

Łukasz Trzeciński

## ETYKA BOHATERSKIEGO MITU

Znana koncepcja Sørensa Kierkegaarda mówi o trzech stadiach duchowego rozwoju: estetycznym, etycznym oraz o teologicznym zawieszeniu etyki. Przykładem realizacji tego trzeciego stadium jest zachowanie Abrahama, który poświęca całą swą etyczność w obliczu boskiego nakazu zabicia Izaaka, „teleologicznie zawieszając”, jak mówi Kierkegaard, etykę i stając tym samym „w absolutnym stosunku do absolutu”. Wówczas „wszystko jest możliwe”, chociaż z ludzkiego punktu widzenia nic już możliwym nie jest. Paradoks wykroczenia poza ustalone, zdawałoby się nieodwołalnie, normy, określające naturę powiązania moralnie kwalifikowanego czynu ze skutkiem, polega w tym przypadku na tym, że cały zbudowany na niepodważalnych zasadach system etyczny staje się bezużyteczny w ostatecznej eschatologicznej perspektywie. Ulega on „zawieszeniu” w obliczu tego, co istnieje rzeczywiście (*resp.* absolutnie). Jeżeli zgodzilibyśmy się w tej kwestii z autorem *Bojaźni i drżenia*, to musielibyśmy w konsekwencji uznać, że etyka w ostatecznej perspektywie jest instrumentalna, czyli, idąc dalej, Byt czy też stan, do którego ma doprowadzić, jest sam w sobie pozaetyczny.

Powyższe rozumowanie w subtelny sposób przedstawione przez Kierkegaarda leży u podstaw wielu koncepcji mówiących o przekraczaniu etyki, a nawet ludzkiej kondycji, o ile określana jest ona etycznym wyposażeniem człowieka. Oczywiście to transcendowanie może mieć różne wymiary. Czym innym jest bycie „poza dobrem i złem” w Nietzscheańskim sensie, a czym innym na przykład religijne oderwanie się od tych kategorii w ekstatycznym doświadczeniu chrześcijańskiego, żydowskiego czy sufickiego mistyka starającego się oglądać „Byt sam w sobie”.

W poniżej prezentowanych rozważaniach powyższe zagadnienie przekraczania sfery etyki rozpatrzone zostanie w odniesieniu do mitu bohaterskiego. Celem będzie ukazanie postaci bohatera wykraczającego poza ustaloną etykę po to, by ją w paradoksalny sposób potwierdzić. Zanim jednak będzie możliwe bezpośrednie podjęcie tego tematu, konieczne są tu pewne rozważania dotyczą-

ce mitu, świata, w jakim działa bohater, wolności i statusu obowiązujących w tym świecie norm.

Jeżeli chodzi o pierwszą z wymienionych kwestii, czyli o mit, to przyjęte zostanie tu rozumienie mitu w sensie antropologicznym i religioznawczym, czyli będzie mowa o micie nie jako iluzji i fałszywym przedstawieniu rzeczywistości, ale jako opowieści usiłującej odpowiedzieć na nierozstrzygalne racjonalnie problemy, takie jak na przykład „czy istnieje życie po śmierci”, czy też „co było absolutnie pierwsze”. Jak zauważył Lévi-Strauss, racjonalne rozwiązanie w obrębie mitologii takich zagadnień jest niemożliwe, ale ponieważ mit „wprowadza równowagę” pomiędzy poszczególnymi parami kategorii tworzącymi strukturę mityczną, dostarcza tym samym, co prawda pozornej, ale przekonującej odpowiedzi, dzięki czemu życie „staje się możliwe do zniesienia”. Z drugiej strony, na co zwrócił uwagę Eliade, poprzez związek z wymiarem kosmicznym treść mitów stanowi dla ich odbiorców źródło siły, biorącej swój początek z kosmogonicznych działań. Współistniejący z zanurzonym w przemijaniu świecie archetypiczny wzorzec boskiej kreacji dostarcza nieustannie mocy, potrzebnej do dalszej egzystencji zmierzającego w naturalny sposób do swego kresu świata. Tak więc mit pełni niezwykle istotną funkcję, zarówno w odniesieniu do jednostki, jak i społeczeństwa. Rytualnie odtwarzany staje się racją istnienia człowieka i społeczności.

Na szczególną uwagę zasługuje tutaj mit bohaterski. Co prawda, trudno zgodzić się z Campbellowską tezą mówiącą o zasadniczej dominacji bohaterskiego monomitu w całej sferze opowieści mitycznych, niemniej jednak uzasadnioną rzeczą jest przyjęcie mitu bohaterskiego jako typu mediującego pomiędzy różnymi kategoriami opowieści mitycznych. Uzasadnić można to m.in. tym, że z perspektywy antropologicznej najbliższy człowiekowi jest – on sam. Dlatego też je go metafizyczne problemy, szczęście, zrozumienie i zbawienie są jego osobistą, najbardziej intymną i najważniejszą sprawą<sup>1</sup>. Mit bohaterski, ukazujący z jednej strony możliwości potocznej, niedoskonałej egzystencji, a z drugiej warunki jej przekraczania, jest tak ważny, ponieważ to on właśnie najwięcej mówi o samym człowieku, o jego możliwościach i wzorach działania w różnych trudnych życiowych sytuacjach. Postać bohatera wskazuje na istotę samego odbiorcy mitu. Jawi się ona z jednej strony jako zdawałoby się niedościgły ideał, z drugiej, dzięki swemu zakorzenieniu w ludzkim świecie, powinnowactwu z tym, co ludzkie, staje się bliska, angażuje nie tylko myślenie, ale także niesłuchanie ważną sferę emocji.

