

Józef Leszek Krakowiak

Prometeusz największym symbolem tragizmu twórczego człowieczeństwa

Sztuka i Filozofia 21, 73-107

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Józef L. Krakowiak
(Warszawa)

PROMETEUSZ NAJWIĘKSZYM SYMBOLEM TRAGIZMU TWÓRCZEGO CZŁOWIECZEŃSTWA

*W mitach przewija się myśl, że głęboko, na samym
dnie otchłani rozlega się głos zbawienia. Chwila, gdy
naokół jest tylko czerni, to chwila zwiastująca rychłe
nadejście prawdziwej przemiany. W momencie najwię-
kszego mroku [wokół głowy „tragicznego bohatera”]
rozbłykuje światło [spełnienia. Był się rozświećla.]*
Joseph Campbell¹

Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny dotyka szeroko pojętej antropologii filozoficznej, tyle że dziejowo, kulturowo i **aktywistycznie** ujętej, choćby tylko z tej racji, iż „Bez działań tragedia nie byłaby możliwa” – pisał już Arystoteles². Wszelkie statyczne, formalno-logiczne, idealistyczne, czy też jeszcze jakoś inaczej pozaczasowe koncepcje są z istoty a-tragiczne lub świadomie, celowo starają się tragizm widzieć jako zło, a więc jako ontologiczny niebyt, pozór przezwyjęziony na poziomie absolutu. Zatem nie tylko teologia chrześcijańska, ale wręcz filozofia – począwszy od Platońskiego *Państwa*, gdzie tenże wypędza zeń tragików-poetów, a zwłaszcza Ajschylosa – stara się z zasady problem ten „egzorcyzmować”. Tetralogia zaś z istoty jest czasowa, jednocześnie obejmuje dwie fazy dziejowe i z maestrią podejmuje tragizm.

Problem tragizmu najtrafniej dałoby się usytuować w ramach relacji: antropologia – teologia; byle bez ostatecznego orzekania problemu winy. Właśnie winy – w perspektywie tragiczności – nie jest, tak jak absurd według Camusa, paradoks według Kierkegaarda, ani po stronie człowieka,

¹ Joseph Campbell, *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, oprac. B.S. Flowers, przeł. I. Kania, Signum, Kraków 1994, s. 72, 69. Pozwoliłem sobie uzupełnić ten cytat.

² Arystoteles, *Poetyka* (w:) Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, przeł. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, wybór, przedmowa i oprac. W. Tatarkiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 27.

ani po stronie „złego” świata lub boga; dopiero w tej relacji daje się ją dojrzeć. Nie oznacza to jednak opowiedzenia się w kwestii istnienia czy nieistnienia Boga. Natomiast zakłada status „boskości” tego, co dane indywiduum jako przekracza, z czym się ono jedna. Mówiąc najprościej, sytuacja tragiczna to jest ten typ zdarzenia, który pozwala człowiekowi przekroczyć siebie, to ruch spełniającego transcendowania, w tym wykraczania-ku-nad-człowiekowi.

A) PROMETEUSZ – TWÓRCA NATURY I KULTURY LUDZKIEJ

Tym razem nasze rozważania dotyczące tragizmu oparte zostaną o tetralogię Ajschylosa, związaną nawet tytułowo z tytanem Prometeuszem, a przede wszystkim o jej jedyną zachowaną część – *Prometeusz w okowach*. Dzieje tej mitologicznej postaci są nierozzerwalnie związane właśnie z problemem ludzkiej kondycji i z samym Zeusem. „Skończył się właśnie, wraz z epoką pokonanego Kronosa, «wiek złoty» ludzkości, którego jedną ze znamienych cech stanowiło, jak się domyślamy, to, iż ludzie ucztowali z bogami”³. W następnej epoce, epoce panowania Zeusa – separacji ludzi i bogów – z ludzkich posiłków wydzielano część, którą należało spalać bogom w ofierze. Przed-myślny Tytan – w ujęciu Ajschylosa to jedno z potomstwa – w kolejnym pokoleniu – Nieba i Ziemi⁴. Występując jako rzecznik ludzi, a zarazem jakby brat stryjeczny Zeusa i jego najbliższy druh podczas tytanomachii – sam się tak w utworze przedstawia – zaaranżował podstępą propozycję, w wyniku której Zeus sam wybrał na ofiarę bogom kości owinięte po wierzchu tłuszczem miast okryte skórą mięso i jelita.

Stąd ze strony Zeusa, mniejsza o to, czy świadomego, czy nie, podstępny druh, spotkała ludzi dość naturalna kara, mianowicie ukryto przed nimi ogień, którym się już uprzednio posługiwali. Nie dziwota, że winowajca tego faktu starał się zrehabilitować przed ludźmi i wykraść ogień, za co spotyka go osobista kara, o której traktuje *Prometeusz w okowach*⁵.

³ Zygmunt Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 1997, s. 96.

⁴ Dokładnie syn tytana Japeta i... Gai (Ziemi), połączonej w jedną postać z wielką władającą wyrocznią w Delfach – przed Apollinem – wieszczącą boginią Temidą, córką Gai-Ziemi. Tytani to potomstwo Uranosa-Nieba i Gai-Ziemi. Bazuje to na wersji Hezjoda, który Gaią i Uranosem zastępuje Homerycką morską parę Okeanosa i Tetydy. Okeanos w tej nowej perspektywie to jeden z największych tytanów, a więc krewny Prometeusza. Okeanidy, stanowiące chór, to jego potomstwo. Mówiąc ludzkimi kategoriami, wszyscy tu wymienieni to jedna wielka rodzina.

⁵ Większość badaczy sądzi, że to jest druga część tetralogii, m.in. Jaspers i chyba za nim Ricoeur. Pierwszą jest *Prometeusz ognionośca*, gdzie mamy do czynienia z winą, gdy w drugiej z karą, a w trzeciej z pojednaniem-wybaczeniem.

Oto istota każdego twórcy kultury: działa on jako filantrop na rzecz innych, przyszłych pokoleń; tworzy coś, wiedzę, prawdę, z których sam nie będzie mógł skorzystać. Więcej! Działa ze szkodą dla siebie, a nawet przeciwko sobie. „Ten Prometeusz-filantrop właśnie jest tragiczny, albowiem z jego miłości zrodziły się nieszczęścia jego i ludzi”⁶.

O nieszczęściu ludzi, związanym z Pandorą – o czym później – w tej części tetralogii nie mówi się. Czy to znaczy, iż Prometeusz o nim nie wie? W ujęciu Hezjoda wręcz wygląda na to, że „Tytan rywalizujący z Zeusem w mądrości, przynoszący ludziom dobro, choćby miał sam za to odpokutować, okazuje się zawsze i bezwarunkowo istotą podległą, która mimo woli przyczynia się do realizacji niegodziwych planów Zeusa względem ludzkości”⁷. To przeciwieństwo stoickiej *amor fati*, ale *à rebours* myśl religijnie podobnie (determinizm warunkowy) ujmująca relację Wolanda wobec Boga jak w *Mistrzu i Małgorzacie* Bułhakowa.

Prometeusz wyzwolony to następna i najprawdopodobniej ostatnia część tetralogii. Ostatnią teoretycznie mógłby być *Prometeusz zapalający ogień*, ale raczej należał on do innego cyklu, którego częścią są zachowani *Persowie*, wystawieni razem z dramatem satyrowym, w którym „przedstawione było pierwsze na ziemi zapalenie ognia”⁸.

Ajschylos przedstawia Prometeusza tak, że powiedzieć o nim trzeba „stworca ludzkości”, tyle że w sferze kulturowej:

...O nędzy lepiej wam człowieczej
opowiem: jakom ludzi z mroków nierozumu
na światło wywiódł, jakom uczył ich mądrości.
Mówię o tym nie przeto, bym chciał im przyganiać,
jeno, byście ujrzały, jak wilem uczynił
dla ludzi... Oczy mieli, a byli jak ślepi;
słuchając nie słyszeli – do sennych podobni
widziadeł po omacku żyli, i bez ładu
mieszało im się wszystko... Ani domów z cegły
nie znali, co przed skwarem chronią, ani sztuki

⁶ Paul Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz i M. Ochab, Pax, Warszawa 1986, s. 210.

⁷ Hans-Georg Gadamer, „Prometeusz i tragedia kultury” (w:) *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski, PIW, Warszawa 2000, s. 189.

⁸ Stefan Srebrny, „Wstęp” do: Ajschylos, *Prometeusz w okowach* (w:) Ajschylos, *Tragedie*, przeł. i oprac. S. Srebrny, PIW, Warszawa 1954, s. 162.

ciesielskiej: niby mrówki, zagrzebani w ziemi,
 w ciemnych pieczar komorach mieszkali bez słońca.
 I nie wiedzieli zgoła, jak poznać, że zima
 nadchodzi, wiosna kwietna lub żniwne i płodne
 lato, jeno tak żyli, bez myśli nijakiej⁹,
 pókim ja ich trudnego nie nauczył sądu
 o wschodach i zachodach gwiazd na niebios stropie.
 Nie koniec na tym: jam im kunszt wynalazł liczby,
 mądrość przednią, i znaków składanie pisanych,
 wszech spraw pamięć, Muz świętych macierz pracowita.
 Jam pierwszy wdział zwierzętom jarzmo, aby w służbie
 uprząży lub jucznego uznojone siodła,
 najcięższe wzięły na się rzesz śmiertelnych trudy;
 jam wprzągnął do wozu, cułom posłuchu nauczył
 rumaki, dostatniego żywota ozdobę.
 Również i lnianoskrzydłe wozy, co żeglarzy
 po morskich noszą falach, nie kto inszy, jeno
 jam pierwszy pobudował. I oto, przemysłnych
 darów tyle stworzywszy ludziom, sam dla siebie
 rady nie mam, by z tej się wydobyć niedoli!¹⁰

Ten obraz trzeba uzupełnić o medycynę, wieszczbiarstwo, wspomnianą już sztukę składania ofiar całopalnych, górnictwo metali; wręcz „wszystkie człowiecze kunszty – z Prometeja”¹¹. Można by zażartować w stylu Arystofanesa z *Uczty* Platona: nie dziwota, że Zeus go ukarał, unieruchamiając na głuchym i bezludnym pustkowiu w kraju Scytów, czytaj – barbarzyńców. Przecież jeszcze troszkę, a „jednodniowcy” pod kierun-

⁹ Ten opis słusznie przypomina Z. Kubiakowi, *Mitologia...*, s. 92–93, „srebrną” epokę ludzkości wg Hezjoda, która kojarzy mu się z opisem pierwotnych kultur z epoki kamienia, kultur sprzed początków rolnictwa, a więc i cywilizacji; może greccy podróżnicy stykali się z takowymi, np. w Afryce?

¹⁰ Ajschylos, *Prometeusz w okowach* (w:) idem, *Tragedie*, op. cit., s. 184–185, wersy 447–476.

¹¹ Ibidem, s. 187, wers 510. Podejmując w V księdze *O naturze wszechrzeczy* starożytną ideę dziejów kultury, Lukrecjusz po raz pierwszy (może po Protagorasie?) w starożytnej filozofii formułuje koncepcję postępu. Pokazuje, jak własnym wysiłkiem, „prze{d}myślnym rozumem” (wers 1452) i pracą człowieka wyrastał ponad zwierzęta (wersy 925–1457): prometeizm ateistyczny w tym dziele się ugruntował. Poprzez Witruwiusza wpłynął on na G. Boccaccia (*Genealogia Deorum*, XII, 70), co stało się punktem wyjścia dla cykliów obrazów Piera di Cosima, przedstawiających życie ludzi we wczesnohistorycznych czasach: Prometeusza traktuje on raczej jako zdobywcę światła-rozumu niż zdobywcę ognia.

kiem tak mistrzowskiego pedagoga dorównają bogom i pod jego dowództwem złączą szturmować Olimp. A przecież, aby temu zapobiec, już raz trzeba było ich osłabić, dzieląc na połowy: żart Arystofanesa. A jeśli dodamy, być może płynące z pychy, a może trafnie opisujące jego zasługi wobec bogów, inne dzieło Prometeusza:

A przecie – któż to bogi te nowe darami
obdzielił, któż im moce wyznaczył i władztwo,
jeśli nie ja?¹²

to jest już oczywiste, że obejmując rządy Zeus mądry, troszcząc się o swoją władzę, musiał usunąć tak oczywistego i pełnego wiedzy o zdobywaniu sojuszników konkurenta; wola mocy zobowiązuje, nieprawdaż?

