

**Andrzej Korczak**

**Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie**

## **Trudne szczęście Herosa**

### **The Difficult happiness of a Heros**

#### **STRESZCZENIE:**

Artykuł pokazuje poszczególne etapy dążenia sumeryjsko-babilońskiego i greckiego herosa do nadnaturalnego szczęścia oraz ich egzystencjalny sens. Zostały one opisane za pomocą symboli, których odczytanie ujawnia wiedzę starożytnych na temat możliwości osiągnięcia nadprzyrodzonego szczęścia.

Poemat *Gilgamesz* pokazuje, że osiągnięcie nadprzyrodzonego szczęścia jest niezwykle trudne i nawet wybrańcy losu mogą ponieść klęskę. W postaci Heraklesa widzimy bardzo silny antropologiczny dualizm ducha i ciała.

Najważniejszym zadaniem herosa jest doprowadzenie do wewnętrznego pokoju wynikającego z pogodzenia tych sfer, co udaje mu się po niebywałych trudach. Zostały one symbolicznie opisane w dwunastu pracach, podczas których pomagają herosowi olimpijscy bogowie. W kulturze chrześcijańskiej mity heroiczne przemieniły się w legendy o rycerzach walczących z potworami symbolizującymi zło. W czasach nowożytnych zaś legendy te wyewoluowały w stronę baśni, a mimo to ich najważniejsze przesłanie zostało zachowane.

#### **SŁOWA KLUCZOWE:**

heros, psyche, naturalne i nadnaturalne szczęście, alegoryczna interpretacja

#### **ABSTRACT:**

The article illustrates the various stages of the Sumerian-Babylonian and greek hero's pursuit of supernatural happiness and their existential meaning. These were described using symbols whose interpretation reveals the knowledge of the ancients regarding the possibilities of obtaining supernatural happiness. The *Epic of Gilgamesh* shows that achieving supernatural happiness is extremely difficult, and that even chosen ones may experience defeat. In the figure of Heracles, we see a very strong anthropological dualism of the spirit and the body. The most important task of the hero is to bring about internal peace resulting from reconciliation of these spheres. He manages this after exceptional hardships. These are symbolically described in twelve parts, during which the hero is aided by the Olympian gods. In Christian culture, the heroic myths became legends about knights fighting against monsters symbolising evil. In the early modern period, these legends transformed into fairy tales, yet their primary message was preserved.

#### **KEYWORDS:**

heros, psyche, natural and supernatural happiness, allegorical interpretation

**Wykaz skrótów:** przed Ch. – przed Chrystusem.

Pierwszą, w pełni zachowaną opowieścią heroiczną, jest sumeryjsko-babiloński poemat *Gilgamesz*<sup>1</sup>. Tytułowy bohater poematu jest postacią historyczną z XXIX lub XXVIII wieku p.n.e.<sup>2</sup>. Opowieść przedstawia go jako złożenie człowieka i boga<sup>3</sup>, co oznacza, że w momencie ostatecznego formowania się poematu, to znaczy około 1,5 tysiąca lat przed Ch., pojęcie herosa było już ukształtowane<sup>4</sup>. Heros, rozumiany jako złożenie człowieka i boga, zasadniczo różni się od postaci króla ubóstwionego po śmierci. Gilgamesza poprzedzają tacy herosi, jak: Adapa, Utnapiszpin, Etana, Szukalletuda, Enmekar i Lugalbanda<sup>5</sup>. Jednak teksty opiewające ich życie zachowały się jedynie we fragmentach – dlatego nie możemy odtworzyć ich bohaterskich czynów. Gilgamesz z całą pewnością jest herosem w znaczeniu kulturowym, gdyż dokonał wielkiego czynu ważnego dla całej społeczności<sup>6</sup>. Jednak dokonania i zasługi kulturowe nie tłumaczą w zupełności przesłania zawartego w poemacie mitu heroicznego<sup>7</sup>. Tęsknota za nieśmiertelnością, opisana w *Gilgameszu*, częściowo potwierdza teorię psychoanalityczną, która wywodzi postać herosa z lęku przed śmiercią, czy z traumy narodzin. Pokonywanie psychologicznych lęków, osiągnięcie psychicznej dojrzałości wskazuje na obecność

<sup>1</sup> M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przeł. Michał Filipczuk, Tomasz Polański, Kraków 2008, s. 113–115; S.N. Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture and Character*, Chicago 1971, s. 270–274; C. Wilcke, *Das Lugalbanda Epos*, Wisbaden 1969; J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, przeł. Andrzej Reiche, Katowice 1998, s. 75–78.

<sup>2</sup> S.N. Kramer, *Historia zaczyna się w Sumerze*, przeł. Joanna Olekiewicz, Warszawa 1961, s. 100 i nast.; G. Roux, *Mezopotamia*, przeł. Beta Kowalska, Jolanta Kozłowska, Warszawa 2003, s. 111; A. Mierzejewski, *Tajemnice glinianych tabliczek*, Warszawa 1981.

<sup>3</sup> *Gilgamesz*, przeł. Robert Stiller, Kraków 2011, s. 50; S.N. Kramer, *Historia...*, dz. cyt., s. 102–103.

<sup>4</sup> *Epos o Gilgameszu. Wersja standardowa z Niniwy*, Wprowadzenie, przekład i komentarz, Antoni Tronina, Kraków-Mogilany 1017, s. 12, 16, 177; M.L. West, *Wschodnie oblicze...*, dz. cyt., s. 110–111.

<sup>5</sup> S.N. Kramer, *The Sumerians: Their History...*, dz. cyt., s. 270–274; C. Wilcke, dz. cyt.

<sup>6</sup> T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, przeł. Stefan Srebrny, Gabriela Piankówna, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 85. Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. Stanisław Tokarski, Warszawa 1994, s. 200. Por. K. Kowalski, Z. Krzak, *Tezeusz w labiryncie*, Wrocław 1989, s. 97–98; G. Widengren, *Fenomenologia religii*, przeł. Joanna Białek, Kraków 2008, s. 424–425. Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 214, 639, przypis 203.

<sup>7</sup> Por. E. Mioletinski, *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, przeł. Paweł Rojek, Kraków 2009, s. 5–18 oraz rozdz. *Pierwotne źródła eposu*.

w poemacie archetypów w rozumieniu Carla Gustawa Junga<sup>8</sup>. Walter Burkert łączy mity i postacie heroiczne z doświadczeniami szamanów<sup>9</sup>. Rzeczywiście, w *Gilgameszu* są bardzo ważne wątki, które pochodzą z legend szamańskich<sup>10</sup>. Wydaje się, że mogło tu nastąpić skojarzenie opowieści szamańskich, ukazujących wstępowanie w szamana boskiej mocy, z opowieściami pokazującymi ingerencję bogów w życie władców, którzy, według Lorda Reglana, w starożytności funkcjonowali w społecznej wyobraźni zgodnie z mitycznymi wzorcami<sup>11</sup>. Szkoła folklorystyczna wywodzi natomiast mity heroiczne z ludowych opowieści o bohaterach<sup>12</sup>. W *Gilgameszu* mamy rzeczywiście postać przyjaciela głównego bohatera, która może mieć ludowe pochodzenie. Jednak sam Mioletinski zauważa, że *Gilgamesz* jest dziełem filozoficznym<sup>13</sup> i nie ma folklorystycznego pochodzenia<sup>14</sup>. W sytuacji istnienia tak różnych teorii powinniśmy traktować ostrożnie każdą hipotezę dotyczącą pochodzenia i przesłania mitu heroicznego zawartego w poemacie.