Dramat bohatera jest w pewnym sensie dramatem odbiorcy mitycznej opowieści. Nie znaczy to oczywiście, że zewnętrzne formy mitów, także mitów bo-

---

<sup>1</sup> Można tu przytoczyć za C.G. Jungiem opinię, iż mit, zwłaszcza mit bohaterski, swą uniwersalność zawdzięcza temu, iż ukazuje w sobie dynamikę przekształceń libido. Nie można też znajdować się poza mitem, ponieważ człowiek, „... który – jak mu się wydaje – żyje bez mitu lub poza nim, jest wyjątkiem. Ba, jest to wręcz człowiek wykorzeniony, który nie ma prawdziwej więzi ani z przeszłością (...), ani z istniejącym w danym czasie społeczeństwem ludzkim”, por. Przedmowa do wydania 4 [w:] C.G. Jung, *Symbole przemiany, analiza preludeum do schizofrenii*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1998, s. 13.

haterskich, się nie zmieniają, jednak zasadnicza ich struktura ulega bardzo dowolnym, prawie niezauważalnym zmianom<sup>2</sup>. Być może, świadczyłyby to o względnej stałości ludzkiej natury, a może o ciągłym występowaniu tych samych lub podobnych problemów, związanych z odkryciem sensu życia, powstaniem przekonania co do możliwości życia „po śmierci”, zrozumieniem, czym jest dobro i czym jest zło, wyzwoleniem od różnych uwarunkowań i uprzedzeń psychicznych, doktrynalnych i społecznych.

Świat, w jakim przychodzi żyć bohaterowi, jest z reguły zupełnie „zwykłym” światem, w każdym razie na początku opowieści. W miarę jej rozwijania się, rzeczywistość zaczyna nabierać innych wymiarów, stając się „przeźroczystą” dla „pozaświatowej” treści, w coraz większym stopniu określającej losy bohatera. Idąc za Josephem Campbellem, można stwierdzić, że zasadniczym schematem tej drogi jest wyprawa, na której czyhają różne niebezpieczeństwa zewnętrzne i wewnętrzne, mające cechy inicjacji i prób. Pokonanie tych zasadzek dzięki wysiłkowi bohatera i z pomocą nadnaturalnych sił pozwalają na zdobycie „drugiego świata” i ostatecznie także na powrót<sup>3</sup>. Jak pisze Campbell, bohater staje się „mistrzem dwóch światów”. Najistotniejszy pozostaje fakt, że ostatecznie osiąga on wolność. „Celem mitu jest usunięcie potrzeby (...) nieznamośności życia poprzez doprowadzenie do pogodzenia indywidualnej świadomości z kosmiczną wolą”<sup>4</sup>. Należy poświęcić więc kilka uwag zagadnieniu wolności, co wiąże się z rozumieniem struktury świata w istotny sposób określonego zasadami etyki, świata, w którym ontologia wiąże się ściśle z etyką<sup>5</sup>, gdyż właśnie w takim działa bohater.

Dylematem pojawiającym się przed każdym człowiekiem wyposażonym w elementarny poziom samoświadomości jest problem wolności. W religijnym i mitologicznym wymiarze chodzi m.in. o to, czy podejmowane, moralnie kwalifikowane działania determinują jednoznacznie określone skutki. Znanym tematem pojawiającym się w różnych koncepcjach mitologicznych i religijnych jest zagadnienie granic wolności, determinizmu i przypadku. W omawianych koncepcjach zwykle wolność rozumiana jest nie jako możliwość dokonywania absolutnie czegokolwiek, ale jako działania, które oderwane od „prawniczej konieczności” nakazów i zakazów wyrażają istotę człowieka. Ludzka natura zaś nie jest sama w sobie zła, lecz jest zwykle postrzegana albo jako dobra<sup>6</sup>, albo jako wykraczająca poza etyczne kategorie. Największą tajemnicą jest w tym kontekście problem aktów wolnej woli, ponieważ to wolna wola stanowi esencję czynu poddającego się etycznej kwalifikacji. Wiele współczesnych

---

<sup>2</sup> Idąc za C. Lévi-Straussem, można zaryzykować tezę, że wszelkie transformacje mitu należą do niego.

<sup>3</sup> Por. J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 178.

<sup>5</sup> W radykalnym znaczeniu będzie to np. utożsamienie Bytu i Dobra.

<sup>6</sup> Oczywiście nie jest tak zawsze. Np. u św. Augustyna ludzka natura widziana jest nader pesymistycznie. Jednak uwzględnić trzeba w tym i w podobnych przypadkach to, że nie jest ona pierwotnie zła, ale „popsuta” przez jakieś wydarzenie, najczęściej upadek lub grzech.

koncepcji psychologicznych i neurofizjologicznych neguje istnienie wolnej woli<sup>7</sup>, jednak całe dotychczasowe doświadczenie ludzkości wiąże się z przeświadczeniem o jej istnieniu, jako koniecznym warunkiem jakiegokolwiek działania przynoszącego wyzwolenie<sup>8</sup>. Można tu dodać, że problem wolnej woli i jej braku wiąże się ściśle z zagadnieniem przypadku<sup>9</sup>. Szczególna sytuacja występuje u bohaterów tragicznych, których wyrazistym przykładem jest Edyp. Określeni zdawali się do końca swym tragicznym losem, na który ich wola nie ma wpływu, zmierzają do swego nieuchronnego kresu. Zauważmy jednak, że nawet w przypadku Edypa następuje rozwiązanie tej sytuacji, jak na przykład w *Edypie z Kolonos*, gdzie dochodzi do pojednania Edypa z losem, a odbywa się to w zgodzie z cytowanym wcześniej zdaniem Campbella<sup>10</sup>.