Interesujący jest zakres tej edukacji rodzaju ludzkiego, toż to przejście od stanu natury do stanu kultury. Prometeusz uzasadnia to tym, że Zeus dokonując przydziału *moira* poszczególnych bogów, zupełnie zapomniał o losach, *moirai* (liczba mnoga, bo dotyczy rodu) ludzi; więcej „całe chciał wyniszczyć plemię do szczytu i na miejsce jego zasiać nowe”¹³. Zatem spór dotyczy sprawiedliwości w relacjach aktualnie panującego Nieśmiertelnego ze śmiertelnikami, których – jak widać – Prometeusz traktuje niczym swoje ukochane dzieci, dla których posunął się aż do tego, że sam bogiem (?) będąc, podstępem z Olimpu ukradł bogom i dał śmiertelnym „ogień jasny, wszech kunsztów początek”.

Zarzut, jaki spotkał Prometeusza – jego osobisty tragizm – polega na tym, że „urągając bogom”, **nazbyt** człowieczy ród umiłował, dając im to, co boskie, kulturę. „«Kultura» jako taka jest tedy występkiem przeciw bogom”¹⁴. Ludzie otrzymali **więcej**, niż słusność każe, zatem mówiąc najprościej, Prometeusz na rzecz ludzi popełnił *hybris*, złamał miarę, przełamano granicę między bogami a ludźmi, a więc zasłużył na karę i ...poprawę. Zostało mu nakazane, by się nauczył chętnie znosić [kochać] tyranie Zeusa i zaniechał postępowania czy usposobienia miłującego ludzi [*philanthrópou trópu*]¹⁵. Tragizm zaś konfliktu z Zeusem polega na

¹² Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, op. cit., s. 185, wersy 443–445.

¹³ Ibidem, s. 177, wersy 241–242.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Prometeusz i tragedia kultury*, op. cit., s. 191.

¹⁵ Tadeusz Sinko, *Zarys literatury greckiej*, t. II: *Literatura w epoce hellenistycznej i za Cesarstwa Rzymskiego*, PWN, Warszawa 1959, s. 886. Tak tłumaczy wersy 10–11 *Prometeusza...*, gdzie po raz pierwszy w literaturze greckiej, powtórzone w wersie 28, pojawiło się to pojęcie w sensie ...zbrodni religijnej, gdy później w *Pokoju* Arystofenes pozytywnie

tym, że Zeus też złamał miarę, tyle że w przeciwnym kierunku, przeciwko ludziom i swoim byłym przeciwnikom – tytanom.

To, co nas tu szczególnie interesuje, to fakt, że Prometeusz zadbał nie tylko o kulturę-cywilizację, zaś możliwość poznawania przyszłych losów, w co był hojnie wyposażony po wieszczącej losy potomstwa bogów swojej matce Temidzie i Ziemi zarazem, odebrał czy też nie przekazał jej ludziom, a w zamian dał im „nadzieję ślepa”¹⁶. Wątek nadziei, celowo – z racji programowej obrony Zeusa – jednak skąpo przedłożony przez Ajschylosa w tym utworze w jego konsekwencjach wobec ludzkiej kondycji (Io), musimy rozwinąć przez odwołanie się do mitologicznej Pandory.

Zeus z pomocą Hefajstosa i bogiń stworzył Pandorę jako najpiękniejszą, ale zarazem równie doskonałą jak jej uroda, tyle że w głupocie, złośliwości i lenistwie. Ponadto – zgodnie z zapowiedzią, iż „za cenę ognia da ludziom zło”¹⁷ – Wszech-wyposażoną przez bogów w dary (Pandorę), takie jak: starość, trud pracy, choroby, które zostały zamknięte w „puszce-posagu” wraz z tą puszką-beczką pod eskortą Hermesa Zeus wyprawił do Wstecz-myślącego, Epimeneusza, brata Prometeja, który zawczasu ostrzeżony przez brata nie przyjął daru (protoplasty „konia trojańskiego”) od Zeusa. To zaś zeźliło Kronidę tak dalece, że rozkazał Hefajstosowi w towarzystwie Siły (władzy) i Przemocy (sposobu jej realizowania) przykuć Prometeusza „stalowym klinem przez pierś” do skały. Dopiero po zaginięciu brata wystraszony Epimeneusz poślubił Pandorę, a ta podzieliła się zawartością puszek (posagu od bogów) z ludźmi; tylko nadzieja nie zdążyła się wydostać przed ponownym, chyba instynktowym, zamknięciem przykrywy. Proszę zważyć, iż ta nadzieja według Zeusa pomyślana była jako jedna z plag, jakie spotkać miały ludzi. Tak **Kronidę, twórcę nowego moira, losu, tragicznej kondycji ludzkiej**, opisał Hezjod.

W ujęciu Ajschylosa nadzieja ma inny sens: „nadzieja nie jest przeciwieństwem prometejskiej wiary we własne siły człowieka, który nie poprzestaje na nadziei, ale wykazuje zapobiegliwość. Nadzieja jest warunkiem takiej wiary. Kto nie traci nadziei, ma przed sobą przyszłość, i tylko

pozytywnie użyje go jako pochwałę Hermesa, zaś Platon w *Uczcie*, 189c, użyje go jako pochwałę Erosa, wypowiedzianą przez ...Arystofenesa. Z czasem filantropia (miłość ludzi) stała się cnotą bogów, a potem królów.

¹⁶ Ibidem, s. 178, wers 259.

¹⁷ Pisze o tym Hezjod, *Prace i dni*, wersy 54–59 oraz *Teogonia*, wers 570; patrz: Z. Kubiak, *Mitologia*, op. cit., s. 100.

dzięki temu ród ludzki trwa jako całość, choć pojedynczy ludzie umierają”¹⁸. Dając ludzkości zdolność radzenia sobie, oczywiście zapewnił człowiekowi panowanie nad przyrodą, ale tym samym Tytan nie uczynił ludzi nieśmiertelnymi. Jest więc Prometeusz symbolem, w którym ludzkość rozpoznała siebie oraz tragizm ludzkiej, kulturotwórczej egzystencji. Każdy twórca, czyli ten, który poświęca się dla człowieka, jakim on może się w przyszłości stać, drogo musi za to zapłacić.

B) SPÓR PROMETEUSZA Z ZEUSEM

*Charakter jest dla człowieka jego daimonem,
Heraklit z Efezu, frag. 119*

Natomiast Ajschylos, twórca nowego, pozytywnego wizerunku Zeusa, w kwestii nadziei wypowiada sąd odmienny; jego Prometeusz bezpośrednio ingeruje w odczucie tragiczności losu ludzkiego, starając się ulżyć, a to mniemając na przykładzie Io, iż lepiej dla niej będzie nie wiedzieć, co ją jeszcze i gdzie strasznego czeka, niż wiedzieć. Chociaż pod wpływem osobistej prośby tej nieszczęśnicy „pociesza” ją (zdaniem przodownicy chóru), wyjawiając jej przyszłe straszliwe cierpienia zgotowane przez gwałtownika Zeusa, na skutek nalegań zazdrosnej Hery, ale i udzielając jej ostrzegawczych rad, być może także z poczucia wspólnoty wobec przyszłych losów jej potomka w dziesiątym pokoleniu (Heraklesa), który stanie się jego wybawcą.

Sam Prometeusz czerpał nadzieję właśnie z wiedzy o przyszłości, ale ta nadzieja, z kolei, była grzybnią jego tragicznego protestu; to w imię owej przyszłości nie przyjął, jak jego otoczenie, postawy oportunistycznej, lecz rzucił wyzwanie samemu Zeusowi. Ślepa nadzieja, w przypadku człowieka, oczekiwanie na lepszą możliwą przyszłość, także człowieka może popchnąć do buntu¹⁹.

Nadzieja staje się przeciwwagą tragiczności; prawdopodobnie „powstrzymywała ludzi od powszechnego samobójstwa”²⁰. Pytanie, które się nasuwa, brzmi: czyżby prometeizm, np. A. Camusa, który odrzuca nadzieję, polegał na przyjęciu postawy Prometeusza, a nie jego w tej kwestii poglądu, przywołanego w dramacie Ajschylosa, co by oznaczało,

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Prometeusz i tragedia kultury*, op. cit., s. 192.

¹⁹ Zygmunt Adamczewski, *Tragiczny protest*, przeł. z angielskiego Z. Kubiak, PIW, Warszawa 1969, s. 55.

²⁰ Robert Graves, *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1974, s. 145.

iż jest on bardziej żywy jako mit niż jako osoba tego dramatu? Albo też Prometeusz w odbiorze traktowany jest niemitologicznie, a więc jako człowiek, a rozróżnienie między człowiekiem a Tytanem traktowane jest jako mitologia. Tyle że Grecy traktowali Prometeusza raczej jako uosobienie człowieka, tak jak w chrześcijaństwie Adama, niż jako konkretne indywiduum, co może wydawać się dziwne o tyle, o ile jest to postać tak nietypowa. „Wyraźny, indywidualny profil, tak charakterystyczny dla wszystkich mitycznych postaci greckiej tragedii, który nadaje im pozory prawdziwych ludzi, w istocie gdzieś kiedyś żyjących, w przypadku Prometeusza nie jest równie ostro zarysowany. Wszystkie wieki wyczuwały w nim przedstawiciela całej ludzkości, same czuły się z nim razem przykute do skał i niejednokrotnie z nim (Goethe, Byron i Shelley – dopisek J.L.K.) wznosiły okrzyk bezsilnej nienawiści”²¹.

Główny spór w utworze z epoki niewolnictwa, o dziwo!, toczy się jednak o wolność. Kratos (Przemoc) twierdzi, iż „okrom Zeusa nikt nie jest na tym świecie wolny”²². Siła i Przemoc, wykonawcy wyroków losu, są najniższym szczeblem upersonifikowanego ze względów teatralnych nieosobowego istnienia; są poniżej wolności, a tym samym tragizmu, bowiem to dążenie właśnie jest podłożem, na którym tragizm się może zrodzić. Okeanos na próżno powołuje się na więzy rodowe, dopowiada, mitygując Prometeusza, aby powstrzymał język zuchwały ponad miarę i zaniechał „wierzgania przeciw ościeniowi (konieczności?)”²³. Okeanos natarczywie głosząc teodyceę, również nie sięga poziomu autonomicznej wolności, przeto także nie dorasta do sfery tragizmu. Dopiero Prometeusz dumnie, a raczej butnie odpowiada jak buntownik, który zbłądził: **chciałem** zbłądzić. Jego tragizm nie wyrasta z niezależnego odeń losu, lecz jest konsekwencją jego własnego charakteru, ten zaś jest następstwem wyboru: postawienia się po stronie człowieka i przyszłości, a przeciwko naturze, określanej przez Zeusa, i terażniejszości. Sam cierpi, ale nie pragnie, aby cierpieć miały jak największe rzesze; tu przykładem sprzeciw, a i zuchwałe wygrażanie się w imię straszego losu brata Atlasa czy stugłowego Tyfona; wątek poczucia wspólnoty z tytanami. Może należałoby nawet **mesjanistycznie** rzec, że heroicznie cierpi, aby ród ludzki nie cierpiał na niedorozwój kulturowy (ale może także żeby tytani nie byli gnębieni!). On cierpi jako „budowniczy cywilizacji”, „idealny przed-

²¹ Werner Jaeger, *Paideia*, t. I, przeł. M. Plezia, Pax, Warszawa 1962, s. 281.

²² Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, op. cit., s. 169, wers 50.

²³ Ibidem s. 180–181, wersy 328–332.

stawiciel twórczej *techné*"²⁴. To więcej niż półbóg nadający ludziom człowieczeństwo jako zdolność do twórczości wszelkiej, w tym pęd ku wzniosłości, dał nowożytności, wyprzedzając epoki, bohaterski ideał moralnej wolności, co miało wielkie znaczenie dla buntowników wobec chrześcijańskiej tradycji, a przede wszystkim wobec Kościoła. „Tragiczne zuchwalstwo, jakiego dopuszcza się Prometeusz, dając ludziom zdolność radzenia sobie, to zuchwalstwo, jakiego ciągle dopuszcza się ludzkość. Duma ludzkiego dążenia do kultury jest zarazem bezmierna i pełna rozpacz”²⁵.

Chociaż pojawia się, zwłaszcza w scenie z cynicznym Hermesem, posłańcem Zeusa, pewien odcień chęci zemsty wobec aktualnych wrogów – co prawda wynikającej z konkretnego rozczarowania ich niewdzięcznością – uogólnionej aż do patosu nienawiści wobec wszystkich bogów w stylu zapowiadającym Epikura i Lukrecjusza: „Mierzą mnie wszystkie bogi jednako: za dobro, którym czynił im, tak mi oto dzisiaj płacą!”²⁶. To raczej naiwne uczucie zawiedzionego oczekiwania wdzięczności, ale i nieco pachnące rozczuleniem się nad swoją szlachetnością. A z drugiej strony, oglądając to z perspektywy skąpanych w blasku obecnej wielkości Zeusa jego współpracowników, pachnie to szaleństwem. Tak ostro protestując, spycha się przecież w głęboką samotność. Właściwie kieruje swój protest do wewnątrz: klęska czy triumf nie mają w gruncie rzeczy znaczenia. On nie zerwał z sobą i nie zaparł się siebie, i tylko to się liczy; zatem w każdym przypadku spełnił się.

