

**Balthasar** <sup>Hans Urs von</sup>

**CHWAŁA**

Estetyka teologiczna

**3/1** Metafizyka

Część 1 Starożytność

Przekład  
ks. Leszek Łysień

Wydawnictwo WAM  
Kraków 2010

# CHWAŁA

## Estetyka teologiczna

Tom 1    Kontemplacja postaci

Tom 2    Modele teologiczne

    Część 1    Od Ireneusza do Bonawentury

    Część 2    Od Dantego do Peguy

Tom 3/1    Metafizyka

    Część 1    Starożytność

    Część 2    Nowożytność

Tom 3/2    Teologia

    Część 1    Stary Testament

    Część 2    Nowy Testament

Tytuł oryginału  
HERRLICHKEIT  
*Eine theologische Ästhetik*  
BAND III, 1  
IM RAUM DER METAPHYSIK  
TEIL I  
ALBERTUM

© Johannes Verlag Einsiedeln, 1965

© Wydawnictwo WAM, 2010

Książka ukazuje się dzięki pomocy  
Szwajcarskiej Fundacji Kultury Pro Helvetia

PR ● HELVETIA  
■ Γ

**Arts Council of Switzerland**

Weryfikacja tłumaczenia  
Dr JEANNINE ŁUCZAK-WILD

Redaktor  
TOMASZ GRODECKI

Projekt okładki  
ANDRZEJ SOCHACKI

ISBN 978-83-7505-150-6

NIHIL OBSTAT. Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego,  
ks. Krzysztof Dyrek SJ, prowincjał. Kraków, 2 lutego 2010 r., l.dz. 469/2010.

WYDAWNICTWO WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003  
e-mail: [wam@wydawnictwowam.pl](mailto:wam@wydawnictwowam.pl)  
[www.wydawnictwowam.pl](http://www.wydawnictwowam.pl)

DZIAŁ HANDLOWY  
tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 43 03 210  
e-mail: [handel@wydawnictwowam.pl](mailto:handel@wydawnictwowam.pl)

KSIĘGARNIA INTERNETOWA  
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447; faks 12 62 93 261  
[e.wydawnictwowam.pl](http://e.wydawnictwowam.pl)

Druk i oprawa  
Drukarnia Dimograf • Bielsko-Biała

## SPIS TREŚCI

Wprowadzenie .....	9
--------------------	---

### I. UZASADNIENIA

A. MIT .....	37
1. HOMER .....	37
a. Bóg i człowiek .....	39
b. Bóg osobowy .....	48
c. Bóg i bogowie .....	54
d. Poeta i postacie bogów .....	62
2. OD HEZJODA DO PINDARA .....	69
a. Hezjod .....	69
b. Liryka .....	74
c. Pindar .....	80
3. TRAGICY .....	90
a. Tragedia i chwała .....	90
b. Ajschylos .....	101
c. Sofokles .....	109
d. Eurypides .....	119
B. FILOZOFIA .....	141
1. PRZEJŚCIE DO FILOZOFII .....	141
2. PLATON .....	151
a. Świadek prawdy .....	151
b. Wiedza i jej inny świat .....	160
c. Rozległość piękna „Kalon” .....	184
C. RELIGIA .....	197
1. NIEMOŻLIWY DO PRZERZUCENIA MOST .....	197

2. FILAR FILOZOFICZNY .....	201
a. Projekcja na mit .....	201
b. Dialektyka .....	207
3. FILAR MITYCZNY .....	211
a. Projekcja na filozofię .....	211
b. Niezamknięta luka .....	219
4. WERGILIUSZ .....	225
a. Chwała świata .....	225
b. Chwała posłannictwa .....	235
5. PLOTYN .....	251
a. Bóg we wszystkim i ponad wszystkim .....	251
b. Rozstrzygnięcie europejskie .....	261
c. Nadpiękno oraz piękno .....	270

## II. KONSEKWENCJE

A. TEOLOGICZNE APRIORI FILOZOFII PIĘKNA .....	285
1. CHRZEŚCIJAŃSKA SYTUACJA WYJŚCIOWA (OJCOWIE KOŚCIOŁA) .....	285
2. WKROCZENIE W ŚREDNIOWIECZE .....	292
a. Bosko-kosmiczna harmonia. <i>Boecjusz</i> .....	292
b. Majestat Boży i pełna bojaźni cześć. <i>Kasjodor, Benedykt,         Grzegorz Wielki</i> .....	299
c. Świat jako objawienie się Boga. <i>Jan Szkot Eriugena</i> .....	309
3. WYPADY W KIERUNKU FILOZOFII .....	320
a. Monistyczna sakralność. <i>Wiktoryni</i> .....	320
b. Odkrycie świata. <i>Szkoła z Chartres</i> .....	325
c. Estetyka transcendentalna, <i>Franciszek z Asyżu, Aleksander z Hales,         Albert Wielki, Ulryk ze Strassburga</i> .....	334
4. TOMASZ Z AKWINU .....	353
a. Sposób ustawienia zagadnienia .....	353
b. Dziedzictwo .....	356
c. Byt jako alegoria Boga .....	359
d. Metafizyka jako estetyka .....	364

## WPROWADZENIE

### *Nowe zadania*

Czymże jest „chwała”, której świadectwem winno być to dzieło? Tom pierwszy był wskazaniem drogi prowadzącej do jej dostrzeżenia: tematem tego dzieła były sposoby jej przejawiania się oraz warunki umożliwiające jej rozumienie. Tom drugi nie odsłonił samego rozbłyskującego rdzenia słonecznego, lecz raczej wskazał na dwanaście wychodzących z niego promieni, które różniąc się co do istoty, równocześnie wzajemnie się warunkowały, dając świadectwo samemu centrum, z którego się wyłaniały. Nie padło jeszcze wyraźne pytanie o to, czym jest sama „chwała”. Dwanaście teologii udzieliło nam solidnej nauki, wzbudzając naszą nieufność wobec zbyt pośpiesznie udzielanych na to pytanie odpowiedzi. Teologie te nie zbudowały w rezultacie żadnego zamkniętego systemu, pozostawiły otwarte szczeliny, pomiędzy którymi nie należy przerzucać zbyt pośpiesznie budowanych mostów: mamy wiele świadectw takiego pośpiechu, już istniejących, jak również takich, które pojawiają się zapewne w przyszłości...

„Chwały” niepodobna zdefiniować. Uzasadnienie tego stanu rzeczy stawia nas wobec właściwej trudności nieustannie podejmowanego namyśłu. Biblia pełna jest wypowiedzi dotyczących chwały Bożej, zaś ich ilość jest znacznie większa, niż na ogół wyobrażają go sobie wierzący: chwała jest wszystko przenikającym, podstawowym wyrazem Pisma: sam Bóg jest pełen chwały, jest taki w swoim przejawie, swoim słowie i prawie, w orędziu niosącym przesłanie łaski, ale także w swoich zbawczych czynach, zatem w obdarzaniu łaską człowieka, które istotnie jest „ku chwale majestatu swej łaski”, *eis epainon dokses* (Ef 1, 6), w swoim Kościele oraz w całości opromienionego swoją chwałą kosmosu. Jednakże owa powszechność biblijnej chwały styka się w sposób konieczny z istniejącą od stworzenia świata uniwersalnością; właściwą dla ducha ludzkiego, już obecnego w świecie stworzonym, człowieka który z samej swojej natury otwarty jest swoją myślą na bycie wszelkich bytów, rozpatruje je ze

względu na ich transcendentalne właściwości i – być może – temu byciu, ze względu na jego ostateczną otchłanność, nie może odmówić tytułu majestatyczności (Hans André), wzniosłości, chwały (Heinrich Schlier). Jeżeli orędzie chrześcijańskie oraz teologia nie chcą się ograniczyć do wypowiedzi dotyczących wydarzeń historycznych i trwających w ich następstwie pojedynczych wydarzeń pośród miliona innych, lecz mają zamiar wznieść się na stopień powagi aspirującej do objęcia wszystkiego, co istnieje, wówczas ich mowa rozbrzmiewać musi zarówno z przestrzeni historycznej (tylko *istniejące* bycie jest *rzeczywiste*), jak i z przestrzeni metafizycznej (tylko jako *bycie* to, co istnieje, jest *uniwersalne*).

Ścisłe teologiczne zadanie rozważania chwały objawienia chrześcijańskiego nie daje się zatem oddzielić od nieustannego współmyślenia z metafizyką. Należy je ująć w całej jego najbardziej źródłowej rozciągłości (zawężenie bowiem jest równocześnie jego samo-unieważnieniem), tak, jak rozumieli je Grecy: jest ono ściśle powiązane ze „świętą wiedzą o początkach świata” (mit), oraz z całą obszernością wymiarów *alates* („nieskryty”, „prawdziwy”), *agaton* („dobry”) i *kalon* („cały”, „zdrowy”, „piękny”). Sprawą drugorzędną pozostaje historyczne następstwo epok: czas bardziej „mityczny”, w ramach którego bycie bytów napotyka się oraz wypowiada mocniej poprzez dynamiczne obrazy, czas o charakterze „filozoficznym”, kiedy to abstrahując od obrazów ujmuje się owo bycie w pojęciach, wreszcie czas w zdecydowanym stopniu religijny, który pojęcia te odnosi do tajemnicy. Już sam mit jest istotowo religijny, zaś filozofia ani nie może, ani nie chce negować swojej mitycznej przeszłości, zwłaszcza jeśli chodzi o wymiar *kalon* (piękna).

Ten jednakże, kto mówi o mityczno-religijnej interpretacji bytu, nie może rozminąć się ze *sztuką*, a mianowicie sztuką rodzącą się z własnych źródeł oraz w wodach płodowych pomyślnego rozkwitu. Zanim Platon zaczął filozofować, sztuka grecka we wszystkich dyscyplinach osiągnęła swój najwyższy rozkwit: wszystko, co nastąpiło później w Grecji, Rzymie oraz w nawiązującej do antyku Europie, pozostało echem owej sztuki pierwotnie zrodzonej z ducha mitu a zatem religii. Wszelka najwyższych lotów sztuka jest religijna: jest aktem hołdu składanym majestatowi bytu. Tam, gdzie wymiar religijny zanika, hołd degeneruje się w rozkosz i upodobanie; gdzie zanika to, co majestatyczne, wyłania się jako produkt uboczny określane tak potocznie „piękno”. Wypowiedź Goethego skierowana do Riemera wyraża to z zadziwiającą pokorą wobec jego wła-

snej epoki: „Ludzie tak długo są twórczy w dziedzinie poezji i sztuki, jak długo są religijni; później stają się po prostu naśladowcami i odtwórcami, podobnie jak *my* w odniesieniu do starożytności, której pomniki były jedynymi przedmiotami naszej adoracji i były przez nas jedynie... fantastycznie odtwarzane” (lipiec 1810). Z całą pewnością mogła pojawić się w tej epoce epigonów, wcale nie u jej schyłku, nauka estetyki, idea, która została z wielkim rozmachem przez Hegla opisana w początkowych partiach jego estetyki (czy „kallistyki” jak wolał tę naukę nazywać)<sup>1</sup>. Hegel przyznał oczywiście (mitycznemu) pięknu wysoką rangę w swoim systemie<sup>2</sup>, tym samym licząc się z jego transcendentálním charakterem; jednakże idea absolutnej wiedzy odbiera w sposób nieunikniony pięknu szczyt jego chwały. Można rozminąć się z prawdziwą wzniosłością piękna wszędzie tam, gdzie chce się jego osłabionej postaci nadać charakter chwały, tym samym demonicznie i melancholijnie je absolutyzując. U kresu naszych rozważań, w krótkiej refleksji końcowej, będziemy musieli zająć się pytaniem, co może jeszcze znaczyć i czego może dokonać ludzka sztuka w obliczu chrześcijańskiego objawienia.