Zauważmy, że w ściśle zdeternowanym, pozbawionym wolności świecie nie ma właściwie miejsca na pojęcie zasługi i kary czy też pozytywnych i negatywnych konsekwencji podejmowanych decyzji i działań, co jest nieodłączne od pojęcia sprawiedliwości. Nie może być bowiem uznane za zasługę to, co nie wyrasta z aktów wolnej woli. Co prawda, może być ona w dużym stopniu ograniczona różnymi warunkami, jednak musi posiadać chociażby minimalny zasięg, by takie pojęcia, jak zasługa czy sprawiedliwość miały sensowne zastosowanie. Stajemy tu przed zaskakującym paradoksem, który odkrywa swą naturę wówczas, gdy zderzymy ze sobą dwie pary pojęć istotnych dla religijnego wymiaru etyki. Zwykle przyjmuje on następującą postać: z jednej strony mamy sprawiedliwość, z drugiej miłosierdzie<sup>11</sup>. Wina, grzech, zadośćuczynienie, nagroda i kara, sąd, karmiczne konsekwencje czynów<sup>12</sup>, to wszystko pojęcia budujące pole znaczeń, w którego centralnym punkcie znajduje się pojęcie sprawiedliwości<sup>13</sup>. Jak ma się ono do boskiej łaski i miłosierdzia, której działanie przełamuje to, co sprawiedliwe? Sięgnijmy do kilku przykładów.

W kabalistycznym drzewie sefir dwie jego strony dążą do harmonii uosabiającej w centralnej sefirze Tiferet. Ulega ona zaburzeniu, kiedy jedna ze stron za-

<sup>7</sup> Por. np. D.M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, The MIT 2002 Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2000.

<sup>8</sup> Ciekawe, że w buddyzmie, w którym pojęcie wolnej woli (cetana) stanowi istotę karmana, czyli czynu moralnie kwalifikowanego, koniecznego dla zaistnienia jakiegokolwiek świata, nie jest ona właściwie nigdzie poddana analizie, podobnej do tej, jakiej dokonywano wobec innych pojęć i kategorii. Wydaje się, że przyjęta została ona jako aksjomat.

<sup>9</sup> Por. Ł. Trzciniński, *Gra. Przypadek. Konieczność* [w:] „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXI, z. 2, 1993, s. 65–74.

<sup>10</sup> Zauroczenie Freudowskim odczytaniem mitu o Edypie z reguły nie pozwala na sięgnięcie po opis jego dalszych losów. Por. przypis 3.

<sup>11</sup> Być może, na poczuciu sprawiedliwości opiera się cała etyka? Przyjęcie istnienia takiego „zmysłu” zgodne jest z antropologicznym podejściem, poszukującym w rzeczywistości ludzkiego życia źródeł centralnych pojęć, tworzących strukturę sensów, dzięki którym życie to może być uznane w ogóle za sensowne.

<sup>12</sup> Pojęcie karmana rozumiem tu w sensie buddyjskim.

<sup>13</sup> Nie wdajemy się tu na razie w rozumienie tego, czym jest sprawiedliwość. Najbliższym określeniem znaczenia tworzącego psychologiczne poczucie sprawiedliwości jest prawdopodobnie tomistyczna formuła, zgodnie z którą sprawiedliwość polega na oddaniu każdemu tego, co mu się należy.

czyna w wyraźny sposób dominować. Poważny problem pojawia się w momencie przewagi porządku Din (Geburah)<sup>14</sup>, określającego w ścisłe deterministyczny sposób konsekwencje czynów. Z drugiej strony, z punktu widzenia ogólnej struktury stworzonego przez Elohim świata, zbyt znacząca dominacja porządku Miłosierdzia (Rachamim) doprowadziłaby do jego destrukcji, świat pozbawiony sprawiedliwej odpłaty nie mógłby istnieć.

Napięcie pomiędzy sprawiedliwością i miłosierdziem widoczne jest w dramatycznym wymiarze w Ewangeliach. Z potocznego punktu widzenia wskazania opierające się na wielu ewangelicznych opowieściach są „niemoralne”. Brat syna marnotrawnego nie zasłużył na to, by Ojciec zezwolił mu na urządzenie uczty, na jakiej weseliłby się z przyjaciółmi. Wystarczającą nagrodą ma być to, że nigdy od Ojca się nie oddalił. Pracujący od rana w winnicy otrzymali tę samą zapłatę, co ktoś, kto przyszedł przed jej zamknięciem. Umówili się przecież na taką, a nie inną zapłatę i nie mogą sprzeciwić się właścicielowi winnicy w tym, że „chce być dobry”. Można by zapytać, czy wiedza brata syna marnotrawnego o tym, co go spotka, nie spowodowałaby ostatecznie tego, że poszedłby w jego ślady, i czy wiedza o tym, że w winnicy można stawić się na ostatnią chwilę, nie spowodowałaby, iż wszyscy przyszliby bezpośrednio przed jej zamknięciem. Czy wówczas jej właściciel też chciałby być „dobry”, czy też działa on właśnie w świecie różnych rozkładów prawdopodobieństwa zachowań?

Z drugiej strony, drzewo, którego czas owocowania jeszcze nie nadszedł, usycha przekłete, ponieważ nie wydało owoców dla zaspokojenia głodu Mesjasza. W obecności Mesjasza wszystko powinno natychmiast wydać swój owoc, chociaż przecież ogólną zasadą Biblii jest to, iż grzech polega głównie na wyprzedzeniu swego właściwego czasu. Etyka ewangeliczna jest paradoksalna, niezrozumiała w perspektywie naturalnego poczucia sprawiedliwości, opiera się całkowicie na osobistej relacji człowieka do Boga. Ale nie dotyczy to jedynie Ewangelii. Absolut jest w pewnym sensie nieetyczny czy raczej „pozaetyczny”. Jediną odpowiedzią na to wśród wielu społeczności religijnych było szaleństwo, oczywiście dodać należy „boskie szaleństwo”, takie jak niekonwencjonalne wybryki indyjskich jurodiwych czy mahasiddhów. Najbardziej niepokojące jest tu oczywiście przypuszczenie, że sam Bóg jest w jakiś sposób szalony. Napięcie pomiędzy światem, określonym zasadami etyki i poczuciem sprawiedliwości, z którego one się wywodzą, a specyficzną „niemoralnością” Absolutu jawi się więc jako tajemnica właściwie niemożliwa do przewyżczenia przez potoczną świadomość. Albo musi ona wycofać się w sferę codzienności, negując jej istnienie, albo poddać się szaleństwu, albo, co stanowi trzecią możliwość, stać się świadomością bohatera, powracającego do świata etyki, mimo uczestniczenia w tym, co absolutne.