Przy okazji Okeanos wypowiada znamienne „podszyte służalczością wobec władzy”²⁷, lojalistyczno-pobożne, oportunistyczne sentencje, których upowszechnienie było celem wyroczeni delfickiej. Zeus w takim celu się mści, żeby upewnić wszystkich, by byli przeświadczeni, że:

Przenigdy nie zmoże
tego, co Zeus ustanowił,
ludzka myśl i ludzka wola²⁸.

Otóż Prometeusz świadom jest, iż istnieje Konieczność, *Ananke*, którą realizują w zasadzie bezosobowe Mojry i Erynie, i że swego

²⁴ W. Jaeger, op. cit., s. 280, 484 (przypis 69).

²⁵ H.-G. Gadamer, *Prometeusz i tragizm kultury*, op. cit., s. 193.

²⁶ Ibidem, s. 207, wersy 983–987.

²⁷ George Thomson, *Ajschylos i Ateny. Studium nad społeczną genezą dramatu*, przeł. A. Dębnicki, PIW, Warszawa 1956, s. 331.

²⁸ Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, op. cit., s. 189, wersy 553–555.

przeznaczenia nawet gromowładny Zeus nie zdoła uniknąć. Nieabsolutność Zeusa jest dlań kartezyjską pewnością. Jest to wiedza tragiczna na jego rzecz działająca. Oto tajemna broń Prometeusza w sporze z Zeusem, wiedza, którą podzieliła się z nim prorokini-matka Ziemia-Gaia i Temida zarazem. Zatem przeznaczenie Zeusa zawieszono na jego specyficznej mieszance woli mocy: żądzy władzy skojarzonej z anarchiczną donżuańską słabością, której niebaczenie ulegając, może spłodzić potężniejszego od ojca, a więc i od siebie, potomka z nereidą, boginią morską Tetydą. A więc obie strony tragicznego konfliktu mają swoje racje-przewagi, które skazują ich na konflikt, ale i – co szczególne dla rozumienia tragizmu przez Ajschylosa – obiektywnie mogą na pojednaniu zyskać. Prometeusz może odzyskać wolność czynu, a nie tylko prawo buntownika; jest więc coś, czego nigdy się nie wyrzeknie, a Zeus – niezagrożone zachowanie pozycji najpotężniejszego – władcy bogów, a więc to, czego najbardziej pragnie.

Kara, jaką mu przydzielili Zeus, wynika z pychy, której siedzibą, według ówczesnej medycyny, jest wątroba. Codzienne jej wyszarpywanie przez orła ma więc sens moralno-wychowawczy, zmniejszać powinno pychę, tyle że ta u Prometeusza jest nieskończona, przeto wątroba wciąż odrasta. Cierpienie jest wieczne, oto los człowieka. W przypadku Tytana jest on jeszcze bardziej przerażający, bo tenże jest nieśmiertelny (a może tylko bardzo długowieczny, skoro może on dokonać takiej zamiany, w wyniku której nieśmiertelny centaur Chiron będzie mógł zstąpić do Hadesu, tzn. umrzeć?), co jednakże służy Prometeuszowi jakby za odwrócony, późniejszy stoicki argument (tyran może kazać mnie zabić, ale wolności odebrać mi nie zdoła): despota Zeus może wtrącić mnie do Tartaru, ale uśmiercić mnie nigdy nie zdoła; a przecież nieskończoność trwania cierpienia, przynajmniej dla człowieka, nie jest żadną pociechą! Zatem walka do ostatka.

Proszę zważyć, jak godną postawę ducha ujawnia fakt absolutnego milczenia Prometeusza, gdy Siłą i Przemocą przybijany jest on przez ciało – z wielkim zapewne hukiem, ale i z odrazą robi to Hefajstos – na początku dramatu na oczach widzów. Ta grecka idea: zdolność panowania ducha nad ciałem, stała się w wydaniu Ajschylosa wspólnym środkiem wyrazu artystycznego i to wielokrotnie (Achilles, Kasandra, Pylades, Niobe, Telefos) wykorzystywanym nie tylko przez niego. W przypadku antropologicznej indywidualizacji postaci Prometeusza dodać należy tajemnicę, o której wyjawienie toczy się **dramatyczna walka duchowa, walka w ramach dramatu kosmogonicznego, która zmieni świat.** Za-

tajenie to wymiar duchowości według Kierkegaarda; opisywana przez nas postać spełnia ten romantyczny, indywidualistyczny rys, co dodatkowo nadaje jej głębi i spiżowego dramatyzmu.

Nie można nie podziwiać, jak hardą postawę przyjmuje Prometeusz wobec tak okropnego i długotrwałego cierpienia. Jego lawinowe i ciągnące się narasta-nie zapowiada Hermes, szantażując go tym i to tak, iż prawdopodobieństwo, że zostanie on wyzwolony, a więc nadzieja, jak granica pewnych ciągów malejących, zbliża się do zera. W obliczu najstraszliwszego zapewne szantażu wysłannika okrutnego Zeusa, „złego boga”²⁹, Tytan nie załamuje się: „Gdy gnębi cię wróg, gdy cię krzywdzi, nie hańba to żadna, nie srom”³⁰. Zło się jeszcze potęguje w obliczu tak dostojnego ducha; wysłannik Zeusa, niby to w trosce o innych, każe się współcierpiącym z nim oddalić, ale jednak bezskutecznie namawia chór Oceanid do zdrady, to znaczy do odstąpienia od solidarności współcierpienia z Prometeuszem. To zaś, z drugiej strony, nie może nie rzutować na ocenę Zeusa, którą namiętnie, ze wzburzeniem wypowiada po dzikiej, strasznej opowieści Io, stanowiącej „czyste świadectwo boskiej *hybris*”³¹: „Cóż, azali nie sądzicie, iż bogów król jednako wszystkich gwałtem gnębi, przemocą?”³². Tak to **tragiczna antro-po-tytano-logia nabiera oskarżającej, bezbożnej, skandalicznej wymowy teologicznej**, której rewersem jest odczucie i doznanie wielkości tego, kto się przeciwko takiej naturze ładu świata i takiemu losowi ludzi buntuje.

C) ZEUS „ZŁYM BOGIEM”?

Jest to kolejny wariant teologii „złowrogiego demona” czy ducha mściciela z *Persów*, gdzie o Zeusie mówi się jako o zawistnym³³, zazdrosnym, bo niepozwalającym wykraczać człowiekowi poza granice mu wyznaczone ani wkraczać na teren kompetencji bogów. Chór pozwala sobie nawet mówić tak, jak chrześcijanin nigdy nie mógłby nawet pomyśleć:

Lecz gdy cię chytrze zdradą uwodzi

²⁹ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, op. cit., rozdz. II części drugiej pt. „Zły bóg i «tragiczna» wizja istnienia”, s. 197, 199, 205–208, 284, 306, 309–310; takim terminem tłumaczy z 366 wersu termin grecki; Srebrny: *demon złowrogi*.

³⁰ Ajschylos, *Prometeusz*, op. cit., s. 210, wersy 1051–1053.

³¹ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, op. cit., s. 210.

³² Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, op. cit., s. 196–197, wersy 741–743.

³³ Ajschylos, *Persowie* (w:) idem, *Tragedie*, op. cit., s. 107, wers 374.

bóg, jakże ujdiesz, człecze śmiertelny?
 Jakże się chybką stopą wywiniesz,
 jakże wyskoczysz z gęstych obierzy?
 Okiem przyjaznym kusi człowieka,
 w szału grzesznego wabi go sidła,
 w paść zastawioną, skąd już pojmany
 nigdy nie zdoła wymknąć się zwierz³⁴.

Proszę zauważyć, że tę rolę „złego” w micie adamickim gra wąż-kusiciel, a więc ktoś zewnętrzny, przeciwny Bogu, trzeci.
 Nawet duch Dariusza mówi:

O, zaiste, groźne bóstwo: duszę mu zamroczył szał...³⁵.

Bo to, co przystoi „grzesznemu” Kserksesowi, który właściwie jawi się, z jednej strony, właściwie jako ofiara agresywności transcendencji (na pewno lud perski jest taką ofiarą:

Bezlitośnie, okrutnie pognębił nas bóg,
 plemię perskie podeptał...³⁶),

czy nawet Królowej, która mówi: *demonie srogi*³⁷, wręcz nie licuje z pełną etycznego wyrazu postacią i przepowiednią ducha Dariusza (cyt. w. 824–859):

Jest Zeus, co myśli nazbyt wyniosłe i nazbyt
 butne karze, **surowy mściciel**, groźny sędzia.

Z drugiej strony, kategoria ludzkiej *hybris* jest to, po pierwsze, w jakimś wariacie powtórzeniem Heraklitejskiego *logosu*-miary: *ogień w miarę się rozplómienia i w miarę gaśnie*. Po drugie, prefiguracja Arystotelewsowego kryterium złotego środka jako aspektu cnót dianoetycznych. Owo *nazbyt*, potrzeba *roztropności*, krytyka *braku* umiaru w uwidocznianiu wewnętrznego stanu rozpaczy, m.in. uobecniającego się w rozdzieraniu

³⁴ Ibidem, s. 91, wersy 11–118.

³⁵ Ibidem, s. 122, wers 743.

³⁶ Ibidem, s. 130, wersy 921–922.

³⁷ Ibidem, s. 111, wers 484.

szat, to przecież manifestacja bezbożności, tak jak nią było rabowanie posągów bóstw czy wręcz palenie świątyń, a zwłaszcza:

Mąż śmiertelny bogi wszystkie i samego pana mórz
Posejdona chciał zwyciężyć!³⁸

Toż to jakby symptomy choroby umysłowej Kserksesa – w rozumieniu Dariusza. Bogowie greccy zazdrośnie i zjadle strzegą wyznaczonych człowiekowi granic, bowiem ludzi i bogów oddziela dość wąska ścieżka. Bogowie Olimpijscy są zainteresowani strzeżeniem, czy jej ktoś nie usiłuje przekroczyć, bowiem ich władza, a zwłaszcza ład świata, drogą walki, podstępu i cierpienia zostały zrodzone. Z jednej strony – to ich szczególnie relacja z tytanami, tymi jakoś nie-miarowymi i nie-uładzonymi nie-Olimpijczykami, a z drugiej – nieco na tym tle – z ludźmi. Wspólne, jakby rajskie? ich uctowanie w wieku złotym właśnie to pokazuje. Składanie ofiar to już jakby etap późniejszy, wyraźniejszy ich rozdział; zamieszany w to był tytan Prometeusz i wątek chytrości, podstępu oraz kary stąd wynikającej. Człowiek w tej perspektywie jawi się jako karta przetargowa, a nie żaden samoistny podmiot. W chrześcijaństwie, z perspektywy mitu grzechu pierworodnego, Boga od świata i człowieka dzieli matematyczno-logiczna przepaść, taka jak nieskończoność od skończoności. Dodajmy, że u Greków nie ma też ostrych granic oddzielających świat od bóstwa. Problematyka tragiczności to balansowanie właśnie na tej podwójnie wąskiej granicy-różnicy. Czy od czasu wykopania wyżej wspomnianych przepaści może być rozważany nas tu interesujący problem winy bytu? Czy to jego zniweczenie? Ale czy jest to pełne i ostateczne zniweczenie tragiczności?

D) TEODYCEA PLATOŃSKA ZAWARTA W PAŃSTWIE, CZYLI O FILOZOFICZNYM EGZORCYZMOWANIU TRAGIZMU

Ażeby ujaśnić początek tego procesu, wystarczy się odwołać do pewnych fragmentów II, III i X Księgi Platońskiego *Państwa*, w których ten ustami Sokratesa wielokrotnie potępia Ajschylosa³⁹ i tragiczków w ogóle, i to bardziej niż twórców mitów i poetów. Homerowi⁴⁰ dostaje się przede

³⁸ Ibidem, s. 124, wersy 768–769.

³⁹ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo AKME, Warszawa 1990, Księga II, 380–383.

⁴⁰ Ibidem, 595 b, 607 a.

wszystkim jako pierwszemu z twórców tragedii i nauczycielowi wszystkich tragiczków. Można oczywiście tłumaczyć rzecz czysto policyjno-polityczną cenzurą:

Te i wszystkie podobne miejsca będziemy skreślali i poprosimy Homera i innych poetów, żeby się na nas o to nie gniewali, bo to nie dlatego, żeby one nie były poetyczne i niemiłe szerokim kołom do słuchania, ale im bardziej są poetyczne, tym mniej się nadają do słuchania dla dzieci i ludzi dojrzałych, którzy powinni być wolni i więcej się niewoli bać niżeli śmierci⁴¹.

(Proszę zważyć na idealistyczno-filozoficzny wymiar założonej koncepcji człowieka, zdolnego zwalczyć lęk przed śmiercią, ale i na idealistyczną retorykę wolności).

