

Henryk Benisz
Uniwersytet Opolski
e-mail: benisz@uni.opole.pl

Wstydlivy problem erotyzmu

Słowa kluczowe: eros, erotyzm, transgresja, *sacrum*, *profanum*, Bataille, Kerényi, Eleusis

Zastanawiając się nad źródłem poczucia wstydu, zwykle koncentrujemy naszą uwagę na kwestii płciowości. Wszystko, co dotyczy współżycia seksualnego i rozmnażania się, w najwyższym stopniu nas zawstydza i to właściwie niezależnie od wieku i od sposobu, w jaki radzimy sobie z werbalizacją stanów emocjonalnych. Skąd się to bierze? Czy z natury (rzeczy) jesteśmy wstydlivi, czy też kultura uczyniła nas „zwierzętami wstydliwymi”? Wydaje się, że natura nie jest niczemu winna, wszak rośliny i zwierzęta rozmnażają się bez poczucia wstydu – chciałoby się powiedzieć, że całkiem bezwstydnie. Po prostu robią to, co trzeba, to znaczy to, czego wymaga od nich jakiś wewnętrzny mechanizm biologiczny. Z człowiekiem jest inaczej. Mimo iż także jest częścią przyrody i podlega jej uwarunkowaniom, wstydzi się tego, co robi, a nawet tego, co mógłby robić. Ba, samo posiadanie organu płciowego jest dla człowieka czymś wstydliwym. Georges Bataille pisze: „Człowiek to nie tylko organ płciowy. Ale ten wstydlivy organ odsłania przed człowiekiem pewną tajemnicę”¹. Jaką tajemnicę?

Erotyzm naturalny i nadnaturalny (religijny)

W biblijnym opisie stworzenia mowa jest o pierwszych ludziach, którzy po zerwaniu owocu z drzewa poznania dobra i zła uświadomili sobie, że są nadzy, po czym z liści figowych zrobili sobie przepaski, którymi okryli wstydlive części ciała. Na wiele

¹ G. Bataille, *Erotyzm*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 2015, s. 262.

się to jednak nie zdało, ponieważ oboje skryli się przed przechadzającym się po rajskim ogrodzie Bogiem². Czyżby ontycznie doświadczana nagość nie pozwoliła im w prawdzie stanąć przed Stwórcą? Mityczna symbolika raju jest w znacznym stopniu nieoczywista. Spodziewalibyśmy się raczej, że Adam i Ewa pokornie skłonią głowy przed Bogiem, wiedząc, iż zawinili nieposłuszeństwem. Albo akurat na odwrót – z buńczucznie podniesionymi głowami wysuną roszczenie, że chcą współrządzić rajem, ponieważ w ich mniemaniu są równi Bogu. Nic takiego się jednak nie stało. Autor tekstu biblijnego wyraźnie osadził tę historię w kontekście grzesznej seksualności, zupełnie pomijając wątki społeczno-polityczne (kwestia władzy w Edenie) i gnozeologiczno-agatologiczne (kwestia wiedzy o dobru i złu). Kulminacją wspomnianej historii jest towarzysząca wygnaniu z raju tak zwana protoewangelia³, która podkreśla relację nieprzyjaźni między mężczyzną a kobietą, nieprzyjaźni inicjującą długie dzieje walki płci – walki toczonej jeszcze dziś pod sztyldami feminizmu i antyfeminizmu.

Dla Arthura Schopenhauera jest jasne, że istotą upadku Adama, czyli grzechu popełnionego przez pierwszego człowieka, „niewątpliwie było tylko doznanie rozkoszy płciowej”⁴. Myśliciel ten jednak nie uznaje religii teistycznych, dlatego poszukuje uzasadnienia zła płciowości w obrębie przyrody, a nie w obrębie nadprzyrodzoności. Jego zdaniem ostatecznie winna jest wola życia, która dbając o gatunki, zupełnie nie liczy się z jednostkami. Te muszą cierpieć i w końcu umierają wskutek tego, że ich poprzedniczki uległy presji woli i złudzone urokiem rozkoszy seksualnej, włączyły się w prokreacyjny ciąg przekazywania życia. Mimo krytycznego stosunku do chrześcijaństwa Schopenhauer solidaryzuje się z nim w kwestii potrzeby dyscyplinowania seksualnych poruszeń cielesności. Jedyne na drodze sprzeciwiania się woli życia, zaprzeczania jej dążeniom do zyskania dominacji nad jednostkami człowiek może zachować swą autonomię i przynajmniej w jakiejś mierze uniknąć cierpień wynikłych z prowadzenia aktywności erotycznej. W ramach uprawianej przez siebie metafizyki miłości płciowej Schopenhauer dogłębnie analizuje różne strategie woli życia i sposoby walki z tą, w gruncie rzeczy, nieokiełznaną sprawczynią zła w świecie⁵.

Wprawdzie Kościół nie zabiera głosu w sprawie erotycznych uwarunkowań grzechu pierwotnego, ale nawiązując do protoewangelijnego przesłania, wyraźnie opowiada się za ascetyzmem w domenie cielesności. Zresztą bardzo mocno zaakcentowana w Nowym Testamencie symbolika ducha przeciwstawionego ciału nie pozo-

² Rdz 3, 7–8.

³ Rdz 3, 15.

⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 498.

⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 758–812 (rozd. 44).

stawia innego wyboru. Święty Paweł odcisnął swe antyerotyczne piętno na praktyce pierwotnego Kościoła, a w ślad za nim święty Augustyn w iście manichejskim stylu wywyższył ducha kosztem ciała. Późniejsze próby zrównoważenia obu sfer w człowieku: duchowej i cielesnej, zainicjowane przez świętego Tomasza, do dzisiaj nie przyniosły oczekiwanego rezultatu. Nadal boimy się drzemiącego w naszym ciele zła i nawet bezgrzesznej miłości płciowej często towarzyszy wstyd. Co więcej, wstydzimy się poruszać ten wstydlivy temat, tak jakbyśmy obawiali się, że na nowo doświadczymy grzechu pierworodnego. Trudno oprzeć się wrażeniu, że owo poczucie winy jest w naszej kulturze religijnej nieprzezwyciężalne.

Być może potrzebny jest nam pewien dystans do chrześcijaństwa pozwalający przełamać niepisaną „zмовę milczenia” o seksie i w końcu uporać się z tabu erotyzmu. Musiałby to być dystans na tyle duży, by udało się uwolnić od narosłych przez wieki kompleksów, a zarazem dystans na tyle mały, by nie stracić z oczu wartości fundamentalnych dla chrześcijaństwa. Proponuję posłużyć się filozofią wspomnianego już Bataille’a, ponieważ jest w niej ów niezbędny nam dystans. Bataille dystansuje się nie tylko wobec chrześcijaństwa, ale także wobec erotyzmu, co – paradoksalnie – pozwala mu dość umiejętnie uchwycić trudności związane zarówno z genezą chrześcijaństwa, jak i erotyzmu. Ponadto myśliciel ten chce być szczery wobec czytelnika i wobec samego siebie, co tworzy, jak sądzę, zdrowy klimat do filozoficznych dociekań. W swej pracy na temat erotyzmu pisze on tak: „Nie mówię, że erotyzm jest najważniejszy. [...] Natomiast erotyzm to problem problemów. Człowiek jako z w i e r z ę e r o t y c z n e sam jest dla siebie problemem. Erotyzm jest w nas częścią problematyczną”⁶. Francuski myśliciel słusznie zauważa, że rozwikłanie zagadki erotyzmu pozwoliłoby nam lepiej poznać nas samych. Filozofia mająca aspiracje do bycia niezakłamanym poznaniem tego, co *stricte* ludzkie, musi zatem zmierzyć się z problemem erotyzmu. To przekonanie wyrażone słowami Bataille’a brzmi następująco: „Myślę, że najważniejsze filozoficzne pytanie zbiega się ze szczytem erotyzmu”⁷.