Właściwie jedyną doktryną niepowodującą aż takiego napięcia jest budyzm, w którym mahajanistyczna Dharmakaja, będąca według niektórych ba-

---

<sup>14</sup> Jedna z kabalistycznych koncepcji powstania zła wiąże się z tą przewagą Din.

daczy analogonem Absolutu, nie jest różna od uniwersalnego Prawa Dharmy<sup>15</sup>. Bezpośrednim odbiciem Prawa Dharmy jest prawo karmana ukazujące powiązanie między czynem i skutkiem. Zarówno prawo karmana, jak i Prawo Dharmy obok swego metafizycznego aspektu posiadają wyraźny wymiar etyczny. Tym samym jakkolwiek pojęta rzeczywistość absolutna czy raczej rzeczywistość „będąca poza iluzją” jest w istotny sposób powiązana z tym, co etyczne. Sytuacja ta wynika prawdopodobnie z faktu, iż samo mahajanistyczne oświecenie, będące też doświadczeniem wyzwolenia, jest w swej istocie rozwinięciem bodhiczitty, myśli oświecenia, która posiada dwa aspekty czy też poziomy, a mianowicie: rozwinięcie uczucia współodczuwania z wszystkimi czującymi istotami oraz wgląd w pustą (niesubstancjalną) naturę zjawisk. Dlatego też współczucie (karuna) wchodzi w naturę oświecenia (wyzwolenia), a w konsekwencji niemożliwe jest nazwanie tego, co absolutne, „nieetycznym”<sup>16</sup>. W podobny sposób związek ten zaznacza się w doktrynach buddyzmu palijskiego.

Mit bohaterski sytuuje swą centralną postać między różnymi wzajemnie sprzecznymi kategoriami. Bohater jest przed wszystkim pośrednikiem między tym, co jawi się danej społeczności jako Transcendencja, a nią samą. Z antropologicznego punktu widzenia pełni on ważną funkcję adaptacyjną. Polega ona, mówiąc w skrócie, na potwierdzaniu, chociażby jedynie w świadomości grupy wierzącej w określone ideały, jakich jest nośnikiem – że ideały te istnieją realnie. Jest to szczególnie ważne, ponieważ z modelowego punktu widzenia przyszłość jest nieprzewidywalna. W tym miejscu chciałbym zasygnalizować kilka uwag dotyczących ewolucji systemów. Analiza trendów rozwojowych nigdy nie prowadziła do postawienia trafnej diagnozy przyszłości. Przypadkowe wydarzenia decydują o kierunku ewolucji systemów, które wówczas gdy utkną w ewolucyjnym zaułku, a nie pozostawiły sobie dostatecznego marginesu przypadkowości, po prostu giną. Istnienie „pozaczasowych” ideałów lub inaczej mówiąc „celowych regulatorów działań”<sup>17</sup> jest więc niesłychanie ważne ze względu na stabilność każdego systemu. Religia i systemy mitologiczne oferują właśnie taką stabilność, są jak busola wskazująca kierunek. Mała liczba tych, którzy się posługują kompasem, chce dotrzeć do samego bieguna, ale to istnienie bieguna jest koniecznym warunkiem działania kompasu. Podobnie jest z

---

<sup>15</sup> Lepszą analogią niż Dharmakaja jest Sahadžakaja i Swabhawikakaja buddyzmu tantrycznego. Zawierają one już zdecydowane charakterystyki rzeczywistości absolutnej. W światopoglądzie tantrycznym pojawia się motyw transcendowania poza kategorie dobra i zła. W tym rodzaju buddyzmu pojawiają się postacie „szalonych joginów”, zaprzeczających swym postępowaniem ustalonym normom i zwyczajom.

<sup>16</sup> Nie zaprzecza temu stwierdzeniu wypowiedziana w niektórych miejscach tekstów tantrycznych i zenistycznych kwestia, iż ostatecznie „wszystko jest puste”.

<sup>17</sup> Dyskusja, np. na gruncie fenomenologii, tocząca się niezmiennie od lat na temat, czy można mówić o realnym istnieniu ideałów i wartości, z antropologicznego punktu widzenia może być ujęta jako problem realnego, czyli skutecznego w adaptacyjnym sensie, istnienia celów działania, zgodnie z którymi następuje ukierunkowanie działania jakiegoś systemu społecznego, nawet jeżeli te cele są bardzo „biologiczne”, jak przetrwanie w czasie, utrzymanie się w określonej przestrzeni, ewentualnie ekspansja. Tak rozumiane ideały i wartości istnieją niewątpliwie w wyżej określonym sensie.

ideałami zawierającymi się w mitach i religiach. Nie każdy wyznawca może być święty, nie posiadając w swej naturze cnót heroicznych. Ich idea pozwala jednak ukierunkowywać konkretne działania poszczególnych ludzi i tworzonych przez nich grup. Po tych uwagach należy jeszcze raz stwierdzić, iż istnienie postaci bohaterskiej, czyli takiej, która potwierdza w świadomości mitycznej czy religijnej realność sfery znajdującej się poza zmiennym, nietrwałym i wątpliwej jakości światem, jest konieczne z szeroko pojętych adaptacyjnych względów.