Po pierwsze, jest to klasyczny przykład prymatu tego, co etyczne, a nie tylko polityczne, nad tym, co estetyczne. Odrzucenie autonomii sztuki jest ostateczne. Tłumaczenie czysto polityczne czy etyczne zawiera jednak bardzo poważną dwuznaczność: dlaczego zatem Platon wypędza z idealnego państwa wielkiego poetę Homera, któremu wiele zawdzięcza, a nie potępia ni razu ani tyrana Krytiasza, któremu zarzuca się spowodowanie śmierci ponad półtora tysiąca obywateli Aten, ani zdrajcy Alkibiadesa?⁴² Ba! Czyni z nich bohaterów swoich utworów, mimo że obaj byli uważani za ateistów! Bo oskarżając ich, oskarżałby Sokratesa? Bo sam jest zwolennikiem tyranii i przynależy, tak jak oni, do arystokracji i co gorsza jest ich krewnym? Chyba nie chodzi tu o ludzi, przecież wyżej wymienieni już nie żyli, lecz wyłącznie o ich dzieła, a zwłaszcza o dzieła mające doniosłą teologiczną wykładnię. Jeśli tak, to dzieła, działalność Krytiasza podlegałyby tej krytyce. Bo cel uświęca środki? Że idzie zatem o polityczne pouczenie, jak umieć posługiwać się religią w funkcji politycznego narzędzia? – pewnie tak, ale nie wolno pomijać sensu głębszego, filozoficznego! Mianowicie **relacji antropologii z teologią**; tragiczność sytuuje się właśnie w tej sferze, tak jak „paradoks” Kierkegaarda, „absurd”

⁴¹ Platon, *Państwo*, op. cit., Księga III, 387 B.

⁴² Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1997, na s. 28–29 przytacza następujące słowa oskarżycieli w procesie Sokratesa: „Ale to nie kto inny, lecz dwaj dawni uczniowie Sokratesa, Krytiasz i Alkibiades, wtrącili państwo w otchłań największych nieszczęść. Wiadomo przecież, że nie było wśród ludzi większego grabieżcy, mordercy i okrutnika niż Krytiasz w czasach oligarchii, a w czasach demokracji nie było większego rozpustnika, warchoła i gwałciciela wolności niż Alkibiades”.

Camusa⁴³. Platon autonomii sztuki oraz tragiczności wydał walkę w imię pewnej koncepcji filozofii, a nie tylko z powodów politycznych. Spór o prawo obywatelstwa problemu tragiczności to spór o model filozofii, to jeden z probierzy otwartości stanowiska filozoficznego; to spór o typ kultury panującej, dominującej w danej cywilizacji. Platon go rozpoczął i dopiero pośmiertnie, w erze chrześcijaństwa, wygrał?

Po drugie, jest to **otwarta walka** nie tyle z irracjonalnością szalu⁴⁴ poety, lecz *par excellence* teologiczno-filozoficzne zmaganie się z **tragicznością samą**, obecną w mitach greckich: „Zgodzimy się, że człowiek przyzwoity nie będzie uważał za rzecz straszną śmierci drugiego przyzwoitego człowieka, chociaż to jest jego przyjaciel. (...) Więc dla takiego też najmniej straszną rzeczą będzie stracić syna albo brata, albo majątek, albo coś innego w tym rodzaju”⁴⁵. Homerowego Achillesa w obliczu śmierci jego przyjaciela Patroklesa cenzor każe przerobić na wypranego z uczuć arcystoika! Zatem zmienimy naturę człowieka po to, aby zmienić jego wyobrażenia o bogach: po tej operacji bogowie będą już dobrzy i nikt się nie będzie buntował. To właśnie jest próba spętania tego, co jest, przez moral, tzn. przez to, co chciałoby się, żeby było. Magiczna operacja wyparcia zła przez wskazanie, iż jest ono czymś prawie niereczywistym, zmiana bytu przez zmianę sposobu jego pomyślenia. Tę samą racjonalizację zarzucił Nietzsche Sokratesowi; teraz widać wyraźnie, co za różnica, czy Sokratesowi samemu, czy Sokratesowi Platońskiemu? Nas w związku z *Prometeuszem* interesuje: kto jest winowajcą – buntownik-Tytan czy tyran-Zeus? Jaka zatem zawarta tu jest teologia, a nie tylko antro-po-tytano-logia?

„– Zatem i **bóg, skoro jest dobry** (podkreślenie J.L.K.), nie może być przyczyną wszystkiego, jak mówią szerokie koła, tylko niewielu rzeczy ludziom jest przyczyną, a wielu rzeczom nie jest winien. Bo **mamy znacznie mniej rzeczy dobrych niż złych** (podkreślenie J.L.K.). I dobrych rzeczy nikomu innemu nie zawdzięczamy, a dla złych trzeba szukać jakichś innych przyczyn – tylko nie boga”⁴⁶. Toż to oczywista jaskrawa teodycea. Z tej to religijnej, teologicznej, a zarazem intelektualno-etycznej perspektywy Platon krytykuje wyobrażenia o bogach, zarówno bezpośrednio, jak i te, które wynikają z pewnego zachowania ludzi (Achilles po śmierci Patroklesa), które to zachowania implikują złe mniemania o bogach, będące ich nieświadomym podłożem. Jest też bezpośrednia

⁴³ Powiązanie tych kategorii obecne jest nie tylko w tytule zbioru esejów *Tragizm, absurd i paradoks* (Walter Hilsbecher, PIW, Warszawa 1972).

⁴⁴ W *Fajdroście* szal poety wcale nie jest tak krytycznie odbierany?

⁴⁵ Platon, *Państwo*, op. cit., Księga III, 387 DE, s. 135.

⁴⁶ *Ibidem*, 379 C, s. 123.

polemika z omawianym przez nas utworem, a raczej z jego teologią: „Iniech nikt nie szerzy kłamstw o Prometeuszu i o Tetydzie, i niech w tragediach...”⁴⁷. Jedynie dopuszczalna teologia, to nie tylko uznanie boga za jedyne źródło dobra, ale i za byt wolny od fałszu i od **zmienności**, stąd kolejny gwałtowny teologiczny, ale i logiczny atak na Ajschylosa⁴⁸.

O bogach można mówić tylko rzeczy dobre i niesprzeczne; tak się dzieje, gdy do mówienia o bogach zabierają się filozofowie. Przeciż z tych poglądów Platona wynika to samo, co w *Liście do Menoikeusa* pisał ateista Epikur⁴⁹: bezbożni są to ci, którzy o bogach mówią to, co mówi pobożny lud, a nawet wielce pobożni poeci i tragicy, wystawiający, tak jak Ajschylos, Zeusa.

Prometeusz Ajschylosa zupełnie inaczej niż Platon walczy ze złem, obaj przyznaliby **praktyczną** przewagę zła nad dobrem, co podkreśliłem w cytacie z Platona. Ale o ile Platon wini za to człowieka, to Prometeusz odwrotnie. To Ajschylos (i Homer⁵⁰) demoralizuje młodzież – oskarża

⁴⁷ Ibidem, 381 D, s. 127.

⁴⁸ Ibidem, 383 BC.

⁴⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. K. Leśniak i in., oprac. I. Krońska, PWN, Warszawa 1984, X, p. 123–124, s. 644: „Bezbożny nie jest ten, kto odrzuca bogów czczonych przez tłum, lecz ten, kto podziela mniemanie tłumy o bogach. Wszak sądy tłumy nie opierają się bynajmniej na wyobrażeniach pojęciowych, lecz na fałszywych domysłach”. Zaiste, w sprawie prawdy podobnie demokratycznie wypowiada się Kartezjusz; któryż to z filozofów chciałby się znaleźć poza prawdą, w tłumie.

⁵⁰ Platon, *Państwo*, op. cit., s. 595, 607: Sokrates: „Trzeba to powiedzieć – odpartem – chociaż mówić mi trudno; tak bardzom od dziecka nawykł lubić Homera i czcić. A zdaje się, że to on jest pierwszym nauczycielem i wodzem tych wszystkich pięknych tragiczków. (...) Homer jest najlepszym poetą i pierwszym z tragediopisarzy”, op. cit., s. 504, 527. Otóż to, to dramatopisarzy i tragiczków wypędza Platon z państwa, w tym Homera – jako ich nauczyciela. A powód podaje bardzo jasny, antyhedonizm i antytragizm: „w państwie królować zacnie przyjemność i przykrość, zamiast prawa”, s. 607, 528. Platon zgodzić się może **tylko** na pożyteczną przyjemność, dozwala doznawać tylko użytecznych uczuć, dopuszczonych prawem. Mniejsza nawet o to, czy pogląd z *Fajdrosa* 250 d, iż Piękno – w odróżnieniu od mądrości, sprawiedliwości, panowania nad sobą, czyli wartości duchowej – manifestuje się w sferze zmysłowej, jest poglądem, który zarzucił czy nie, to nie da się o Platonie orzec, iż jest humanistą, któremu nic, co ludzkie, nie jest obce! Chyba że przyjmujemy, iż człowiek redukuje się wyłącznie do rozumnej części duszy, a właśnie pogląd z *Fajdrosa* i *Uczty* temu zaprzecza. To zaś oznaczałoby, iż trójaspektowość ludzkiej duszy jest trójdzielnością; zatem rozumna „część” duszy = człowiek: to już nie jest spirytualizm, to jest skrajnie intelektualistyczny spirytualizm wrogi wszelkim życiowym funkcjom! Wtedy Nietzscheańskie zaskarżenie *bios theoreticos* Sokratesa tłumaczy się w pełni, jest absolutnie słuszne. Sądzę, iż to funkcja polityczna myśli kaleczy ją, doraźnie cenzuruje myśl Platona, to jest jego wewnętrzne, Sokratycznego pochodzenia łożo Prokrustowe.

Platon; ktoś powinien napisać *Obronę Ajschylosa*, w której tenże oskarżony zostanie o bezbożność, a Platon wystąpi w roli oskarżyciela, jak Meletos. A może to Platona oskarżyć można by było, że wprowadza innych, wcale nie arcyłudzkich bogów greckich, lecz chyba **nieziemnego, dobrego i prawdomównego boga**? Filozofia grecka zrodziła się przecież z racjonalnej krytyki mitologii, cóż więc w tej gwałtownej krytyce mitów złego?

Co **taki** bóg, poza zaskarżeniem człowieka o zło – to jest sens antropologiczny Platońskiej teodycei – mówi ponadto o naturze świata w ogóle i o tragiczności w szczególności? Coś zupełnie innego niż bogowie greccy, mniejsza o to czy mniej lub bardziej mitologiczni. Zwłaszcza jeśli zestawić to z oboma tetralogiami Ajschylosa, to należałoby rzec, że odbiera mu dziejowość, dramatyczność właśnie. Duchowość, i wiedza o niej, jakby statyczniej i spłaszczają się, przestają toczyć swoje heroiczne walki i przewroty, odheroiczniają się. Niestety, recepcja *Prometeusza...*, m.in. z racji zaginięcia pozostałych ogniów tetralogii, mimo wielkiej dynamiki reinterpretacji uległa zafałszowaniu, a przeto i samo pojęcie tragiczności z niej wywiedzione również.

E) DZIEJOWOŚĆ PERSPEKTYWY OBECNA W OGLĄDZIE TRAGICZNYM

Tetralogia, potraktowana jako kwintesencja tragiczności, jest próbą uchwycenia rewolucyjnych **zmian**, czasu jako istoty stającego się, na które racjonalizm i statyczny idealizm filozoficzny jakby z natury jest ślepy, zwłaszcza zaś Platon. W przypadku Ajschylosa dotyczy to epok dziejowych, opisanych od strony walki i **pojednania** starych i nowych bogów (problem ten w perspektywie *Orestei*, a więc bardziej ludzkiej, społecznej, demokratycznej wreszcie, omawiam w innym tekście). Odbiorcy tego dzieła, czytelnikowi czy też widzowi, trudno uwierzyć, iż „W poezji greckiej właśnie Ajschylos jest najgorętszym i najgłębszym głosi-cielem wielkości, mądrości i sprawiedliwości Zeusa”⁵¹. Wystarczy ze-stawić z omawianym przez nas dziełem chór z *Agamemnona* z chórem z *Blagalnic*, by dostrzec szokującą różnicę, różnicę między starym a nowym królestwem, prawdą jest ich następstwo, a więc faza walki i faza pojednania, która nastąpi w *Prometeuszu wyzwolonym*. Świat się staje, jest dramatyczny; „dramat świata jest równocześnie dramatem bogów”⁵².

⁵¹ S. Srebrny, „Wstęp” do: Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, op. cit., s. 148.

⁵² Ibidem.

