

# Krzysztof Sobczak

---

## O rozumieniu śmierci w antyku greckim i rzymskim = About the Meaning of Death in Greek and Roman Antiquity

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 20, 479-502

---

2014

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Krzysztof Sobczak*

Gdański Uniwersytet Medyczny

Medical University of Gdańsk

## O ROZUMIENIU ŚMIERCI W ANTYKU GRECKIM I RZYMSKIM

### About the Meaning of Death in Greek and Roman Antiquity

**Słowa kluczowe:** antropologia śmierci, kultura antyczna, filozofia grecka, medycyna antyczna, zwyczaje funeralne społeczeństw antycznych.

**Key words:** anthropology of death, ancient culture, Greek philosophy, ancient medicine, funeral customs of ancient societies.

#### Streszczenie

Człowiek – jak pisał L.V. Thomas – jest zwierzęciem, które grzebie swoich zmarłych. To z pozoru oczywiste twierdzenie implikuje niezwykle ważne problemy, stanowiące istotę badań szeroko rozumianej antropologii. Po pierwsze, fakt „grzebania zmarłych” warunkuje samoświadomość człowieka jako istoty zdającej sobie sprawę z własnej śmiertelności. Po drugie, określa go jako tego, który zna i rozpoznaje siebie jako byt wpisany w prawa przyrody, którym podlega. Po trzecie, jest fundamentem do zajęcia określonej postawy względem owych praw, do reakcji na nie, próby ich przezwyciężenia. Od czasu, kiedy człowiek uzyskał świadomość samego siebie, zrozumiał swoje miejsce w przyrodzie i prawa natury, jakim nieustannie podlega, podjął próby wypracowania środków, dzięki którym będzie mógł nad naturą sprawować kontrolę, a w konsekwencji zapanować. Odpowiedzią na nieuniknione prawa *physis* stała się kultura. Dzięki niej człowiek wymyka się częściowo naturze. W przeciwieństwie do innych zwierząt ma możliwość reakcji na ostateczność, której podlegają wszystkie istoty żywe. Z jednej

#### Abstract

Human, as it was written by L. V. Thomas, is an animal that buries the deceased. This statement, which seems to be obvious, implies extremely important problems that are the issue of research of broadly understood anthropology. First of all, the fact of „burying the deceased” determines self-awareness of the human as a being that is aware of his mortality. Secondly, it determines him as the one who knows and recognizes himself, as a being that is a part of the laws of nature, which he is subordinate to. Thirdly, he is the foundation of having an attitude towards these laws, reacting on them, trying to win with them. From the moment the human became self-aware, understood his place in nature and laws of nature he is subordinate to, he is trying to work out measures that will allow him to control the nature, and to rule it eventually. Culture became the answer to the inevitable laws of *physis*. Thanks to it the human can partially escape nature. In comparison to other animals he has the ability to react to finality, which all animals are subordinate to. On one hand he understands the finality he is

strony rozumie konieczność, w jaką jest wpisany – prawa natury, z drugiej transcendentuje to, co go naturalnie sankcjonuje i tworzy na gruncie metafizyki – kulturę.

a part of – laws of nature, on the other hand he transcends what sanctions him naturally – and forms culture on the basis of metaphysics.

Reakcja na śmierć, kształtująca na przestrzeni wieków różnorodne reguły społecznego postępowania<sup>1</sup>, odzwierciedla jednocześnie kondycję samego człowieka. Kultura, będąca między innymi, a może przede wszystkim reakcją na fenomen śmierci, dostarcza rozmaitych metod radzenia sobie z nieuchronnością tego faktu. Chcąc zrekonstruować postawy wobec śmierci świata starożytnego, należy przede wszystkim nakreślić obraz kondycji człowieka tamtych czasów. Pojmowanie natury świata jest bowiem kluczem do organizacji kultury oraz jej reakcji na śmierć.