Erotyzm przybiera różne formy i można mówić o erotyzmie ciała, erotyzmie serca oraz erotyzmie *sacrum*⁸. Zwłaszcza ostatnia z tych form ściśle łączy się z doświadczeniem wewnętrznym, które jest swego rodzaju doświadczeniem religijnym, tyle że uogólnionym i nieprzywiązanym do żadnej „instytucjonalnej” religii⁹. Specyficzne dla tak rozumianego erotyzmu są dwa faktory: zakaz i transgresja, czyli pogwałcenie zakazu nazywane w języku religijnym grzechem. Transgresji towarzyszy trwoga, ponieważ osoba przekraczająca granicę właściwego postępowania respektuje tę granicę.

⁶ G. Bataille, *Erotyzm*, s. 265.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, s. 19.

⁹ *Ibidem*, s. 35.

Wie ona, że granica jest konieczna, ale uznaje, że w pewnych okolicznościach trzeba ją przekraczać, aby choć na krótko znaleźć się „po drugiej stronie” zakazu, w miejscu normalnie niedostępnym dla zwykłych śmiertelników. To uprzywilejowane miejsce jest sferą *sacrum* zwykle kojarzoną z bogami i boskością. Znalezienie się w niej świadczy o transgresji spełnionej, o udanym przekroczeniu dopuszczalnych norm. Potwierdza to pojawienie się rozkoszy będącej uczuciem ambiwalentnym, ponieważ dochodzi w nim do głosu zarówno pragnienie przekroczenia granicy, jak i potrzeba jej zachowania. Właściwie mamy tu do czynienia z dialektyką przekraczania tego, co jest w zasadzie nieprzekraczalne – z tezą i antytezą, których syntezą jest wspomniana rozkosz. Bez gwałtu na zakazie nie byłoby rozkoszy, a więc zakaz nigdy nie może zostać zniesiony. Musi on obowiązywać zawsze i wszędzie.

Jedynie dialektycznie da się wyjaśnić współwystępowanie zakazu i gwałtu na zakazie. Z punktu widzenia tradycyjnej logiki jest to oczywista sprzeczność, ale Hegłowska „sztuczka” pozwala wznieść się ponad zakaz oraz gwałt i przeżyć rozkosz jako ich syntezę. W tej dialektyce nic nie jest tym, czym wydaje się być. W szczególności zakaz nie jest nienaruszalną normą postępowania: „Zakaz jest po to, żeby go gwałcić”¹⁰. Transgresja nie zaburza jednak tradycyjnego porządku. Dzieje się akurat coś odwrotnego, mianowicie transgresja zachowuje ów porządek, a przynajmniej porządek dwóch światów oddzielonych zakazem: świata świeckiego i świata boskiego. Dzięki transgresji następuje dopełnienie świeckości boskością, aczkolwiek jest to stan krótkotrwały, a więc ulotny, jako że nie znika granica między światami i nie przestaje obowiązywać zakaz jej przekraczania. W gruncie rzeczy cokolwiek by się działo, oba światy są zupełnie odmienne: „Świat *profanum* jest światem zakazów. Świat *sacrum* otwiera się na nieograniczone transgresje. Jest to świat święta, królów i bogów”¹¹.

Te dwa doskonale znane chrześcijanom pojęcia, typowe dla religijnego języka Rudolfa Otto, już od dawna określają codzienną rzeczywistość człowieka wiary. Chrześcijanin nie zna jednak, a właściwie nie chce znać, pojęcia *transgresji* i nie chce jej dokonywać. Wzdraga się przed transgresją¹², podobnie jak wzdraga się przed erotyką, gdyż przeczuwa, że mógłby doznać rozkoszy, a przecież rozkosz jest uczuciem jeśli nie wprost grzesznym, to przynajmniej wielce wątpliwym moralnie. Ponadto transgresja jest przekraczaniem zakazu, czyli – używając języka prawniczego – jest przestępstwem. Wprawdzie u początków chrześcijaństwa rozgorzał spór o przestrzeganie prawa zakończony częściowym jego zniesieniem, ale wówczas chodziło o prawo judaistyczne (*Tora*) i o nadmiernie sformalizowane normy nakazowo-zakazowe, które – patrząc przez pryzmat Ewangelii – już się zdezaktualizowały. Natomiast normy wynikające z Ewangelii pozostają stale aktualne, a więc nie chcąc podważać ich

¹⁰ *Ibidem*, s. 69.

¹¹ *Ibidem*, s. 72.

¹² *Ibidem*, s. 91.

ważności, chrześcijanin ani na chwilę z nich nie rezygnuje. Bataille powiedziałby jednak, że świadomie się ich trzymając, chrześcijanin rezygnuje z rozkoszy transgresji, a przede wszystkim z możliwości przekraczania granicy oddzielającej *sacrum* od *profanum* i uwznioślenia swej ludzkiej egzystencji czystą boskością. Wszystko wskazuje na to, że tutaj nie ma żadnej alternatywy: „Dla chrześcijaństwa zakaz jest absolutny, a wszelka transgresja ostatecznie potępiona”¹³.

Unikając transgresji jednego rodzaju, chrześcijanin bezrefleksyjnie stosuje jednak transgresję innego rodzaju. Przykładowo, gdy zmęczy się pracą, wtedy dla wytchnienia wypełnia czas zabawą. Wedle Bataille’a przejście od pracy do zabawy jest transgresją¹⁴, czyli swego rodzaju gwałtem na wymogu pracowitości. Dlaczego nikt się nie wzdraga przed taką transgresją? Czy tylko dlatego, że nie występują tu komponenty erotyczne bądź religijne? To prawda, że w przypadku erotyki jesteśmy szczególnie wyczuleni na pokusę transgresji i w rozmaity sposób tłumaczymy sobie, dlaczego nie powinniśmy jej ulec. Przede wszystkim przydaliśmy aktywności erotycznej otoczkę niezgłębionej tajemnicy. Traktujemy ją tak, jakbyśmy jej nie rozumieli, a przez to przestajemy rozumieć samych siebie. Z jednej strony odnosimy się do niej z szacunkiem, a z drugiej strony mamy jej i sobie za złe, że uchybia naszej godności¹⁵. Nawet wtedy, gdy ktoś ma do niej pełne prawo, i tak czuje się nieswojo. Zwłaszcza na początku pożycia małżonkowie muszą przełamywać swą wstydlivość. Ich zachowanie mogłoby świadczyć o tym, że robią coś złego, co jest niezgodne z jakąś normą moralną. Nie da się wykluczyć, że Bataille zasadnie nazywa małżeństwo transgresją pierwszego stopnia¹⁶. Jego zdaniem każdy akt seksualny ma w sobie coś z gwałtu niezależnie od tego, czy dokonuje się poza małżeństwem, czy w ramach małżeństwa.

Kochanek zbliżający się do swej ukochanej sprawia wrażenie pogańskiego kapłana, który przystępuje do złożenia ofiary z człowieka. Biorąc kobietę w posiadanie, jakby pozbawia ją intymnego aspektu człowieczeństwa i prowadzi, niczym zwierzę ofiarne, na rzeź. Naocznie oczywiste jest to w przypadku pierwszego stosunku, przy którym w krwawy sposób kobieta traci swe dziewictwo. Po tym akcie kobieta jest w pewnym sensie wyzuta z tego, co jej najbardziej własne, z posiadanej dotąd czystej kobiecości. Skoro tak, to staje się ona, przynajmniej dla siebie samej, nieczysta. Jeszcze niedawno była oddzielona od świata męskiego, ale nagle „wraz ze wstydem traci tę solidną barierę”¹⁷. Quasi-mityczna granica się rozszczeliła i mężczyzna ma do kobiety pełny dostęp. Przedtem była niedostępna, a teraz, gdy uległa napaści mężczyzny, otwarła się nie tylko dla (na) niego, ale także dla (na) siebie. Jest to wielce

¹³ *Ibidem*, s. 256.