Prawda nie jest więc adekwatnym opisem stanu rzeczy ani niezmienną ideą, ale **jednością przyszłości z teraźniejszością**. Ajschylos mówi o takiej PRAWDZIE, w której udział posiada zarówno Prometeusz, jak i Zeus, o prawdzie, która ich obu ogarnia. Tyle że Zeusa „Czas w sędziwość kroczący nauczy wszystkiego”⁵³ – mówi Prometeusz Hermesowi. Otóż Zeus Ajschylosa nie jest absolutny: ani nie stworzył świata, ani też ludzi, on ich zastał; nie ma władzy nad tym, co będzie, nie ma ani władzy nad czasem, ani wiedzy o czasie. Właśnie świadomością czasu góruje nad nim Prometeusz, syn Gai-Temidy. Wolność Zeusa, o której mówią z zazdrością i z rezygnacją jego podwładni bogowie, jest więc ograniczona, Hegel ten etap świadomości wolności nazywa samowolą despoty, tak też widzi to Prometeusz. Gdy pozostali bogowie zrezygnowali ze swojej wolności, również pojmowanej jako samowola, to nigdy nie może uczynić tego Prometeusz, on przeciw Konieczności podejmuje walkę, ponieważ patrząc z perspektywy tego, co nadejdzie po Zeusie, widzi obecne rządy jako bezprawie. Zatem walczy o nowy ład, dlatego ośmiela się wypowiedzieć posłuszeństwo, cofnął bowiem zaufanie, które miał wobec druha w boju, Zeusa, nie może mu być dalej wierny, skoro ten jest „nieludzki”. Ład, który wciela w byt, nie przewiduje godnego miejsca dla człowieka, a raczej przewiduje jego nicość i cierpienie. A więc logicznie poprawna zasada ponadczasowego porządku realizowanego prawa, skoro jest wroga życiu, wroga czasowej naturze, to jest przeciw-człowiecza. Jest to protest nieroztropny, bo dokonywany w imię tego, co jeszcze nieistniejące, a przeciw temu, co istnieje aktualnie. To wierzanie przeciwko ościeniowi, Konieczności, Ananke – tak to widzą postronni, nawet najzyczliwsi. A więc czy idzie tylko o człowieka? Może o własną wolność, jako wierność sobie, wierność własnej naturze (charakterowi)? Może jest to także poczucie solidarności z innymi tytanami, wtrąconymi do Tartaru przez Zeusa? – przecież po pojednaniu właśnie wyzwoleni tytani składają się na chór w *Prometeuszu*! Może więc idzie aż o egzystencjalną, a nie tylko logiczną Prawdę!

Pojawia się pytanie: jak zmieniłaby się sytuacja, gdy założymy naturę Zeusa jako identyczną z całością bytu, Boga, który świat stworzył i podtrzymuje go w istnieniu? Kim w tej perspektywie byłby Prometeusz? – Lucyferem? Ale należy pamiętać, iż to założenie oznacza zarazem inną naturę samego „Naprzód-myślnego”, również a-czasowego w swej istocie, a przeto równie obojętne wobec tego, co czasowe, czyli ludzkie; wro-

⁵³ Ibidem, s. 228, wers 993.

giego zatem życiu, w tym także ludzkiemu życiu, ludzkiej egzystencji. Zatem „nieśmiertelny” w greckim sensie to nie to samo, co „poczasowy” (wieczny) w perspektywie chrześcijańskiej. Wieczność to perspektywa absolutnie wykluczająca postawę poszukiwania – właściwą czasowej naturze człowieka – jako wartość, tak jak wątplenie nie mogło uchodzić za doskonałość rozumu u Kartezjusza. Logiczna perspektywa oglądania natury bytu jako a-czasowej z istoty rzeczy nie może tolerować pretensji czegoś czasowego jako równoprawnionego, musi upatrywać w takiej egzystencji gorszości, upadku, zła; ba! ona obywatelstwa w sferze bytu odmawia, przyznaje je tylko wtedy, gdy to, co czasowe, zniweczy swoje egzystencjalne cechy, wyprze się ich, unicestwi. Zdaje się, że nie będzie od rzeczy powiedziane, iż bogowie greccy, acz nieśmiertelni, bo bogowie, to jednak dziejowi. Jest to jakby elementarny wniosek z teogonii, zawierającej walkę ze złem – czymś zastanym – której to teogonii chrześcijaństwo już nie zawiera w ogóle, zaś samo zło wprowadziło w dzieje przez odrębny od mitu stworzenia – mit adamicki.

F) ŚWIAT PO POJEDNANIU; CZY TO PRZECIWIENSTWO TRAGICZNOŚCI, CZY JEJ BIEGUN?

Świat i Zeus z *Prometeusza wyzwolonego* jest **starym światem walki**; światem, jakim był **na początku** panowania Zeusa, **światem wytraconym z równowagi** (starej równowagi; światem, który na nowo należy wtłoczyć w zawiasy! – jak swą normotwórczą, a nijak nieograniczoną do pomsty, rolę pojmował Hamlet), światem okresu przejściowego.

Z jednej strony Prometeusz, okrutnie cierpiąca ofiara przemocy, budzi sympatię i podziw z racji swego męstwa, godności, niezłomności jako bojownik idei postępu kultury ludzkiej, twórca cywilizacji. Podziw ten jest przecież udziałem chóru, ściślej, przodownicy chóru, która tak dalece przepełniona jest litością, że właściwie razem z Prometeuszem, mimo ostrzeżenia Hermesa, woli zapaść się w podziemia Tartaru, niż go zdradzić:

Co mu cierpieć sądzono, ja cierpieć chcę z nim.
Zaś dla zdrajców nienawiść i wzgardę mam, wiedz!
Najszpetniejsze to zło;
niczym tak się nie brzydzę, jak zdradą⁵⁴.

To nie może nie oddziaływać moralnie i wychowawczo na widza, na odbiorcę. W tej perspektywie chytryść i podstęp Tytana w dokonywaniu

⁵⁴ Ibidem, s. 211, wersy 1078–1082.

kradzieży ognia to cnota. Toż taką chytrą władzę objął i Zeus z wybitnym udziałem Prometeuszowej Przed-myślności. Tyle że to wszystko jest tytaniczne:

Wolność nurza się w chaotycznej głębi bytu, jest jednym z momentów tytanomachii; Prometeusz nieustannie wzywa Gaję, która symbolizuje chthoniczne moce, od samego początku bierze na świadków eter, wiatry, źródła, ziemię, słońce, a jego wyzwanie jest dostrojone do ogromu gór i morskich fal. W jego wolności objawia się elementarny gniew, wyrażający się w wyzwaniu, nie różni się on zasadniczo od mrocznej siły, która ożywia Klitajmestrę, a w której skupiły się przerażające moce macierzystej piersi, ziemi oraz zmarłych. Nie różni się zasadniczo od etycznej trwogi, wyobrażanej przez Erynie, która człowieka zamyka w cyklu zemsty. Wszystko to jest chaosem, również sama wolność w swym pierwszym rzucie⁵⁵.

A z perspektywy Ajschylosa, bliskiej orfizmu, i z perspektywy Sokratesa–Platona, bliskiej pitagoreizmu, to sfera tego, co tylko pierwotne, ciemne, dionizyjskie, anarchiczne, nieumiarkowane, buntownicze. Przecież Prometeusz jest niepowściągliwy, nie liczy się z niczym i z nikim, jest butny, zarozumiały, arogancki i wyzywający.

„Prometeusz jest odrażonym doradcą zawistnego i nieufnego młodego tyrana, który zawdzięcza mu umocnienie swej świeżej i siłą zdobytej władzy, ale nie chce jej z nim nadal dzielić, skoro Prometeusz próbuje użyć jej samowolnie dla urzeczywistnienia swych tajemnych planów ratowania cierpiących ludzi”⁵⁶. Zeus w świetle tego utworu jest zaś samowolnym, niekonstytucyjnym (sam sobie prawem), głuchym na perswazję, despotycznym, gniewnym i okrutnym tyranem; podejrzewa przyjaciół, nie znosi obok siebie żadnej wielkości (bóg, który „zazdrości”); nienawidzi, prześladowa i szantażuje przeciwników, zmusza do nienawistnych czynności swych podwładnych.

Świat i Zeus w trzeciej części tetralogii przynależą do **nowego świata, świata po pojednaniu**; mija kilkaset lat? (10 pokoleń) lub 30 tysięcy lat! W trzeciej części **chór stanowią** uwolnieni z Tartaru **tytani**. Herakles za zgodą (?) Zeusa zabił orła wyszarpującego Prometeuszowi wątrobę i odkuł Tytana za cenę wyjawienia tajemnicy, udzielonej mu przez matkę Gaję. Następuje więc pojednanie antagonistów; tytani i ostatecznie Ziemia-

⁵⁵ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, op. cit., s. 213–214.

⁵⁶ W. Jaeger, *Paideia*, t. I, op. cit., s. 271.

-Tetyda-Gaja przekonają Prometeusza, iż to w imię wartości, o które walczył, że Zeus się zmienił i świat się zmienił. Prometeusz uśmiechając się, ustanawia zwyczaj wieńczenia jego pęt, co stało się częścią obchodzonego w Atenach święta ku jego czci. Zaś nieuleczalnie ranny centaur Chiron zstępując do Hadesu, wszystko to do końca umożliwi.

Harmonijność nowo powstającego świata polega na tym, że każdy z czegoś zrezygnował, ale też coś nowego uzyskał; oto **arystokratyczna idea postępu jako rezultatu konfliktu**, od Heraklita przejęta. Można rzec inaczej, w tym epokowym interwale czasu nastąpił przez czyn-wyzwanie Prometeusza postęp w dziedzinie ducha; miało miejsce doznanie wyobcowania, potwornej samotności, ale i zostało ono zniesione. Duch spotęgował się, bowiem doświadczył sprzeczności. Rzecz dokonała się nie wewnątrz świadomości, ale urzeczywistniła się jako duch obiektywny. Tytani ujęci zostali w karby, ale uzyskali wolność. Zeus się zdemokratyzował i erotycznie ustatkował tak dalece, że po pojednaniu z Herą stał się także strażnikiem trwałości (sic!) małżeństwa. Zaczął kierować się miłosierdziem wobec swych dawnych nieprzyjaciół, zesłał największego ze swych synów, Heraklesa, na ziemię, aby pomagał ludziom, ale przy tym zapewnił sobie trwałość panowania na podstawie powszechnego uznania wartości.

W ogóle u Ajschylosa do czynienia mamy – pod wpływem religii apolińskich Delf i kultu Eleusis – z nowym, wyższym pojęciem bóstwa. Jego Zeus jest nie tylko wszechmocny, ale i sprawiedliwy. Kieruje on nie tylko losem poszczególnych ludzi, ale i losami narodów. Klęska Persów pod Salaminą – w jego ujęciu – jest przejawem wyższej sprawiedliwości boskiej, karą za *hybris* ich króla Kserksesa. Potępiając bezbożne czyny samego króla i jego żołnierzy, ukazując słuszność kary, jaka spotyka cały naród z powodu szaleństwa jego przywódcy⁵⁷, nie przejawia (raczej Ajschylos niż Zeus, co prawda!) jednak żadnej nienawiści do narodu najeźdźców, raczej mu współczuje, oddaje boleść osieroconych matek, wdów i sierot, ukazuje ich żalobę. Szlachetność religijna i społeczna, ogólnoludzka, idą w parze; ich brak – również.

Prometeusz zaś nauczył się powściągliwości i ponownie został przywrócony światu bogów. Jego miłość do ludzi stała się realną, uzewnętrznioną mocą ducha, rozumem, nowym ładem urzeczywistnionym w dziejach świata. Poprzez jego czyn-wyzwanie nastąpiło rozświetlenie bytu, byt otworzył się i pogłębił. Cierpienie i czas nauczyły Tytana mądrości,

⁵⁷ *Persowie*, op. cit., s. 113, wers 561: „Kserkses szaleństwem wszystko wtrącił w noc...”.

to już orficka interpretacja o następstwie winy, kary (cierpienia) i wyzwolenia:

Na początku trylogii Prometeusz opisuje siebie jako wygnanego z towarzystwa bogów, jako tego, który ma znosić męczarnię trwającą tysiące lat; przez całą pierwszą część tetralogii męki jego opisuje się z powołaniem na Ananke, czyli Konieczność; w jej zakończeniu zostaje strącony do Hadesu, skąd z początkiem trzeciej części tetralogii jest z powrotem sprowadzony na ziemię; wreszcie gdy jego pokuta dotrwa łącznie trzydziestu tysięcy lat, przyjmuje się go na nowo na Olimp. Jest to orfickie „koło Konieczności”, cykl, który prowadzi duszę od boskości do narodzin i śmierci, i z powrotem do boskości. Jak mówi Empedokles:

„Istnieje wyrocznia Konieczności, rozkaz bogów, starożytny, odwieczny i przypieczonego wyrażnymi przysięgami, że ilekroć jeden z *daimones*, którego udziałem jest trwanie dni jego, splamił grzeszne ręce swoje krwią lub wszczął kłótnię albo krzywoprzysiągł, będzie wygnany z siedzib błogosławionych na trzykroć dziesięć tysięcy lat, a przez ten czas rodzić się będzie we wszelkiej postaci śmiertelnych kształtów, zmieniając jedną mozolną ścieżkę na drugą... Jednym z takich jam jest teraz, wygnaniec i tułacz od bogów, albowiem ufność swoją położyłem w walce nierozumnej.