Do najbardziej podstawowych kategorii ontologii starożytnej należy pojęcie natury (gr. *phýsis*). Jego rozumienie determinuje nie tylko refleksję antropologiczną, ale określa także znaczenie przestrzeni religijnej, medycznej, artystycznej czy politycznej. *Phýsis* stanowi bowiem centralny punkt myśli greckiej, przenikając i konstytuując wszystkie aspekty aktywności człowieka. Charakteryzuje także specyficzny – grecki sposób myślenia w ogóle. Stąd właśnie złożoność sensu, która ostatecznie prowadzi do pojęcia *phýsis* jako nieskończonej, rozumnej i wiecznej zasady rządzącej światem. Grecy myśliciele niezależnie od inklinacji religijnych i filozoficznych itp. odnajdywali jedną wspólną cechę wszystko przenikającą i we wszystkim obecną – *phýsis*.

*Phýsis* była więc rozumiana jako natura i istota całości, tego co istnieje. Wraz z pierwszymi koncepcjami presokratyków zaczęto ujmować *phýsis* jako wyraz rozumnej i boskiej przasady życia oraz bytu. Natura stała się podstawą rzeczywistości, którą otacza i konstytuuje, z której wszystko wzrasta i na którą się rozpada. Wraz z rozwojem koncepcji pitagorejczyków zaczęła być pojmowana jako rozumne prawo. Została utożsamiona z ładem i harmonią, co wyrazili pitagorejczycy w terminie *kòsmos*. Później, za sprawą odwoływania się do dzieła Demokryta z Abdery, *Mèga diàkosmos*, utworzono terminy „makrokosmos” i „mikrokosmos”, określające świat wielki i mały (czyli człowieka), które pozostają nadal na płaszczyźnie *phýsis* jako immanentnego prawa kierującego i porządkującego całość bytu. Jak podkreśla Giovanni Reale, pojęcie *phýsis* skupiało w sobie „te cechy charakterystyczne, które Homer i tradycja uznawały za istotne prerogatywy właśnie bogów – nieśmiertelność, rządzenie i kierowanie wszystkim”<sup>2</sup>. Wypracowane przez filozofów starożytnych pojęcie i znaczenie *phýsis* stało się jed-

<sup>1</sup> A. Ostrowska, *Śmieć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1991, s. 30.

<sup>2</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, KUL, Lublin 1994, s. 83.

na z podstawowych płaszczyzn myślenia o świecie, dalece ugruntowaną w świadomości społecznej. Nowe czasy – upadek kultury helleńskiej i narodziny kultury hellenistycznej – powodowane rewolucją Aleksandra Wielkiego nie tylko odwróciły optykę polityczno-społeczną świata starożytnego, ale przede wszystkim przewartościowały całą aksjologię kultury, w tym naturalnie także filozofię. Stała się ona „źródłem, z którego człowiek epoki hellenistycznej czerpie te wartości, które przedtem czerpał z polis i z religii *polis*: ukazuje nowe treści życia duchowego, oświeca sumienia, pomaga człowiekowi żyć i uczy go, jak być szczęśliwym nawet w tragicznej epoce, w której żyje, a której się zdaje, że wszystkie dawne wartości zostały obalone”<sup>3</sup>. Nowe czasy kultury hellenistycznej, powracając do dorobku filozofów helleńskich, wychodziły jednocześnie naprzeciw nowym wyzwaniom kultury. Metafizyczny punkt ciężkości inklinacji filozoficznych został zastąpiony problemami etycznymi i antropologicznymi. Kategorie rozważań czerpano z systemów starożytnej filozofii klasycznej, jak też w dużej mierze od filozofów przedsokratejskich. Zatem analizowane przez nas pojęcie *phýsis* zaczyna być ujmowane i rozumiane nie tylko w kontekście fizyczno-teologicznym, ale i na płaszczyźnie etycznej.