¹⁴ *Ibidem*, s. 266.

¹⁵ *Ibidem*, s. 106.

¹⁶ *Ibidem*, s. 108.

¹⁷ *Ibidem*, s. 92.

kłopotliwe moralnie otwarcie, wszak rozgorzały w niej ogromne namiętności, z którymi nie bardzo potrafi sobie radzić. Uruchomiony został mechanizm erotycznego gwałtu, który ogarnia ją ze wszystkich stron: ze strony mężczyzny-napastnika i ze strony jej samej-ofiary napaści żadnej bycia taką ofiarą. Właściwie nastął dla niej czas wszechogarniającego, niemożliwego do odparcia ani nawet do ogarnięcia, bezosobowego gwałtu.

Kluczowe jest tu pierwsze doświadczenie erotyczne skutkujące staniem się kobietą „z krwi i kości”, głównie z krwi. Doświadczenie to związane jest z działaniem największych mocy i właśnie w nim dochodzi do najbardziej spektakularnej przemocy. Bataille uważa, że defloracja, zwłaszcza pierwsza, zawsze jest przejawem przemocy. Jest ona także „wykroczeniem przeciwko temu nieokreślonemu zakazowi, który stawia spółkowanie pod znakiem wstydu”¹⁸. Rozpoczęcie współżycia seksualnego okazuje się podobne do otwarcia puszek Pandory. Nikt dokładnie nie wie, jakie zło zstąpi na kochanków albo jakie rodzaje zła rozleją się po świecie. Zapewne stąd bierze się bojaźń przed „pierwszym razem” i poszukiwanie swoistego katalizatora potrafiącego zneutralizować nieprzewidywalne zło. Uosobienie owego katalizatora musiałyby dysponować wielką mocą poskramiania zła. Dostępu do takiej mocy na pewno nie ma młodzieniec chcący stać się panem młodym. Brakuje mu doświadczenia erotycznego i – ogólnie – życiowego, a ponadto nie ma jeszcze wystarczająco dużego autorytetu, by sprostać powadze chwili i stać się faktycznym panem wszystkich działających mocy. W kulturach przedchrześcijańskich, ale i w społecznościach funkcjonujących na obrzeżach czy w „mieliznach” chrześcijaństwa zadania pierwszej defloracji podejmowały się osoby niepodlegające prawu obowiązującemu zwyczajnych ludzi. Były to osoby predysponowane do dokonywania transgresji – osoby panujące nad mocami, nad stanowionym prawem i nad podlegającymi im ludźmi. Zwykle chodziło o pogańskich kapłanów, którzy z racji ciągłego obcowania z bogami mogli też obcować ze świeżo upieczonymi mężatkami, które jeszcze nie „poznały” swych mężów. Wraz z rozwojem chrześcijaństwa ubywało pogańskich duchownych, dlatego ich rolę często przejmowali panowie feudalni.

Z uwagi na specyfikę religijności i moralności chrześcijańskiej udział nowego typu kapłanów w tym przedsięwzięciu był oczywiście wykluczony. Wprawdzie chrześcijańscy duchowni mają dostęp do najwyższych mocy boskich, ale z zasady nie praktykują transgresji. Z czasem zanikła też potrzeba korzystania z pomocy wielkich mężów opatrnościowych. Pewnie zaistniałe zmiany brały się ze wzrostu wiedzy i ludzkiej świadomości. Może także przestaliśmy zwracać baczną uwagę na moce przetaczające się przez sypialnie podczas nocy poślubnej. Po niej zaś – a tak już było we wszystkich czasach – z wolna pojawia się rutyna z towarzyszącą jej nonszalancją. Transgresja i jej konsekwencje schodzą na dalszy plan, a na pierwszy plan wysuwa się szara, niemal

¹⁸ *Ibidem*, s. 110.

beznamiętna codzienność życiowa, ponieważ „przyzwyczajenie przytępiła intensywność doznań, a małżeństwo implikuje przyzwyczajenie. Niewinność i brak niebezpieczeństwa, które zapewnia powtarzalność aktu seksualnego (tylko pierwszy raz budzi lęk), powodują, że jest on bezwartościowy w sensie rozkoszy”¹⁹.

Światłocienie skrajnych form erotyzmu

Zazwyczaj sądzi się, że sypialniana rutyna niedająca małżonkom wystarczającego zadowolenia skłoniła ich do poszukiwania bardziej ekstremalnych doznań i tak oto wzrosło zainteresowanie orgią seksualną. Bataille uważa jednak, że w orgii, odznaczającej się „gorączką seksualną”, uwidacznia się archaiczny aspekt erotyzmu, a wraz z nim sakralny aspekt transgresji²⁰. Zatem nie chodzi tu o zwyczajne wielokrotnienie bodźców erotycznych, ale o dogłębne przeżycie więzi z całym bytem, również z bytem stwórczym. Skoro tak, to „trzeba odrzucić współczesną interpretację orgii, wedle której ma ona świadczyć o bezwstydzie lub niewielkiej wstydlivosti tych, co się jej oddają”²¹. Taka ocena byłaby powierzchowna i w istocie zupełnie nie trafna. Nasi przodkowie niewiele różnili się od współczesnych ludzi i także nieobce im było poczucie wstydu podczas kopulacji. Oczywiście Bataille zdaje sobie sprawę, że kwestia ta jest bardziej złożona i obecnie nie da się jednoznacznie stwierdzić, co kiedyś odczuwali uczestnicy rytualnych orgii, dlatego wypowiada się na ten temat dość ostrożnie:

W każdym razie prymitywna (czy archaiczna) wstydlivosc nie zawsze jest mniejsza od naszej. Jest tylko zupełnie inna: znacznie bardziej sformalizowana, nie przerodziła się w ten sam sposób w podświadomy automatyzm, odczuwana jest jednak nie mniej żywo, na gruncie wierzeń wyrastających z lęku²².

Kategorycznie nie zgadza się jednak z poglądem, jakoby orgia była jedynie wyrazem erotycznego rozpasania, w praktyce musiała ona bowiem wprowadzać w sferze emocjonalnej człowieka ogromny zamęt, który przyćmiewał zmysłowe doznania. W ich miejsce pojawiały się za to doznania zupełnie innego rodzaju, przenoszące człowieka w wyższy wymiar istnienia. Doznania erotyczne przyjmowały więc postać religijnych uniesień, w trakcie których objawiała się jakaś święta prawda. Kulminacja owych doznań to istna eksplozja mocy pochodzącej z boskiego świata.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, s. 112.

²¹ *Ibidem*, s. 116.

²² *Ibidem*.