Biada ci, nieszczęsny rodzie ludzki, nędzny i pełen gorczy, takie są jęki i wysiłki, z których żeś się narodził.

Ale na ostatku zjawiają się oni wśród ludzkości jako prorocy, poeci, lekarze i książęta; stamtąd wznoszą się jako bogowie, wywyższeni w godności, dzielący z innymi bogami stół i ognisko, wolni od nieszczęść śmiertelności, bez udziału w niej, beztroscy”.

Na takim tle cierpienia Ajschylosowego Prometeusza ukazują się jako cierpienia samego człowieka, strąconego z niebios na padół nieszczęścia i śmierci, lecz przeznaczonego do tego, by podnieść się znowu”⁵⁸.

Zatem utwór ten, czytany jako tetralogia, ma bezpośrednio antropologiczną wymowę. Prometeusz to przede wszystkim każdy z nas, to człowiek jako taki, a może człowieczeństwo człowieka, a nie szczególnie, osobliwy Tytan; to *Urmensch*. Refleksja nad nim to refleksja nad kondycją człowieka, nad tragizmem ludzkiej egzystencji, egzystencji dramatycznej, dziejowej, społecznie relacyjnej, zawierającej niejednolite, zmienne w czasie elementy.

⁵⁸ G. Thomson, *Ajschylos i Ateny*, op. cit., s. 326–327.

Ponadto definicja tragiczności, wedle której ponoć niezbywalnym składnikiem jest klęska bohatera jako zakończenie konfliktu, jest zasadna jedynie przy wyizolowanej interpretacji *Prometeusza w okowach* – co miało miejsce już w romantyzmie – zaś zasadniczo wątpliwa jest przy interpretacji tegoż utworu pomyślanego intencjonalnie jako druga część tetralogii. Otóż to! Tragizm prawdziwie grecki, którego Ajschylos jest najczystszym i zarazem najwybitniejszym przedstawicielem, jeśli zostaje odczytany hermeneutycznie, to okazuje się koncepcją wielce nowoczesną, a nie archaiczną! Tragizm życia jako walki i pojednania.

Koncepcja tragizmu, który obrazuje Hölderlin, a może Heideggerowsko-Gadamerowska jego interpretacja, to już teoria dziejowa, a zarazem hermeneutyczna. Może być rozumiany jedynie w ramach hermeneutyki „prawdy jako odpowiedzi”⁵⁹, bowiem rozumienie w świecie „dnia” starożytnej klasycyzacji greckiej, przepojonym boską obecnością, dokonuje się zupełnie inaczej niż w świecie „nierozstrzygającej o bogach” „nocy” nowożytnego Zachodu. Chociaż także wówczas nie było jednego, wspólnego dla wszystkich języka, to mądrość leżąca u podłoża tetralogii wspierała się na świadomej woli porozumienia się ponad granicami indywidualności: Zeusa czy Prometeusza, a może lepiej rzec, ponad sporami przejściowej epoki.

Tetralogia zakłada wspólnotę uzyskanego porozumienia, które nie jest kapitulacją strony słabszej. Żaden z obu protagonistów nie posiada prawdy, cała prawda obejmuje ich obu. **Prawda** – to coś, co jest **ponad** każdym z nich, jak chór, to **wspólna, w nowym czasie, czasie pojednania, rysująca się perspektywa, to stający się nowy świat**, świat z innym Zeusem i inną rolą tytanów. Oczywiście to nijak nie może pasować do zasad chrześcijaństwa, gdzie udział w prawdzie nie może być jakkolwiek ponad-Boski. U Greków, Nietzschego, Ricoeura czy Heideggera istnieje coś, co jest „ponad”, w ortodoksyjnej, nieewolucyjnej teologii chrześcijańskiej – nie może być nic takowego.

To pojedyncze, choć tetralogicznie ujęte, dzieło symbolizuje prawdę o wszystkim, co istnieje; jego uniwersalność zawsze jawiła się jako oczywistość, to wszechogarniająca wspólnota środowiska sensu. Czy w takiej perspektywie można mówić o ostatecznej klęsce, skoro buntownikowi wybaczone? Potępienie i wynikające z kary cierpienie trwało, co prawda, potwornie długo, przynajmniej z ludzkiej perspektywy. Niemniej, to buntownik zmienił świat wbrew absolutnemu i arbitralnemu początkowo

⁵⁹ H.-G. Gadamer, „Co to jest prawda?” (w:) idem, *Rozum, słowo, dzieje*, op. cit., s. 46.

władcy. Oj! niełatwe to pojednanie, ale wartościotwórcze! Spór o wartości nie kończy się klęską żadnego z protagonistów, ani unieważnieniem rzeczywistych wartości przez nich reprezentowanych, ale narodzinami wartości wyższej lub wyższych; i to właśnie w takiej, wartościotwórczej perspektywie należy pojmować Ajschylosową ideę tragiczności.

Podzielam pogląd P. Ricoeura, a nie K. Jaspersa, że nie jest to więc wyzwolenie od tragiczności, lecz **wyzwolenie przez tragiczność i w niej**⁶⁰ – ku wartościom, **ku wielkości**, ponieważ religia grecka nie głosiła idei odpuszczenia grzechów, co dopiero z symetrycznie dopełniającą ją ideą ostatecznego potępienia stanowi prawdziwy kres tragiczności, skoro wszystko jest „na wieki wieków”, a więc ostatecznie zamknięte. Otwartość to idea zrodzona z myśli dynamicznej, czasowej, ewolucyjnej; najpierw wypowiedział ją w teorii „religii dynamicznej” Bergson⁶¹, a dopiero potem społeczno-politycznie kontynuował ją K. Popper.

G) PODSTĘPNE DARY BOGÓW (C.D. IDEI „ZŁEGO BOGA”) A NATURA LUDZKA

Przystępując do omawiania innych interpretacji mitu o Prometeuszu, trzeba zacząć od Platońskiego *Protagorasa*, XI–XII, ponieważ tu tematem jest natura ludzka i jej właściwości. Protagoras opowiada o tworzeniu istot żywych przez bogów i wyposażaniu ich we właściwe im zdolności przez Prometeusza i Epimeteusza. „A że nie bardzo mądry był Epimeteusz, więc nie zauważył, że już wszystkie zdolności porozdawał istotom nierozumnym. Pozostał mu jeszcze niewyposażony dotychczas ród ludzki (...) goły i bosi, i nieokryty niczym, i bezbronny. (...) Więc do Ateny i Hefajstosa mieszkania wspólnego, w którym ulubione sztuki uprawiali, [Prometeusz] po cichu się zakrada, kradnie sztukę ogniową Hefajstosa oraz inne sztuki Ateny i człowieka nimi obdarza”⁶². Człowiek dzięki

⁶⁰ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, op. cit., s. 218.

⁶¹ Henri Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło SJ i K. Skorulski SJ, Wydawnicwo Znak, Kraków 1993, s. 279–280: „Celem niniejszej pracy było odszukanie źródeł moralności i religii. (...) Lecz skoro u ich podstaw leży **zasadnicze odróżnienie społeczeństwa zamkniętego od społeczeństwa otwartego**, skoro skłonności typowe dla społeczeństwa zamkniętego zdają się, w naszym odczuciu, trwać w dalszym ciągu w społeczeństwie, które się otwiera, i są nie do wykorzenia, skoro wszystkie te instynkty dyscypliny łączyły się pierwotnie w instynkcie wojny...”.

⁶² Platon, *Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Recto, Warszawa 1991, s. 34, 321 C.

interwencji Prometeusza mógł żyć, tyle że „mądrości politycznej nie miał. Ta była jeszcze u Zeusa”⁶³. Stąd Zeus **doposażył** wszystkich w instynkt społeczny pod postacią **Wstydu i Poczucia prawa**, co umożliwiła zbiorową koegzystencję. Może jest tak, iż Protagoras, sofista nauczyciel, w jakimś stopniu za Ajschylosem z... *Prometeusza wyzwolonego?* dopełnia Tytana czyn kulturotwórczy, tyle że właśnie – zgodnie z Ajschylosem? – wyklada go, w ramach pojednania Zeusa z ludźmi, jako czyn zaistniały z inicjatywy dojrzałego w mądrość społeczną Zeusa, co mu się przecież w ostatecznym rachunku opłaci, skoro pragnie zapewnić trwałość wszelkiego, w tym własnego, panowania. Rywalizacja w dziedzinie rozumu zobowiązuje, doskonalenie jest obustronnym udziałem.

Oznacza to, że w rozum człowiek był już wyposażony i że to właśnie on, Prometeusz, tak jak wszystkie inne środki utrzymania się w walce o byt, przy pomocy ognia umożliwił człowiekowi opanowywanie przyrody. Tyle że to nie wystarcza. Postęp technologiczny należy stale dopełniać postępem moralnym, społecznym, a więc rozwijać i udoskonalać umiejętność daną potencjalnie każdemu, aby rozwinęła się ona w „ład i porządek państwowy”. Przeto powstał spór: czy dzielności (obywatelskiej) można się nauczyć? Ale czy to są poglądy Protagorasa, zwalczanego sofisty, czy samego Platona?! Tak czy inaczej, to jest problem Platona. Właśnie **brak harmonii** między rozumem technologicznym a moralno-społecznym to trwający wciąż dramat ludzkiej zbiorowej egzystencji. Ale też wykuta na gorąco, choć już poniewczesna, nauka z niezdanego dziejowego egzaminu, przed jakim stanęła ówczesna Grecja w obliczu najazdu Persów, gdy podjęła próbę stworzenia międzynarodowego porządku politycznego pod nazwą Ligi Delijskiej. Pokonawszy dwakroć armię Kserksesa, „zostali pomiędzy 478 i 431 rokiem p.n.e. pokonani przez siebie samych”. Na tym polegał tragizm wojny peloponeskiej – jak chyba słusznie powiedział A. Toynbee⁶⁴.

Ta platońska interpretacja to ciąg dalszy jego teodycei Zeusa, również państwowo-obywatelskiej. Zeus w ujęciu Platona pozbawia ludzką egzystencję tragizmu, obdarowując człowieka instynktem społeczno-politycznym. Platoński zaś Sokrates, bazując na tej koncepcji, stara się nauczyć obywateli mądrości politycznej, zatem konsekwentnie wciela intencje „dobrego boga”.

⁶³ Ibidem, s. 34 (31–38).

⁶⁴ Arnold J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, przeł. W. Madej, Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1991, s. 42–43.

Interesująca jest chrześcijańska parafraza początku Platońskiej opowieści Protagorasa, a właściwie opowieści o działaniu Epimeneusza, jaką w początku *Mowy o wielkości i godności człowieka* sformułował Pico della Mirandola.

Postanowił przeto twórca najwyższy, aby ten, któremu nie mógł dać nic własnego, miał wspólnie z innymi to wszystko, co każdy z nich dostał z osobna. Przyjął więc człowieka jako dzieło o nieokreślonym kształcie, a po wyznaczeniu mu miejsca w samym środku świata tak się do niego odezwał:

„Nie wyznaczam ci, Adamie, ani określonej siedziby, ani własnego oblicza, ani też nie daję ci żadnej swoistej funkcji, ażebyś jakiegokolwiek siedziby, jakiegokolwiek oblicza lub jakiegokolwiek funkcji zapragniesz, wszystko to posiadał zgodnie ze swoim życzeniem i swoją wolą.

Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abyś swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą. (...) Nie uczyniłem cię ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abyś jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz. Będziesz mógł degenerować się i staczać do rzędu zwierząt; i będziesz mógł odradzać się i mocą swego ducha wznosić się do rzędu istot boskich”⁶⁵.

Nie od rzeczy będzie, gdy w tym miejscu powiemy, że ten uniwersalistyczny i egzystencjalistyczno-wolnościowy akt założycielski wyjątkowości, bo niesubstancjalności, natury ludzkiej jest powtórzeniem formuły Protagorasa: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”⁶⁶, na którego Mirandola się nie powołuje. To niezupełnie leży więc we wskazanej linii Platońskiej teodycei, aczkolwiek kontynuuje przenikliwą myśl Platona, który będąc realistą, tzn. uznając realne istnienie czegoś, co odpowiada pojęciom ogólnym, uznał, iż odnośnie człowieka realizm jest nonsensem. Teoria duszy Platona to potężna wyrwa w ramach jego teorii idei, będącej skrajną przeciwieństwem realizmu. Nie ma istoty człowieka! Czy to jest tragiczna teza ontologiczna? Pojawiający się

⁶⁵ *Filozofia włoskiego odrodzenia*, wybrał, wstępem i przypisami opatrzył A. Nowicki, przeł. Z. Kalita, PWN, Warszawa 1967, s. 139.

