rzeczywiście w pełni wyzwalającego Boga w pozakonfesyjnym wymiarze religii, by potem znów dokonać radykalnego cięcia – ukazać, jaką ułudą są gnające nas potrzeby i pragnienia, niemogącego już dokonać się prawdziwego zjednoczenia z naturą. Odkąd ideały starożytnej Grecji „w naturalny”, przewidziany przez logikę dziejów sposób odeszły do przeszłości, bezpośredni i naiwny kontakt z rzeczywistością jest już niemożliwy (por. Friedrich Schiller).

Powszechna ambiwalencja w recypowaniu czegokolwiek, myślenie w kategoriach „albo – albo”, swoiste psychiczne rozchwianie – to wszystko symptomy

³⁴ G. Simmel, *Filozofia kultury*. Wybór esejów, przeł. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 24.

zaburzeń, których genezy, bardziej lub mniej świadomie, upatruje człowiek w jakimś następczym się mechanizmie świata. Simmel rewiduje dokonane przez Kanta rozdzielenie istoty rozumnej pomiędzy wolność i konieczność, uzupełniając ten model o „istotową formę naszej woli”³⁵ i przypisując tym samym ludziom jakąś wewnętrzną uprawnioną sprawczość.

W eseju pt. *O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury* Autor opisuje drogę duszy do samej siebie. Różnymi ścieżkami, za pomocą rozmaitych środków doskonalenia, dusza osiąga swoją pełnię dzięki podporządkowaniu się idei czy powołaniu i nieutożsamiającemu związaniu ze swym wiodącym celem. Odwołując się do analogii kultywowania gruszy, trzeba za Simmlem powiedzieć, że tak samo w przypadku człowieka, jak w przypadku drzewa, zostać „ukultywowanym” (a nie tylko mieć swoje ukultywowanie) oznacza, że wspomóżona została wewnętrzna istota podmiotu, a jej właściwe ukultywowanie jest po prostu jej subiektywnym dopełnieniem. W ten sposób to, co potencjalne i możliwe – zyskuje pełnię swego blasku w akcji. Simmel wyraźnie sugeruje, że człowiek sam powinien kultywować siebie.

Znosząc trudy i znoje dnia, rozrastający się, ale i zamierający ród ludzki, wytwarza owoce swej pracy w sposób wspólnotowy, powszechny, właściwy większym grupom i zespołom pracowników zaangażowanych w jedno dzieło, niczym orkiestra dyrygowana przez ducha ludzkiego losu. Jak pisze Simmel: „Nigdzie nie obowiązuje w sensie absolutnym, wszędzie natomiast w sensie względnym, fakt, iż żaden tkacz nie wie, co tka”³⁶.

Morze, góry i rozległe przestrzenie z ich symbolicznym i wzniosłym cza-rem, jakże niezależnym od naszych artystów, odnajdują swój wyraz właśnie w ich twórczości, przemawiają właśnie do nas, kontemplujących ich głębie. Każdy pojedynczy człowiek jest zarazem receptywnym odbiorcą, jak i wielkim twórcą świata.

³⁵ Tamże, s.16.

³⁶ Tamże, s. 45.

7. Refleksja na zakończenie

Jest przecież jeszcze jeden aspekt bohaterstwa. Właściwie od początku mieliśmy go na uwadze, ale niechaj na zakończenie zostanie on wyraźnie uwypuklony. Chodzi o „bycie kimś wyjątkowym”, o umiejętnie samo-przekraczanie, o sięganie wzwyż i pociąganie wzwyż innych, o trafianie do serc, tak pod strzechy, jak i deski największych teatrów życia.

Wspomnijmy też, że zapytany o to, czy w dzisiejszej literaturze i w dzisiejszym filmie jest jeszcze miejsce na wartości chrześcijańskie, Pino Farinotti, autor książek *I odszedł od niej anioł* oraz *7 km od Jerozolimy*, wyraził smutną uniwersalną refleksję. Stwierdził, że współcześnie nie kręci się już klasycznych filmów. Wyraził również fundamentalne poczucie deficytu prawdziwych bohaterów, czy też poczucie, że osoby rzeczywiście będące bohaterami nie są obecnie doceniane. „Nie ma po prostu postaci” – skostatował Farinotti podczas audycji *Radia Plus* (w tłumaczeniu dokonywanym na żywo na antenie Radia). „Rzec mógłbym, że postacią pierwszorzędną, której brakuje w tej [dzisiejszej] twórczości jest po prostu bohater. „(...) bohater nie w sensie Robin Hooda, ale bohater rozumiany jako ktoś inny; ktoś, kto nas inspiruje; ktoś, kto nas pociąga; ktoś, kto nas niepokoi. A wszystko jest teraz ujednolicone i wszystko zrelatywizowane”³⁷. Czy zatem kultywowanie samego siebie, jako odpowiedź na doczesność, może być dziś w ogóle dla kogoś cenne? Wydaje się, że – paradoksalnie – jest ono właśnie tym, czego człowiek najbardziej potrzebuje w swoim duchowym rozwoju i samowychowaniu do prawdy.