## NIEZDOBYTE SZCZĘŚCIE GILGAMESZA

Motywacje Gilgamesza, które czynią z niego herosa, wiążą się ze świadomością innego, wyższego rodzaju spełnienia, niż ten, którego doświadczają zwykli ludzie. Jednak bohater przez długi czas swego życia nie czuje potrzeby dokonywania heroicznych czynów. Na początku poematu widzimy go obdarzonego przez bogów wszelkimi dobrami i przyjemnościami, jakich tylko człowiek może zapragnąć. To szczęście różni się od szczęścia każdego innego człowieka jedynie obfitością dóbr i intensywnością przyjemnych doznań. Jest to szczęście naturalne. Dopiero po spotkaniu swego przyjaciela, a zwłaszcza po jego niespodziewanej śmierci, heros stwierdza, że szczęście, które nieuchronnie kończy się śmiercią, nie zdoła go zadowolić. To bogini Isztar doprowadziła do tej śmierci i zniszczyła naturalne

<sup>8</sup> Por. E. Mioletinski, *Poetyka mitu*, przeł. Józef Dancygier, Warszawa 1981, s. AA. Por. K. Kowalski, Z. Krzak, dz. cyt., s. 109 nast.

<sup>9</sup> W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, dz. cyt., s. 98–100. Por. H.M. Chadwick, N.K. Chadwick, *The Growth of Literature*, t. 3, London 1932–1940, s. 192–226.

<sup>10</sup> E.A.S. Butterworth, *The Tree at the Navel of the Earth*, Berlin 1970, 137–143.

<sup>11</sup> L. Reglan, *Bohater tradycyjny*, „Pamiętnik Literacki” 1973 nr 164, s. 253–268.

<sup>12</sup> E. Mioletinski, *Pochodzenie eposu...*, dz. cyt.

<sup>13</sup> Tamże, s. 394.

<sup>14</sup> Tamże, s. 412.

szczęście Gilgamesza. Podobnie będzie w opowieści o Heraklesie, którego szczęście zostanie zniszczone przez Herę. W tej sytuacji w sumeryjsko-babilońskim herosie budzi się pragnienie innego rodzaju spełnienia. Wyraźnie świadczą o tym jego słowa: „W łonie mym rozpacz się zalęgła. Jakże mam milczeć? Jak spokój znaleźć. Trwogę przed śmiercią poczułem, Szamaszu!”<sup>15</sup>; „Wszystkie lata dotychczas przespałem, niech jednak oczy me widzą słońce, niech się słońcem nasycę! Pusta jest ciemność, jeśli się raz Światło znalazło!”<sup>16</sup>. Ta ostatnia, filozoficzna uwaga, wydaje się niezwykle interesująca, ponieważ pokazuje pragnienie szczęścia polegającego na jakimś ekstremalnym spełnieniu swojej egzystencji, w kontekście której zwykła ludzka egzystencja została oceniona jako sen i pustka. Pragnienie nieśmiertelności opisane w *Gilgameszu* można interpretować bardzo różnie. Interpretację dosłowną potwierdzałyby fakt, iż spotykamy ludzi, którzy tak bardzo boją się śmierci, że chcieliby być nieśmiertelni. Jednak strach przed śmiercią i poszukiwanie dosłownie rozumianej nieśmiertelności wykluczałyby inne cechy herosa opisane w poemacie. Są to na przykład: pragnienie pokonania zła gnębiącego świat, bez względu na cenę, jaką przyjdzie za to zapłacić czy dążenie do sławy, jaka pozostanie po bohaterze, jeśli zostanie on pokonany przez złego potwora. Interpretacja symboliczna odkrywałaby w herosie pragnienie podobnego bogom, nadprzyrodzonego sposobu egzystencji. Jest to pragnienie szczęścia nadnaturalnego, którego nie posiada nawet tak wyjątkowy władca, obdarzony przez los wszelkimi dobrami, jakich człowiek może zapragnąć. Jedynie taka interpretacja tłumaczy zawarte w poemacie symbole, a także naświetla całościowy sens starożytnego pojęcia herosa jako złożenia człowieka i boga.

Obudzenie się w herosie pragnień wybiegających poza to, czego pragną zwykli ludzie, nie jest niczym nadzwyczajnym. Będąc złożeniem ludzkiej i boskiej natury, heros nie może żyć tak, jak każdy inny człowiek, którego egzystencjalny status jest na zawsze określony. Jego boska natura zmusza go do czynów i pragnień wykraczających poza status zwykłego człowieka. Przed pierwszą, prawdziwie heroiczną wyprawą Gilgamesz mówi do boga Szamasza: „Jeślibym zaś nie miał tego dokonać, po cóż byś mnie wtedy dotknął, Szamaszu, żądzą niespokojną takiego czynu”<sup>17</sup>. Podczas wyprawy po boskie cedry, narrator *Gilgamesza* mówi: „Siedem

<sup>15</sup> *Gilgamesz*, dz. cyt., tab. 8, s. 62.

<sup>16</sup> Tamże, tab. 8, s. 64.

<sup>17</sup> Tamże, s. 30.

gór przebrnąwszy pod wysokim cedrem stanęli. Podeszli w podziw. Znalazł Gilgamesz cedr swojego serca<sup>18</sup>. Wydaje się, że zarówno sumeryjsko-babiloński, jak i późniejszy, grecki heros, odróżnia się od każdego innego człowieka tym, że jest posłuszny wszystkiemu, co w nim pochodzi od boga. Intuicyjnie czuje, że aby być szczęśliwy, musi postawić to, co w nim boskie przed tym, co ludzkie. Heros kierowany boską częścią swojej natury uznaje, że dążenie do absolutnego spełnienia usprawiedliwia ryzyko utraty zwyczajnego ludzkiego szczęścia, a nawet ryzyko utraty życia<sup>19</sup>. Nagrodą za taką postawę, niezależnie od tego, czy uda mu się osiągnąć za życia cel swoich pragnień, jest szczęście czekające go po śmierci<sup>20</sup>. Jednak, wybierając pierwszeństwo części boskiej nad ludzką heros nie unicestwia ludzkiego naturalnego elementu własnej natury. Przeciwnie – żeby osiągnąć nadnaturalne szczęście heros musi zmierzyć się ze strachem wypływającym z jego ludzkiej natury. Gilgamesz mówi do przyjaciela o ich wspólnym wrogu: „Teraz wyznam ci, przyjacielu: boję się go! Lękam się go bardzo! Dlatego pójdziemy w bór cedrowy, ubijemy Chumbabę, iżby się go nie bać!”<sup>21</sup>. Każdy późniejszy heros może powtórzyć te słowa, dla każdego walka z wrogiem oznacza jednocześnie walkę z własnym strachem, wywodzącym się z cielesnej natury. Te wątki wystarczająco dowodzą, że w kulturze Mezopotamii uważano, że szczęście przyrodzone może być człowiekowi dane, a szczęście nadprzyrodzone jest mu zadane.