⁶⁶ Diogenes Laertios, op. cit., s. 545. W przypisie 4 czytamy, że twierdzenie to otwierało jego (zaginiony) traktat *Prawda, czyli mowy obalające*.

jako możliwość imperatyw wyboru własnej jednostkowej egzystencji Platon natychmiast zastąpił typologiczną koncepcją funkcji państwowej. Udręki czy konieczności wyboru postanowił ludziom oszczędzić!

W istotnym związku z Mirandolli ideą godności człowieka, ściślej z wielkością człowieka i charakterem jego królestwa, pozostają interpretacje mitów Orfeusza i Prometeusza we Franciszka Bacona *O mądrości starożytnych*, dokonywane z antropologicznej perspektywy. We fragmencie o znamienym tytule *Prometeusz, czyli o prawdziwej sytuacji człowieka* Bacon widzi w człowieku „ośrodek stworzenia”, jedyny ośrodek świata, sensotwórczy podmiot, bez którego „wszystko błędziłoby już tylko w przestrzeni bez celu i bezprzedmiotowo... świat cały stałby się po prostu jak miotła, której różgi się rozsypały z powodu braku wiązania”⁶⁷. Akcent na stwarzanie „świata człowieka”, na bazie rozumu, ręki i ognia jako uniwersalnego narzędzia i najskuteczniejszego i nieskończenie różnorodnie dającego się wykorzystywać środka rozwoju sztuk mechanicznych i przemysłu ludzkiego, pozwala ująć świat jako dzieło człowieka oraz pokazać jego wyzwolicielską rolę.

Prometeusz i jego brat Epimeneusz symbolizują dwie strony, dwa typy natury ludzkiej, a więc i jej rozdarcie. Właśnie epimenejską stronę usiłuje wykorzystać Zeus, dając coś jako dar, gdy prometejskie podejście polega na rozumnym, dalekowzrocznym usuwaniu nieszczęść i mąk, jakie mogłyby ludziom zagrozić.

Dary niebios – według tej opowieści – demobilizują i wręcz demoralizują człowieka, miast mu służyć! W jego wersji mitu Zeus ofiarował ludziom jako nagrodę za oskarżenie Prometeusza dar wiecznej młodości, pragnienie Gilgamesza! Lenistwo ludzi kazało im transportować go osłem; tenże, spragniony, powierzony mu skarb oddał węzom (wąż porwał cudowne ziele nieśmiertelności spragnionemu Gilgameszowi!). Dar Pandory z towarzyszącą jej Puzką-beczką miał jeszcze gorsze następstwa. Lenistwo, lekkomyślność, chęć otrzymywania czegoś bez nakładu własnej pracy, czyli epimenejska natura tych, którzy nie umieją lub nie chcą być Przed-myślni, każe im preferować doraźne rozkosze, korzyści, a z nimi popadać w przyszłe cierpienia czy klęski, których nie potrafią prze(d)widzieć, bo swobodnie i rozkosznie chcą żyć.

Tragizm stronników Prometeusza polega na tym, iż nieustannie muszą walczyć ze swą epimenejską naturą, *carpe diem*, z niepokojami i wątpliwościami wiecznie niespokojnej myśli. Tylko noc daje chwilę spokoju,

⁶⁷ Francis Bacon, *Oeuvres*, Paris 1840, s. 556.

ale każdego dnia odnawia się cierpienie dręczących – niczym orzeł szarpiący wątrobę – myśli. To od cierpienia, ale i **od niepokoju**⁶⁸ duszy uwolnić chciał Epikur. Symbolem postawy prawdziwie godnej człowieka jest Herkules, symbolizujący ten stan ducha, gdy „człowiek jest gotów na wszystko, potrafi pogardzać zarówno męką, jak i rozkoszą, potrafi przewidywać bez lęku, rozkoszować się bez przesady i cierpieć bez niecierpliwości”⁶⁹. Teoria alienacji to konstytutywny aspekt problematyki tragizmu ludzkiej egzystencji.

Prometeusz za bardzo troszczył się o człowieka, zbyt go wyręczał. Stąd przeciwstawienie się swemu twórcy i dobroczyńcy jest najwyższą formą wierności – sądzi Bacon, a za nim inny filozof sensotwórczej aktywności ludzkiej – Nietzsche. Gdy prometeizm stanie się chowem gatunku, wonczas bóg zostanie przez człowieka uwolniony, bo zastąpiony: mistrz Prometeusz (Zaratustra) znajdzie godnych uczniów. „Bacon pokazał, jak wbrew darom boskim [człowiek] buduje swe własne królestwa i wyzwała bogów”⁷⁰.

Bohdan Suchodolski dokonuje tej tu interesującej nas interpretacji Baconowskiej teorii idoli jako pierwszej próby, przymiarki do teorii alienacji. Czyni to najwyraźniej przy interpretacji opowieści o pokonaniu Sfinksa przez Edypa, który jego zwłoki przewiózł na osle do Teb i pokazał ludziom. „Sfinks oznacza naukę, ponieważ «nauka traktowana jest jako swoiste monstrum, które budzi uwielbienie i głupawy podziw nieuków, widzących w niej coś z cudotwórstwa». (...) Ale gdy zagadki przekazane zostaną przez muzy Sfinksowi, a więc gdy trzeba zastosować teorie w praktyce, dokonać wyboru spośród różnych środków, ustalić wnioski zdecydowany, określić swe stanowisko i przejść natychmiast do działania – wtedy zagadki przestają być zabawą, stając się źródłem niepokoju: umysł jest szarpany we wszystkich kierunkach, dusza jest rozdarta. Oto prawdziwe udrczenie”⁷¹. Dlatego Edyp mógł zwyciężyć, bo umiał iść tylko powoli, a tak pojmanego Sfinksa zwyciężyć można tylko systematycznym trudem zdobywaną wiedzą o rzeczach. Stąd mógł pokonano już Sfinksa transportować na osle, bo przecież „prawdy raz należycie wyświetlone i ujawnione stają się dostępne nawet najbardziej przeciętnym umysłem”⁷². Tego można nauczyć, ale jest to także nauka przeciw tragiczności; zresztą nauka zawsze jest przeciwko tragiczności.

⁶⁸ Diogenes Laertios, op. cit., s. 646, 128.

⁶⁹ Bacon, *Oeuvres*, op. cit., s. 570.

⁷⁰ Bohdan Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, PWN, Warszawa 1968, s. 540.

⁷¹ Bacon, *Oeuvres*, op. cit., s. 572.

⁷² Ibidem, s. 573.

Z kolej labirynt, zbudowany przez Dedala, jest symbolem całości sztuk mechanicznych; można w nim pobłądzić i zginać, ale znaleźć metodę, by nie tylko wejść, ale i bezkarnie zeń wyjść. W ludzkim zasięgu jest zatem dobro człowieka i środki jego zagłady. Produkty ludzkiej pracy mogą mu służyć, ale i szkodzić. Człowiek staje się, rozwija się przez konflikty ze swymi dziełami, realizuje się w relacji zderzania się z tworzonym przez siebie „światem człowieka”. Chodzi o to, aby po prometejsku skutecznie zmierzać do ulżenia i polepszania doli ludzkiej. W tym ujęciu zadaniem filozofii jest współtworzyć narzędzia, dzięki którym umysł ludzki nie wpadnie w sidła idoli, które sam sobie zastawił. Precz z idolami, niech ożyją jako symbole bytu – powie Ricoeur. To nie likwiduje tragiczności, a na pewno pozwala stale pozostawać poszukującym.

H) TRAGIZM: (OKRUCIEŃSTWO) – CIERPIENIE – KULTURA; PROMETEIZM NIETZSCHEAŃSKI

Tragiczność w znaczeniu właściwym pojawia się dopiero wtedy, gdy predestynacja do zła – by nazwać rzecz po imieniu – ściera się jako temat z tematem *heroicznej* wielkości. Przeznaczenie musi się zderzyć z opierającą mu się wolnością, odbić się niejako od niezłomności bohatera i w końcu go zdruzgotać, ażeby zrodziło się uczucie tragiczne, *φόβος*. (...) Tragedia rodzi się z egzaltacji aż do rozerwania podwójną problematyką – „złego boga” i „bohatera”; Zeus z *Prometeusza w okowach* i sam Prometeusz są to dwa bieguny teologii i antropologii tragicznej. Wraz z figurą Zeusa kończy się ruch zmierzający do wcielenia rozproszonego satanizmu *δαίμονες* w najwyższą figurę „pierwiastka boskiego”; wraz z nią problematyka „złego boga”, niepodzielnej jedni tego, co boskie i szatańskie, doprowadzona zostaje do swego szczytu. W figurze Zeusa, zarysowanej już w *Persach*, zbiegają się wszystkie linie teologii tragicznej⁷³.

Mianowicie *Prometeusz w okowach* jest jedyną tragedią dziejącą się wśród bogów, tragedią kosmogeniczną. W tetralogicznie odczytywanej figurze Zeusa, różnego w dwu dziejowych fazach, Ajschylos pomieścił coś, co logicznie nie daje się pogodzić, a mianowicie „poczucie tożsamości dobra i zła w Bogu”⁷⁴. Otóż przeciwieństwo to w bycie jako wiecznie

⁷³ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, op. cit., s. 205–206.

⁷⁴ Ibidem, s. 201.

stającym się pomieścił Heraklit w swej nauce o względności wartości⁷⁵, następnie Hegel w dziejowej, amoralnej interpretacji absolutu w koncepcji tragicznego pojednania. Najbardziej zaś zbliżona wobec tragedii, bo **bezpośrednio** aksjologicznie ukierunkowana, jest Nietzschego immoralistyczna formuła *poza dobrem i złem*, odniesiona wobec życia, życia ludzkiego:

życie samo w sobie nie jest niczem innym jak przywłaszczeniem, krzywdzeniem, przewyciężaniem wszystkiego, co obce i słabsze, uciskiem, srogością, narzucaniem własnych form, pochłanianiem, a już bardzo łagodnie rzecz biorąc, co najmniej wyzyskiem, (...) „Wyzysk” nie jest cechą zepsutego, czy też niedoskonałego i pierwotnego społeczeństwa: jest on istotną właściwością wszystkiego, co żyje, jako jego organiczna zasadnicza funkcja: jest wynikiem właściwej woli mocy, a ta znowu jest po prostu wolą życia⁷⁶.

Otóż życie według niego jako **działająca**⁷⁷ wola mocy jest wzajemnym nakładaniem się złych i dobrych popędów; gorzej! – bo „wszystkie dobre popędy ze złych wywieść się dają”⁷⁸. Okrucieństwo jest zatem źródłem, bazą wyższych wartości.

Trzeba co do okrucieństwa zmienić zdanie i otworzyć oczy; trzeba wreszcie nauczyć się niecierpliwości, by takie nieprzystojne grube błędy, jakie, na przykład co do tragedii, przez dawnych i nowych filozofów rozpuszczane bywają, nie błąkały się dłużej czelnie i cnotliwie. Wszystko niemal, co „wyższą” zwiemy „kulturą”, polega na przeduchowieniu i pogłębieniu okrucieństwa – oto moje twierdzenie; owego „dzikiego zwierzęcia” nie uśmiercono bynajmniej, ono żyje, kwitnie, jeno – się przebóstwiło. To, co stanowi bolesną rozkosz tragedii, jest okrucieństwem; to, co w tak zwanym współczuciu tragicznym, w istocie zaś we wszelkiej wzniosłości aż do najgórniejszych i najsubtelniejszych dreszczów metafizycznych, przyjemnem darzy wrażeniem, li domieszce okrucieństwa zawdzięcza swą słodycz. To, czego doznawał Rzymianin w arenie, chrześcijanin w zachwytach krzyżowych, Hiszpan na widok walk byków lub gorejących sósów; co Japończyka dzisiejszego prze do tragedii; co

⁷⁵ Diels, frag., 22 B 58: „I dobro, i zło (są czymś jednym)” i dalej.

⁷⁶ Fryderyk Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1911, § 258, s. 242.

⁷⁷ Ibidem, § 36, s. 56.