Jak powyżej zaznaczono, bohater jest mediatorem. Pośredniczy między opozycyjnymi stronami rzeczywistości i w pewnym sensie posiada coś z natury trickstera. Takimi biegunami, pomiędzy którymi rozgrywa się jego dramat, są m.in.: narodziny i śmierć, świadomość – nieświadomość, podmiot – przedmiot, ludzkie – nieludzkie. Droga bohatera wiedzie pośrodku tych skrajności, i tak w pierwszym przypadku chce on osiągnąć „życie po śmierci”, czyli jak określa to *Księga Drogi i Cnoty*: „umrzeć, lecz nie zginąć, to być wiecznie żywym”<sup>18</sup>. Pomiędzy świadomością i nieświadomością tym, co jest do osiągnięcia, to Jaźń<sup>19</sup>. Pomiędzy podmiotem i przedmiotem mediuje wszystko, co wiąże się z aktem samopoznania, a pomiędzy tym, co ludzkie i nieludzkie – „nadludzkie”, ewentualnie „podludzkie”. Jak widać, droga ta, mimo że wymagająca skrajnego wysiłku, sama skrajną nie jest<sup>20</sup>. Ale przecież najbardziej wymagające wysiłku jest utrzymywanie równowagi. Wspomnieliśmy powyżej, że nie można przecenić adaptacyjnych funkcji bohatera, urzeczywistniających się w relacji do społeczności, która pokłada w nim wiarę. Oprócz potwierdzania systemu wartości ukierunkowującego życie danej grupy, bohater jest też tym, dzięki któremu może ona żyć w harmonii sama ze sobą i z najszerzej pojętym środowiskiem.

Przytoczyć tu można kilka opisów postaci spełniających wyżej naszkicowany schemat. Pierwszym będzie przykład bohatera kulturowego ludu Njanga zamieszkującego wschodnią część Zairu<sup>21</sup>. Cudownie uratowany od śmiertelnego gniewu swego ojca, króla Mwindo, „Malec-Chodzący-Od-Urodzenia” doświadcza wielu dramatycznych przygód w świecie ziemskim i podziemnym. Zwycięża w końcu ojca, którego wskrzesza po decydującej bitwie między nim i swymi zwolennikami. Przesycona szamańskimi wątkami opowieść ukazuje na koniec Mwindo, jak rozpoczyna swe rządy nad ludem Njanga. Jednym z jego głównych sprzymierzeńców w poprzednio toczonych bojach i przygodach był Nkuba, bóg pioruna. Jednak kiedy Mwindo zabił smoka Kirimu, będącego przyjacielem Nkuby, ten porywa go do świata niebiańskiego. Jest to druga ini-

---

<sup>18</sup> *Tao Te Ching*, fragment 33.

<sup>19</sup> Rozumiem ten termin w sensie Jungowskim, jako archetyp jednoczący sferę świadomości i nieświadomości.

<sup>20</sup> Można zaryzykować twierdzenie, że postać bohatera ma swój pierwowzór w modelowej postaci szamana. Jego główną funkcją według Barbary G. Myerhoff jest pośredniczenie między różnymi kategoriami bytów.

<sup>21</sup> Wszystkie informacje dotyczące tego przykładu zostały zaczerpnięte z książki Eugeniusza Rzewuskiego, *Azania Zamani*, Iskry, Warszawa 1978.

cja Mwindo, gdyż pierwsza dokonała się w świecie podziemnym. W niebie spotyka on różne postacie będące personifikacjami niebiańskich sił i przechodzi zesłane przez nich cierpienia. Młot za główny grzech bohatera uznaje w tym przypadku jego pychę: „powiedziało Słońce: – rzuć na kolana własną pychę i cierp w pokorze! (...) – Tak, Mwindo, tu nie będziesz taki chojrak”<sup>22</sup>. Najbardziej istotne dla naszego tematu jest to, co wydarza się po powrocie Mwindo z nieba. Otrzymał w nim absolutny zakaz szkodzenia jakimkolwiek istotom: „... jeśli z twojej ręki zginie choćby najmniejsze zwierzę (...) to sam umrzesz marnie”<sup>23</sup>.

Przynosi on także na ziemię wskazania dotyczące etycznego postępowania: „(...)Nie uwodźcie cudzych mężów ani żon, ten zaś, kto uwiedzie cudzą żonę, niech będzie zabity. Nie szycie z kaleki idącego przez wioskę. Żyćcie ze sobą zgodnie, bez wrogości, bez nienawiści. Będziecie darzyć waszego króla szacunkiem i bojaźnią, a on niech będzie w bojaźni przed wami. Wydawajcie na świat dzieci duże i małe, wszystkich rodzajów, a każde z nich, bez różnicy, niech rośnie na chwałę króla”<sup>24</sup>. Ostatnie wskazanie w kontekście całej epopei jest najistotniejsze. Ojciec Mwindo chciał go zabić, ponieważ urodził się jako chłopiec, a nie dziewczynka, która mogłaby przynieść rodzicom korzyści majątkowe w momencie wydania jej za mąż. Ale niebiańskie przeobrażenie Mwindo ucieleśnione w jego naukach idzie jeszcze dalej, ponieważ jak czytamy w micie: „W dzieciach nie można przebierać jak w ulęgawkach czy bananach. Jakiegokolwiek by były ich wady, nie wolno wyrzec się swych dzieci, odrzucić je jak zepsuty bądź cierpki owoc. Nie może być złe to, co bóg Ongó dał człowiekowi (...). Zgoda rodzi solidarność. Z niej ulepiony jest świat (...). Niech każdy bohater pamięta, że nawet jeśli przerósł swe otoczenie, z pewnością spotka kiedyś większego odeń mocarza, który będzie mógł go zdmuchnąć jak pyłek”<sup>25</sup>.

Po swych pełnych cierpienia inicjacjach bohater, po powrocie z boskiej sfery potwierdza zasady etyki<sup>26</sup>. Jest to niejako główna nauka, jaką przekazuje, sam nie może już dokonywać niczego złego, gdyż natychmiastową sankcją za sprzeniewierzenie się głoszonym zasadom jest śmierć. W pewien sposób nie jest już wolny, jeżeli wolność chcielibyśmy rozumieć jako możliwość dowolnego wyboru. Nawiązując do cytowanej wcześniej wypowiedzi Campbella, łączy on swój los z wolą powszechną. Jego świadomość nie jest już świadomością indywidualnego, ograniczonego poziomu jednostki, ale wolą kosmiczną.