Bardzo ważnym wątkiem, który odróżnia sumeryjsko-babilońskiego herosa od zwykłych śmiertelników i pokazuje, że pragnie on wyższego rodzaju szczęścia, jest odrzucenie zalotów bogini miłości<sup>22</sup>. Nie mamy wątpliwości, że oznacza to przewyciężenie zmysłowego pożądania. Obrażona bogini mści się i skazuje na śmierć przyjaciela herosa, który najprawdopodobniej symbolizuje zmysłowy odpowiednik duchowej części reprezentowanej przez Gilgamesza. Oznacza to, iż autorzy

<sup>18</sup> Tamże, s. 41.

<sup>19</sup> A. Korczak, *Przekraczanie granic w mitach heroicznych*, w: A. Ciążela, S. Jaronowska (red.), *Transgresja jako zjawisko w kulturze – w kręgu szans i zagrożeń*, Warszawa 2017, s. 147–163.

<sup>20</sup> W.F. Otto, *Teofania. Duch religii starogreckiej*, przeł. Jerzy Prokopiuk, „Poezja” 1988 nr 12, s. 71. Por. J.-P. Vernant, *Mit religia w Grecji starożytnej*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1998, s. 55–60. O deifikowanych herosa zob. J. Black, A. Green, dz. cyt., s. 228–229; A. Sołtyśiak, *Bogowie nocy. Motywy astralne w religiach starożytnej Mezopotamii*, Kraków 2003, s. 193.

<sup>21</sup> *Gilgamesz*, dz. cyt., s. 28.

<sup>22</sup> Tamże, s. 49–50.

poematu posiadali dualistyczną koncepcję człowieka<sup>23</sup>. W istocie jest ona symbolicznie zawarta już w samym pojęciu herosa, jako złożenia człowieka i boga. Tylko duchowy pierwiastek człowieka może przewyciężyć zmysłowe pożądanie i tylko on może mieć nadzieję na osiągnięcie wyższej egzystencji i związanego z nią szczęścia. Śmierć przyjaciela sprawia, że heros zupełnie traci ochotę na pospolite szczęście, jakie oferuje mu świat i jego cielesna natura. Czuje się wręcz skazany na poszukiwanie innego rodzaju spełnienia. Szuka szczęścia, które nie kończy się śmiercią.

Poszukując nieśmiertelności, jakkolwiek ją rozumieć, Gilgamesz dociera do mitycznego Utnapiszti, któremu udało się ją zdobyć. Ten proponuje mu próbę czuwania przez siedem dni i nocy, której przebycie ma zaświadczyć o tym, że kandydat zasługuje na nieśmiertelność<sup>24</sup>. Heros jednak nie podołał tej próbie, dlatego Eliade uważa opowieść o Gilgameszu za dramatyzowany opis nieudanej próby zdobycia duchowej mądrości<sup>25</sup>. Rumuński religioznawca nie zauważa, że samo przebycie drogi Szamasza, przebycie wód śmierci i dotarcie do nieśmiertelnego Utnapiszti jest poważnym osiągnięciem duchowym, skoro bohater zostaje wynagrodzony: „Zrzuca zwierzęce skóry, którymi się dotąd odziewał i jego postać staje się czysta i piękna”<sup>26</sup>. Jest to niewątpliwy symbol duchowego odrodzenia. Drugą nagrodą jest zerwanie zieleń życia, dzięki któremu heros może odzyskać młodość<sup>27</sup>. Zejście na dno morza po cudowne ziele lub inny atrybut nadnaturalnej mocy jest znanym motywem wielu greckich mitów heroicznych<sup>28</sup>. Jednak Gilgamesz nie cieszy się długo posiadaniem cudownego zieleń, gdyż porywa je wąż. Znając rozwiniętą demonologię Mezopotamii możemy uważać węża za rzeczywistą złą siłę. Oznaczałoby to, iż nadnaturalne szczęście herosa jest zagrożone nie tylko przez jego moralną słabość i mechanizmy czysto wewnętrzne, ale także (podobnie jak szczęście średniowiecznego rycerza czy świętego) przez destrukcyjne siły zewnętrzne. Analogiczne wątki utraty eliksiru nieśmiertelności istnieją w mitologii greckiej<sup>29</sup>. Eliade uważa, że zieleń życia zerwane przez Gilgamesza to winorośl<sup>30</sup>,

<sup>23</sup> T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamia Religion*, Yale 1976, s. 255 i nast.

<sup>24</sup> *Gilgamesz*, dz. cyt., s. 86.

<sup>25</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>26</sup> *Gilgamesz*, dz. cyt., s. 87–88.

<sup>27</sup> Tamże, s. 88.

<sup>28</sup> W. Dobrowolski, *Mity morskie antyku*, Warszawa 1987.

<sup>29</sup> M.L. West, *Wschodnie oblicze...*, dz. cyt., s. 179.

<sup>30</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 276.

co jest raczej błędną interpretacją, gdyż ziele życia opisane w poemacie rośnie na dnie morza i heros nie może zerwać go po raz drugi<sup>31</sup>. Geo Widengren sądzi natomiast, że chodzi tu o drzewo życia, które w starożytności łączono z osiągnięciem duchowej mądrości i absolutnego spełnienia<sup>32</sup>. W tej sytuacji zerwanie ziela życia i jego utrata na skutek porwania przez węża są symbolicznymi opisami procesów, jakie rozegrały się w duszy herosa<sup>33</sup>. Należy jednak przyznać, że naturalistyczną interpretację Eliadego częściowo potwierdza fakt, iż heros chce zanieść ziele do swego miasta, aby nakarmić nim starszyznę<sup>34</sup>.

---

Oznaczałoby to, iż nadnaturalne szczęście herosa jest zagrożone nie tylko przez jego moralną słabość i mechanizmy czysto wewnętrzne, ale że, podobnie jak szczęście średniowiecznego rycerza czy świętego, także przez destrukcyjne siły zewnętrzne.

---

Interpretując symbole zawarte w *Gilgameszu* trzeba pamiętać, że w poemacie nieustannie zazębia się rzeczywistość realna i symboliczna. W bliskowschodniej mitologii i mityce wino posiada dwa znaczenia. Naturalistyczne znaczenie wina określa je jako napój dostępny dla wszystkich, dający orzeźwienie i zapomnienie o troskach, a więc przynoszący naturalne szczęście. W o wiele późniejszej mityce dionizyjskiej i mużułmańskiej, a także w liturgii chrześcijańskiej, wino symbolizuje doświadczenia mistyczne, co odsyła nas do szczęścia pojętego na sposób czysto duchowy. Próba czuwania, jakiej poddany został heros, nie powiodła się, ale zrzucenie starych szat i otrzymanie nowych oraz zerwanie ziela życia świadczy o tym, że dostąpił pewnego rodzaju spełnienia i wieść o nim chciał przekazać starcom (którzy w całej starożytności są symbolami mądrych ludzi).

---

<sup>31</sup> *Gilgamesz*, dz. cyt., tab. 11, s. 88–89.

<sup>32</sup> G. Widengren, dz. cyt., s. 337–338.