Chociaż doniosłość rozważań filozofów starożytnych nad zrozumieniem zasady *phýsis* stanowi niewątpliwie ważny fundament dalszego rozwoju nauki i kultury, to warto podkreślić dwie sprawy. Po pierwsze, to nie filozofia, a religia na długo przed pojawieniem się pierwszych teoretycznych koncepcji *phýsis* wprowadziła przekonanie o „zasadzie porządku”, która istnieje w naturze. Owa zasada stanowiła więc immanentną cechę starożytnej optyki i pojmowania natury. Już przecież w *Kosmogonii* Hezjoda z pierwotnego Chaosu zostają wydzielone kolejne elementy według miary, ładu i harmonii. Homerycka poetyka wyraża proporcje, granice i miary, ucząc przy tym rozumienia przyczyn i racji dla rzeczywistości, w której nic nie dzieje się bezprzyczynowo. Dramaty greckie piętnują okrutnie bohaterów występujących przeciw zasadzie pierwotnego porządku. Bezosobowa zasada ładu, która wyznaczała nawet porządek stworzenia bogów, rodzenia się nieba i ziemi, bezlitośnie, ale sprawiedliwie naznacza tych, którzy ośmielili się wystąpić przeciwko niej<sup>4</sup>. Po drugie, doniosłość filozoficznych poszukiwań jest o tyle istotna, że stanowi fundament rozwoju kulturowego. To dzięki poglądom filozoficznym na temat istoty *phýsis* – choć i przeciw

<sup>3</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, KUL, Lublin 1999, s. 30.

<sup>4</sup> „Zasadę porządku zakładało już wcześniejsze stadium greckiej myśli religijnej. Była ona na początku, kiedy powstawał uporządkowany wszechświat i wyznaczone zostały granice ziemi, świata podziemnego i nieba. Była pierwotna i bezosobowa. Przestrzegala jej i broniła sama Ziemia i jej potomstwo, bóstwa świata podziemnego. Istniała już przed stworzeniem bogów i nieba, a działała zarówno w społeczności bogów, jak i społeczności ludzkiej. Winnych pogwałcenia zasady porządku spotykała pomsta z rąk Ziemi i jej potomstwa. Mściciele ci byli bezosobowi, nie widzący, wiecznotrwali, a woli ich nie mógł się przeciwstawić ani bóg, ani człowiek” – N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji*, PIW, Warszawa 1973, s. 336.

nim – weryfikowano i rozwijano poglądy społeczne, polityczne i „naukowe”. Poznając prawa rządzące światem, człowiek mógł zrozumieć samego siebie, swoje miejsce we wszechświecie, społeczeństwie czy państwie. Można było, przestrzegając praw, zapewniać sobie mądrość, szczęście czy zdrowie. Medycyna, prawdopodobnie jak żadna inna „nauka” w starożytności, weryfikowała empirycznie teoretyczno-religijny dorobek myślicieli, uznając np. stany chorobowe za zaburzenie równowagi natury. Dzięki filozofii zostało doprecyzowane i uzasadnione przekonanie, które w zbiorowej świadomości świata starożytnego było obecne od początku. Przekonanie o prawidłowościach świadczących za jednolitą strukturą natury – *phýsis*.

## Religijno-filozoficzne koncepcje natury i człowieka

Jednym z podstawowych i najważniejszych problemów filozofii antycznej stała się kwestia natury człowieka. Myśliciele starożytnej Grecji i Rzymu zdołali wypracować fundamentalną refleksję, na gruncie której koncepcje człowieka będą rozważane przez następne wieki. Do ich dociekań będą odwoływać się uczeni wszystkich czasów, dla których miejsce człowieka we wszechświecie i problem psychofizyczny stanie się jednym z głównych zagadnień teologiczno-filozoficznych.

Podstawową kwestią w antropologii starożytnej jest problem psychofizyczny. Wyznacza on oś refleksji nad miejscem człowieka w świecie i jego własną istotą. Pojęcie duszy jest bowiem nierozzerwalnie związane z pojęciem natury, której człowiek jest przeciwieństwem i której podlega, tak jak wszystko co istnieje. Pierwszą próbę refleksji dotyczącej istoty człowieka oraz jego śmiertelności odnajdujemy w mitach na długo przed pojawieniem się racjonalnej refleksji filozoficznej.