Następne przykłady dotyczyć będą postaci z „wyższego” poziomu, już nie mitologii ograniczonej do społeczności pierwotnych, ale dotyczącej wielkich religii. Pierwszym przykładem z tego kręgu jest dżiwan mukta, czyli indyjski „wyzwolony za życia”. Badając literaturę indyjską, można pokusić się o wniosek, że ideał dżiwan mukty jest zasadniczym ideałem soteriologicznym w hin-

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 257.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 259.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Wydaje się, że wymienione zasady mają charakter uniwersalny.



duizmie. Posłużymy się tu tekstem *Joga Wasziszta*, w którym Guru Wasziszta, będący nauczycielem królewicza Ramy, bohatera Ramajany<sup>27</sup>, uczy go o naturze rzeczywistości, Absolucie, istocie procesu poznawczego, o tym, że wszystko, co istnieje, jest formą uniwersalnej Świadomości, w której powstają miliardy światów postrzeganych w różnych, podmiotowo wyznaczonych kategoriach czasu i przestrzeni. Droga wyzwolenia w tym przypadku nie jest różna od głębokiego zrozumienia powyższych kwestii, od takiego właśnie wglądu w naturę tego, co rzeczywiście jest. Jest ona czymś na kształt *gnosis*, wyzwalającej wiedzy synonimicznej z wyzwoleniem<sup>28</sup>.

Zasadniczo schemat drogi dźiwan mukty jest podobny do dróg innych bohaterów, chociaż wyrażony został nie językiem mitologii, lecz filozofii. Jak czytamy w tekście: „Ostateczne Wyzwolenie (Moksha), czyli oswobodzenie się od wszelkich ograniczeń, ten stan, gdy się już nie czuje własnego »ja« jako oddzielnego od wszystkości, która nas otacza, nie może zaistnieć, zanim się nie przejdzie przez proces »zaprzeczania«, tj. odrzucania wszystkiego, co zbędne i nieistotne, mówiąc »nie to, nie to« (...). Lotos Prawdy nie zakwita wprawdzie, zanim srebrzyste – jako księżyc – światło Świadomości nie rozproszy wszelkich mgieł oddzielnej indywidualnej jaźni”<sup>29</sup>. Za tym gładkim powiedzeniem kryje się ogromny, bohaterski trud, zakończony w istocie unicestwieniem wszystkiego tego, co tak naprawdę konstytuuje żyjącego potocznym życiem człowieka. Idąc za cytowaną powyżej formułą *Upaniszad* „nie to, nie to” (*neti neti*), człowiek podejmujący wysiłek takiej gnozy, obdzierającej go ze złudzeń wcześniejszego procesu utożsamiania się z rozlicznymi przedmiotami, w rzeczywistości zmierza do pewnego rodzaju śmierci. Na konsekwentnej drodze negacji nie pozostaje mu w końcu nic z tego świata, z czym mógłby się utożsamić. Tym samym zdobywa poczucie bezpieczeństwa, „pojęcie »Ja« i »moje« jest przyczyną wszystkich cierpień człowieka (...). Człowiek wyzwala się, gdy przekracza intelekt i wyobraźnię (twórcę ułudy), a budzi w sobie atrybuty Brahmana”<sup>30</sup>. Jak czytamy nieraz w tekstach indyjskich, po zniszczeniu poczucia „ja”, nie ma praktycznie rzecz biorąc tego, który by miał umrzeć, ponieważ ktoś taki umiera w trakcie tego doświadczenia. Lecz dopiero wówczas pojawia się jego „prawdziwy, nieograniczony stan bytu”:

„Człowiek, który osiągnął Wyzwolenie (Mukti), żyje nadal bez więzów i bez przywiązań, jakby udzielny a potężny książę (...). Nie przyciąga go nic i nic nie odpycha. Porusza się wśród rozlicznych przedmiotów wolny od wszelkiej potrzeby

<sup>27</sup> *Joga Wasziszta* [w:] W. Dynowska, *Antologia indyjska, Sanskryt*. Madras. Rama jest tu wcieleniem (awatara) najwyższego Boga Wisznu.

<sup>28</sup> Jest to wiedza, o której prawdopodobnie czytamy w Ewangelii: „Poznajcie Prawdę, a Prawda was wyzwoli”. W sferze koncepcji filozoficznych jest to rodzaj wiedzy, o której mówił Sokrates, że jest ona wystarczającym warunkiem etycznego postępowania, co określa się ogólnie jako „intelektualizm etyczny”.

<sup>29</sup> *Joga Wasziszta, op.cit.*, s. 235, 236. Symbol lotosu, charakterystyczny dla kręgu indyjskiego, odnosi się m.in. do bezbłędnego postrzegania przedmiotu. Światło księżyca symbolizuje działanie intelektu (manas).

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 230, 231.

czy chęci ich posiadania, cała jego świadomość jest skupiona wyżej. Nie odczuwa nigdy niechęci czy znużenia ludźmi tego świata, nie wzbudza też nigdy ich złości. Rozumie stany duszy innych ludzi, jest łagodny z nimi i delikatny, a w mowie subtelny (...). Postępowanie jego nie krzywdzi i nie uraża nikogo, jest zawsze serdeczne i przyjazne (...). Jak lew uwolniony z klatki, tak on wychodzi poza więzy klas, wyznań i tradycji, przyjętej moralności i wszelkich ksiąg i przykazań, przekraczając społeczne normy tego świata (...). Nie przejmują go wielkie festyny ani przygnębiają najokrutniejsze nieszczęścia (...). A wśród wrogów jest pełen miłości, umiaru i taktu. Gdyż wie, iż to Wola Kosmiczna działa przez niego”<sup>31</sup>.

„Podróż” dziwan mukty kulminuje w jego psychologicznej<sup>32</sup> śmierci, podczas której znika dla niego poczucie jego „ja”, pojawia się zaś Kosmiczna Wola działająca zawsze dla dobra całości istnienia. Zauważmy przy tym, że postępuje on w najwyższym stopniu etycznie, realizując zasadę ahinsy, nieszkodzenia jakimkolwiek istotom. Sam nie jest już podmiotem ograniczonych działań i doznań, ponieważ „umarł”<sup>33</sup>.