<sup>33</sup> Eliade przytacza przykłady węży, które w różnych mitologiach strzegą drzewa żywota, złotych jabłek oraz każdego „centrum” wcielającego sacrum, ale nie wyjaśnia ich rzeczywistego sensu. Por. M. Eliade, *Traktat...*, dz. cyt., s. 281–282.

<sup>34</sup> *Gilgamesz*, dz. cyt., tab. 11, s. 88.

Jednak Gilgameszowi nie udało się zachować zdobytego szczęścia. Opis jego zmagañ kończy się w nastroju *Księgi Koheleta*: utrudzony heros wraca do swego miasta wiedząc, że nie dostąpi szczęścia polegającego na zdobyciu nieśmiertelności<sup>35</sup>. Aby się pocieszyć, pokazuje swoje osiągnięcia jako budowniczego Uruk, które świadczą o jego wyjątkowym statusie oraz równie wyjątkowym, ale jednak naturalnie pojętym szczęściu.

## APOTEOZA HERAKLESA

Robert Graves twierdzi, że opowieść o Heraklesie jest grecką odmianą eposu o Gilgameszu i wskazuje na istniejące w tych tekstach podobieństwa<sup>36</sup>. Zapożyczenia bliskowschodnie w opowieściach o czynach Heraklesa potwierdza też Martin West<sup>37</sup>. Niezależnie od wpływów bliskowschodnich, z biegiem czasu postać Heraklesa obrosła oryginalnymi, greckimi wątkami i heros ten stał się bohaterem panhelleńskim.

Późny mit grecki podaje, że bogini Hera nasłała na malutkiego herosa dwa jadowite węże. Ten nie tylko nie uląkł się ich, ale mocnym uściskiem je zadusił, śmiejąc się przy tym. Echa tej opowieści znajdujemy w *Odzie do młodości* Mickiewicza:

„Dzieckiem w kolebce, kto łeb urwał hydrze,  
Ten młody zdusi centaury,  
Piekłu ofiarę wydrze,  
Do nieba pójdzie po laury”.

Przesłaniem tej opowieści jest pokazanie, że odwaga cechująca herosa nie jest nabyta w trakcie wychowania i socjalizacji, ale trzeba się z nią urodzić. Do

---

<sup>35</sup> Podobny wydźwięk do pouczeń Koheleta mają zwłaszcza słowa szafarki Siduri; „Gilgameszu! Na co ty się porywasz? Życia, co go szukasz, nigdy nie znajdziesz! Kiedy bogowie stwarzali człowieka, śmierć przeznaczili człowiekowi, życie zachowali we własnym ręku. Ty, Gilgameszu, napełniaj żołądek, dniem i nocą obyś wciąż był wesół, codziennie sprawiaj sobie święto, dnie i noce spędzaj na grach i płasach! Niech jasne będą twoje szaty, włosy czyste, obmyj się wodą, patrz jak dziecię twojej ręki trzyma, kobiecą sprawę czyni z chętną niewiastą: tylko takie są sprawy człowieka”. *Gilgamesz*, dz. cyt., s. 72.

<sup>36</sup> R. Graves, *Mity greckie*, przeł. Henryk Krzeczowski, Warszawa 1974. Por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, przeł. Maria Bronarska, Barbara Górńska, Anna Nikliborc, Joanna Sachse, Olga Szarska, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 25.

<sup>37</sup> Por. M.L. West, *Wschodnie oblicze...*, dz. cyt., s. 597–612.

tę i do podobnych wątków nawiązuje ideologia starożytnej i średniowiecznej arystokracji oraz liczne legendy o chrześcijańskich rycerzach i świętych.

Polski religioznawca Tadeusz Zieliński charakteryzując postać herosa napisał, że jego powołaniem było pogodzić matkę Gaję i ludzi. Zostali oni wyrwani spod jej praw przez olimpijskich bogów i podyktowaną przez nich moralność, w konsekwencji czego żyli z nią w dysharmonii<sup>38</sup>. Mamy tu więc symbolicznie wyrażone pragnienie pogodzenia sfery duchowej i cielesnej, które potrzebne jest do osiągnięcia pełnego szczęścia. Jednak, aby stało się to możliwe, heros musiał wybrać pierwszeństwo sfery duchowej przed sferą cielesną. Późny mit opowiada o tym, jak pewnego razu bohaterowi ukazały się dwie kobiety – jedna symbolizująca cnotę, a druga – rozkosz. Dzięki temu, że heros wybrał cnotę, posiadał siłę dokonania bohaterskich czynów. Oburzona Hera zesłała na niego obłąd, wskutek czego Herakles pozabijał swoich własnych synów. Wyrocznia w Delfach poradziła mu, żeby wykonał dwanaście prac, które zleci mu Eurysteusz – człowiek niższego odeń stanu – a w nagrodę otrzyma nieśmiertelność. Te wydarzenia stały się

---

**Mamy tu więc symbolicznie wyrażone pragnienie pogodzenia sfery duchowej i cielesnej, które potrzebne jest do osiągnięcia pełnego szczęścia. Jednak, aby stało się to możliwe, heros musiał wybrać pierwszeństwo sfery duchowej przed sferą cielesną.**

---

kluczem do zrozumienia dziejów Heraklesa. Podobny motyw podlegania komuś pośledniemu spotykamy w opowieści biblijnej w postaci Ezawa zabierającego błogosławieństwo Jakubowi. Możemy domyślać się, że jest to symbol prawa mówiącego, iż my wszyscy podlegamy temu, co gorsze od naszej właściwej, duchowej istoty. Podlegamy mianowicie naszej cielesności i zakotwiczonemu w cielesności ego. Dopóki tak się dzieje, nie możemy być prawdziwie szczęśliwi. Herosowi nie

---

<sup>38</sup> T. Zieliński, *Starożytność bajeczna*, Warszawa 1995, s. 146–148. Por. R. Graves, dz. cyt., s. 415–416; G. van der Leeuw, dz. cyt., s. 94.

w smak było służyć komuś gorszemu od niego, i musiał się zmagać ze sobą, aby wykonać wolę Zeusa. Oznacza to, iż aby zdecydować się na szczęście nadprzyrodzone, musimy skonstatować, że w istocie nie jesteśmy panami siebie i na pełną władzę nad sobą musimy zapracować.

Hezjod podaje, że gdy heros zabrał się do dwunastu prac zleconych mu przez Eurysteusza, poszczególni bogowie podarowali mu elementy cudownej zbroi<sup>39</sup>. Wśród elementów boskiej zbroi zwraca uwagę zwłaszcza bogato zdobiona tarcza. Znajduje się na niej tak dużo elementów, że nie jest możliwe, aby pomieściła je tarcza nawet największa<sup>40</sup>. Fizyczna niemożliwość każe nam interpretować ten element zbroi Heraklesa symbolicznie. Zresztą nie chodzi jedynie o tarczę. Uważam, że zbroja czy inna broń podarowana herosowi przez bogów jest symbolicznym wyrazem duchowej siły, jaka spływa na człowieka, który postanawia

---

**Jest to więc symboliczne przedstawienie twierdzenia, że na drodze do nadnaturalnego szczęścia potrzebna jest człowiekowi pomoc boska. Drugie twierdzenie, które ów mit ilustruje, brzmi, iż kluczem do wyzwolenia boskiej pomocy jest postawa samego człowieka, a ściśle rzecz biorąc decyzja wykonania nas sobą pracy, która płynie z boskich nakazów.**

---

żyć zgodnie z moralnymi i duchowymi wymogami transcendencji. Jest to zadanie bardzo trudne, ale wyzwala ono pomocne duchowe moce, co znajduje symboliczny wyraz w ofiarowaniu Heraklesowi cudownej zbroi przez olimpijskich bogów. Broń boskiego pochodzenia wynosi herosa ponad zwykłych śmiertelników i daje mu możliwość zwycięstwa nad wrogami, których nie można pokonać

---

<sup>39</sup> Hezjod, *Tarcza*, w: Hezjod, *Narodziny Bogów (Theogonia)*. *Prace i dni*. Tarcza, 122–138, przeł. Jerzy Łanowski, Warszawa 1999, s. 92.