Najpierw chodzi nam jednak o wzajemne odniesienie do siebie teologii i metafizyki (rozumianej w szerokim spektrum jej znaczeń). Musimy wprawdzie podjąć próbę przedstawienia najpierw treści chrześcijańskich (w tej części) w ich solidarności z myślą ludzkości oraz w ich przenikaniu do ogólnej metafizyki religijnej, zanim nakreślimy je (w ostatniej części) w ich odrębności wobec wszelkich ludzkich projektów myślowych. Antycypacja tematyki metafizycznej posiada ten zdecydowany brak, że nie odsłania przed czytelnikiem fundamentalnej refleksji teologicznej, skazując go na przebycie długiej drogi poprzez historię, bez poręcznej definicji czy przynajmniej opisu tego, co w sensie biblijno-chrześcijańskim oznacza „chwała”. Mimo to jednak przeważają liczne inne korzyści. Gdyby bowiem biblijne, fundamentalne pojęcie nie posiadało żadnej analogii we wspólnej przestrzeni ducha oraz nie budziło oddźwięku w ludzkich sercach, musiałoby pozostać całkowicie niezrozumiałe a tym samym dla człowieka obojętne. Tylko tam, gdzie między ludzką wrażliwością a objawieniem Bożym istnieje chociażby odległe podobieństwo, można najsamprzód dzięki łasce Boga zrozumieć, czym jest wzniosłość, dystans, oddalenie tego, co objawienie czyni jawnym i bliskim. Tam, gdzie czło-

---

<sup>1</sup> *Dziela* X 1 (1835) 16.

<sup>2</sup> Szczególnie w *Fenomenologii ducha* oraz w *Encyklopedii*.



wiek staje się świadom swoich najwyższych zamierzeń myśli – a te znajdują się najpierw raczej w micie oraz w mitycznej sztuce niż w filozofii – tam czuje się on dogłębnie przekonany, że zamierzonego przez Boga projektu sam nie byłby w stanie odsłonić.

Metodyczna trudność odłonięcia widoku zachodniej metafizyki w perspektywie wiodącej idei „chwały” tkwi w tym, że historia ta rozpoczyna się oczywiście w przedchrześcijańskiej, antycznej przestrzeni oraz dochodzi do czasów obecnych, które nazwać można „postchrześcijańskimi”, lecz w międzyczasie przebiega przez obszar chrześcijaństwa, które posiada swoją własną „metafizykę” chwały: głęboko naznaczoną antycznymi schematami myślenia i kategoriami, w znacznym stopniu jednak autonomiczną; ta chrześcijańska epoka musi przekonać nas o analogii pojęcia chwały, które sięga na wskroś poprzez „filozofię” (o ile ta istnieje w czystej postaci) oraz teologię (filozofia antyczna była zawsze identyczna z teologią), tak zdecydowanie i w sposób konieczny, aby chrześcijanie takiego czasu jak nasz, który nie jest w stanie „uwierzyć” w żadną metafizyczną chwałę, nie zostali raptownie i zniemacka zaskoczeni chwałą biblijną, lecz wraz z nią oraz z jej wnętrza otwarci na nowo, spojrzeli w uważaną za utraconą metafizyczną głębię bytu.

### *Dos moi pou stân*

Stanowisko, którego tutaj poszukujemy, odznacza się możliwie najszerszej dopuszczalnym porozumieniem przebiegającym we wszystkich kierunkach, unikając jednocześnie jakiegokolwiek duchowego kompromisu. Będzie ono poważnie traktować to, co w częściowych punktach widzenia z zawartym w nich radykalizmem należy uwzględnić z całą powagą, nie powodując ich ograniczenia. Możliwa w chrześcijaństwie a nawet zalecana w nim jedność decyzji wiary dotyczącej Bożego objawienia w Chrystusie oraz uniwersalnej akceptacji wszelkiej metafizyczno-religijnej prawdy, sama stanowi sytuację jednorazową, dlatego nie można jej dowieść gdzie indziej, lecz stosownie pokazać jedynie w jej własnym urzeczywistnieniu.

1. Jest to stanowisko, z perspektywy którego można w takim samym stopniu odsłonić prawdę mitologii oraz historii religii, jak i całkowitą inność (nowość) objawienia biblijnego. Dokona się to jednak w taki sposób, że z obydwu nie wyłoni się ujednolicona (być może nawet ustopniowana)

całościowa historia objawienia Boga w świecie – jak to miało miejsce u niemieckich idealistów, romantyków i romantycznie zainspirowanych teologów. Tego, że Bóg działa ponad granicami pozytywnego historycznego objawienia oraz Kościołów będących jego świadectwem, suwerennie powołując do swojego królestwa oraz obdarzając łaską kogo chce, nie kwestionuje historycznej pozytywności Objawienia i Kościoła, raczej jest przez nie jasno potwierdzona i głoszona; zarysowana historycznie postać samoobjawienia się Boga samo posiada istotną funkcję bycia znakiem zbawienia w całym kosmosie.

2. Jest to stanowisko, które chce oddać sprawiedliwość powadze chrześcijańskiego wymogu pokuty i nawrócenia oraz bezwzględnego słuchania Słowa – jak mocno podkreślali to między innymi Luter, Kierkegaard, Bultmann – dlatego też nie pomija milczeniem (przecież także biblijnego) katolickiego i prawosławnego wymogu adoracyjnej kontemplacji<sup>3</sup>. Porywająca protestancka powaga, która chętnie próbuje się ukryć za lekceważącymi wypowiedziami o „estetycznej” frywolności w przestrzeni katolickiej z całą pewnością mając rację tam, gdzie kontemplacja biblijna niezauważalnie upada w „neopłatońską” estetyczną kontemplację<sup>4</sup>, musi jednak ze swojej strony być nieustannie kierowana ku chwale Boga, której pełne jest obiektywne Objawienie. Niebezpieczeństwo, przeciwne katolickiemu, polega na stoczeniu się w fałszywą powagę „egzystencjalnego” (tzn. subiektywnego) zatroskania grzechem, zamiast rozumiejąco umieścić siebie w obszarze wiary chrześcijańskiej w takim miejscu, w którym jesteśmy rozumiani przez samego Chrystusa.

3. Jest to stanowisko, które wewnątrz chrześcijaństwa (jak to zostanie pokazane w ostatniej części) potrafi równocześnie dostrzec „postaciowość” objawienia Chrystusa oraz bezwzględne unicestwienie wszelkiego „wdzięku i wyglądu” (Iz 53, 2) w Tym, który dla nas wszystkich „uczyniony został grzechem”. W wydarzeniu bowiem nocy Krzyża, w którym wszelka poznawalna forma stacza się w niewyobrażalny bezkształt, Pi-

---

<sup>3</sup> Dokładniej o możliwym i koniecznym zjednoczeniu tych biegunów w mojej książce *Das betrachtende Gebet* (1955, <sup>3</sup>2003).

<sup>4</sup> Powinieniem zdawać sobie sprawę z tego, że zostanę wyrzucony na neopłatoński szmelc, zanim pozwolę mi się w tej kwestii wypowiedzieć. Por. H.-E. Bahr: „Cała estetyka teologiczna Balthasara jest podjętą na szeroka skalę próbą cofnięcia się poza Tomasza i jego arystotelesowsko określoną ontologię piękna (!) w celu odzyskania w odnowionej neopłatońsko-chrześcijańskiej mistyce oglądu całości, objawienia i historii”, *Monatsschrift für Pastoraltheologie* 53 (1964) 122.

smo święte dostrzega zdecydowane rozbłyśnięcie chwały Boga. Mimo to, samo to Misterium nie znajduje się poza wszelką analogią, jak pokazuje rzut oka na przedfilozoficzny hellenizm, pojawiają się tutaj bowiem analogiczne kwestie, które mogą odpowiadać innym kulturom.

4. Jest to stanowisko sytuujące się wewnątrz katolicyzmu, które obiecuje strzec swobodnego, osadzonego na wolności spojrzenia na Ewangelię, nie wyrzekając się jednak kościelnego i teologicznego przekazu tradycji wspólny z jego przedchrześcijańskimi, antycznymi implikacjami. W tej relacji dostrzegalne są zbyt lekkomyślne krótkie spięcia nie tylko u protestantów, lecz w znacznej mierze również u dzisiejszych katolików. Powierzchnowe jest przeciwstawianie sobie greckich i żydowskich „form myślenia”, ciągle jeszcze rozbrzmiewające mówienie o szkodliwej hellenizacji chrześcijaństwa (już u św. Pawła, znacznie gorszej w Aleksandrii, zabójczej wręcz w epoce konstantyńskiej), a równocześnie całkowite przemilczanie neoplatonizmu św. Augustyna oraz arystotelizmu św. Tomasza. Pojawia się wymóg: „musimy wreszcie uwolnić się od Greków i śródziemnomorskiego kręgu kulturowego”, aby dojrzeć do kultury światowej i światowej misji. Oczywiście trafne jest żądanie uniwersalności, chociaż należy się obawiać, że krzewiciele wspomnianych wyżej haseł znają to, co zwalczają, tylko ze słyszenia, zaś za rzeczywistość przeżywaną uniwersalność (w wielkich filozofach Zachodu) biorą jej pojęcie uformowane na mityngach i konferencjach, a zatem ją niwelują, zamiast uporać się z nią wewnątrz.

5. Jest to w końcu stanowisko, które zdaje sobie sprawę ze ślepoty współczesnego świata na rzeczywistość chwały Boga, nie chcieli zatem owej ślepoty, czy też jej nie usprawiedliwia poprzez pseudoteologiczne deklaracje, podobne do tej chociażby: znajdujemy się w epoce „odbóstwienia kosmosu”, słuszne przeto jest zdystansowanie się od naiwnego zachwyty antyku wobec ładu przejawiającego się w świecie oraz ujawniającej się w nim bezpośrednio boskości (Dz 17, Rz 1). Pokażemy raczej, że chrześcijanie z racji szczególnego przez nich doświadczenia chwały – zapewne dla czasu obecnego trzeba będzie sformułować je na nowo i prze-myśleć z samego rdzenia Objawienia – także dzisiaj nie mogą po prostu zbyć doświadczenia bytu, aby w ten sposób stać się odpowiedzialnym strażnikiem chwały w całej jej pełni, podobnie jak wcześniej był nim Żyd, który śpiewał swojemu Bogu psalmy na cześć stworzenia, będąc w ten sposób odpowiedzialnym strażnikiem chwały przymierza i stworzenia.

Tak obrane stanowisko, jeśli nie jest w całości zwodnicze, mogłoby być bardziej klasyczne, niż wyjąłowany klasycyzm, lecz także bardziej nowoczesne, niż wiele bezpodstawnych modernizmów w Kościele i teologii, wreszcie bardziej ekumeniczne, aniżeli wszelkie przebiegłe i pobieżne próby budowania mostów pomiędzy różnymi wyznaniem. Ekumeniczny owoc zbierzemy wprawdzie w ostatniej części, zaś obecna, pozostając w przestrzeni metafizyki, *pomija dwie wielkie teologiczne katastrofy historii Kościoła: schizmę wschodnią i protestancką*.