Następny przykład dotyczy postaci bodhisattwy zwanego „Synem Zwycięzcy”, czyli Buddy. Stanowi on ideał soteriologiczny buddyzmu mahajany, odmiennego od wzorów proponowanych przez buddyzm kanonu palijskiego<sup>34</sup>. Bodhisattwa zostaje wyznawcą buddyzmu, który realizuje zasadę bodhiczitty, czyli „myśli oświecenia”. Polega ona przede wszystkim na rozbudzeniu w sobie współczucia<sup>35</sup> dla wszystkich istot, a następnie na wglądzie w pustą (*śunja*), czyli niesubstancjalną, lecz wzajemnie uwarunkowaną naturę wszelkich zjawisk<sup>36</sup>. Buddyzm postuluje całkowitą destrukcję poczucia „ja” rozumianego jako substancjalny, samoistny byt, do którego odnosić by się mogły terminy „dusza” czy „jaźń”. Głosząc nieistnienie duszy (atman, dźiwa), Budda upatrywał w błędnej identyfikacji z takim, iluzyjnie, według niego, istniejącym tworem, przyczyny każdego cierpienia. Bodhisattwa jest więc bohaterem podejmującym niesłychanie ciężki wysiłek oczyszczenia się z iluzji w celu dopomożenia innym w osiągnięciu stanu będącego poza cierpieniem, a więc nirwany. Ambiwalentny stan bytu bodhisattwy po jego oświeceniu zaznacza się w tym, że doskonałość rzeczywistości, jaką poznał w swym wyzwalającym wglądzie, nie jest w istocie różna od doskonałości świata, od którego przyszedł. Jak głosi jedna z sentencji późnej mahajany – „sansara i nirwana są jednością”, co wyrażane jest też w powiedzeniu, iż „sansara i nirwana są w umyśle”. Jak widać, cała ścieżka duchowego rozwoju bodhisattwy rozciąga się w jego świadomości.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 238.

<sup>32</sup> Używam tego określenia ze względu brak lepszego. Nie wydaje się, żeby terminem odpowiednim był „psychiczny”.

<sup>33</sup> Można zauważyć w odniesieniu do tej sytuacji istotne podobieństwo ze stwierdzeniem św. Pawła, iż to nie on już żyje, ale Chrystus.

<sup>34</sup> W buddyzmie południowym ideałem soteriologicznym jest arhat (święty), którego celem jest radykalne opuszczenie sansary.

<sup>35</sup> Najczęściej sanskryckie słowo „karuna” tłumaczone bywa jako „współodczuwanie”, co wskazywać ma na brak patetyczności i ckliwości.

<sup>36</sup> Koncepcja „pustki” zjawisk konstytuujących świat jest treścią filozofii madhjamaki, pochodzącej od Nagardżuny, filozofa buddyjskiego z II wieku.

Akceptując jedność sansary i nirwany, uznaje on, że zasady, które kierowały nim na początku drogi, nie są w istocie różne od zasad, którymi będzie kierował się po uzyskaniu swego oświecenia. Wgląd w naturę rzeczywistości ukazuje mu możliwość i następnie konieczność przekroczenia podmiotowo-przedmiotowego dualizmu w postrzeganiu czegokolwiek. Jak głosi jedna z maksym buddyjskiej tantry, na początku drogi duchowej zmierza się ścieżką hinajany, potem mahajany, następnie widzi się świat w tantrycznej perspektywie, by po oświeceniu powrócić do hinajany<sup>37</sup>. Innym przedstawieniem tego paradoksalnego powrotu do punktu wyjścia jest schemat Lin Chi, dotyczący etapów rozwoju w buddyzmie zen<sup>38</sup>. Jak stwierdził jeden z mistrzów zen, Sueng Sa Nim, „Na początku rzeki są rzekami i góry są górami, na końcu rzeki są rzekami i góry są górami”. Pomiędzy tymi twierdzeniami rozciąga się jednak bezkresna prawie droga duchowych zmagają. Trzeba w jej trakcie przejść także stan zniszczenia zarówno podmiotu, jak i przedmiotu, inaczej mówiąc „ja” i świata, stan nazywany nieraz „Wielką Śmiercią”.

Ostatni przykład dotyczy taoistycznego nieśmiertelnego (*hsien*). Właściwie nie opuszcza on świata, ale podlegając z reguły alchemicznej transformacji<sup>39</sup>, zaczyna harmonijnie współistnieć z przekształceniami yin i yang, wyznaczonymi przez odwieczne Tao. W pismach religijno-magicznego taoizmu spotykamy koncepcję takiej przemiany człowieka w jego wymiarze zarówno fizycznym, psychicznym i duchowym, iż, jak pisze Blofeld<sup>40</sup>, po doznaniu kosmicznej świetlistej pustki, w której rodzi się on jako „duchowe dziecko”, staje się całym światem. Nie jest wówczas także różny od samego Tao, a jego fizyczna śmierć, jako naturalna przemiana elementów, nie niszczy jego esencji. W tym przypadku „powrót” nieśmiertelnego jest powrotem totalnym, będąc bowiem „wszystkim”, wraca on do wszystkiego, potwierdzając przy tym wagę praw odnoszących się do sfery, którą w taoizmie nazwać można sferą etyki. Interesującym przykładem mówiącym o pozytywnym moralnie postępowaniu koniecznym dla uzyskania nieśmiertelności jest dialog pomiędzy słynnym nieśmiertelnym mistrzem Chung-li Ch’uanem a jego uczniem Lu Tung-Pingiem<sup>41</sup>. Mistrz oświadczył, że zanim zacznie uczyć Lu o tym, jak osiągnąć ma nieśmiertelność, powinien dokonać on trzech tysięcy dobrych czynów. By mu pomóc, mistrz zaoferował szybką naukę formuły przemieniającej kamienie w złoto, którym będzie mógł obdarować potrzebujących ludzi. Lu zapytał, czy ta przemiana będzie czymś trwałym, na co uzyskał odpowiedź, iż po kilku tysiącach lat złoto to sta-

<sup>37</sup> Hinajana, czyli buddyzm południowy, widziany jest przez przedstawicieli buddyzmu tantrycznego jako mniej zaawansowany w stosunku do nauk mahajany, a potem tantry, które według nich reprezentują najbardziej rozwinięte i głębokie nauki Buddy.