<sup>40</sup> Tamże.

naturalną bronią. Jest to więc symboliczne przedstawienie twierdzenia, że na drodze do nadnaturalnego szczęścia potrzebna jest człowiekowi pomoc boska. Drugie twierdzenie, które ów mit ilustruje brzmi, iż kluczem do wyzwolenia boskiej pomocy jest postawa samego człowieka, a ściśle rzecz biorąc decyzja wykonania pracy nad sobą, która to praca płynie z boskich nakazów.

W dalszych dziejach Heraklesa najbardziej uderza jego wykonanie dwunastu niezwykłych prac. Graves sugeruje, że dwanaście prac Heraklesa może mieć związek z dwunastoma znakami zodiaku<sup>41</sup>. Klemens Aleksandryjski stwierdza, że „...prac Heraklesa było dwanaście dlatego, że tyle ich potrzebuje dusza, aby się oddalić od całego tego świata”<sup>42</sup>. Znaczenie dwunastki w różnych religiach dowodzi, że Klemens Aleksandryjski ma rację i chodzi tu o ponadczasową strukturę, której nie należy sprowadzać do znaczenia czysto psychologicznego. Próby, jakie podejmuje Herakles dokonując dwunastu prac, rozpoczynają się od wymogu nadludzkiej odwagi, ale nie kończą się na tym. Często heros pokonuje własny strach, zniechęcenie czy znużenie. Wykazuje się szlachetnością, nadzwyczajnym rozumem czy poczuciem sprawiedliwości. Nadludzkie wyczyny i cudowna pomoc boskich sił sugerują, że w tych opisach nie chodzi o walki zewnętrzne, ale o psychologicz-

---

**Dotychczasowe analizy wskazują, że pół boskie i jednocześnie pół ludzkie pochodzenie herosa, to w gruncie rzeczy symboliczny opis sytuacji każdego człowieka, opis złożenia ducha i ciała, czyli metafizycznego dualizmu.**

---

no-moralne walki wewnętrzne. Moją hipotezę alegorycznego odczytania dziejów Heraklesa potwierdza fakt, iż heros przez cały rok służy u królowej Omfale, nosi kobiece stroje i oddaje się kobiecym zajęciom. Z całą pewnością nie chodzi tutaj o wydarzenie historyczne. Zważywszy na patriarchalną kulturę starożytnych

---

<sup>41</sup> R. Graves, dz. cyt., s. 426, 460, 506, 507. West uważa, że korelacja pomiędzy pracami Heraklesa i znakami zodiaku to stosunkowo późna interpretacja. Zob. M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, s. 192–196.

<sup>42</sup> Zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V, 103,5.

Greków, jest to bardzo dziwny motyw i łatwo go zbanalizować. Na przykład Robert Graves odczytuje go jako stwierdzenie możliwości usidlenia nawet bardzo mocnego mężczyzny przez sprytną, ambitną kobietę<sup>43</sup>. Jednocześnie tłumaczy motyw noszenia przez mężczyznę kobiecych szat pewnymi symbolicznymi obrzędami, które funkcjonowały jako kultura pozostałość matriarchatu<sup>44</sup>. Moim zdaniem nie jest to słuszne wyjaśnienie. Grecy aoidowie należeli do kultury patriarchalnej i musieli mieć bardzo ważny powód, aby umieścić motyw zależności największego greckiego herosa od kobiety. Tym bardziej, że nie jest to jedyny motyw tego rodzaju. Również Achilles przez pewien czas przebywał wśród dziewcząt i ubierał się w niewieście stroje. Motyw ten świadczy o tym, że twórcy heroicznych mitów wiedzieli, iż na pewnym etapie rozwoju męska siła musi zostać uzupełniona elementami kobiecymi. To umożliwia wewnętrzny rozwój i zdobycie głębokiego duchowego spełnienia. W chrześcijańskich opowieściach rycerze ofiarują siłę swego ramienia damie swego serca i walczą dla jej czci. Mnisi modlą się do Maryi, matki Jezusa. Sztuka średniowieczna i renesansowa zawiera wiele przedstawień świętego Jerzego walczącego ze smokiem, przy czym najczęściej w górze obrazu przedstawiona jest niewiasta z rękami złożonymi w geście modlitewnym. Oznacza to, że to jej wstawiennictwu, a nie jedynie własnej sile rycerz zawdzięcza zwycięstwo nad bestią symbolizującą moralne zło. Jest to oczywisty symbol podporządkowania męskiej siły moralnej czystości symbolizowanej przez modlącą się kobietę. Dopiero to podporządkowanie umożliwia kontakt z pierwiastkiem boskim, który prowadzi do przemiany naturalnej siły w duchową moc, umożliwiającą podążanie drogą zbawienia, a więc zdobycie nadnaturalnego szczęścia.

Hipoteza o alegorycznym, czysto wewnętrznym znaczeniu prac Heraklesa znajduje potwierdzenie również w fakcie przejmowania przez herosa siły pokonanych przez niego zwierząt. Oznacza to, iż każde zwycięstwo człowieka jest w gruncie rzeczy zwycięstwem nad jego zwierzęcą naturą – dlatego jest ono zawsze postępek na drodze moralno-psychologicznej integracji. Już samo to prawo prowadzi do zwiększenia się ludzkiego poczucia szczęścia. Znacząca pod tym względem jest również ostatnia praca Heraklesa, polegająca na pojmaniu Cerbera. W *Starożytności bajecznej* Zielińskiego Herakles mówi do Hermesa: „W Eleuzynie

---

<sup>43</sup> R. Graves, dz. cyt., s. 482.