Obrana metoda została już szkicowo przedstawiona – aby czytelnika nie zatrzymywać zbyt długo we wstępnych partiach rozważań – w niewielkim piśmie *Glaubhaft ist nur Liebe*<sup>5</sup> (*Wiarygodna jest tylko miłość*)<sup>6</sup>. Rdzeń objawienia Boga w Chrystusie widoczny jest tylko dla tego, kto *ostatecznego* jego sensu nie wiąże ani z kosmosem (jak to często, choć nie powszechnie, czyniła filozofia antyczna i chrześcijańska teologia aż do Renesansu), ani z człowiekiem, którego ono dopełnia, zbawia, uszczęśliwia (jak z upodobaniem czyni to nowożytność), lecz „bezinteresownie” stawia go wobec ofiarnej, dającej z siebie wszystko miłości Boga, której Bóg sam „daje chwałę”, zaś siebie i świat pojmuje jako funkcję tej chwały. Łatwo można dostrzec, że ta rezygnacja z nadania celu miłości Boga do człowieka i świata jest w takim samym stopniu najwyższym etyczno-religijnym jak i estetycznym aktem człowieka nie jako „zasługującym na rekompensatę czynem”, lecz raczej pełną posłuszeństwa odpowiedzią na miłość Boga samą siebie odsłaniającą przed człowiekiem i ku niemu skierowaną. Sama stara, niczym niezastąpiona fundamentalna zasada staje się żywotna i znacząca, że mianowicie Bóg w stworzeniu świata nie mógł mieć żadnego innego celu, poza oznajmieniem swojej własnej chwały. Wszystko inne, co można i należy jeszcze powiedzieć o świecie i człowieku, wszelka „celowość” i „ewolucja” indywiduum, społeczeństwa i kosmosu w całości na wszystkich płaszczyznach – od istot ożywionych do świadomości religijnej człowieka – powinno się tej podstawowej idei podporządkować, aby w *ostateczności* mogło zostać poddane rozumieniu w całej sensowności.

Wydaje się, iż można już na podstawie tego pobieżnego spojrzenia zrozumieć, dlaczego chcielibyśmy określić naszą metodę terminem *inte-*

---

<sup>5</sup> Zbiór *Christ Heute*, Johannesverlag 1963, 62000.

<sup>6</sup> *Wiarygodna jest tylko miłość*, przeł. E. Piotrowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997.

*gracja* a nie ewolucja. Ta ostatnia cieszy się dzisiaj dużym powodzeniem: to, co nowe możemy osiągnąć wówczas, kiedy wyrzekniemy się starego, zaś aby to odwrócenie usprawiedliwić, dyskredytuje się przekaz tradycji, jeśli to konieczne za pomocą psychoanalizy, przekonując otoczenie, że całkowicie nie opłaci się go przyswajać, czy w ogóle z nim zapoznawać. Ponieważ zaś chrześcijaństwo, aby móc siebie rozumieć, jest skutecznie powiązane ze swoim historycznym początkiem, którego nie można nigdy głębiej zrozumieć odwołując się do wiodących „potrzeb współczesnego człowieka”, lecz wyłącznie poprzez pokorne wsłuchiwanie się w Ducha Świętym w pierwotne Słowo, zatem chrześcijanin musi posiadać zmysł ludzkiej tradycji, która winna zostać zintegrowana, jeśli chce on odnaleźć drogę ku przyszłości: drogę od niejawną jeszcze całości (z jej równowagami) do całości wyraźnej (z wyłożonymi, lecz nieutraconymi równowagami).

## A. MIT

### 1. HOMER

Jedynie Zachodowi i tylko jemu<sup>1</sup> została dana łaska narodzenia się pośród znaków doskonałego kosmosu, w którym religia i sztuka stanowią jedno, co znalazło swój wyraz w kosmosie eposów Homera. Tak mocno świat ten był nimi naznaczony, że filozofia i religia, kiedy wyszły poza ów początek, natychmiast próbowały rozwijać to, co było tylko napomknięte, zmierzały z mniejszym czy większym powodzeniem do ponownego odzyskania na różnych drogach tego, co inne, zostawione gdzieś po drodze. Sztuka pozostanie otulona w płaszcz Homera; także Platon, który go zwalcza, cytuje go co drugą stronę swojego dzieła, dla Arystotelesa jest

---

<sup>1</sup> Dość prymitywny babiloński epos o Gilgameszu, którego początki sięgają aż epoki Sumerów, porusza wprawdzie głębokie ludzkie kwestie – śmierć i nieśmiertelność – lecz jeśli chodzi o suwerenne rozumienie sztuki oraz kształcenie ducha, nie dorównuje w żadnej mierze Homerowi. Podobnie jest w wypadku obydwu indyjskich wielkich eposów – obydwa wiele późniejsze od Homera, którym po prostu zabrakło owej estetycznej dystynkcji oraz całościowego widzenia sprawy, których Arystoteles zasadnie domagał się od dzieła sztuki; działanie nie jest zadomowione w przestrzeni historycznej, lecz w obszarze mitologii (por. badania Georga Dumezila), nie jest dramatyczne, lecz nowelistyczne, zaś w *Ramajanie* nawet romantyczne i antykwaryczne. Naprzeciw bezpostaciowego Jednego – przy całej wzniosłości świadomości moralnej – znajduje się pozbawiona kształtu wielość, która jedność w większym stopniu skrywa niż odsłania, jest bardziej pozorem niż zjawiskiem i dlatego nie jest, podobnie jak w wypadku Greków, skierowana oczekująco na powszechnie ważne wcielenie Boga. W Indiach oraz na Dalekim Wschodzie powstaje obowiązujący obraz zjawiania się tego, co Boskie nade wszystko w następstwie wyprawy Aleksandra Wielkiego – jak pokazał to Rene Grousset (*L'Homme et L'Histoire*, niemieckie wydanie: *Orient und Okzident im geistigen Austausch* 1955; szczeg. 162n).

Podczas gdy Indie odkryły abstrakcyjno-absolutną wolność człowieka (por. t. II, s. 686), Izrael odkrył abstrakcyjno-absolutną wolność Boga; także ona sprzeciwia się obowiązującej formie przejawiania się, w następstwie czego także Izrael, tam, gdzie zmierza w kierunku sztuki religijnej, będzie się wyrażał w greckiej formie języka (np. w synagodze – Europos). Sztuka chrześcijańska nie zastanie żadnego innego alfabetu form, zaś w trakcie swojej historii oraz w sporze z homerycko-platońskim kosmosem będzie mogła nieustannie poruszać kwestie swojego własnego, dziedzicznego języka form, o ile w ogóle posiada takowe. „Pierwszy Budda przedstawiany jest jako Apollo, zaś pierwszy dobry pasterz jako Hermes Krioforos” (Grousset, 163).

miarodajnym źródłem wszelkiej poezji: eposu – jego sztuka kompozycji i opowiadania jest „pożyteczniejsza w porównaniu z innymi”<sup>2</sup> – tragedii, a także komedii<sup>3</sup>, nawet jeśli widowisko teatralne będzie potrzebowało czasu, aby dojrzeć do swojej własnej formy<sup>4</sup>, Homer „językiem i myśleniem postaci” przewyższał wszystkich innych poetów<sup>5</sup>. Sam Ajschylos swoje sztuki nazywał „odpadkami z wielkiej uczyty Homera”<sup>6</sup>. Wyraziste rysy postaci bogów, nakreślone przez siebie, świadomie skontrastowane z azjatycką i minojską bezpostaciowością, pozostają pomimo wszelkich sprzeczności oraz dodatków (jak Dionizos) miarodajne dla obszaru greckiego; Rzymianie pozwolili sobie z oczywistych racji na przekształcenie swoich bóstw, jednak Olimp oraz muzy oddziałują poprzez średniowiecze wraz z Dantem oraz Boccacciem<sup>7</sup> na renesans i barok, i dalej na francuską, hiszpańską, angielską i niemiecką klasykę.

Jest dla nas nieistotne, kim był Homer, w jakim stopniu był poetą, który dzieło już zastane, przekształcił z wyjątkowym zrozumieniem sztuki i z najcudowniejszą szlachetnością serca, oraz w jakim stopniu przejął materiał z trojańskiego całościowego „*Kyklos*” (siedem eposów w całości): posiadamy tylko jego, takiego, jaki jest, a jest to więcej niż dosyć; w takiej postaci oddziaływał: poprzez Wergiliusza na wskroś uformował całą epikę – także krótkie germańskie pieśni o bohaterach stały się eposem za przyczyną romańskiego wzorca – poprzez klasycznych i aleksandryjskich tragików, poprzez Senekę nadaje on – pomimo wszystkich innych wpływów – treść i postać sztuce Racina, Calderona i Goethego, Grillparzera, Giraudoux i Valerego<sup>8</sup>... Sztuka plastyczna starożytności karmi się obrazem świata ukształtowanego przez Homera: do homeryc-

<sup>2</sup> *Poetyka* 23 (1459 a 30n); cyt. wg *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Wrocław 1983..

<sup>3</sup> Tamże 4 (1448 b 34n).

<sup>4</sup> Tamże (1449 a 7-15).

<sup>5</sup> Tamże 24 (1459 b 16-17); por. 24 (1460 a 5-6).

<sup>6</sup> *Atenaje* VIII 347 e.

<sup>7</sup> F. von Bezold: *Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus* 1922. A. Frey-Salman, *Aus dem Nachleben antiker Göttergestalten in der Bildbeschreibung des Mittelalters und der italienischen Renaissance*, 1931. H. Liebesschütz, *Fulgentius Metafloralis, ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter*. Stud. d. Bibl. Warburg IV, 1926. Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques*, The Warburg Institute Lond. 1940.

<sup>8</sup> Istnieją oczywiście obok niego (oraz pod względem historyczno-literackim po nim) świadectwa inaczej usytuowanych tradycji: obok wyspiarskiego i arystokratycznego Homera, kontynentalna, wiejska Beocja Hezjoda, liturgiczne hymny na cześć bogów, jednakże to Homer jest twórcą przenikającej wszystko formy.

kich Aten Fidiasza, Polikleta, Praksytelesa, Zeuksisa przybywają „sofiści” i filozofowie, którzy krytykując stary świat bogów, żyją bezkrytycznie w wysyłającym promienie światła sztuki, który wytworzony został przez ten właśnie świat. *Teoria, Eidos, Nous, Nomos, Themis, Aidos*: wszystkie te fundamentalne terminy pierwotnego, greckiego stosunku do świata przechodzą przemyślane na nowo, jednakże nietknięte filozoficzno-krytyczną rewolucją, ze starej w nową formę istnienia. Potem idą raz jeszcze w nowożytność<sup>9</sup>, w której świat homerycki wyłania się spoza świata wergilijskiego w całej oczywistości jego wyrazu również i tam, gdzie postacie bogów ulotniły się od tysiącleci z przestrzeni ludzkiej wiary.

#### a. Bóg i człowiek

Wszystko to było możliwe tylko dlatego, że u początków znajduje się taka struktura postaci, która ujmuje człowieka w jego stosunku do boskości, ofiarowuje mu w nim jego istotę oraz samorozumienie, daje mu wraz z religią także i sztukę, w której odzwierciedla się interpretacja świata oraz jego kształt. Struktura ta wskazuje na dwa sposoby artykulacji: najpierw nieprzekraczalny dystans między Bogiem i człowiekiem, następnie transcendowanie (wykraczanie) człowieka w kierunku sfery Boskiej, w której znajduje on swoje zbawienie, wielkość i chwałę. Owo przedzieranie się żyjącego w niedostatku, śmiertelnego człowieka ku pozbawionemu potrzeb, nieśmiertelnemu Bogu odsłania otwarty, przybliżającym światłem promieniujący świat: słońce wyłania się z połyskującego morza „oświetlając wiecznych bogów oraz śmiertelnych ludzi”<sup>10</sup>; jednakże łagodnemu prawu nocy, zgodnie z którym słusznie jest postępować, posłuszni są ludzie tak samo jak bogowie<sup>11</sup>, aby mogli zażywać daru snu<sup>12</sup>. Owo ogarniające strzeże, wbrew wszelkim rozdzieleniom sfer, wspólnego zamieszkiwania w bycie.