Przywykli do chrześcijańskiego sposobu wartościowania wszystkiego, co dzieje się w naszej sferze zmysłowej, niechętnie przyjmujemy powyższe wyjaśnienia. Za Friedrichem Nietzschem można by powiedzieć, że potrzeba nam kolejnego przewartościowania wartości, które pozwoliłoby ponownie odkryć, czym jest życie – również życie religijne. Nie będziemy jednak przeprowadzać takiego przewartościowania, ponieważ powinno nam wystarczyć odwołanie się do genealogii transgresji. Wedle Bataille'a w kulturach pierwotnych transgresja została wywiedziona z zakazów, które można, a nawet trzeba czasowo zawieszać, o ile ma się intencję utrzymania w mocy granicy zakazu jako takiego. Okazjonalne przekraczanie ustalonej granicy pozwalało docierać do *sacrum* i dlatego było wyrazem pobożności, a nie jej braku. Z chwilą, gdy chrześcijaństwo zabsolutyzowało zakaz, nie mogło być już mowy o jakimkolwiek dopuszczalnym przekraczaniu granicy. Droga do *sacrum* z wykorzystaniem seksualnych doznań została zamknięta, co dla poganina było szokiem, gdyż zgodnie z jego przekonaniem „*sacrum* i to, co zakazane, tworzą jedno”, a „dostęp do *sacrum* jest dany w gwałcie wykroczenia”²³. Bataille uważa, że chrześcijaństwo wprowadziło jeszcze pewien paradoks, który musiał zupełnie zdezorientować poganina. Otóż nastąpił podział *sacrum* na dwie sfery: dobrą (czystą) i złą (nieczystą). Pierwsza z tych sfer stała się domeną Boga, zaś druga – Szatana. Patrząc z tego punktu widzenia, jest to zaiste dziwna i konfudująca sytuacja: „*Sacrum* nieczyste znalazło się w świecie świeckim. W świętym świecie chrześcijaństwa nie mogło się ostać nic, co by miało wyraźny charakter grzechu, transgresji. Diabeł – anioł lub bóstwo transgresji (nieposłuszeństwa i buntu) – został wygnany z boskiego świata”²⁴. Zapewne zdumiony tym faktem poganin powiedziałby, że niezwykle ważna część *sacrum* została przeniesiona do obszaru *profanum*, czyli – innymi słowy – została sprofanowana.

Podobnie jak rytualna orgia, tak i sakralna prostytutka była kiedyś formą transgresji. Bataille mówi nawet o konsekracji transgresji, przypisując pracującym w świątyniach prostytutkom podobne funkcje do tych, jakie mieli kapłani. W ścisłym sensie prostytutki poświęcały się ustawicznemu gwałceniu zakazu i z tej racji zasługiwały na największy szacunek. Ponieważ miały bezpośredni dostęp do sfery *sacrum*, uchodziły za tak samo święte jak kapłani²⁵. W tym kontekście problem wstydlivosti staje się nad wyraz subtelny. Aby się o tym przekonać, warto przytoczyć dłuższy *passus* z rozprawy Bataille'a:

Wydaje się, że prostytutka religijna, jeśli ją porównać z nowoczesną, nie znała wstydu. Ale różnica jest dwuznaczna. Czy nie dlatego kurtyzana ze świątyni unik-

²³ *Ibidem*, s. 123.

²⁴ *Ibidem*, s. 119.

²⁵ *Ibidem*, s. 129.

nęła poniżenia naszej ulicznicy, że miała jeśli nie poczucie wstydu, to zachowanie świadczące o zawstydzeniu? Współczesna prostytutka chlubi się swoją hańbą, cynicznie się w niej tarza. Obcy jej jest lęk, bez którego nie ma poczucia wstydu. Kurtyzana zachowywała się powściągliwie, nie była pogardzana i mało się różniła od innych kobiet. Wstyd z czasem musiał osłabnąć, lecz zachowana została zasada pierwszego razu, kiedy kobieta boi się oddać, a mężczyzna wymaga od niej reakcji ucieczki. W orgii zespolenie i szal zespolenia znosiły wstyd. Powracał on w akcie skonsumowania małżeństwa, lecz zanikał później wskutek przyzwyczajenia. W prostytucji sakralnej wstyd mógł się stać rytualny i być znakiem transgresji. Mężczyzna zwykle nie czuje po sobie, że prawo zostało podeptane, i od kobiety oczekuje zawstydzenia, choćby udawanego, bez czego nie miałby świadomości wykroczenia. Okazując wstyd, udawany lub nie, kobieta godzi się z zakazem, który stanowi o jej człowieczeństwie. Kryzysowa chwila minęła, ale trzeba zaznaczyć wstydem, że zakaz nie został zapomniany, że wykroczenie ma miejsce mimo zakazu, że świadomością zakazu. Tylko w pospolitym nieładzie wstyd ginie zupełnie²⁶.

Jak widać, nie należy łączyć prostytucji sakralnej z prostytucją zarobkową i oceniać pierwszej z nich przez pryzmat drugiej, obie bowiem diametralnie się od siebie różnią, z czego dość trudno dzisiaj zdać sobie sprawę, ponieważ w naszym kręgu kulturowym „posługa” prostytucji sakralnej straciła rację bytu już bardzo dawno temu. Może łatwiej jest to pojąć osobom obeznanym z kulturą Indii, która wręcz przesiąknięta jest erotyzmem – również sakralnym. W hinduskich świątyniach oglądamy rzeźbione w kamieniu i tak oto jakby unieśmiertelnione posągi osób z wielkim namaszczeniem oddających się rytualnemu nieładowi. Duchowy klimat towarzyszący tym scenom nie ma w sobie nic obscenicznego. Wręcz przeciwnie, naszą uwagę przykuwa nie tyle erotyzm, ile raczej świętość czy boskość emanująca z posągów. Właśnie owa świętość do tego stopnia góruje nad *stricte* zmysłowymi wrażeniami, że nikt nie czuje się zgorzony, ba, zwykle czujemy się wyniesieni ponad zwyczajny świat prozaicznych doznań i zaczynamy obcować z rzeczywistością wyższego rzędu znamionującą jakąś odmianę *sacrum*. Jeżeli nawet, formalnie rzecz biorąc, mamy tu do czynienia ze zwykłą sprośnością, to jest ona tak głęboko ukryta i zawoalowana, że prawie jej nie dostrzegamy. Tego typu doświadczenie musi nam uświadomić fakt, że onegdaj również w naszej kulturze sakralna prostytucja była czymś wzniosłym i że przy właściwym pojmowaniu problemu erotyzmu „poczucie świętości górowało nad wstydem”²⁷. W zestawieniu z nią obraz współczesnej prostytucji zarobkowej przema-

²⁶ *Ibidem*, s. 130.

²⁷ *Ibidem*.

wia do nas zupełnie inaczej: „Ulicznica znajduje się na samym dnie upodlenia. [...] Nawet jeśli nie czuje wstydu, ma świadomość, że żyje jak świnia”²⁸.

W naszych czasach niestosowność prostytucji podkreślana jest często wulgarnym nazewnictwem organów płciowych. Taka praktyka nigdy nie miała nic wspólnego z transgresją, za to z całą bezwzględnością obnażała żenujące prostactwo osób posługujących się erotycznymi wulgaryzmami. Z praktyką tą można się było spotkać poza świątynią, ale nigdy w jej obrębie, gdyż w świątyni uchodziła za niedopuszczalną. Tam byłaby, najzwyczajniej w świecie, zupełnie nie na miejscu: „Nazywanie ich w sposób bezwstydnym nie jest transgresją, ale świadczy o zubożeniu, które stawia znak równości między *profanum* i *sacrum*”²⁹.

W tym kontekście warto postawić pytanie o wartość zwulgaryzowanego i na wiele innych sposobów bulwersującego erotyzmu ufundowanego na poglądach Donatiena Alphonse’a François de Sade’a. Znacząca twórczość słynnego nowożytnego libertyna stwierdza:

Eksploracja przez Markiza wątków ekscesywności: erotyzmu, rozkoszy, bólu, przemocy, śmierci, transgresji w ich stałej korelacji („mnie stawał, kiedy kradłem, zabijałem, podpalałem” [...]) w perspektywie nadmiaru, zatury i wydatkowania, jawi się w istocie jako wyprawa w region *sacrum*. A w jej trakcie Sade odkrywa, że przemoc nie jest wyłącznie zewnętrznym żywiołem mniej czy bardziej bliskiej człowiekowi przestrzeni *sacrum*, lecz jest zapomnianą częścią jego samego, „częścią przekłą”: immanentną – a zatem ekskludującą wszelką transcendencję – ekscesywną boskością, z jakiej się wywodzimy i która, choć stłumiona, to jednak stale w nas tkwi, urągając wymogom czystej racjonalności³⁰.