<sup>44</sup> Jak wyżej.

mój umysł przejrzał. Znam wolę mego ojca – wolę, której nikomu nie może powierzyć, nawet tobie, nawet swej pierworodnej córce: Palladzie, mojej opiekunce – i siostrze. Ja znam tę wolę: jest nią – pojednanie. Zbliża się wielki, rozstrzygający bój, ale my nie możemy w tym boju zwyciężyć, dopóki w Tartarze cierpią męki Tytani, dopóki ich jęki padają jak głązy na pierś Ziemi-Macierzy. Widzisz sam, zmożłem wszystko co ziemskie i nieziemska siła wlała się we mnie. Pragnę zstąpić do Tytanów, pragnę być dla nich zwiastunem pojednania i wolności”<sup>45</sup>. Przez posłuszeństwo bogom ludzie zostali wyrwani spod opieki Gai, symbolizującej naturę i poddanie prawu moralnemu. Stan ten oznacza nieustanne zagrożenie dla ludzkiego poczucia szczęścia, ponieważ jest to ciągłe napięcie pomiędzy duchowymi i cielesnymi elementami ludzkiej *psyche*. Z punktu widzenia duchowych wpływów na ludzką świadomość, które reprezentują bogowie olimpijscy, naturalne siły naszych biologicznych organizmów są wrogiem moralnym standardom. Dlatego dla utrwalenia moralnej harmonii muszą zostać opanowane. Oznacza to utrwalenie religii, moralności i całej kultury. Jest to stan ciągłego rozdwojenia na moralną powinność i naturalne siły ludzkiej natury, którym odmówiono prawa do swobodnej ekspresji. Zapanowanie nad tymi siłami jest dużym osiągnięciem, ale nie jest to sytuacja absolutnego szczęścia. Ostatecznym celem człowieka jest uzyskanie w swojej duszy wewnętrznego pokoju wynikającego z harmonii duchowych i cielesnych elementów. Ta ostateczna prawda została najpełniej ukazana w apoteozie Heraklesa. Po przebyciu nadludzkich prób bohater został wzięty na Olimp w grono nieśmiertelnych bogów. Literacki topos apoteozy herosa zadowolił się w europejskiej wyobraźni. Zgodnie z jego duchem Konstanty Ildefons Gałczyński pisał: „Prosto do nieba czwórkami szli Żołnierze z Westerplatte”.

Przyjęcie Heraklesa na Olimp w grono nieśmiertelnych bogów jest symbolicznym opisem osiągnięcia nadprzyrodzonego i niezniszczalnego szczęścia, któremu nie może zagrozić już żadna moc ziemską czy boską. Aby stała się możliwa apoteoza herosa, musiała nastąpić zgoda wszystkich bogów co do jego przebóstwienia. W tej sytuacji trudno oprzeć się wrażeniu, że dwanaście czynów Heraklesa prowadzących do jego przebóstwienia to wyraz głębokiej wiedzy na temat ludzkiej kondycji.

Moim zdaniem, nie powinniśmy dać się zwieść starożytnej symbolice, według której heros to zjawisko bardzo elitarne. Dotychczasowe analizy wskazują,

---

<sup>45</sup> T. Zieliński, *Starożytność...*, dz. cyt., s. 202.

że pół boskie i jednocześnie pół ludzkie pochodzenie herosa, to w gruncie rzeczy symboliczny opis sytuacji każdego człowieka, opis złożenia ducha i ciała, czyli metafizycznego dualizmu. Użyte dla jej przekazania symbole funkcjonowały w bliskowschodniej i greckiej mitologii, aż stały się własnością śródziemnomorskiej kultury. Podobny obraz początkowo dysharmonijnego, a w końcu błogosławionego oddziaływania boskich mocy na życie bohatera znajdujemy w *Odysei*. Wiele sytuacji, w których znalazł się główny bohater, alegorycznie opisuje dysharmonię pomiędzy duchem i naturą, oraz dążenie do ich pogodzenia. Różnica pomiędzy tradycyjnym herosem a Odyseuszem jest taka, że ten drugi nie stara się spełniać bohaterskich czynów, ale jest do nich zmuszony przez okoliczności od niego niezależne. Także osiągnięcie przez niego nadnaturalnego szczęścia ukazane jest jako odzyskanie tego, co bohater już wcześniej posiadał. Odczytując te symbole widzimy dogłębną wiedzę starożytnych Greków na temat ludzkiej kondycji i moralnego celu ludzkiej egzystencji, wiedzę o tym, od czego tak naprawdę zależy ostateczne spełnienie człowieka.

Jeżeli potraktujemy dzieje herosa jako symboliczny opis ludzkiej egzystencji, to okaże się, że spotkanie z Potworem symbolizującym zło, występujące prawie w każdym micie heroicznym, nie dotyczy jedynie wybranych, ale jest wpisane w życie każdego człowieka. Ten, kto zdecyduje się na walkę z Potworem w samym sobie, ryzykuje utratę zwykłego szczęścia, ale ma nadzieję na osiągnięcie szczęścia nadnaturalnego. Ten zaś, kto nie widzi potrzeby walki z samym sobą, w pewnej mierze ocala zwyczajne szczęście, ale coraz bardziej utożsamia się z Potworem. Taką sytuację opisuje William Blake w wierszu *Obraz ludzki*:

Okrucieństwu Serce ludzkie dano,  
Zazdrości dano Ludzką Twarz.  
Grozę w Człowieczo Boski Kształt przybrano,  
Skrytość włożyła Ludzki Płaszcz.  
Z żelaza Ludzki Strój wykuty,  
Kształt Ludzki: Kuźnia pełna ognia,  
Twarz Ludzka: Piec podziemnej huty,  
Serce Ludzkie: Gardziel zawsze głodna<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> W. Blake, *Obraz Ludzki*, przeł. Czesław Miłosz, w: C. Miłosz, *Mowa wiązana*, Olsztyn 1989, s. 254.

Oczywiście, żaden heroiczny mit nie sugeruje wprost alegorycznego znaczenia zabicia Potwora, które byłoby znaczące dla każdego człowieka. Przeciwnie – podkreśla, że na podjęcie próby zmiany duchowej kondycji odważa się jedynie heros, który bardzo różni się od zwykłego zjadacza chleba. Nie musiało tak być dla adeptów starożytnych misteriiów. Santarcangeli pisze, że „w języku misteriiów »herosem« nazywano adepta, wtajemniczonego, tego, który właśnie dzięki procesowi wtajemniczenia uzyskał prawo do życia wiecznego – jest to zwycięstwo nad *hybris*, gdzie istota mieszana, złożona z człowieka i zwierzęcia, wyobraża całą stronę zwierzęcą, którą człowiek musi zabić w sobie, aby osiągnąć mądrość, wiedzę i, jednym słowem, błogostan herosa”<sup>47</sup>. Zrozumiałe jest, że symboliczny przekaz na temat osiągnięcia nadnaturalnego szczęścia w mitach heroicznym musi być elitarny. Elitarność ta wynika z ekstremalnych trudności w osiągnięciu nadnaturalnego szczęścia, na pokonanie których w każdej epoce decyduje się jedynie bardzo niewielu. Jednak obecne w mitach heroicznym symbole pozwalają zinterpretować walki z Potworami jako wyzwolenie ludzkich władz moralnych i zdolności poznawczych spod władzy zwierzęcych popędów, co jest wyzwaniem moralnym wpisanym w duchową kondycję każdego człowieka. Stąd biorą się chrześcijańskie kontynuacje mitów heroicznym<sup>48</sup>. Podobny sens mają pojedynki ze smokami w licznych legendach chrześcijańskich. Nagrodą za pokonanie smoka jest ręka księżniczki, której szlachetność i moralna czystość jest rękojmią uzyskania duchowej łaski. Oznacza to wejście na drogę, na której łaska boska doprowadzi wędrowca do Boga. Jest to więc pokonanie wszelkich przeszkód na drodze do szczęścia wiecznego.