Rozdzielenie jednak istnieje, co potwierdza Apollo gromko wołając do Diomedesa:

---

<sup>9</sup> G. Finsler, *Homer in der Neuzeit von Dante bis Goethe* (1912).

<sup>10</sup> Od 3, 1-3; 5, 1-2: Eos z łoża ślicznego Titona gdy wstała, / Na bogów i na ludzi zdroj światła wylała (*Odyseja*, przekł. L. Sieneńskiego, 67); 12, 385-6.

<sup>11</sup> Il 7, 293; 9, 65. Noc jest „pogromczynią bogów i ludzi”: Il 14, 259.

<sup>12</sup> Il 7, 482.



Opamiętaj się Diomedesie, i uchodź. Nie próbuj  
iść z bogami w zawody, bo ludzi ziemię depczących,  
szczęp nierówny jest przecie szczepowi bogów wieczystych!<sup>13</sup>

Ludzie są śmiertelni, na wskroś przeniknięci śmiercią, bogów zaś nie można pozbawić życia. Apollo powiada do Achillesa: „mnie wszelako nie zgładzisz, bo śmierć nie ima się boga”<sup>14</sup>. Niczego nie zmienia to, że królowie i bohaterowie pochodzą od bogów – wielu synów nieśmiertelnych bogów walczyło pod Troją<sup>15</sup> – jest to bowiem tylko tradycyjny sposób podkreślania pochodzenia narodów z pnia boskiego; podobnie nieubłaganą regułą potwierdza usunięcie śmiertelników spośród niebian, czy też zwycięstwo nad śmiercią, dokonane przez pojedynczego śmiertelnika. Agamemnon domaga się, aby Achilles powściągnął swój gniew, bowiem „Hades tak twardy i nieubłagany, / Przez to najbardziej jest z bogów przez ludzi znienawidzony”<sup>16</sup>. Bohaterowie *Iliady* są nieustannie wystawiani na śmierć, która jest zasadniczym określeniem człowieka, zaś szlachetność ich polega na spoglądaniu śmierci prosto w oczy, a nawet życiu w samym środku śmierci. Achilles sięga po laury wielkości, wybierając sławę, która wiąże się z rychłą śmiercią, przedkładając ją nad długie życie w niesławie. Odyseusz odrzuca ofertę nieśmiertelnego życia w ukryciu pod opieką nimfy Kalipso (imię nimfy Kalipso pochodzi od słowa *kalypso*, ukrywać), przedkładając nad takie życie niebezpieczeństwa wystawionego na cierpienie, śmiertelnego losu<sup>17</sup>, który raz podjęty, nie może zostać powstrzymany nawet potęgą bogów.

Lecz śmierci przeznaczenia bogowie nie mogą  
Odrócić od najdroższej głowy, od nikogo,  
Jeśli w sen wieczny czarna podąży godzina<sup>18</sup>.

U Homera dwie sprawy są niemożliwe: wkroczenie człowieka ponad granicą śmierci w sferę bytu boskiego, czy choćby tylko osiągnięcie szczęśliwej nieśmiertelności, oraz prometejskie stawienie czoła bogom przez śmiertelnika. Bohater przekracza ten świat w kierunku boskiej sfery, jednakże może liczyć się w równie niewielkim stopniu jak sprawiedliwy

<sup>13</sup> Il 5, 440-2 *Illiada*, przekł. I. Wieniewski.

<sup>14</sup> Il 22, 13; por. 6, 141n.

<sup>15</sup> Il. 16, 448-9.

<sup>16</sup> Il 9, 158-9.

<sup>17</sup> Od 5, 206-220.

<sup>18</sup> Od. 3, 236-238.

Starego Testamentu z pozaświatową satysfakcją, dalszym trwaniem czy wywyższeniem: Hades dla nich obydwu jest w równym stopniu możliwy, jak i marny; na jego tle wiara sprawiedliwego otrzymuje swoją jednoznaczność, zaś kształt losu bohatera swój niesłuchanie wyrazisty zarys. Może należeć do niego również paradoksalna wierność Achilleśa wobec zabitego Patroklosa, wierność nie tylko na tym świecie, lecz również tam, gdzie będzie niemożliwością, a zatem na tamtym świecie:

Patroklos: O, jego nie puszcę w niepamięć  
 Pókim wśród żywych i póki miłe kolana unoszą.  
 Nie zapomnę go nawet, drogiego druha w Hadesie,  
 Choćby tam już przestano o innych myśleć umarłych<sup>19</sup>.

Dusze opuszczają ciało „nad swą niedolą zawodząc”<sup>20</sup>, bowiem cóż na tamtym świecie znaczy „dusza i jej odbicie”, w której „nie ma wcale życia”<sup>21</sup>. Podróż do Hadesu podjęta przez Odyseusza – odtwarzana przez Wergiliusza, Dantego, Claudela – jest świadomie podjętą wyprawą szpiegowską celem poznania tej widmowej egzystencji (*afrades*)<sup>22</sup>, w żyjących wywołującej „przestrach blady”<sup>23</sup>, także w tym miejscu, gdzie napojenie się krwią zapewnia minutę pamięci i powtórnej miłości, dla matki, która umarła z tęsknoty i lęku o syna<sup>24</sup> – lecz jej widmo umyka teraz przed uściskami żyjących – dla zmarłych bohaterów, z których Achilles wyraża starotestamentalne życzenie, iżby wolał raczej być parobkiem żyjąc na tym świecie, aniżeli panować nad wszystkimi zmarłymi duszami<sup>25</sup>, podczas gdy Ajas, ciągle skamieniały w swoim gniewie, milcząco odwraca się tylko<sup>26</sup>. Głos krzyczących, z łoskotem wynurzających się zmarłych<sup>27</sup>, rozbrzmiewał będzie poprzez wszystkie zachodnie Nekyje (pobyty u zmarłych, spotkanie z nimi), zaś żyjący uciekać będą panicznie przed wynurzeniem się groźnego łba Gorgony<sup>28</sup> z głębi krainy śmierci, aż do Fausta. Pouczające jest także spotkanie z cieniem Heraklesa (*eidolon*)

<sup>19</sup> II 22, 387-390; 25, 19.

<sup>20</sup> II 22, 363.

<sup>21</sup> II 23, 103-104; 11, 218-222.

<sup>22</sup> Od 11, 476.

<sup>23</sup> Od 11, 43, 633.

<sup>24</sup> Od 11, 202-203.

<sup>25</sup> Od 11, 489-491.

<sup>26</sup> Od 11, 544, 563.

<sup>27</sup> Od 11, 605-606.

<sup>28</sup> Od 11, 634n.

w krainie cieni<sup>29</sup>, gdyż sam Heros żywy zasiada pomiędzy nieśmiertelnymi bogami.

Głęboką religijną decyzją Homera jest to<sup>30</sup>, że świadomie rezygnuje z gloryfikacji zaświatów, jakie z pewnością zaistniały przed nim, równocześnie zdecydowanie uwznioślając stosunek człowieka do boskości, ubierając go w wolną od magii intymność, co wiąże się z momentem narodzin zachodnioeuropejskiej sztuki. Wychodzi teraz na jaw czysty stosunek bohatera do swojego Boga – zaś bohater w tym czasie nie jest jeszcze „arystokratą”, który cieszy się pośród swojego ludu „przywilejami”, lecz modelem człowieka, jeszcze nie stanowi wyabstrahowanej idei, wzorca dla całej swojej wspólnoty. Odnosi się do niego to, co Claudel na płaszczynie chrześcijańskiej mówi o swoim Rodrigo: „Należy on do tych, którzy nie potrafią inaczej siebie ocalić, jak tylko przyczyniając się do ocalenia całej rzeszy, która podążając za nim, cała jest zauroczona jego postacią”<sup>31</sup>. Herosi żyją wyniesieni do sfery boskiej, przeciążeni obowiązkami, obdarowani, zagrożeni i wyróżnieni przez bogów. Nie należy przez to rozumieć, jakoby zarysowany przez poetów stosunek ich bohaterów do bogów był wyjątkowy czy arogancki, ponieważ pochodzący z arystokratycznego społeczeństwa homeryccy bardowie służyli zbudowaniu czy rozweseleniu audytorium, przed którym występowali: prawie cała wielka poezja była poezją dworską (tak jak prawie cała wielka architektura była królewską sztuką reprezentacyjną), stąd nie można podważać bezkompromisowej szczerości ani Dantego czy Tassa, ani Comoensa, ani Moliera czy Goethego. Społeczność dworska jednak rozumie, że bohater reprezentuje człowieka.

Żadna poezja literatury światowej poza Homerem nie jest tak ustawicznie, w każdej życiowej sytuacji, odniesiona do Boga – jego potęgi, obecności, oddziaływania we wszystkim, poprzez zewnętrzne wydarzenia, wewnętrzną inspirację oraz użyczenie siły – w takim stopniu wypełniona modlitwami, błaganiami o wsparcie, dziękczynieniami, ofiarami, ślubami. Z całą pewnością święty rytuał kieruje porządkiem dnia, posiłkami, wielkimi życiowymi wydarzeniami, lecz świątynie i miejsca kultu pozostają całkowicie niewidzialne, kapłani pojawiają się tylko marginal-

<sup>29</sup> Od 11, 601-603.

<sup>30</sup> Jest zasługą Wolfganga Kullmanna klarowne zwrócenie uwagi na tę decyzję: *Das Wirken der Götter in der Ilias* (1956) 81n, 147n.

<sup>31</sup> *Der Seidene Schuh* (9 wyd. 1959) 18.

nie, wszystko, co przekazane jest przez tradycję, zostaje odzwierciedlone w osobistym stosunku bohatera do Boga, w jego głęboko dziecięcym zawierzeniu, które zawsze pamięta niczym nie uwarunkowaną czy też powściąganą wolność Boga oraz jego nieustanną obecność. Również i wiele zsyłanych „znaków”, na które zarówno jednostka jak i naród mają staranne baczenie<sup>32</sup>, wyłania się nie z bezimiennej mroczności losu (jak później u Sofoklesa czy Wergiliusza), lecz obrazuje kultyczne oblicze dwustronnej osobowej relacji. Bóg jest wolny, może się gniewać, odwrócić, opuścić kogoś; modlący zwraca się w swoim błaganiu do wolnego Boga; modlitwa jego zostaje wysłuchana<sup>33</sup>, może on bogów „przebłagać”<sup>34</sup>, lecz tylko wówczas, kiedy sam modlący się jest gotów w postawie pełnej bojaźni okazać cześć i chęć nawrócenia<sup>35</sup>, modlitwy mogą jednakże pozostać niewysłuchane, czy wysłuchane tylko częściowo, albo zupełnie inaczej, czy później, niż człowiek sobie planował<sup>36</sup>. W wolność Boga wpisane jest zaufanie<sup>37</sup> do Boskiej towarzyszącej obecności<sup>38</sup>, której nie należy traktować jako faktu<sup>39</sup>, jednakże jest zasadniczo niezawodna, także wówczas, kiedy człowieka opuszczą wszyscy inni<sup>40</sup>. Nieobecna jest tutaj natomiast jakakolwiek idea magicznego podporządkowania sobie Boga, raczej mamy do czynienia z całkowitym poddaniem się zesłanemu przez Zeusa losowi, w którym godzi się wytrwać<sup>41</sup>, zrezygnować w obliczu zdecydowanej przewagi wszelakich przeciwności<sup>42</sup>. Pokorne wytrwanie w obliczu nieprzewidywalnej woli bogów stało się głównym tematem *Odysei*.