³⁷ http://www.radioplus.pl/program-czytaj/1040/99961/obserwatorium_24_04_2016 (*Obserwatorium 24.04.2016, godz. 22*).

THE ENTANGLEMENT OF THE HERO INTO MYTH – WAYS OF SPIRITUAL LIBERATION

Summary

The work is a frame study of heroism, which manifests itself in particular living people and in mythological characters, heroes concerned for welfare, beauty and truth in everyday struggles. It presents the fates of the mythical benefactors of humanity as well as humans absorbed by efforts for their spiritual salvation. The background of the stated problem concerning the entanglement of the hero into myth is "the philosophical disenfranchisement of art". This issue is a specific basis for the presenting of the figure of fined for his noble intentions Prometheus from the painting by Rubens. Referring to the heroism of the people, we can see that it is also not free of sacrifices. It turns out that there is no turning back from the destination, which is the life of every human according to his own conviction. However, only the awareness of the entanglement into myth and the practice of one's personal religious belief in spiritual liberation can bring the expected relief in the form of true grace.

Keywords: the hero, entanglement into myth, religious practices, grace, self-cultivation, disenfranchisement of art, spiritual liberation

Słowa kluczowe: bohater, uwikłanie w mit, praktyki religijne, łaska, kultywowanie siebie, zniewolenie sztuki, duchowe wyzwolenie

Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia* - Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Pallottinum, Poznań 1982.
- Bułhakow Michaił, *Mistrz i Małgorzata*, przeł. Irena Lewandowska, Witold Dąbrowski, Wydawnictwo „De Agostini”, Warszawa 2001.
- Czapliński Przemysław, Obirek Stanisław, *Bohater*, w: Magdalena Saryusz-Wolska, Robert Traba (red), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2014.
- Danto Arthur C., *Filozoficzne zniewolenie sztuki*, przeł. Marek Janiak, w: „Studia Estetyczne”, t. XXIII, 1986-1990.
- Eliade Mircea, *Sacrum, mit, historia*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- Feuerbach Ludwik, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. Adam Landman, PWN, Kraków 1959.
- Jung Carl Gustav, *Archetypy i symbole*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1993.
- Kaniowski Andrzej M., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

- Kierkegaard Søren, *Bojaźń i drżenie, Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982.
- Kubiak Zygmunt, *Literatura Greków i Rzymian, Świat Książki*, Warszawa 2003.
- Lévi-Strauss Claude, *Smutek tropików*, przeł. Aniela Steinsberg, Wydawnictwo „Opus”, Łódź 1992.
- Marks Karol, *Tezy o Feuerbachu*, w: tegoż, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, PWN, Warszawa 1979.
- Ormanty Stanisław, *Istota i teologia ofiary (Część I: Rytualne przestanie starotestamentalnych ofiar)*, w: „MŚ”, nr 2, Poznań 2009. s. 11-13.
- Plutarch, *Moralia*, t. II, przeł. Zofia Abramowiczówna, PWN, Warszawa 1988.
- Popek Katarzyna, *Wymiary błędzenia kulturowego w kontekście nieustannego poszukiwania własnej drogi życiowej. Inspiracje postawą Don Kichota wśród młodzieży*, w: „Youth Policy: Problems and Prospects”, No. 5, Drohobycz – Przemyśl 2014.
- Reale Giovanni, *Przekaz filozoficzny za pośrednictwem mitu i koncepcja wolności u Platona*, w: „Człowiek w Kulturze”, nr. 9: *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997.
- Rousseau Jean Jacques, *Umowa społeczna*, przeł. Bohdan Strumiński, PWN, Warszawa 1966.
- Schütz Alfred, *Don Kichot i problem rzeczywistości*, przeł. Dorota Lachowska, w: „Literatura na świecie”, nr 2 (163), 1985.
- Shelley Percy Bysshe, *A Vindication of Natura Diet*, London 1813.
- Simmel Georg, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. Wojciech Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Weber Max, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, w: tegoż, *Szkice z socjologii religii*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Henryk Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984.

Netografia:

- https://pl.wikiquote.org/wiki/Aureliusz_Augustyn_z_Hippony.
- Link odsyłający do obrazu Petera Paula Rubensa *Prometeusz skowany*:
<http://motywy-literackie.klp.pl/p-362.html>.
- http://www.radioplus.pl/program-czytaj/1040/99961/obserwatorium_24_04_2016
(*Obserwatorium 24.04.2016, godz. 22*).

<p>mgr Katarzyna Popek doktorantka IHSD Uniwersytetu Łódzkiego, Instytut Filozofii, Katedra Logiki i Metodologii Nauk, e-mail: k.popek111@wp.pl</p>