Mimo wielkiej sympatii, jaką darzę Bogdana Banasiaka, który jest człowiekiem niebywale kulturalnym, a może nawet swoiście (postmodernistycznie) religijnym, nie zgadzam się z przedstawionym przez niego rozumieniem *sacrum*. Dla mnie świat seksualnych obsesji sadomasochistycznych Markiza to *profanum par excellence*.

Z pewną dozą zdumienia po raz kolejny konstatuje, że podziela stanowisko Bataille’a, zgodnie z którym poglądy Sade’a są niszczącą formą erotyzmu³¹. Rzekomy „człowiek suwerenny” Sade’a to w istocie człowiek spętany własnymi namiętnościami, które nie znajdując godziwego ujścia, stają się źródłem totalnej destrukcji zarówno tego, co święte, jak i tego, co ludzkie. W rezultacie literacka wizja Markiza po pro-

²⁸ *Ibidem*, s. 133.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ B. Banasiak, *Integralna potworność. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje „śmierci Boga”*, Łódź–Wrocław 2006, s. 369–370. Zob. D.A.F. de Sade, *Sto dwadzieścia dni Sodomy, czyli Szkoła libertynizmu*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2004, s. 205.

³¹ G. Bataille, *Erotyzm*, s. 168.

stu brzydzi i odstręcza. Skąd w ogóle wzięło się to pełne wulgaryzmów i okrucieństwa okropieństwo? Niewątpliwie do jego powstania przyczyniła się wybujała wyobraźnia w sprawach erotyki „zreprejonowana” długim pobytom w więzieniu, gdzie Sade był zdany na samotność i czeze rozmyślania. Tam stał się wielkim oszustem³² z irytującą fanfaronadą negującym wartości ważne dla porządných ludzi czy wręcz negującym wartość takich właśnie ludzi³³. Różni się on od zwykłych prowokatorów tym, że jego oceny i roszczenia są absurdalne. Zwykle prowokacja stosowana jest wobec osób jakoś zagubionych czy zakłamaných, by nimi wstrząsnąć i ułatwić przejrzenie na oczy. Tutaj jednak ów zabieg nie ma najmniejszego sensu, ponieważ role jakby się odwracają i właśnie Sade jest tym, kim trzeba by mocno wstrząsnąć, podczas gdy inni myślą i żyją całkiem normalnie, z pełną świadomością tego, jak powinno się żyć. Bataille bardzo trafnie odnosi się do „fenomenu” Markiza: „W swoich niekończących się książkach Sade głosił wartości nie do przyjęcia: życie to, według niego, poszukiwanie rozkoszy, a rozkosz jest proporcjonalna do niszczenia życia. Innymi słowy, życie osiąga najwyższą wartość w monstualnym zanegowaniu własnej zasady”³⁴.

Normalny człowiek może jedynie ze zdumieniem przyglądać się irracjonalnym poczynaniom Markiza, ponieważ nic z tego, co napisał ten do cna zdemoralizowany osobnik, go nie dotyczy. W żadnym razie nie ma on ochoty stać się „człowiekiem suwerennym”. Co więcej, „sama myśl o nim nie zakłócała nigdy dłużej niż przez mgnienie [oka – przyp. H.B.] snu sprawiedliwego”³⁵. Wedle opinii Bataille’a, która brzmi bardzo przekonująco, Sade oczekiwał, iż ludzie oburzą się na jego słowa i zacząć protestować przeciwko tak groteskowo wystylizowanej niemoralności. Gdyby Bataille rzeczywiście miał rację, to – zgodnie z jego słowami – „ci, którzy widzieli w markizie de Sade nikczemnika, lepiej zrozumieli jego intencje niż dzisiejsi wielbiciel”³⁶. Owi wielbiciel powinni się więc zawstydzić i odstąpić od admirowania Markiza. Taki gest dezaprobaty byłby ze wszech miar zasadny i powszechnie oczekiwany.

Tym, co choć trochę usprawiedliwia wielkie oszustwo Sade’a, jest kryjąca się w zmysłach – a na nich przecież Markiz zbudował swój obraz świata – naturalna skłonność do oszukiwania. Obszar zmysłowości jest po brzegi wypełniony kpina i oszustwem, które bez przerwy płatają nam figle, dezorganizując z trudem uporządkowaną rzeczywistość. Nie da się ukryć, że w gruncie rzeczy my sami jesteśmy zarówno autorami, jak i ofiarami tej toczącej się w nas gry namiętności³⁷. Czasem

³² *Ibidem*, s. 186.

³³ *Ibidem*, s. 163.

³⁴ *Ibidem*, s. 177.

³⁵ *Ibidem*, s. 176.

³⁶ *Ibidem*, s. 177.

³⁷ *Ibidem*, s. 238.

nawet trudno oddzielić to, co się bierze ze zmysłowych namiętności, od tego, co jedynie się do nich upodabnia. Zwykle w tym kontekście wskazuje się na barokową rzeźbę Giovanniego Lorenza Berniniego *Ekstaza świętej Teresy*, w której można zobaczyć albo kulminację doznań seksualnych, albo niebywale wzniosłe doznania czysto duchowe. Ku pierwszemu odczytaniu owego dzieła skłania zresztą w jakieś mierze wypowiedź samej Teresy z Ávila. Święta bowiem – retrospektywnie odnosząc się w *Księdze mojego życia* do swej mistycznej wizji – nie ukrywa, że jej przeżycie miało również zmysłowy charakter. Po zstąpieniu na nią Serafina coś przeszły ją dogłębnie, sprawiając wielki ból targający wnętrzościami, tak że zaczęła jęczeć, po czym opanowała ją niesłychana słodycz. Dla tej słodyczy gotowa była doświadczać bólu bez końca³⁸. Wprawdzie święta Teresa stwierdziła, że była to najśłodsza pieszczota sprawiona jej duszy przez Boga, ale czy doznania cielesne nie manifestują się właśnie w sferze duchowej? Oczywiście nie należy zapominać, że ekstatyczne dzieło Berniniego jest przede wszystkim artystyczną ekspresją, która nie musi wiernie odzwierciedlać zaistniałych faktów. Moglibyśmy uznać tę intrygującą rzeźbę z białego marmuru za wyraz pewnej niestosowności (choć dla mnie znacznie bardziej niestosowny artystycznie jest infantylny aniołek uśmiechający się do Teresy) oburzającej człowieka religijnego, ale pewnie będzie lepiej, gdy przyjmijemy, że Berniniemu chodziło jedynie o pokazanie intensywności przeżywanej chwili. Zamiast więc, dajmy na to, uwiecznić wizerunek świętej zasypiającej na modlitwie, artysta ten postanowił odwołać się do innego rodzaju doświadczeń i unaocznił nam eksplozywny i dlatego niemal ekscesywny – w stosunku do zrównoważonej, chłodnej religijności – charakter doznania mistycznego.