<sup>32</sup> Il 2, 308 n.; 350n; 8, 247n; 10, 272n; 12, 195n; 13, 821 itd.; Od 2, 146n; 15, 160n; 20, 103, 242; 21, 413.

<sup>33</sup> Np. Il 16, 527n; 10, 295. Od 3, 385; 6, 328: słuchanie i wysłuchanie są jednym

<sup>34</sup> Il 9, 500

<sup>35</sup> Tamże, 508-10; 10, 512.

<sup>36</sup> Modlitwy wysłuchane częściowo: Il 16, 250; 18, 328; wysłuchane później, podczas gdy tymczasem udręka przybiera na sile: Il 2, 419-20; niewysłuchane: Il 3, 302; 6, 34; 8, 550-1.

<sup>37</sup> *Elpomai euchomenos*: Il 8, 526.

<sup>38</sup> Il 9, 49.

<sup>39</sup> Ale jeszcze cię spotkam i trupem przecież położę, / jeśli jakowys bóg i mnie nie odmówi pomocy; Il 11, 365-6; podobnie Il 13, 153-4.

<sup>40</sup> Od 16, 260-1

<sup>41</sup> Od 6, 188-190.

<sup>42</sup> Il 2, 116 =14, 69 z podkreśleniem woli Boga: Il 14, 110; 18, 116; zrządzone przez boga przeznaczenie: Il 19, 270n. Zob. zniuansowane wywody C. Fr. Nägelbachsa, *Die homer. Theologie*, Nürnberg 1840, (18), 185n.

Ponieważ z istoty swojej człowiek potrzebuje Boga, grzech jest wyrazem pychy, pragnienia życia bez Boga<sup>43</sup>. Od Boga pochodzą przecież wszelkie dobre dary, nie tylko wyraźne zwycięstwo wojownika, lecz także owa mniej namacalna możność, która jest wstępnym warunkiem wszelkiego zwycięstwa, a określona jest za pomocą słowa *kydos*, błędnie tłumaczonego najczęściej jako „sława”. „Określa ono zdolność osiągnięcia sukcesu oraz zwycięskiego wyjścia z walki; określa ono równocześnie «godność» sukcesu, prestiż, autorytet, cześć i rangę... Cześć (*kleos*) istnieje także wobec umarłych, lecz *kydos* posiada wyłącznie żyjący<sup>44</sup>. Jako „wyższość, moc, poważanie, znaczenie, wielkość<sup>45</sup>, słowo to żyje od czasu Homera, słowo *eri-kydes* oznacza odpowiednio „wyniosły-wspaniały” i wypowiedane jest o bogach, o boskich darach, o ludzkiej młodości będącej w pełnym rozkwicie<sup>46</sup>. Wyniosła chwała, która wyraża się jako pewność zwycięstwa, promieniująca z bohatera, jeśli został nią odpowiednio obdarowany przez Boga, może również objawić się negatywnie w strachu umykającego przed nim wroga, tak Diomedes ustępuje Hektorowi, aby nie być zmuszonym do walki z bogami<sup>47</sup>, czy też Apollo okrywa mgłą swoje barki i głowę, krocząc naprzód z Egidą w ręce przeciwko nadciągającym Trojanom<sup>48</sup>. W takim stopniu człowiek jest obdarowany *syn daimoni*, wspólnie z bogami (*daimon* bowiem u Homera nie jest pośrednią istotą pomiędzy bogiem i człowiekiem, jak to przyjmie się później, lecz bezimiennym pierwiastkiem boskim)<sup>49</sup>, może być nazwany *olbiodaimon*, uszczęśliwiony (wybrany) przez Boga, pobłogosławiony przez Boga<sup>50</sup>, co rozjaśnia sens późniejszej platońsko-arystotelesowskiej *eudaimonia*: szczęśliwość jako zamieszkująca obecność dobrych bogów,

<sup>43</sup> Przechwałki Ajasa wobec Posejdona: Od 4, 503n; Hybris Diomedesa: Il 5, 434n, namysł Menelaosa, aby nie walczyć w pojedynkę przeciw chronionemu przez bogów Hektorowi, lecz raczej wraz z Ajasem „choć są niechętnie nam bogi”: Il 17, 104; Napomnienie Odyszeusza z powodu wszelkich przechwałek przed bogiem: Od 22, 287n.

<sup>44</sup> Herm. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 1962, 88.

<sup>45</sup> Herm. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 1960, 71.

<sup>46</sup> Od 11, 631; Il 20, 265; 11, 225; por także *kydros* „wspaniały, majestatyczny”: Od 11, 580; 15, 26. Również *kratos*, którego użyczają bogowie nie jest po prostu siłą fizyczną, lecz zdolnością przewyższania przeciwnika.

<sup>47</sup> Il 5, 606; por. pojawienie się Achillesa nad grobem w zapożyczony od boga postaci, oraz przerażenie Trojan tym zjawieniem się wywołane: Il 18, 225n, 261.

<sup>48</sup> Il 15, 306-10.

<sup>49</sup> Tak słusznie rozumie to Kullmann, 49-57.

<sup>50</sup> Il 3, 182.

czy też pełna dobroci obecność bogów. Zarówno bohaterowie, jak i całe gromady ludzkie zostają przeniknięte (natchnione) boskością<sup>51</sup>, co przekształca się w entuzjazm (przebywanie w Bogu): w tym miejscu wyraźnie widać pokrewieństwo pomiędzy bohaterem i poetą, tutaj wskazać można Tyrtaiosą, który jest jednocześnie jednym i drugim.

W swobodnym zadomowieniu się Boga można doświadczyć pełnego wywyższenia człowieka jako owej przemiany jego śmiertelnej kondycji, która obdarza go równocześnie szczęściem, sensem życia oraz pięknem. Wyniesiony do takiego promieniującego łaską światła, przepojony nim na wskroś, staje się święty, dobry i piękny równocześnie. Aby zrozumieć, czym jest piękno u Homera, nie należy wychodzić od tego, co zewnętrzne: od błyszczącego, połyskującego, lśniącego złota oraz innych przedmiotów; nie można także wychodzić od abstrakcyjnego określenia światłości i słoneczności a tym samym ich przejawiania się<sup>52</sup>; obydwie zakorzeniają się głębiej w o wiele istotniejszej relacji między bogiem (który jest w sobie samym błyskawicą i światłem) oraz człowiekiem, który wyniesiony ku światłu łaski boga<sup>53</sup> dostrzega swoją własną wartość, majestat oraz godność swoją i innych: światło z ciemności, życie w śmierci. W jeszcze mniejszym stopniu dla Homera sercem piękna jest proporcja i harmonia<sup>54</sup>, jest nim raczej bezpośrednio doświadczenie ludzkiego bycia spełnionym, które bez wewnętrznego rozszczepienia może się zaznaczyć czy to jako promieniejący wdzięk (*kallei kai chariti stilbon*)<sup>55</sup>, czy jako heroiczna wielkość usposobienia (*megathymos, megalator*), albo wreszcie jako siła miłosna czy „cnota wewnętrzna”, jak to miało miejsce u świнопasa. Z samego tego rdzenia piękno promieniuje świetliście oraz rozbłyska we wszelkiej znajdującej się w świecie jasności, blasku, radości<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> Il 2, 450n (Atena); 11, 10-14 (Eris); 13, 43-61 (Posejdon); 15, 306n (Apollo); 13, 794 (Zeus).

<sup>52</sup> W. Perpeet, *Antike Ästhetik* (1961), 20n.

<sup>53</sup> Z pewnością owo światło łaski – jako tożsamość miłości i piękna (Charis) – uosabiane jest w jakimś stopniu w Afrodycie (dlatego Perpeet może mówić o „zasadniczym afrodyzjańskim rysie żywego piękna”, 26-33), jednakże Grecy nie wiążą zbyt mocno swojego rozumienia piękna z ciasną sferą tej bogini. Również Atena i Apollo, obydwaj nie związani z Afrodytą, w swoich epifaniach są czystym pięknem.

<sup>54</sup> Harmonia wedle mitu, co znamienne, jest córką Afrodyty (Hezjod, *Teogonia* 957), chociaż okazyjnie może nosić imię Harma, co wskazuje „wyraźniej na jedność w miłości” (Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands* (1961), 103).

<sup>55</sup> Od 6, 237.

<sup>56</sup> Na co Homer posiada nienasycone ciągle nowe wyrażenia: *Aithops, enops, lam-*

Ludzie, którzy żyją w tym świetle oraz nim promienieją, nazwani zostają „boskimi” – nie zostają jednak z tego powodu wyniesieni do rangi bogów – mogą być wysoko czy nisko urodzeni, przy czym zmianie w subtelnych odcieniach ulegają przymiotniki: wielu bohaterów nazywa się *diotrepthes* (wypełnieni bożą mocą), *diogenes* (pochodzący od boga) i dlatego równy bogu (*izotheos*, *antitheos*, *theoeides*, *theoeikselos* itd.); *dios* (*divus*) oznacza ogólniejszą przynależność do świata bogów niż *theios* (w sensie ściślejszym boski)<sup>57</sup>.

Boskość pojawia się pośrodku nędzy śmiertelności oraz wśród przeżycia grożącej zewsząd śmierci, czego przerażające formy nieustannie przytacza nam tak *Iliada* jak i *Odyseja*; życie ludzkie jest bowiem nieustanną okrutną walką<sup>58</sup>, od kiedy zostaje uwikłane w sieć śmiertelnego losu<sup>59</sup>, tym samym człowiek staje się najbardziej pożałowania godną istotą na ziemi<sup>60</sup>. Człowiek jest „Efemerydą”, tzn. dogłębnie podlega czasowi i jego przemianie, jest nie tylko śmiertelny, lecz z dnia na dzień zmienia nastrój i przekonania, do tego stopnia, że w swojej znikomości nie może się zdać na siebie samego<sup>61</sup>. Słowo to [efemeryda] przeniknie greckie pojmowanie człowieka na całe stulecia<sup>62</sup>. Skąd tyle zabiegów związanych z zachowaniem życia, pyta Achilles zebrzącego o swoje życie Likaona: „Toć i Patroklos zginął, choć tyle przedniejszy od ciebie. / Czy-li nie widzisz, jak piękny ja jestem, jak wzrost mój wspaniały? / Ale i mnie czeka śmierć wyrokami losu twardymi”<sup>63</sup>. Również i polegli są ciągle piękni, lecz co wówczas, kiedy psy zaczną rozwlekać ich zwłoki? „Najobmierzlejszy to srom dla nieszczęsnej doli człowieczej”<sup>64</sup>. Człowiek homerycki nie buntuje się przeciwko śmierci; Achilles spieszy wyrzucić zemstę na Hektorze,

---

*pros*, *phaidimos*, *phaeinos*, *pamphainon*, *leukos*, *argos*, *aglaos*, *glaukos*, *sigaloeis*, *phlogeos*, (*pan-*)*jaiolos* itd. Statystykę znajdziemy u Huberta Schrade, *Götter und Menschen Homers* (1952), 309-311.

<sup>57</sup> Eumaios, świniopas, jest bardzo często *dios*, nigdy *theios*, lecz wędrowny poeta często jest nazywany *theios*. Statystyka również u Schrade, l. c., 300-303.

<sup>58</sup> Il 14, 85-7

<sup>59</sup> Il 16,441-2; co do wplątania się w śmiertelny los, por. Il 20, 127; 24, 209; Od 7, 195n.

<sup>60</sup> Il 17, 446-7.

<sup>61</sup> Od 18, 130-150.