<sup>47</sup> P. Santarcangeli, *Księga labiryntu*, przeł. Ignacy Bukowski, Warszawa 1982, s. 227–228. Por. M. Brion, *Leonard de Vinci*, Paris 1959.

<sup>48</sup> P. de Saint-Hilaire, *Tajemny świat labiryntów*, przeł. Anna Wende-Surmiak, Marek Puszciewicz, Warszawa 1994, s. 46: „(...) Szatan, odmiana Minotaura, próbuje wciągnąć nas w rozpusztę i przyjemności życia doczesnego, aby na koniec pożreć nas. Ten, kto da się wciągnąć, wchodzi w prawdziwy labirynt, z którego nie jest w stanie wyjść, chyba że użyje nici Tezeusza i podąży za nią. Rozumiem przez to przestrzeganie praw i przykazań boskich. Tym sposobem łatwo pokona Minotaura i, porzuciwszy ścieżkę grzechu, dostąpi prawdy”. P. Santarcangeli, dz. cyt., s. 382–383: „Zmienia się tylko historyczny przedmiot wtajemniczenia. W Artus sakralnym zamiast Tezeusza znajdujemy Chrystusa; zamiast królewskiej i boskiej wtajemniczającej Ariadny, znajdujemy Wiare; zamiast Minotaura, to znaczy natury zwierzęcej, która musi zostać pokonana, aby pozwolić na powrót do światła i na drugie narodzenie się, dusze pielgrzymka, która Kościół zwalnia od jej niepokojów, udzielając łaski *summum bonum*”.

Sakralny mit w monoteizmie przekształcił się w legendę, zawierającą te same archetypowe obrazy pokonania zła. Były one jednak używane przez twórców w kontekście religii monoteistycznej, a to znaczy, że mit przerodził się w alegorię. Pokonanie smoka lub innego potwora zawsze symbolizuje zwycięstwo bohatera nad moralnym złem<sup>49</sup>. Na wielu przykładach wyraźnie widać, że w chrześcijaństwie duchowe znaczenie mitu zostaje zredukowane do znaczenia moralno-psychologicznego. Proces ten można zaobserwować w różnych opowieściach o chrześcijańskich rycerzach i świętych, walczących z potworami. Po kilku wiekach monoteizmu nie jest możliwe zachowanie struktury politeistycznego mitu i heroiczny przekaz dostosowuje się do psychicznej struktury wymuszonej przez monoteizm. Politeistyczny mit wskazujący na radykalną przemianę świadomości i duchowe samopoznanie, redukuje się do opisu przemiany moralno-psychologicznej, która doprowadza elementy ludzkiej *psyche* do harmonijnej jedności. Ta harmonijna jedność sprawia, że ustają psychologiczne przeszkody w podporządkowaniu ludzkiego życia Zbawicielowi i staje się możliwa percepcja łaski. Stąd bierze się wielka popularność wątków pochodzących ze starożytnych mitów heroicznych w żywotach chrześcijańskich bohaterów i świętych.

W czasach nowożytnych niektóre z tych legendarnych historii zamieniają się w baśnie. Zanim to się stało, wybitni twórcy pokazali starożytny wątek walki ze złem ukrytym w ludzkiej naturze w formie alegorii. Dante w *Boskiej Komedii* wyraźnie operuje już nie mitem, ale alegorią. Opisuje trzy bestie, które zagroziły mu drogę do szczęścia, jakie obiecała chrześcijańska radosna nowina. Są nimi pantera, lew i wilczyca<sup>50</sup>. Każde zwierzę jest alegorią złych skłonności ludzkiej *psyche*<sup>51</sup>. Za każdym razem chodzi o symbole konfrontacji z pewnymi aspektami ludzkiej *psyche*, które sprzeciwiają się wewnętrznej integracji, a zwycięstwo nad Potworem oznacza doprowadzenie do ich integracji. Za każdym razem negatywne skłonności ludzkiej *psyche* i ich pokonanie zostaje wyrażone za pomocą symboli zgodnych z mentalnością danej epoki. Można widzieć w tych symbolach proces rozwoju opisany w psychologii jungowskiej<sup>52</sup>. Według Junga

<sup>49</sup> *Tristan i Izolda*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa 1955.

<sup>50</sup> A. Dante, *Boska Komedja*, ks. 1, przeł. Edward Porębowicz, Warszawa 1959.

<sup>51</sup> Por. R. May, *Błaganie o mit*, przeł. Beata Moderska, Tadeusz Zysk, Poznań 1997, s. 129–130.

<sup>52</sup> A. Korczak, *Indyjskie inspiracje teorii mitu Mircei Eliadego i Josepha Campbella*, Warszawa 2015.

archetypowe obrazy wywodzą się z nieświadomości zbiorowej, czyli pewnego aspektu ludzkiej nieświadomości, której struktura łączy jednostkę z powszechnym procesem wzrastania oraz integrowania świadomości właściwym dla ludzkiej *psyche*. Dzięki temu mit czy legenda może zawierać uniwersalne symbole. Kolejne próby, jakim poddawany jest bohater mitu, legendy, czy baśni, wyrażają w symboliczny sposób proces realizowania ludzkiego potencjału, polegający na ujawnianiu archetypowych składników ludzkiej *psyche* i integrowaniu ich ze świadomą wolą.

Nie ma nic dziwnego w tym, że w monoteizmie symbolika mitów o pokonaniu Potwora staje się ascetyczna. Obraz świętego Jerzego walczącego z smokiem, który na kilka wieków średniowiecza zawładnął wyobraźnią Europejczyków, przemienił się później w bajkę o dzielnym szewczyku pokonującym Bazyliuszka. W tej ewolucji chodzi nie tylko o zredukowanie politeistycznego mitu do chrześcijańskiej legendy, a potem do baśni dla dzieci<sup>53</sup>. W niektórych bajkach Bazyliuszek zostaje pokonany przez zobaczenie swojej postaci w lustrze. Oznacza to, iż istotą walki z ciemną stroną naszej *psyche* jest bezpośrednio rozpoznanie, że to w nas samych tkwi mechanizm utrzymujący naszą świadomość na poziomie pół zwierzęcym, pół ludzkim. Taką niezapożyczoną i niewydedukowaną, a bezpośrednią wiedzę, współcześni psychoterapeuci nazywają wglądem twierdząc, że tylko dzięki niemu można rozwiązać liczne problemy psychologiczne i osiągnąć trwałe szczęście niezależne od innych ludzi i zewnętrznych okoliczności. Może się wydawać, że takie psychologiczne odczytanie heroicznej legendy zupełnie ją banalizuje, ale to nieprawda. Lekarze i psychoterapeuci doskonale wiedzą, że łatwość psychologicznego wglądu w istotę naszej *psyche* i zdemaskowanie w niej zła rujnującego nasze zdrowie i poczucie szczęścia jest tylko pozorna. W rzeczywistości bardzo nieliczni pacjenci są w stanie to osiągnąć.