<sup>38</sup> Jednym z wyobrażeń odpowiadających schematowi Lin Chi jest cykl tzw. Dziesięciu Obrazków. Na ostatnim z nich człowiek oświecony współuczestniczy w życiu innych, mimo swego oświeconego stanu, zachowując się w przyjęty w społeczeństwie sposób.

<sup>39</sup> Por. J.C. Cooper, *Chinese Alchemy. The Taoist Quest for Immortality*, Steg Publishing Comp. Inc., New York 1984.

<sup>40</sup> J. Blofeld, *Taoism*, Unwin Hyman Limited, London 1989.

<sup>41</sup> Por. K. Schipper, *The Taoist Body*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1993, s. 161 i n.

nie się z powrotem kamieniem. „Nie chcę dokonywać takiej przemiany, która kiedyś przyniesie ludziom krzywdę”, zadeklarował uczeń, a mistrz uznał, że w tym właśnie momencie dokonał wymaganych czynów i może przystąpić do nauki o nieśmiertelności.

Jak wynika z podanych powyżej przykładów, jednego pochodzącego z kręgu mitologii pierwotnej, a trzech ze sfery „wysokiej kultury”<sup>42</sup>, zasadnicza teza prezentowanego tekstu wydaje się przez nie potwierdzona. Bohater w pewnym miejscu swej duchowej drogi, wkraczając w sferę Absolutu, porzuca dotychczasowe zasady etyki, ponieważ Absolut jest poza- lub ponadetyczny. Powracając z tej sfery, mimo że jej dotknięcie pozostawia na nim ślad nie do usunięcia, postępuje zgodnie z etycznymi zasadami, ale tymi najbardziej uniwersalnymi, stanowiącymi esencję moralności. Rabbi Hilel zapytany przez człowieka chcącego dokonać konwersji na judaizm, jakie są absolutnie podstawowe zasady tej religii, stwierdził: „Kochaj bliźniego jak siebie samego, reszta to tylko komentarze”<sup>43</sup>. Budda, streszczając swą Dharmę, powiedział „Nie czynź źle, lecz we wzrastającej uwadze oczyść umysł, oto Nauka wszystkich Buddów”<sup>44</sup>. Podobnie św. Augustyn mówi „Kochaj, a potem rób, co chcesz”<sup>45</sup>. Taka lakoniczna dyrektywa etyczna, mająca w sobie coś z ducha Kantowskiego imperatywu kategorycznego, możliwa jest do zastosowania prawdopodobnie jedynie przez człowieka, który w jakiś sposób zetknął się w swym życiu, być może w jakiejś sytuacji granicznej, z tym, co na prawdę istotne. Ale przecież o to m.in. chodzi w micie bohaterskim.

Na zakończenie wspomnieć można jeszcze o jednym z mitów naszych czasów, a mianowicie o tym, co stanowi treść twórczości J.R.R. Tolkiena, a zwłaszcza treść *Władcy pierścieni*<sup>46</sup>. Frodo u kresu swej wędrówki, powracając do Shire, nie jest tym samym hobbitem, który wyruszył w drogę. Niosąc pierścień Saurona, musiał obcować ze złem w największym z możliwych wymiarze, pochodziło ono bowiem od samego Nieprzyjaciela Świata, Ducha Ciemności, Melkora. Podstęp i złe czyny Morgotha zostały niejako „wliczone” w kreacyjną Pieśń Iluwtara i dopełniały jej harmonię na wyższym planie, chociaż nie było to bezpośrednio dostępne przeciętnemu rozumowi. Idąc za Kierkegaardowską opowieścią o „człowieku morskim”<sup>47</sup>, można stwierdzić, że ten, kto dotyka esencji zła, w paradoksalny sposób dotyka też Rzeczywistości. W

<sup>42</sup> Co nie znaczy, że nie mamy w tym przypadku do czynienia ze schematem bohaterskiego mitu. Idę tu za J. Campbellem, znacznie rozszerzającym sferę działania mitu poza zwykle spotykaną sferę.

<sup>43</sup> Talmudyczna historia opowiadająca o tym wydarzeniu mówi, iż człowiek chcący przejść na judaizm postawił warunek, że zrobi to, jeśli jakiś Rabin przekaże mu całą Naukę, stojąc na jednej nodze. Rabbi Szammaj, do którego się najpierw udał, przegnał go, natomiast Rabbi Hilel stanął na jednej nodze i wypowiedział cytowane zdanie.

<sup>44</sup> *Dhammapada* 183, 185, też *Digha Nikaja*, *Mahapadana sutta*. W oryginale jest mowa o oczyszczeniu serca, co wiąże się z faktem, że ośrodek (czakram) serca uważany był w buddyjskiej starożytności za „miejsce umysłu”.

<sup>45</sup> Por. św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię. List św. Jana, Homilia VII*, t. 2, s. 461, Warszawa 1977.

<sup>46</sup> J.R.R. Tolkien, *Władca pierścieni*, przeł. M. Skibniewska, Czytelnik, Warszawa 1966–1968.

tym sensie Frodo stanął „w absolutnym stosunku do Absolutu”. Jaka jest jego „etyka” w chwili konfrontacji z sytuacją w swej rodzinnej ziemi? Podobnie jak opisywane poprzednio postacie, zasadniczą postawą, jaką reprezentuje, jest życzliwość i humanitarność przekraczająca ramy ustalonych drobiazgowo zasad etycznych systemów. Jest w nim dystans i pewnego rodzaju melancholia, biorąca się z jego „granicznego” doświadczenia. Tak więc nawet współczesny mit powtarza jakąś prawdę o człowieku, któremu dane było zetknąć się z Transcendencją.

---

<sup>47</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć* [w:] *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1966.