<sup>62</sup> H. Fränkel, *Ephemerous als Kennwort für die menschliche Natur*, w: *Wege und Formen*, l. c., s. 23-39; *Dichtung und Philosophie*, l. c., 148n, 570n.

<sup>63</sup> Il 21, 106-110.

<sup>64</sup> Il 22, 73-76.

...a potem niech śmierć mnie dosięga, jeżeli tak zechce  
zrządzić wola Dzeusowa i innych bogów wieczystych<sup>65</sup>.

Nie ma w nim zakusów, aby mierzyć się z bogami, czy zamieniać się z nimi. Gdy Telemach dostrzega swojego ojca w zmienionej postaci, w którą wyposażyla go Atena, oraz bierze go za boga, przybysz odpowiada:

Jam nie bóg i nie mogę równać się z niebiany.  
Jam twój ojciec, twoimi łzy oplakany,  
Dla kóregoś wycierpiał tyle, duchem męznym...<sup>66</sup>

W gestii bogów leży bowiem wyniesienie człowieka do poziomu postaci boskiej, ale i wtrącenie go w postać niewolnika; człowiek u Homera jest niepodzielną całością złożoną ze sfery wewnętrznej i zewnętrznej, „duchowe” uzdolnienia, inspiracja, entuzjazm posiadają każdorazowo swoje cielesne odpowiedniki. Hektor pchnięty z tyłu mozną ręką Zeusa<sup>67</sup>, rozblysł jak ogień<sup>68</sup>, Atena wieńczy głowę Achillesa złocistym obłokiem i płomieniami, kiedy pokazuje się nad fosą przed Trojanami po raz pierwszy nieuzbrojony<sup>69</sup>, Diomedesa wyposaża w siłę i odwagę, aby wybił się ponad wszystkich i okrył sławą, blask rozjarzyła potężny z szyszaka jego i tarczy<sup>70</sup>, Odysa w odpowiedzi na jego modlitwę o zwycięstwo we współzawodnictwie obdarzyła lekkością nóg i rąk, i całego ciała, podczas gdy Ajas potknął się za jej przyczyną<sup>71</sup>.

Łatwo bóstwom w szerokim niebie mieszkającym,  
Bądź w proch zetrzeć człowieka, bądź stawić na szczycie!<sup>72</sup>

Dla *Odysei* w takim samym stopniu charakterystyczne jest uniesienie człowieka do postaci sługi, jak i wyniesienie go do postaci boga. Ponieważ Odys jest naznaczonym przez los pokornym męczennikiem, przeobrażenie go przez Atenę nie do poznania oznacza nie jakiś zewnętrzny trick, lecz jest w równej mierze wyjawieniem jego własnej rzeczywistości i formą wywyższenia. Kiedy nagi i w skrajnej nędzy staje przed Nauzyką wystawiony na jej spojrzenie, bogini obleka go w piękno, daje mu

<sup>65</sup> II 18, 115-116 = II 22, 365-6.

<sup>66</sup> Od 16, 187-9.

<sup>67</sup> II 15, 694-5

<sup>68</sup> II 15, 623

<sup>69</sup> II 18, 205n; por. 19, 365.

<sup>70</sup> II 5, 1-4.

<sup>71</sup> II 23, 770.

<sup>72</sup> Od 16, 211-2.



wzrost, bujne loki, jego barki i skórę zaprawia wdziękiem, tak jak złotnik powleka srebrną statuetkę cienkim złotem<sup>73</sup>. Tak obdarowany (i odmieniony) wkracza do miasta Feaków<sup>74</sup>. Podobna sytuacja ma miejsce, kiedy obnaża swoje ciało przed zalotnikami<sup>75</sup>, i raz jeszcze kiedy po wytraceniu zalotników szykuje się do godów ze swoją małżonką, pojawia się znowu porównanie do złotnika a bohater postacią przypomina nieśmiertelnych<sup>76</sup>. Atena może dokonać również rzeczy przeciwnej, „zmienić mianowicie bohatera nie do poznania dla wszystkich śmiertelników”, skurczyć kwitnące ciało, głowę pozbawić jasných kędziarów, piękną suknię zamienić w łachman, wzrok iskrzący w mdły i smętny, aby tak odmieniony zjawił się przed zgrają zalotników<sup>77</sup>. Jednak również postać pełna pokory nie jest wyłączona ze sfery opatrności, należy raczej (mówiąc za Nägelbachem) do *providentia specialissima*. Nie tylko z tego powodu, że w pałacu Zeusa dwie kadzie stoją gliniane, do których sięgając z jednej czerpie złe, zaś z drugiej dobre dary i rzuca je z wysokości bez rozróżniania, a kto zaś zgubne otrzyma, „wyrzutkiem się stanie”, „głód i rozpacz obłądna pędzi go po ziemi”<sup>78</sup> „i czy pan, czy chudzina losowi podlega”<sup>79</sup>, raczej w przydziale mizernego losu tkwi ukryty pozytywny sens, którego odsłonięcie i obwieszczenie zastrzeżone jest przenikliwemu spojrzeniu poety. To nas prowadzi do kolejnego problemu.

### b. Bóg osobowy

Stosunek Odyseusza do Ateny, zabarwiony czułością i bojaźnią, lecz także tkliwą serdecznością, pozostaje bezprzykładny, jeśli chodzi o poezję niechrześcijańską, jest tylko wyraźnym rozwinięciem od dawną poruszanego tematu: bohater ma swojego Boga, który go strzeże i prowadzi, do którego kieruje swoje modlitwy, któremu ufa. Nie należy tego rozumieć w sposób ograniczający czy wykluczający, bowiem człowiek modli się do wielu bogów, zaś obszar działania Boga nie ogranicza się do jednego

<sup>73</sup> Od 6, 229-35.

<sup>74</sup> Od 8, 18-21.

<sup>75</sup> Od 18, 66n.

<sup>76</sup> Od 23, 156-163. Również postać Penelopy zostaje odpowiednio upiększona (od 18, 192), chociaż tego nie spostrzega (tamże, 250n); podobna sytuacja ma miejsce w wypadku postaci Laertes (od 24, 268-274).

<sup>77</sup> Od 13, 397-402; 429-438; tak samo Od 16, 454n.

<sup>78</sup> Il 24, 524-530.

<sup>79</sup> Od 6, 189.

człowieka. Mamy jednak do czynienia z tajemniczymi wyborami i preferencjami. Atena zwraca się do Diomedesa jako do „miłego mojemu sercu”<sup>80</sup>, zaś Nestor do niego oraz Odyseusza powiada, że Zeus i Atena ich „miłują”<sup>81</sup> i nie jest to bynajmniej miłość erotyczna, lecz „matczyna”<sup>82</sup>. Zeus pozwala swojej córce Atenie, kiedy ta ubolewa nad decyzją bogów, iż odwrócili swoją opatrność od jej podopiecznego, przypomina jej, iż był to jej własny plan i zamiar: „Wszak sama uradziłaś”<sup>83</sup>.

Swoją ogromną przychylność od początku *Iliady* okazuje Atena jako bóstwo opiekuńcze Achillesowi, choćby wówczas, kiedy wzburzony sprawioną mu obelgą wyciąga miecz, a Atena chwyta go za płową czuprynę, stając za nim i tylko jemu się objawiając, podczas gdy ten zwracając się ku niej napotyka „przerażający płomień jej oczu”, Atena tymczasem przywołuje go do posłuszeństwa i umiarkowania<sup>84</sup>. Achilles poddaje się o dziwo „bardzo chętnie” rozkazowi. Kiedy jednak Achillesa Atena powściąga, Diomedesa do walki zachęca, obiecując mu swoją pomoc, ten pomny jest wszakże na jej wskazania, aby z bogami nie walczył<sup>85</sup>. Udzieliła ona już na początku bohaterowi boskiej przewagi; zanosił on do niej, niezwyciężonej, błagania<sup>86</sup>, ta zaś stanęła przy nim, prowadząc jego dzidę w czasie walki<sup>87</sup>, zaś później sama skierowała jego dzidę przeciwko Aresowi, bogowi wojny<sup>88</sup>. W podobny sposób Apollo traktuje Hektora<sup>89</sup>, Afrodyta Parysa, którego przenosi z samego środka bitwy do Heleny i skłania do miłosego obcowania<sup>90</sup>, a szczególnie Tetyda swojego syna Achillesa, w stosunku do którego jest jednocześnie boginią oraz fizyczną matką<sup>91</sup>.

*Iliada* opowiada o wielu bohaterach, a tym samym o wielu osobowych relacjach z bogami, a ponieważ armie nastawione są do siebie wrogo i każ-

---

<sup>80</sup> Il 5, 826.

<sup>81</sup> Il 10, 552-3.

<sup>82</sup> Il 23, 783.

<sup>83</sup> Od 5, 23.

<sup>84</sup> Il 1, 188-214.

<sup>85</sup> Il 5, 800n, 826-8.

<sup>86</sup> Il 5, 115-7.

<sup>87</sup> Il 5, 290.

<sup>88</sup> Il 5, 856n. Często bogowie kierują orężem bohaterów, który trafia celu, lub przeciwnie (w przypadku gdy przeciwnik jest chroniony) chybia celu: Il 8, 311; 13, 562n: 20, 438n; 23, 865.

<sup>89</sup> Il 15, 306n, 355n.

<sup>90</sup> Il 3, 380n.

<sup>91</sup> Il 1, 351n.

da kieruje błagania do swoich bogów, musi z konieczności i zasadnie pojawić się pytanie o jakość relacji pomiędzy bogami: „Każdy też składał ofiary innemu z bogów wieczystych”<sup>92</sup>. W *Odysei* mamy do czynienia z jedynym bohaterem, a zatem pojawia się na pierwszym planie jedyna relacja do Boga; Telemach jako potomek swojego ojca uwikłany jest w ten sam los oraz otoczony opatrnościową opieką przez tę samą boginię. Atena, ogarnięta współczuciem, bierze na nowo los Odysa w swoje ręce<sup>93</sup>, otaczając go z dała opieką, aby według boskiego postanowienia „nie wsparty boskim ni ludzkim ramieniem”<sup>94</sup> mógł pokonać morze na tratwie.

Na niewidzialność swojej bogini skarży się nieszczęśnik wymownie na plaży na Itace: wówczas pod Troją była dla niego łaskawa, lecz kiedy podczas powrotu grecka flota uległa rozproszeniu

Nigdy cię już nie widział, córko Zeusa, i w żadnej przygodzie  
Nie przyszedł na mój okręt pomóc mi lub bronić<sup>95</sup>.

Ona jednak zapewnia go: „przy tobie jestem w każdym nieszczęściu i o każdej dobie”<sup>96</sup>. Miłość jej do Odyseusza (potwierdza to Nestor wobec Telemacha) jest bardziej oczywista (*anaphadna*) niż była miłość jakiegokolwiek Boga do jakiegokolwiek człowieka<sup>97</sup>, a jeżeli Atena pozostaje niewidoczna dla bohatera, tak, że musi się on wykazać sam, wówczas może posłać inne bóstwa<sup>98</sup> lub niepostrzeżenie nasunąć jego myślom właściwy pomysł<sup>99</sup>, albo słuchając pełnej wyrzutu i gniewu modlitwy, nie objawiając się jednak<sup>100</sup>, czy też co najwyżej pojawiając się jako bezimienny „bożek”, w trosce o niego gdzie indziej spiesząc mu z pomocą<sup>101</sup>, zjawiając się przed nim oraz towarzysząc mu w nieznannej postaci<sup>102</sup>. Była ona zawsze przy nim, nawet gdy wzgląd na innych bogów (na zagniewanego Posejdona) domagał się jej niewidzialnej i nieodczuwalnej postaci<sup>103</sup>.