Bataille także nawiązuje do znanego dzieła Berniniego, ale od razu zastrzega, że jego intencją na pewno nie jest utożsamienie ekstazy mistycznej z seksualną (z orgazmem): „Jestem jak najdalszy od seksualnej interpretacji życia mistycznego”³⁹. Oповіда się on za zewnętrznym podobieństwem obu ekstaz, które bierze się stąd, że w obu przypadkach dochodzą do głosu doznania skrajnie intensywne. Jego zdaniem erotyzm (seksualny) i świętość (religijna) niezmiennie zachowują swą odmienność, ponieważ ekstaza mistyczna pojawia się we wnętrzu świadomości, „bez rzeczywistego i rozmyślnego udziału ciała”⁴⁰. Niemniej Bataille wspomina również o „jakiejś odpowiedności i wymienności”⁴¹ w relacji erotyzmu ze świętością, co dałoby się wyjaśnić tym, że zmysłowość może przecież w nierozumny sposób wpływać na przeżycia religijno-duchowe. Skoro człowiek jest psychofizyczną jednością lub na-

³⁸ Teresa von Ávila, *Das Buch meines Lebens*, w: *idem, Gesammelte Werke*, t. I, red. U. Dobhan OCD, E. Peeters OCD, Freiburg 2001, s. 426–427 (rozdz. 29, par. 13).

³⁹ G. Bataille, *Erotyzm*, s. 219.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 242.

⁴¹ *Ibidem*, s. 220.

wet psycho-fizyczno-duchową jednością, jak zauważył odkrywca nerwicy noogennej i twórca logoterapii Viktor Emil Frankl, to erotyzm „rozlewa się” we wszystkich sferach doznań, tyle że w każdej z nich znaczy coś zupełnie innego. Odważyłbym się dodać, że erotyzmu nie należy redukować do doznań manifestujących się w którejś ze sfer człowieczeństwa, ale być może wiele doznań pojawiających się w tych sferach dałoby się zredukować do źródłowego erotyzmu będącego swoistą siłą napędową człowieka, która pozwala mu uporać się z inercją bezładnej materii w świecie, a także z inercją odnajdywaną w nim samym – inercją utrudniającą rozwój i wzrastanie ku wyższym formom życia duchowego i religijnego.

(Trans)kulturowe uwarunkowania erotyzmu

Niesforna myśl o zdrowej i niezbędnie nam potrzebnej sile erosa zrodziła się we mnie w trakcie lektury bardzo interesującej książki o problematyce erotycznej autorstwa Ewy i Tomasza Drewniaków. Przedstawiona w niej została rywalizacja między męskim a kobiecym aspektem erosa, czyli – w konsekwencji – między macierzyństwem a ojcostwem, przy czym pojęcia te stosowane są bardzo szeroko, z uwzględnieniem swoistości spraw jakoś objętych wpływem greckiego boga miłości i Boga objawiającego swą miłość do wszelkiego stworzenia. Już w punkcie wyjścia okazuje się, że erotyzm jest jakby fenomenem pierwszym, niedającym się ująć w jeszcze prostsze pojęcia ani tym bardziej zamknąć w ramach tego, co na pozór oczywiste, to znaczy w ramach tego, co seksualne. Interdyscyplinarne badania nad erotyzmem poprowadziły Drewniaków drogą wiodącą od religijnych (mitycznych) początków, które – jeśli mogę sobie na to pozwolić – skojarzyłbym z opisaną już przeze mnie sytuacją pierwszych ludzi w raju, u których grzech pierworodny wytworzył uczucie nieprzyjaźni i, paradoksalnie, zaowocował (*sic!*) niekończącą się walką płci, aż po współczesność XXI-wiecznych ludzi wiary usiłujących na nowo odczytać ewangelijny „imperatyw kategoryczny” nakazujący im miłować Boga i bliźniego (z) taką mocą, (z) jaką sami zostali umiłowani przez transcendentnego dawcę miłości. Przygotowując czytelnika na zmierzenie się z otchłanną (w dobrym tego słowa znaczeniu) rzeczywistością erosa ujętego w męsko-kobiece kategorie, Drewniakowie wyjaśniają:

W poniższych analizach przyjęto założenie, które głosi, iż wzajemne powiązanie i opozycja tego, co męskie (ojcowskie), i tego, co kobiece (macierzyńskie), leży u podstaw kultury i przejawia się zarówno w sferze instytucji, zwyczajów, organizacji życia mężczyzny i kobiety, jak i w postaci „uniwersum symbolicznego” – mitów, tekstów literackich i filozoficznych⁴².

⁴² T. Drewniak, E. Smolka-Drewniak, *Normatywny wymiar kultury. Eros, polityka i figury ojcostwa*, Nysa 2015, s. 24.

Trudno byłoby jeszcze dokładniej i jednocześnie jeszcze dogłębniej penetrować obszar życiodajnego i kulturotwórczego erotyzmu. W tak zakrojonych badaniach musi ujawnić się to, co istotne dla erotyzmu. Przy tej okazji poruszona też zostaje kwestia wstydu, która w kulturze greckiej zdaje się odgrywać niebagatelną rolę, skoro już Homer opisywał w *Iliadzie* „kulturę wstydu”⁴³. Ze względów formalnych i zapewne również dla efektywnego zobrazowania antagonistycznych mocy erosa narracja opowieści Drewniaków budowana jest na fundamencie poglądów przedstawionych przez dwóch myślicieli reprezentujących niby oddzielne, ale jednak dopełniające się kultury – przez greckiego dramaturga Eurypidesa oraz szwajcarskiego prawnika i kulturoznawcę Johanna Jakoba Bachofena. W dziedzinie refleksji nad erotyzmem jesteśmy spadkobiercami idei ukazanych w starożytności przez Eurypidesa i współcześnie (ściśle biorąc, w XIX w.) przez Bachofena, a przynajmniej właśnie te idee są konstytutywne dla naszego obecnego rozumienia erosa.

W przesyconej erotyzmem twórczości Eurypidesa dominują tematy poniekąd doskonale znane również w naszych czasach. Mówi on o różnego rodzaju dewiacyjnych związkach i zachowaniach, których podłożem jest niewłaściwie wykorzystana moc erosa. Eurypides nie fascynuje się tymi nieprawidłowościami. Wręcz przeciwnie, jest on wrażliwym twórcą, który usiłuje przywrócić prawidłowe relacje w rodzinie (*oikos*) i w państwie (*polis*): „naruszenie porządku wyraża u niego «kryzys sensu» i związane jest każdorazowo z dążeniem do rekonstrukcji owego sensu poprzez zintegrowanie mitu i *logosu*, tradycyjnej obyczajowości i etyki, namiętności i rozumu, *oikosu* i *polis*”⁴⁴. W tym celu porównuje on najbardziej znaczące wówczas miasta-państwa: Ateny oraz Spartę i z niepokojem patrzy na przenikanie niemoralnego jego zdaniem erotyzmu spartańskiego do obyczajowości ateńskiej. Skrótowo rzecz ujmując, Sparta jest społecznością, w której dominuje kobiecość (macierzyństwo). Wbrew pozorom nie jest to kobiecość łagodna, przepojona troską o przyszłe pokolenia, ale kobiecość wyuzdana, której wyrazistym symbolem staje się Helena Trojańska – niemal „bogini orgiastyczna” będąca przyczyną wielkiego zła rozprzestrzeniającego się w świecie męskim. Jej przeciwieństwem jest Elektra, kobieta „nieznająca łoża”, która doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że właściwie jeszcze nie jest kobietą: „Wstydzę się kobiet, bo jestem dziewicą”⁴⁵. W Sparcie dziewictwo, jak też pasywna postawa kobiet wobec mężczyzn zasługuje na naganę. Inaczej ocenia tę sytuację Elektra i rzecz jasna Eurypides, dla którego naganna jest zamiana ról i uległość mężczyzn wobec

⁴³ *Ibidem*, s. 61.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 21.