## ZAKOŃCZENIE

Z powyższych rozważań wynika, że według obydwu starożytnych mitów heroicznych w ludzkiej naturze zawarty jest dualizm tego, co duchowe i tego, co zwierzęce. W symboliczny sposób wyrażają one twierdzenia, że aby osiągnąć

---

<sup>53</sup> Por. G. Dumezil, *Mythe et épopée*, Paris 1968.

nadnaturalne, niezniszczalne szczęście, potrzebna jest nam radykalna przemiana kondycji moralnej. Chrześcijaństwo nie tylko skorzystało z tego heroicznego schematu, ale znacznie go zegalitaryzowało i utrwaliło. Zarówno dla starożytnego herosa, jak i dla chrześcijańskiego rycerza lub świętego, duchowa jakość życia okazuje się ważniejsza, niż samo zachowanie życia. Świadczy o tym między innymi dystans do erotycznej miłości, który po raz pierwszy został opisany w historii Gilgamesza, a apogeum osiągnął właśnie w obrazie chrześcijańskiego rycerza i świętego. Symboliczne ukazanie walki człowieka ze swoją zwierzęcą naturą oznacza pragnienie osiągnięcia nadnaturalnego szczęścia, płynącego z osiągniętej harmonii elementów duchowych i cielesnych. Wydaje się, że tak zinterpretowane mity heroiczne pokazują ponadczasowe struktury i możliwości ludzkiej *psyche* w dążeniu do nadnaturalnego szczęścia. Zwraca uwagę zawarty w nich dramatyczny obraz ludzkiej egzystencji, w której nadnaturalne szczęście nie jest człowiekowi dane, ale jest mu zadane. Oznacza to wezwanie do podjęcia walki wewnętrznej, które chyba nigdy nie przestanie być aktualne dla ludzkiej natury. Nic dziwnego, że heroiczne mity kultury antycznej i chrześcijańskiej, coraz mniej atrakcyjne w tradycyjnej wersji, są coraz bardziej popularne w nowoczesnej, często stechnicyzowanej formie we współczesnym filmie, komiksie i literaturze *fantasy*.

## BIBLIOGRAFIA

- Black J., Green A., *Słownik mitologii Mezopotamii*, przeł. Andrzej Reiche, Katowice 1998.
- Blake W., *Obraz Ludzki*, przeł. Czesław Miłosz, w: C. Miłosz, *Mowa wiązana*, Olsztyn 1989.
- Brion M., *Leonard de Vinci*, Paris 1959.
- Burkert W., *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, przeł. Lech Trzcionkowski, Kraków 2006.
- Butterworth E.A.S., *The Tree at the Navel of the Earth*, Berlin 1970.
- Chadwick H.M. Chadwick N.K., *The Growth of Literature*, t. 3, London 1932–1940.
- Dante A., *Boska Komedia*, przeł. Edward Porębowicz, Warszawa 1959.
- Dobrowolski W., *Mity morskie antyku*, Warszawa 1987.
- Dumezil G., *Mythe et épopée*, Paris 1968.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. Stanisław Tokarski, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.
- Epos o Gilgameszu*, przeł. Krystyna Łyczkowska, Piotr Puchta, Magdalena Kapełuś, Warszawa 2002.

- Gilgamesz*, przeł. Robert Stiller, Kraków 2011.
- Graves R., *Mity greckie*, przeł. Henryk Krzeczkowski, Warszawa 1974.
- Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, przeł. Maria Bronarska, Barbara Górską, Anna Nikliborc, Joanna Sachse, Olga Szarska, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990.
- Hezjod, *Tarcza*, w: Hezjod, *Narodziny Bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, przeł. Jerzy Łanowski, Warszawa 1999.
- Jacobsen T., *The Tresasures of Darknees. A History of Mesopotamia Religion*, Yale 1976.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V, 103,5.
- Korczak A., *Indyjskie inspiracje teorii mitu Mircei Eliadego i Josepha Campbella*, Warszawa 2015.
- Korczak, *Przekraczanie granic w mitach heroicznym*, w: A. Ciążęła, S. Jaronowska (red.), *Transgresja jako zjawisko w kulturze – w kręgu szans i zagrożeń*, Warszawa 2017, s. 147–163.
- Kowalski K., Krzak Z., *Tezeusz w labiryncie*, Wrocław 1989.
- Kramer S.N., *Historia zaczyna się w Sumerze*, przeł. Joanna Olekiewicz, Warszawa 1961.
- Kramer S.N., *The Sumerians: Their History, Culture and Character*, Chicago 1971.
- Leeuw van der G., *Fenomenologia religii*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1997.
- May R., *Błaganie o mit*, przeł. przeł. Beata Moderska, Tadeusz Zysk, Poznań 1997.
- Mieletinski E., *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, przeł. Paweł Rojek, Kraków 2009.
- Mieletinski E., *Poetyka mitu*, przeł. Józef Dancygier, Warszawa 1981.
- Mierzejewski A., *Tajemnice glinianych tabliczek*, Warszawa 1981.
- Otto W.F., *Teofania. Duch religii starogreckiej*, przeł. Jerzy Prokopiuk, „Poezja” 1988 nr 12, s. 71.
- Reglan F.R.S., *Bohater tradycyjny*, „Pamiętnik Literacki” 1973 nr 164, s. 253–268.
- Roux G., *Mezopotamia*, przeł. Beta Kowalska, Jolanta Kozłowska, Warszawa 2003.
- Saint-Hilaire de P., *Tajemny świat labiryntów*, przeł. Anna Wende-Surmiak, Marek Puszczewicz, Warszawa 1994.
- Santarcangeli P., *Księga labiryntu*, przeł. Ignacy Bukowski, Warszawa 1982.
- Sołtysiak A., *Bogowie nocy. Motywy astralne w religiach starożytnej Mezopotamii*, Kraków 2003.
- Tristan i Izolda*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa 1955.
- Vernant J.-P., *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1998.
- West M.L., *The Orphic Poems*, Oxford 1983, s. 192–196.
- West M.L., *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przeł. Michał Filipczuk, Tomasz Polański, Kraków 2008.
- Widengren G., *Fenomenologia religii*, przeł. Joanna Białek, Kraków 2008.
- Wilcke C., *Das Lugalbana Epos*, Wisbaden 1969.
- Zieliński T., *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, przeł. Stefan Srebrny, Gabriela Piankówna, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.
- Zieliński T., *Starożytność bajeczna*, Warszawa 1995.

## **Biogram**

Andrzej Korczak – dr habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Habilitację uzyskał w 2014 r. w Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Zajmuje się pogłębioną interpretacją filozofii presokratyków, która została zafałszowana i zbanalizowana w większości opracowań. Zajmuje się także egzystencjalną analizą wybranych mitów, które legły u podstaw kultury śródziemnomorskiej. Są to przede wszystkim: mity dramatu stworzenia, bliskowschodnie i greckie mity heroiczne, mity umierającego i zmartwychwstającego boga, mit dionizyjski i jego orfickie innowacje oraz mit prometejski. Aby osiąść narzędzia interpretacji mitów zajmuje się krytycznie wybranymi teoriami mitów, a w szczególności teoriami: Carla G. Junga, Tadeusza Zielińskiego, Mircei Eliadego, Rolo Maya, Roberta Bly’ a, Josepha Campbella i Ericha Fromma. Adres e-mail: [andrzej\\_korczak@sggw.pl](mailto:andrzej_korczak@sggw.pl)