<sup>92</sup> Il 2, 400.

<sup>93</sup> Od 1, 47n.

<sup>94</sup> Od 5, 30-33.

<sup>95</sup> Od 13, 314-319.

<sup>96</sup> Od 13, 331.

<sup>97</sup> Od 3, 221-2.

<sup>98</sup> Np. Leukotea Od 5, 333n.

<sup>99</sup> Od 5, 425n.

<sup>100</sup> Od 6, 325-9.

<sup>101</sup> Od 5, 481-2; 6, 13n, 111n, 139.

<sup>102</sup> Od 7, 19-58.

<sup>103</sup> Od 13, 341.

Kiedy Atena, podobnie jak w wypadku Achilleśa, także i wobec Odysa musi wystąpić w roli rozkazodawczyni – nakazując przerwanie dalszych walk na Itace oraz zawarcie świętego przymierza<sup>104</sup> – jej inspiracje oraz idee i plany Zeusa są tak intymnie ze sobą splecione, że nastawiony „humanistycznie”, antycypujący przyszłość czytelnik mógłby dostrzec w bogini jedynie personifikację lepszego ja bohatera, w najlepszym razie jego anonimowego dajmoniona. Lecz poeta przedstawia i opowiada to inaczej. Jest to najczęściej na co dzień ukryty<sup>105</sup>, intymny dialog, w którym bogini wypowiada się w liczbie podwójnej: „Wždy prędko skarby twoje, gdzie ich nikt nie ruszy, / W cieniu świętej jaskini ukryć nam wypada, a następnie uradźmy, co dalej masz począć”<sup>106</sup>. Atena wskazuje najlepsze rozwiązania, domaga się jednak równocześnie od Odysa ich przemyślenia<sup>107</sup>, podczas gdy on pozwala służyć sobie radą i czynem<sup>108</sup>, co ona natychmiast obiecuje, aby zaraz mówić o wspólnym dziele<sup>109</sup>. Nie zostawi bogini w decydującej bitwie ojca i syna<sup>110</sup>, ona i jej ojciec będą wystarczającymi sprzymierzeńcami w walce z całą zgrają zalotników<sup>111</sup>. „Dlaczego zatem troska się Odyseusz?” pyta go Atena: „Wszak druhom zwykle ufają druhowie, / Choć śmiertelni i pomoc niezdolni w potrzebie. / Jam przecież nieśmiertelna, jam broniła ciebie / W każdej przygodzie”<sup>112</sup>. Głęboko symboliczna jest scena, kiedy to Odys śpiąc na feackim okręcie zostaje przywieziony na ojczysty brzeg, tam złożony, a kiedy po przebudzeniu nie poznaje leżącego we mgle łądu, wówczas zbliża się do niego Atena pod postacią młodzieńca, wychwala przed nim Itakę, której ten nie dostrzega, z uśmiechem traktując jego ostrożne maskowanie się oraz lekkim muśnięciem ręki, teraz już podobna do kobiety, otwiera jego oczy: na dwie sprawy równocześnie: że była przy nim zawsze, oraz że Odys w tej chwili jest już w ojczyźnie; „mgły rozwiła: świat widny był wokoło”<sup>113</sup>.

---

<sup>104</sup> Od 24, 442-8

<sup>105</sup> Na ten temat pasjonująco pisze Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, w rozdziale *Sein und Geschehen im Lichte der Götteroffenbarung*, 167-226.

<sup>106</sup> Od 13, 363-5, podobnie już 303.

<sup>107</sup> Od 13, 376.

<sup>108</sup> Od 13, 386-391.

<sup>109</sup> Od 13, 393-4.

<sup>110</sup> Od 16, 170-1.

<sup>111</sup> Od 16, 260-1, 297-8.

<sup>112</sup> Od 20, 45-8.

<sup>113</sup> Od 13, 342.

W tej samej objawiającej mowie odsłania przed nim ogrom cierpień, które będzie musiał znieść jeszcze we własnym domu, jednakże „Znoś, choćby najciężej / Znieść ci przyszło, obelgę każdą od tych męży”<sup>114</sup>. Cierpienie zostało rozporządzone i nałożone na człowieka, stąd zbyteczne wydaje się pytanie, czy pochodzi ono z owej tajemniczej głębi, która u Homera przedstawia powikłaną mieszaną woli Zeusa oraz Mojry, lecz ważne jest, że bogini je zna, dopuszcza a zatem jakby o nim współdecyduje. Atena nie powstrzymuje gorzkich szyderstw zalotników, „ażebym tym bardziej / Rozjątrzyć na nich duszę Odysa, już wściekłą”<sup>115</sup>. Choć Odyseusz jest „mężem znoszącym cierpienie”, który poprzez tułaczkę, błądzenie i cierpienie zdobywał wiedzę<sup>116</sup>, do tego stopnia, iż „zgoła wszystkim niebianom żal było tułacza”<sup>117</sup>, to jednak wypełnia on tylko wspólny wszystkim ludziom los<sup>118</sup>. Jest jakby wybrany przez los do cierpień<sup>119</sup>, nazywa się *talaphron*, fatalnym zbiegiem okoliczności wyznaczony do znoszenia ogromu cierpienia, równocześnie zdolny je unieść<sup>120</sup>. Gdyby Odys znał naprzód miarę swoich cierpień, mówi do niego Kalipso, zostałyby u jej boku stając się nieśmiertelnym<sup>121</sup>. Do Alkinoosa powiada Odys, iż mógłby więcej wyliczyć cierpienie, niż najniešťszeliwszy z ludzi<sup>122</sup>. Atena nazywa go „wszelkie boleści w posłuszeństwie znoszącym”<sup>123</sup>, zaś on sam swojego syna odpowiednio poucza:

A jeśli mnie lżyć pocznie w zamku ta gromada,  
To znoś obrazę moją, choćby ci zuchwali  
Za nogi mnie z własnego domu wywlekali  
Lub ciskali czym na mnie; znośże to statecznie<sup>124</sup>.

Telemach oraz jego matka niezależnie od własnej woli uwikłani są w bolesne przeznaczenie, w pewnej mierze jeszcze bardziej dojmująco niż Odyseusz, bowiem ich oboje los skazał na bierne przyglądanie się

<sup>114</sup> Od 13, 306-10.

<sup>115</sup> Od 18, 346-8 = Od 20, 284-6.

<sup>116</sup> Od 1, 2-4.

<sup>117</sup> Od 1, 19.

<sup>118</sup> Od 18, 130-137.

<sup>119</sup> Od 4, 107-8.

<sup>120</sup> Od 5, 21.

<sup>121</sup> Od 5, 206-9.

<sup>122</sup> Od 7, 211-3; por. 13, 6.

<sup>123</sup> Od 13, 307.

<sup>124</sup> Od 16, 274-7.

temu, co nie do zniesienia, na beczynne, beznadziejne trwanie z dnia na dzień w istnieniu „zgotowanym przez okrutnych bogów”<sup>125</sup>. Nestor zapewnia Telemacha o miłości Ateny; ona sama przyjąwszy obcą postać, wzmacnia jego siły<sup>126</sup>; Penelopa zdana wyłącznie na starą mamkę, zanosí próśby do bogini, aby ocaliła jej syna<sup>127</sup>, zaś ta obiecuje we śnie dać mu towarzysza (siebie samą), litując się w ten sposób nad matką<sup>128</sup>. Towarzysząc chłopcu skłania go do powrotu do domu<sup>129</sup>. Odyseusz zaś wracając na swoją wyspę rodzinną musi przejść przez ostatnie upokorzenia: zostaje przez zalotników wyszydzony oraz zganiony jako bezwstydný żebrak, rzucając w niego stolkiem, to znów racicą krowią<sup>130</sup>, przez zdrajcę Melantiosa zelżony i skopany<sup>131</sup>, podczas gdy ci, którzy pozostali wierni Odysowi, stracili zaufanie do bogów<sup>132</sup>. Odyseusz powściąga swoje serce<sup>133</sup>:

Do bicia i pocisków ja już nawykł może.  
 Umieć cierpieć, bo wiele wycierpiał na wojnie  
 I na morzu: więc zniosę i ten cios spokojnie<sup>134</sup>.

Jeszcze większą goryczą napelnia go to, iż musi przyglądać się nierządowi swoich własnych służących, które również szydzą z niego, doprowadzając go do „porywów wściekłości”.

Ale bijąc się w piersi poryw ten uśmierzył:  
 „Cierp serce, przecie nieraz gorsześ przecierpiało...”  
 Serce się ukoilo rozkazom posłuszne<sup>135</sup>.

Cierpliwość taka umożliwia mu podtrzymywanie „wiary” innych: gani „wątpiące serce” Eumaios (*thymos apistos*), zaklinając się, że Odyseusz jest już w drodze, oraz żądając wdzięczności za tak dobrą nowinę (*euangelion*)<sup>136</sup>. Synowi wlewa w serce nadzieję (*elpis*)<sup>137</sup>, podobnie jak

<sup>125</sup> Od 1, 234.

<sup>126</sup> Od 3, 218-231.

<sup>127</sup> Od 4, 751n, 763 n.

<sup>128</sup> Od 4, 825-8.

<sup>129</sup> Od 15, 1n.

<sup>130</sup> Od 18, 394n; 17, 409, 462n; 20, 299.

<sup>131</sup> Od 17, 233n; 20, 177n.

<sup>132</sup> Od 20, 201-3

<sup>133</sup> Od 17, 238; 18, 319.

<sup>134</sup> Od 17, 283-5.

<sup>135</sup> Od 20, 13, 17-18, 23.

<sup>136</sup> Od 14, 150, 152, 166. Raz jeszcze „pełne wątpliwości serce”: 391.

<sup>137</sup> Od 16, 101.

i małżonce<sup>138</sup>. Kiedy wreszcie dokona się w dzień pomsty sąd nad złymi, będzie on jak boska paruzja cierpiącego, proroczo przepowiedziana za pomocą obrazów tak bardzo przypominających Stary Testament przez wieszczka z Argos Teoklymena:

O wy biedni, nieszczęścia zewsząd na was godzą,  
 W ćmie nocy głowy, twarze, stopy wasze broczą...  
 Słychać głosy jęczące, z ocz płyną łez strugi...  
 Krwią ciepłą pobroczone ściany i framugi...  
 A co mar pcha się do drzwi, co ich tam w podziemiu!  
 A wszystkie w Ereb lecą... a na nieb sklepieniu  
 Helios gaśnie i straszne ogarniają mroki!<sup>139</sup>

Sąd zastrzeżony jest samemu cierpiącemu; Atena, która obudziła w nim odwagę, jemu przekazała dokonanie owego męskiego czynu, milcząc ukryła się pod postacią jaskółki w belkach sklepienia oraz przygląda się w milczeniu z tego miejsca.

### c. *Bóg i bogowie*

Achajowie i Trojanie zanoszą modły do swoich bogów, zaś ich sprzeczne prośby wprowadzają rozczepienie w sferę boską<sup>140</sup>; w końcu obydwie modlitwy przenikają do serca Zeusa, który musiałby użyczyć „takiej samej po równi i mocy, i chwały obydwu”<sup>141</sup>. Jednakże zwyciężyć może tylko jeden, Ares nie może wysłuchać dwóch naraz modlitw<sup>142</sup>, Zeus nie może spełnić wszystkich życzeń<sup>143</sup>. Pojedynek między Ajasem a Hektorem zostaje przerwany z tej racji, iż „obydwu Zeus otacza miłością”<sup>144</sup>, nawet jeżeli obydwu narody proszą o wzajemne zniszczenie<sup>145</sup>.