⁷⁸ Ibidem, § 23, s. 34.

w robotniku z przedmieść paryskich odzywa się nostalgią do krwawych rewolucyj a wagneryance *Trystanem i Isoldą* z wywieszoną wolą „napawać się” każe – to, czym oni wszyscy się rozkoszują i z tajemnym pożądaniem wchłonąć by radzi, jest eliksirem wielkiej Cyrce „okrucieństwa”. Jużćić trzeba rozstać się przytem z niemądrą psychologią dawniejszą, która o okrucieństwie to tylko miała do powiedzenia, jakoby powstawało ono na widok c u d z e j boleści: szczodłą, przeschodłą rozkoszą napawa także własne cierpienie, zadawanie sobie cierpień – i gdzie jeno uda się skłonić człowieka do samozaparcia w r e l i g i j n e m znaczeniu albo do samookaleczenia, jak u Fenicyan i ascetów, lub w ogóle do odzmysłowienia, odcieleśnienia i skruchy, do purytańskich spazmów pokutnych i pascalogo *sacrifizio dell' intelletto*, tam prze go naprzód i nęci skrycie własne okrucieństwo, złowrogi ów dreszcz, zwróconego przeciwko s o b i e s a m e m u okrucieństwa. Zważmyż na ostatek, iż nawet filozof, zmuszając swego ducha, by poznawał wbrew jego skłonnościom duchowym a niejednokrotnie także wbrew życzeniom jego serca – mianowicie, by przeczył tam, gdzie chciałoby się potwierdzić, sławić, kochać; postępuje jako artysta i uświetniel okrucieństwa; już każde głębokie i gruntowne pojmowanie jest pogwałceniem, chęcią urażenia zasadniczej woli ducha, co dąży nieustannie do pozoru, do powierzchni – już w każdej chęci poznania jest kropla okrucieństwa⁷⁹.

Właściwie to w tym niezwykłym cytacie, jak w pigułce, zawiera się prefiguracja teorii „starego” Freuda, iż walka wydana popędowi agresji („popędowi okrucieństwa”) jest źródłem wysokiej kultury. Zobrazowane zostają zręby niskiej genealogii moralności, religii i kultury w ogóle. Oznacza to, że dobro jest nieoddzielne od zła, boskość i diabelskość jest przemieszana w każdym człowieku, że chcieć samego dobra to bluźnić życiu, być jego wrogiem. Utylitarystyczno-hedonistyczne pragnienie „zeżlenia cięciwy woli” równoznaczne jest z nietwórczym, re-aktywnym sposobem istnienia – to właściwie regres, mimowolne namawianie, by kontynuować marsz ku „ostatniemu-człowiekowi”.

Z woli zapobieżenia temu wypływa wielka tyrada z § 224:

Pragniecie o ile możności – a nie masz szaleńszego „o ile możności” – u s u nąć c i e r p i e n i e; a m y? – zda się po prostu, iż wolelibyśmy, by stało się jeszcze głębszem i gorszem, niżli bywało kiedykolwiek! (...)

⁷⁹ Ibidem, § 228, s. 190–191.

Chów cierpienia, w i e l k i e g o cierpienia – nie wiecież, iż jeno chów ten stwarzał dotychczas wszystkie wywyższenia człowieka? Owo napięcie duszy w nieszczęściu, napawające ją mocą, drżenie jej wobec wielkiej zatury, jej wynalazczość i dzielność w znoszeniu, wytrzymywaniu, wykładaniu, wyzyskiwaniu nieszczęścia, i co tylko dano jej głębi, tajemnicy, maski ducha, przebiegłości, wielkości: – nie byłoby to darem cierpienia, nie wyhodowałoby tego wielkie cierpienie? Stworzenie i stworzyciel kojarzą się w człowieku: człowiek jest materyą, okruczem, odpadkiem, gliną, kałem, brednią, chaosem; ale w człowieku kryje się także stwórca, kształciciel, twardość młota, boskość widza i siódmy dzień: – rozumiecież to przeciwieństwo⁸⁰.

Z jednej strony, Nietzsche sprowadza zadatkową *homo natura* do pełnej mocy zwierzęcości, tzn. „okrucieństwa”, ale z drugiej, zadaje jej perspektywistyczne zadanie: tak przeskoczyć zwierzęcość (chtoniczności, dionizyjskości), by stać się aż nadczłowiekiem. Cierpienie to zazwyczaj naturalny aspekt natury, a nie już klęska, bo to także możliwość opartego o wiedzę tragiczną (radosną?) wyjścia ze zwierzęcości w stronę wielkości, wzniosłości – ku nadczłowiekowi. To szczególnego rodzaju trampolina ku transcendencji! Cierpienie, któremu nadano apollinijską formę, sadowi człowieka w sferze kultury. *Kultura jako źródło cierpienia* Freuda została, jak widać, poprzedzona Nietzschego teoriami: *cierpienie jako źródło kultury* oraz *cierpienie jako źródło twórczości i ambrozja twórców*. Ano właśnie! To jest nawrót i twórcze rozwinięcie omawianego przez nas *Prometeusza w okowach*, to współczesna „filozofia tragiczności”.

Zarówno Nietzsche, jak i Ajschylos głoszą, iż najwyższy rodzaj poznania i tworzenia zawsze prowadzi przez cierpienie; obu idzie jednak nie o gloryfikowanie cierpienia dla samego cierpienia, o afirmację klęski (o jaką klęskę mogłoby tu chodzić?), ale o oczyszczenie cierpienia przez jego przeżywanie i poznanie, o wiedzę tragiczną, przez którą doznajemy i poznajemy Istniejące jako działające, jako twórcze. Tragedia, a więc i sztuka, zbliża się do życia i do mądrości, gdy ukazuje moc poznawczą i twórczą, kulturotwórczą, cierpienia. *Phronesis*, tragiczne poznanie przez cierpienie, zwłaszcza w wydaniu Ajschylosa, odnowione przez Nietzschego, to bezspornie coś więcej niż „poznaj samego siebie”, zatem więcej, niż potrafił wydobyć z tego hasła Sokrates, „człowiek teoretyczny”.

⁸⁰ Ibidem, § 224, s. 184–185.

Nietzsche tragizm związał z ekspresyjną koncepcją dzieła sztuki, nie z harmonią, lecz z rozdźwiękiem, z dysonansem, brzydota – jako naturalną cechą życia, której to cechy, natury bytu, życia, teoretyczna filozofia od czasu Sokratesa i Platona się wypiera, wręcz chce ją egzorcyzmować. Na tym polegałaby Nietzscheańska koncepcja „zapomnienia bycia”: zapomnienie Dionizosa, dionizyjskiego aspektu greckiej kultury, który dopiero razem z apollińskim stworzył tragedię: właśnie wyparcie się tragizmu, którego greckie doznanie i reakcja nań – w formie tragedii – było czymś niebywale twórczym dla całej europejskiej kultury, nawet pomimo narastania negatywnego nacechowania tej kultury. Chyba tak należy rozumieć wielką ideę Nietzschego z *Narodzin tragedii*, iż tragiccy greccy obronili kulturę europejską, a przedtem helleńską, przed popadnięciem – w najlepszym przypadku – w buddyzm⁸¹.

Śmiałe, bez lęku – mitologicznie obrazowane jako przejście od Saturna do Zeusa – podjęcie tragiczności uchroniło europejskość od buddyjskiej „pasywności”, czyli najszlachetniejszej postaci **alternatywnego** ufundowania stosunku do życia. Życia nie można uznawać za wartość tylko o tyle, o ile zostało osłabione, zaskarżone, „odważszone”. To tylko wyraz strachu przed nim, wylanie dziecka wraz z kąpielą. „Pociecha metafizyczna – którą, jak zaznaczyłem, z każdej prawdziwej odnosimy tragedii – że życie w gruncie rzeczy, mimo wszelką zmianę, jest niezniszczalne, potężne i radosne, pociecha ta zjawia się w cielesnej wyrazistości jako chór satyrów, jako chór istot naturalnych, które niejako poza wszelką cywilizacją żyją niespożycie i mimo wszelką zmianę pokoleń i dziejów ludów pozostają wiecznie te same”⁸². Jest to zatem afirmacja życia, a nie afirmacja klęski (Jaspers: „Powszechna klęska

⁸¹ Fryderyk Nietzsche, *Narodziny tragedii* (z ducha muzyki), czyli *hellenizm i pesymizm*, przełożył Leopold Staff, Warszawa 1907, s. 56, 57: „Tym chórem pociesza się głęboki, a do najdelikatniejszego i najcięższego cierpienia wyjątkowo uzdolniony Helleńczyk, który przenikliwym wzrokiem spojrział w głąb straszliwego wiru zniszczenia tak zwanych dziejów świata, jak i w głąb okrucieństwa przyrody, i jest w niebezpieczeństwie, że zacznie tęsknić do buddyjskiego zaprzeczenia woli. Ocala go sztuka, a przez sztukę ocala go sobie życie. (...) Tu, w tem najwyższym niebezpieczeństwie woli, zbliża się, jako zbawcza, świadoma leków czarodziejka, s z t u k a; ona jedynie zdoła owe wstrętne myśli o okropności lub niedorzeczności istnienia nagiąć do wyobrażeń, z którymi żyć można: są nimi w z n i o s ł o ś ć, jako artystyczne okiełznanie okropności, i k o n i e c z n o ś ć, jako artystyczne wyładowanie wstrętu do niedorzeczności. Satyryczny chór dytyrambu jest ratującym czynnem sztuki greckiej; w pośrednim świecie tych towarzyszy dionizyjskich wyczerpują się owe wyżej opisane napady” (podkreślenie J.L.K.).

⁸² Ibidem, s. 55–56.

jest podstawowym rysem wszelkiego bez wyjątku istnienia”⁸³) ani afirmacja zaprzeczenia woli (Schopenhauer).

W tym Nietzscheańskim ujęciu jest tak, że sam byt, byt jako stający się, zawiera w sobie podłoże tragizmu, a sztuka dionizyjska wyraża istotę tragiczności: „**sztuka** nie jest tylko naśladownictwem rzeczywistości naturalnej, lecz właśnie **metafizycznym jej dopełnieniem**, postawionem obok niej dla jej przewyciężenia. (...) istnienie i świat ukazują się usprawiedliwione tylko jako zjawisko estetyczne; w tem to znaczeniu właśnie ma nas mit tragiczny przekonać, że nawet brzydota i rozdźwięk jest grą artystyczną, w którą gra wola z sobą samą, w wiecznej pełni swej rozkoszy. (...) Rozkosz, którą wywołuje mit tragiczny, ma tę samą ojczyznę, co rozkoszne wrażenie dysonansu w muzyce (podkreślenie – J.L.K.)”⁸⁴. W tym leży sens ludzkiej, oceniającej, a więc sensotwórczej aktywności, sprawczości, że nadaje temu, co się staje, wartość; ta nie istnieje ani w przedmiocie, ani w podmiocie. Stające się, żywioł dionizyjski, „potrzebuje” dopełnienia, a dopełniając (wyistaczając) się, zostaje apollińsko przewyciężone, jak Mojry (chtoniczność Prometeusza!) przez Apolla i Zeusa, stąd każdy z nich uzyskał przydomek *moiraigetes* (pogromca, przywódca Mojry).

Byt w ten sposób nabiera sensu, a sensem tym napęłnia się ludzkie życie, przez co los daje się afirmować.

Mądrość w tym ujęciu to proces jakby dwuetapowy; poczyną się w nastrojeniu tragicznym, a więc wraz ze wciśnięciem jednostki lub narodu w sytuację jakby bez wyjścia, a jednak daje się drogą wysiłku, mocą samoprzewyciężenia własnej re-aktywności, wypracować w sobie zdolność do niezasklepienia się we własnym rozżalaniu się nad sobą, pogrążaniu się w wewnętrznym samobólu, by z perspektywy możliwego nowego sensu świata i własnego w nim ogólniejszego miejsca odrzucić małosłowną urażę, by dumnie i aktywnie, demonicznie rzec jak Przełęcki z *Uciekła mi przepióreczka* Żeromskiego: „Takie są moje obyczaje**”. Uczmy się aktywnie i prospektywnie darzyć, tzn. otwierać, zrzucając starą, użytą już postawę pokornego oddawania się w służbę „starych tablic”.**

Było to historycznym przywilejem Greków, że dane im było stworzyć ten symbol mocy, bohaterstwa i cierpienia zawartego we wszelkiej ludzkiej

⁸³ Karl Jaspers, „O tragiczności” (w:) idem, *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska i A. Wołkowicz, PIW, Warszawa 1990, s. 372.

⁸⁴ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, op. cit., s. 164–165.

twórczości, jako najdoskonalszy wyraz tragizmu swojej własnej duszy”⁸⁵. Ajschylos rozpoczął ten wielki czyn, pisząc *Prometeusza skowanego*, Hezjod widział przecież w Prometeuszu tylko słusznie ukaranego złodzieja⁸⁶.

Cierpienie Prometeusza-twórcy, nauka Buddy o uniwersalności cierpienia i o drodze jego samoistnego znoszenia oraz cierpienie Chrystusa-zbawcy – to główne symboliczne figury **wiedzy tragicznej** tych trzech największych, bo nie stroniących od tragizmu, cywilizacji.



⁸⁵ W. Jaeger, *Paideia*, t. I, op. cit., s. 281.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 280.