⁴⁵ Eurypides, *Elektra*, tłum. J. Łanowski, w: *idem*, *Tragedie*, t. III: *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos. Wybór fragmentów*, Warszawa 1980, s. 180 (w. 311).

kobiet: „A przecież to wstyd, kiedy domem rządzi kobieta, a nie mężczyzna”⁴⁶. Jego zdaniem nadmierna swoboda obyczajowa spartańskich kobiet skutkuje osłabieniem władzy mężczyzn nad kobietami, władzy mężczyzn nad nimi samymi i w końcu także władzy mężczyzn nad sprawami społeczno-politycznymi.

Tak oto Sparta i podążające jej śladem Ateny niebezpiecznie dryfują ku destrukcyjnemu żniwu śmierci i doszczętej zagładzie ówczesnego świata⁴⁷. Chcąc go ratować, Eurypides formułuje nową etykę erotyczną, której rdzeniem – jak piszą Drewniakowie – jest „dekalog” określający pryncypialne wartości Greków:

Po pierwsze, właściwym obszarem realizacji *erosa* jest monogamiczne małżeństwo. Po drugie, wspólnota „łoża” oznacza wzajemną wierność małżonków. Po trzecie, jest to nie tylko związek ciał, lecz także związek „serc”, wzajemnych namiętności. Po czwarte, małżeństwo nie powinno wiązać z sobą osób należących do odmiennych kręgów kulturowych (np. Medea i Jazon). Po piąte, nie może ono łączyć krewnych – rodziców z dziećmi, braci z siostrami. Po szóste, męża i żonę nie może dzielić duża różnica wieku (ani temperamentu erotycznego). Po siódme, żadne z nich nie powinno być we wcześniejszych związkach ani mieć ślubnego czy nieslubnego potomstwa. Po ósme, cielesność małżeńska znajduje spełnienie w rodzicielstwie. Po dziewiąte, to cnoty małżeńskie niosą z sobą większą gwarancję trwałości związku, aniżeli intensywne pożądanie czy namiętności. I wreszcie, o ile mężczyźni do właściwego funkcjonowania w małżeństwie wystarczają cnoty polityczne (zakładamy, iż wierność jest implikowana przez umiarkowanie i panowanie nad sobą), to dobrą małżonkę opisuje następujący katalog cnót – skromność, poświęcenie, łagodność, posłuszeństwo, powściągliwość⁴⁸.

Paradoksalnie, Eurypidesowy „dekalog” zaczął być wcielany w życie znacznie później, bo dopiero w czasach chrześcijańskich, gdy opozycja Sparta–Ateny została zastąpiona przez nowszą i bardziej aktualną opozycję Ateny–Rzym⁴⁹. Patrząc z tej zaktualizowanej perspektywy, Ateny (pozostające pod przemożnym wpływem Sparty) są jeszcze dzieciństwem w rozwoju ducha, w którym wszechobecny kult Dionizosa⁵⁰ bardzo powoli ustępuje pola kultowi Apolla. Pierwszy z nich, być może za sprawą fallicznego boga życia i towarzyszących mu wyuzdanych menad, jest wyrazicielem macierzyństwa, podczas gdy drugi symbolizuje ojcostwo, i to ojcostwo coraz bardziej oddzielające się od czynników materialnych (cielesnych) i przyjmujące formę duchową. Wedle Bachofena ściśle pojęte ojcostwo duchowe wytworzyło się

⁴⁶ *Ibidem*, s. 210 (w. 932–933).

⁴⁷ T. Drewniak, E. Smolka-Drewniak, *Normatywny wymiar kultury...*, s. 92.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 113.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 122.

⁵⁰ K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 10.

dopiero w chrześcijańskim Rzymie, gdy Ojciec zaczął wypowiadać się poprzez Syna i wraz z Synem, aczkolwiek jeszcze w pogańskich Atenach dostrzega on podobną parę w osobach Apolla i Ijona, który także działa w imieniu swego ojca, a nawet zastępuje go⁵¹. Dlatego też myśliciel ten przeprowadza reinterpretację pogańskiego mitu religijnego, posługując się chrześcijańskimi kategoriami religijnymi. Jego Apollo staje się protoplastą Jezusa Chrystusa czy wręcz pogańską ikoną Zbawiciela.

W wykładni Bachofena seksualna relacja między mężczyzną a kobietą zamienia się w zupełnie nieseksualną relację między dwoma mężczyznami: ojcem a synem. Kobieta (matka) zostaje wyrugowana z obszaru działania (s)twórczych mocy i traci na znaczeniu. O ile na początku była niezbędnym symbolem płodności, o tyle później, po przeinterpretowaniu znaczenia tego pojęcia, swoiste płodzenie w duchu zostało przypisane mężczyźnie. Oczywiście powyższa symbolika płodzenia duchowego jest nam dobrze znana z czasów greckich, głównie za sprawą Sokratesa uosabiającego męską „akuszerkę” pomagającą mężczyznom rodzić mądrość na podobnej zasadzie, jak kobieta rodzi dziecko. Jednak Bachofen chce jeszcze silniej podkreślić to, iż istota płodzenia znajduje się poza cielesnością i jakąkolwiek materią. Jej właściwym miejscem jej nadprzyrodzoność, czyli sfera transcendencji, o czym Platon miał jeszcze dość niejasne wyobrażenie. Doskonałym uosobieniem pierwszego „płodziciela” staje się transcendentny Mężczyzna, ponieważ wszystko zaczyna się od mężczyzny, a nie od kobiety: „Ojciec – podkreśla Bachofen – jest zawsze początkiem; pierwszy ojciec pierwszym początkiem, kobieta zawsze końcem”⁵².

Bachofen – solidaryzując się w tej sprawie z Eurypidesem – uważa, że nadmierne roszczenia kobiet, generowane cielesnym erotyzmem i wolą macierzyństwa, dezorganizują porządek w świecie i tak oto prowadzą świat do zguby: „Zasadą, na której opiera się matriarchat (*das Mutterrecht*), jest dualizm, w którym śmierć panuje nad życiem, tak jak kobieta nad mężczyzną”⁵³. Autor dzieła zatytułowanego *Matriarchat* i gorący zwolennik patriarchy sytuuje kobiecość tam, gdzie działają ciemne moce sprawcze, gdzie zmysłowa cielesność chyba jest spętana przez jakiegoś złego ducha. W odróżnieniu od kobiecości, męskość jawi się w poświęceniu wiecznej prawdy i wyraża czyste dobro. Z tej racji kobiecość ma charakter chthoniczny, a męskość – solarny. Dopiero tego rodzaju męskość (ojcostwo) potrafi ustanowić porządek w świecie i nadać sens ludzkim czynom. Co więcej, w tej apologii duchowego ojcostwa Bachofen dochodzi aż do pochwały celibatu⁵⁴, ponieważ płodzenie w duchu odbywa się bez moralnie i ontycznie niepewnej zmysłowości. Owoce tego płodzenia są nieśmier-

⁵¹ T. Drewniak, E. Smolka-Drewniak, *Normatywny wymiar kultury...*, s. 162.

⁵² *Ibidem*, s. 160–161; J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, t. I, Basel 1948, s. 433.

⁵³ G. Bachofen, *Erotyzm*, t. II, s. 622.