Bóstwo postawione wobec ludzkich prośb, rozrywane przez tragiczne sprzeczności świata (ów rozdźwięk wyraża się w osobowych relacjach poszczególnych bogów ze swoimi protegowanymi oraz ich wzajemnymi sporami) a równocześnie wyniesione ponad owe sprzeczności oraz po-

<sup>138</sup> Od 19, 80.

<sup>139</sup> Od 20, 351-7.

<sup>140</sup> II 4, 439.

<sup>141</sup> II 7, 205.

<sup>142</sup> II 13, 302-3.

<sup>143</sup> II 18, 328.

<sup>144</sup> II 7, 280.

<sup>145</sup> II 3, 319.

wściągające je dzięki swoim postanowieniom: taki jest zasadniczy problem autora *Iliady*. Pytanie o zastosowanie przekazanej tradycją materiału dotyczącego historii religii, jest o wiele mniej istotne aniżeli problem, co poeta stworzył w perspektywie teologicznej i artystycznej z tego materiału. Jest to coś zawieszonego w swoim rozstrzygnięciu, jednorazowego, jedyne w swoim rodzaju, co znajduje się u początku zachodniej kultury, nie znajdując kontynuacji. Już bowiem u tragiczków zanikają rysy osobowe w rządach boskich sprawowanych nad światem, zaś samotny człowiek w pojedynkę dźwiga swój los. W świecie chrześcijańskim zagadnienie osobowej partykularyzacji woli Bożej – poprzez działanie w świecie aniołów a w szczególności świętych i błogosławionych niebieskiego Jeruzalem, którzy osiągnęli pełną wolność – ledwo można objąć wzrokiem w ich szeroko zakrojonej jedności, a cóż dopiero wyczerpująco przedstawić<sup>146</sup>. Dlatego też należy być bardzo ostrożnym, obwiniając Homera – w kwestii tego, co dotyczy zasadniczej jego wizji – o archaiczną niedojrzałość; należałoby raczej zapytać, czy późniejsze ujednoczenia oraz ujednoznacznienia nie były nierzadko jego zubożeniami.

Zeus jest ojcem ludzi i bogów<sup>147</sup>, jest nim bezwarunkowo<sup>148</sup>, jest władcą<sup>149</sup>, jest wszechmocny<sup>150</sup>. Nic nie umknie i nic się nie ukryje przed przenikliwością jego wzroku, ani to, co wspaniałe, ni to, co haniebne<sup>151</sup>. Trwa nieporuszony na samym szczycie, serce jego krzepi się samym patrzeniem, podczas gdy innych bogów posyła w sam środek walki, „jednym lub drugim z pomocą, jak komu serce dyktuje”<sup>152</sup>. Walka z samym Zeusem

---

<sup>146</sup> Wyjątek stanowi w średniowiecznych eposach oraz dramatycznych utworach scenicznych niepokalana dziewica Maryja, która zanoszą modlitwy błagalne w czasie sądu ostatecznego za skazanych na potępienie, przy czym obie ewentualności zostają z całą powagą poddane rozważeniu i prezentacji: powodzenie i bezskuteczność jej interwencji. Inny wyjątek stanowi, znajdująca się w dramacie Calderona zaświatowa, dramatyczna rozmowa między boskimi właściwościami dotycząca stworzenia i zbawienia świata, czy też między odmiennymi sposobami boskiej obecności w świecie, które mylnie zbywa się bagatelizując jako „personifikacje”, czym w żadnym wypadku nie są, ponieważ w ich podstaw nie tkwią (poetycko przysposobione) abstrakcje, lecz formy obecności osobowego Boga.

<sup>147</sup> II 8, 132; 15, 47.

<sup>148</sup> II 8, 245; 11, 80.

<sup>149</sup> II 2, 204.

<sup>150</sup> Od 4, 237.

<sup>151</sup> II 11, 80-83; 8, 51-52.

<sup>152</sup> II 20, 25; 21, 385n; 24, 479-81.



jest niemożliwa<sup>153</sup>. Zeus może również skierować swoje spojrzenie „gdzie indziej”<sup>154</sup> (także Jahwe może podobnie widzieć odwracając spojrzenie gdzie indziej, patrzeć i obejmować wzrokiem wszystko, co stanowi tylko sposób jego wszystkowidzenia), innych bogów cechuje także szybkość przenikliwego widzenia<sup>155</sup>, dostrzeganie ostatecznych konsekwencji tego, co dzieje się teraz<sup>156</sup>, głęboki namysł zawarty w spojrzeniu, dotyczący dalszych perypetii widowiska:

I ani na chwilę  
Zeus nie odwrócił oczu świetlistych od srogich zapasów,  
Lecz na walczących spozierał bez przerwy i ważył głęboko  
W sercu swym, jako Patrokla śmiertelna spotka zagłada:  
Ma-li Hektor wspaniały już teraz w boju okrutnym ubić go spiżem...  
Czy też by przedtem na wielu spadły dopusty<sup>157</sup>.

Spoglądając, ten bóg ojciec decyduje o wszystkim i wszystko rozrządza; jego *theoria* stanowi równocześnie jego wolę, *boule*<sup>158</sup>. Może czynić to w ten sposób, że stosuje się do woli innych bogów, którzy równą z nim mają władzę<sup>159</sup>, bądź w hierarchii stoją niżej, czy też stosuje się do woli ludzi, wpisując ich prośby i życzenia (jak choćby wstawiennictwo Te-tydy za swoim synem Achillesem) w swoją obejmującą wszystko wolę, może nawet być tak, że Mojra oraz Parki w swoim najbardziej tajemnym postanowieniu zezwolą na spełnienie się woli – jak to mamy w obrazach losu<sup>160</sup>, czy jak sugerują wznoszące się i opadające szale wagi<sup>161</sup>, raz bowiem zrządzone przeznaczenie świata i śmierci tworzą z wolą Bożą nie-

<sup>153</sup> II 21, 193.

<sup>154</sup> II 13, 3-4.

<sup>155</sup> II 3, 374; 5, 313.

<sup>156</sup> II 7, 29-32.

<sup>157</sup> II 16, 644-51.

<sup>158</sup> „Wolą Zeusa” rozpoczyna się *Iliada* (1, 5); por II 20, 20; Od 11, 297; 14, 444-5: „Bóg przychyła się do jednego życzenia, zaś odwraca od innego, wedle tego, jak w swoim sercu postanowi, może on bowiem uczynić wszystko”. Nie idzie o to, aby „wolę” Zeusa jako podstawowy motyw sprowadzać do starych wzorców, czy dewaluować ją do momentu oglądu czy poznania, jak czyni to np. Karl Kerényi (*Die Religion der Griechen und Römer*, 1963, 145-159).

<sup>159</sup> Jak Posejdon, który powołuje się na równą mu godność II 15, 185n, lecz później ustępuje: 211: Zeus jest pierworodny i „więcej posiada mądrości”: II 13, 355.

<sup>160</sup> II 24, 525n.

<sup>161</sup> II 8, 69n.

rozerwalne przymierze<sup>162</sup>. Niemożliwe jest wszakże, aby cel zamierzony przez wolę Bożą, w której wszystko się splata, nie został osiągnięty: działa on niezawodnie (*nemertes*)<sup>163</sup>, w sposób przemożny (*aei kreisson*)<sup>164</sup>, ale również przeciwstawiając się bezwzględnie zbiorowisku wszystkich bogów oraz całej ziemi (porównanie do złotego łańcucha)<sup>165</sup>. Ani ludzie ani bogowie nie potrafią przeniknąć owego szeroko zakrojonego całościowego planu<sup>166</sup>, głowa Zeusa „okryta jest mrokiem chmur”<sup>167</sup>, odsłaniają się tylko fragmenty całościowych jego zamysłów, zarówno przed bogami jak i wizjonerami pochodzącymi spośród ludzi<sup>168</sup>; jednej tylko osobie może Zeus pozwolić spojrzeć w karty: poecie, który z tej racji musi znajdować się pod wpływem boskiego natchnienia; ponieważ dostrzega on sens wszystkiego, co się wydarza z perspektywy samego boga, wszystko jest dla niego umieszczone w tym samym promieniującym świetle boskiej *Theoria*, która wynosi przeobrażając rzeczy i wydarzenia ku pięknu.

Plan Boży, który dostrzega poeta, jest dość zdumiewający. Matka Achillesa błagała Zeusa, aby przywrócił cześć jej synowi pozwalając tak długo zwyciężać Trojanom, dopóki Achaje czci nie oddadzą synowi i długu nie spłacą<sup>169</sup>. Ta prośba zgadza się z planami Zeusa, który upodobał sobie w Trojanach i chce im zapewnić zwycięstwo<sup>170</sup>. Plan staje się zatem paradoksalny: kiedy Achajowie znajdują się w najwyższym niebezpieczeństwie a ich okręty zaczynają płonąć, Achilles atakuje i przechyla szalę szczęścia: jak długo zatem Achajowie błagają i starają się o zwycięstwo, walcząc w otwartej bitwie, walczą i zanoszą modły przeciwko samym sobie (czego inni bogowie nie wiedzą lub nie chcą się do tego przy-

<sup>162</sup> Dlatego też można mówić o *Moirai Theou* (Od 11, 292). *Moirai Theou* (Od 3, 269; 22, 413) *Dios aisa*. Nie jest to sprzeczne z tym, że ludzie za cenę najwyższej stawki mogą się uporać z „przeznaczeniem”, mogą się wznieść ponad nie, a nawet wbrew postanowieniu Zeusa mogą prawie zwyciężyć (Il 17, 321-322). Nie sprzeciwia się temu również to, że bóg może pozornie odnieść zwycięstwo wbrew woli Zeusa, podczas gdy w rzeczywistości pomaga mu jedynie wolę tę wypełniać (tamże 328n). Tam jednakże, gdzie ludzie grzeszą przeciwko przeznaczeniu (*hyper moron*) tzn. przeciwko prawu świata, zaś za konsekwencje swojego postępowania obwiniają bogów, postępują jak głupcy (Od 1, 32-35).

<sup>163</sup> Od 5, 30.

<sup>164</sup> Il 16, 688.

<sup>165</sup> Il 8, 18-27.

<sup>166</sup> Przykłady co do bogów u Nägelbacha, l. c., 19n.

<sup>167</sup> Il 1, 397.

<sup>168</sup> Il 1, 69n; 7, 44-45; Od 15, 255; 17, 153n; 20, 351n.

<sup>169</sup> Il 1, 505-10.

<sup>170</sup> Il 12, 174.

znać), jak długo zaś Trojanie zabiegają o zwycięstwo, przybliżają swoją porażkę; wywyższeni zostaną ponizeni, zaś ponizeni wywyższeni, całość jednak układa się wokół sedna sprawy, jakim jest gloryfikacja Achillesa, okupiona ceną jego przedwczesnej śmierci; w chwili, w której marzenie Achillesa ostatecznie się ziściło<sup>171</sup>, jego sława nie przynosi mu żadnego pożytku, ponieważ ponosi śmierć jego najbliższy przyjaciel Patroklos<sup>172</sup>. Najwłaściwszy, subtelny dramat rozgrywa się w sercu Zeusa, w tej tak bardzo tajemnej sferze, tak że w ostateczności bogowie muszą walczyć przeciw bogom<sup>173</sup>, dopóki nie ziści się cały plan, z którego dotychczas znane były tylko fragmenty<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> II 18, 74.

<sup>172</sup> II. 18, 80.

<sup>173</sup> II 20, 24n, 75n, 21, 385n.

<sup>174</sup> II 8, 470-6; 9, 650n; 11, 78n; 13, 345n; 15, 47n; 15, 592-602; 16, 651-2.