⁵⁴ T. Drewniak, E. Smolka-Drewniak, *Normatywny wymiar kultury...*, s. 183.

telne, podczas gdy płodzenie w ciele oferowało jedynie życie ograniczone śmiercią – życie, które musiało być wielokrotnie odnawiane (powtarzane), by dać iluzję panowania nad koniecznością (cielesnego) umierania. Drewniakowie, nawiązując do poglądów kardynała Josepha Ratzingera i doktrynalnych treści zawartych w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, dopowiadają za Bachofenem:

Chrześcijańska relacja pomiędzy Ojcem i Synem jest relacją miłości, a nie relacją płciowości, quasi-prokreacji. Idzie w niej nie o ojcostwo falliczne (prymat ojcostwa fallicznego), lecz o ojcostwo duchowe (w Duchu). Nie jest też relacją władzy, dominacji nad całością bytu. [...] Tego, czym jest ojcostwo, człowiek uczy się od Syna, od jego dawania samego siebie człowiekowi. Boska miara ojcostwa oznacza bycie w całości dla tego, co inne, wprowadzenie tego, co inne, w horyzont relacji osobowej. Bóg daje Wszystko, gdyż daje Syna i jest Wszystkim w tym dawaniu, albowiem nie pozostawia niczego dla samego siebie⁵⁵.

Nie da się ukryć, że Bachofen wywyższył ojcostwo duchowe kosztem macierzyństwa cielesnego. Można by nawet powiedzieć, że poniżył to ostatnie, czym ostatecznie przypieczętował swe antyfeministyczne przekonania. Trzeba jednak zauważyć, że patrzył on nieprzychylnym okiem nie tylko na kobiety, ale także na Kościół katolicki, który jawił mu się jako sfeminizowany wskutek nadmiernie rozwiniętego w nim kultu maryjnego. Ale czy właśnie takie zrównoważenie napięć między tym, co męskie, a tym, co kobiece – abstrahując od specyfiki religijności katolickiej – nie jest właściwą odpowiedzią na odwieczny problem walki płci? Pewnie to pytanie jest trochę przerysowane, niemniej wiadomo, iż dążąc do uzdrowienia relacji między mężczyzną (męskością, ojcostwem) a kobietą (kobiecością, macierzyństwem), trzeba zadbać o należyte proporcje między tym, co męskie, a tym, co kobiece.

Zaryzykuję twierdzenie, że grecka religijność dzięki swemu otwarciu na szeroko pojętą boskość oferuje jeszcze głębsze rozumienie macierzyństwa niż to, o którym mówili Eurypides i Bachofen. W ramach kultu dionizyjskiego, zwykle mającego falliczny i orgiastyczny charakter, oddawano też cześć Demeter (Matce) i Persefonie (Córce). Relacja między Matką a Córką wykazuje zaskakująco duże podobieństwo do chrześcijańskiej relacji między Ojcem a Synem. Jest ona wolna od komponentów cielesnych (seksualnych) i zbudowana na bezgranicznej, czystej miłości prowadzącej do życia wiecznego i niekończącego się szczęścia⁵⁶. Eleusis, mimo że reprezentuje świat chtoniczny⁵⁷, w gruncie rzeczy wydobywa na światło dzienne wartości

⁵⁵ *Ibidem*, s. 307; Zob. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 39; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 66 (par. 239).

⁵⁶ K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004, s. 48.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 106.

typowe dla świata solarnego, a nawet nadprzyrodzonego i transcendentnego. Karl Kerényi traktuje misteria eleuzyjskie jako szczytowe osiągnięcie greckiej myśli religijnej: „Prawdziwymi misteriami, tymi, które przekazywały największą tajemnicę, były eleuzyjskie”⁵⁸. W podobnym duchu wypowiada się na ich temat Gerardus van der Leeuw, wskazując na to, że towarzyszyła im niebywała aura świętości, rytualnej ascezy i czystości: „Jakkolwiek misteria cechowała ogromna tolerancja, to jednak Neron nie ośmielił się wziąć udziału w obrządkach w Eleusis. Nieczyści nie mogli być wtajemniczeni. Dlatego Celsus w polemice z chrześcijaństwem stwierdzał z goryczą, że przyciąga ono grzeszników do swych *teleta*”⁵⁹.

Kerényi trafnie zauważa, że dla Greka życie bez misteriów eleuzyjskich byłoby trudne do zniesienia⁶⁰. Oczywiście nie chodzi tylko o zwyczajne przywiązanie do kultuwowania religijnej tradycji. Eleusis wiąże się z Elysion, czyli królestwem błogosławionych⁶¹, które jest odpowiednikiem judeochrześcijańskiego raj. Jest to miejsce, w którym człowiek pozostaje wolny od przeróżnych trosk i wie dzie szczęśliwy żywot wespół z bogami lub z Bogiem. Jest to też miejsce, w którym nie doświadcza on poczucia wstydu, o ile przestrzega ustalonych norm. Warto wspomnieć, że symbolika misteriów eleuzyjskich i chrześcijańskich jest w ważnym punkcie zbieżna. Uczestnik ceremonii w Eleusis, tak samo jak chrześcijanin biorący udział w liturgii poranka Niedzieli Wielkanocnej, widział w ogniu symbol nie tylko oczyszczenia, ale również nieśmiertelności. Tu i tam nadzieja na życie wieczne wyrażana jest też za pomocą symboliki zboża. W Eleusis było ono darem Demeter, a w chrześcijaństwie jest w pewnym sensie darem Jezusa Chrystusa, wszak On swym przykładem pokazał, że ziarno musi wpaść w ziemię i obumrzeć, aby przynieść obfity plon⁶². Gdyby więc w IV wieku naszej ery cesarz Walentynian I nie zakazał odprawiania nocnych misteriów, w tym między innymi sprawowanych corocznie przez około dwa tysiące lat misteriów eleuzyjskich, a następnie cesarz Teodozjusz I Wielki nie zakazał wyznawania innych religii niż chrześcijaństwo, to może do dzisiaj Grecy i chrześcijanie w podobnym duchu sprawowałyby swe liturgie, dziękując Najwyższej Istocie – nieważne jakiej płci – za dar życia wiecznego. W sumie byłaby to pobożność komplementarna, kobieco-męska, znosząca feminizmy, antyfeminizmy, dżenderyzmy i inne zatrzważające „-izmy”. Zatem chyba powinniśmy się wstydić za cesarzy, którzy mocą swej władzy nietransgresywnie pogwałcili religijność pobożnych Greków, ale jest to już inny rodzaj wstydu, niemający nic wspólnego z erotyzmem.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 81.

⁵⁹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 235.

⁶⁰ K. Kerényi, *Eleusis...*, s. 45.

⁶¹ *Ibidem*, s. 56.

⁶² J 12, 24. Por. 1 Kor 15, 35–38.

THE EMBARRASSING PROBLEM OF EROTICISM

Summary

Usually we are ashamed to touch the issue of eroticism, although it is a quite natural one and, in fact, very close to us. It seems that roots of this shyness date back to the biblical paradise and to the original sin committed by the first people. Since the exile from paradise the erotic sphere is a kind of taboo that we are afraid to invade. Bataille measures wits with this problem very courageously, showing that eroticism played a key role in the pagan religions. With a help of eroticism it was possible to make a transgression (exceed ban), reach *sacrum* and thereby fully experience the existence. Then Christianity distanced to eroticism and, paradoxically, by associating it with unclean *sacrum*, permanently closed it within the limits of *profanum*. Eroticisim is however a powerful force with multiple effects, which should not be reduced to a purely sexual experience. Also in Christianity love for God reveals his ecstatic capacity, which can be seen even on the example of the mystical visions of Saint Teresa of Ávila. Looking from this perspective, the positive qualities of a pagan religious eroticism can be better understood and valued. Especially eleusinian mysteries that are associated with a cult of the goddess Demeter seem to be spiritually close to the Christian cults. Whereas in the first case we have a profound love of Mother and Daughter, in the other one a love of Father and Son. The two religions have similar characteristics of a care for moral purity and for a faith in the eternal life. Therefore, in some aspects, they complement each other. Also the similarity of religious symbols that are present in both religions is surprising.

Keywords: eros, eroticism, transgression, *sacrum*, *profanum*, Bataille, Kerényi, Eleusis