Mit o Erosie i Psyche to historia najmłodszej córki pary królewskiej, tak pięknej, że aż podobnej do bogów. Uroda Psyche wzbudziła zazdrość Afrodyty, która postanawia przykuć ją do skały, gdzie będzie nękana przez Śmierć – jako najstraszniejszą ze wszystkich stworzeń. Wypełnienie wyroku powierza Afrodyta zaufanemu synowi – Erosowi. Ten jednak rani się przypadkowo własną strzałą i zakochuje w pięknej Psyche. Obiecuje jej, że zostanie jej mężem, jednak pod warunkiem, że ta nigdy na niego nie spojrzy. Psyche przystaje na te warunki. Zostaje żoną Erosa, a wkrótce zachodzi w ciążę. Dowiedziawszy się o tym, Eros oznajmia, że jeśli żona dotrzyma warunków umowy, ich dziecko urodzi się bogiem; jeśli jednak złamie przysięgę, Eros odejdzie, a dziecko zostanie zwykłym śmiertelnikiem. Jednak za namową sióstr Psyche postanawia zabić męża, gdy ten będzie spał. Zbliżając się do łóżka Erosa, przypadkowo rani się o jedną z jego strzał i zakochuje się w nim. Eros oświadcza Psyche, że złamała daną mu obiet-

nicę i odlatuje. Załamana Psyche postanawia popełnić samobójstwo. Od tej decyzji odwodzi ją Pan, bóg przyrody. Zakochana i zdruzgotana Psyche szuka pomocy u Afrodyty. Bogini stawia jednak warunki. Odzyska Erosa, jeśli wykona zlecone prace, jeśli zaś zawiedzie, czeka ją śmierć. Podczas wykonywania ostatniego z zadań Psyche ulega pokusie i otwiera dzban balsamu urody. Wonne olejki wydostające się z naczynia powodują śmiertelny sen. Martwą Psyche ratuje Eros. Zabiera ją na Olimp, gdzie Zeus przemienia ją w boginię, która powije córkę – Rozkosz<sup>5</sup>.

Grecki termin *psyche* (od st.gr. *psycho* – dmucham) rozumiany był przez starożytnych jako zasada ruchu lub życia w ogóle. W najstarszych przekazach literatury greckiej pojęcie duszy zawiera się w trzech supozycjach. Jedno z określeń odnosi się do charakteru cielesnego. Tak rozumiana dusza umiejscowiona jest w sercu i odpowiada za sferę emocjonalną – pożądanie, miłość czy nienawiść. *Thymòs* pobudza wewnętrzną siłę uczuciową w człowieku, stanowi zasadę życia (również zwierząt)<sup>6</sup>. Śmierć jest związana z utratą *thymòs*, która opuszcza ciało wraz z ostatnim tchnieniem lub upływem krwi. To, co dzieje się z nią po śmierci ciała, nie jest oczywiste. Jak podkreśla Dariusz Czaja, w tekstach Homera albo rozpuszcza się w powietrzu, albo ulatuje w niebiosa. Drugie znaczenie pojęcia duszy, *nous* lub *noos*, rozumie się jako duszę cielesną, umiejscowioną w przeponie. Ma charakter intelektualny i rozumny, a odpowiedzialna jest za sferę poznawczą. Trzecie określenie, *psyche*, odnosi się do duszy rozumianej niecielesnie. Obejmuje ona całe ciało i nie jest odpowiedzialna za żadne z jego funkcji, jej istota związana jest raczej z ze sferą metafizyczno-eschatologiczną. Ożywia ciało, a wraz ze śmiercią opuszcza je razem z ulatującym powietrzem – oddechem. Jej pośmiertny byt jest konkretny, ale niepełny. Opuściwszy ciało błąka się po zaświatach Hadesu, senna, pozbawiona świadomości i apatyczna<sup>7</sup>.

Homerycka wizja człowieka to obraz istoty mocno zakorzenionej w ciele. To ciało jest dla duszy fundamentem zespalałym życie psychiczne. Swoista symbioza, połączenie ciała i duszy, dają desygnat bycia człowiekiem. Śmierć zaś, będąca naturalnym rozdzieleniem obu czynników, powoduje nie tylko rozpad ciała, ale i przynosi niepokieszającą wizję trwania nieśmiertelnej duszy. Śmierć postrzegana jest jako dekompozycja człowieka, w żaden sposób nie przynosząca wyzwolenia, transformacji „ja” do nowego, lepszego życia.

Adam Krokiewicz podkreśla że „człowiek Homera jest jakby jednolitą całością, która dopiero w chwili śmierci rozdława się na wieczna dusze i martwe ciało. Dopóki człowiek żyje, dopóty dusza (*psyche*) nie wchodzi właściwie w ra-

<sup>5</sup> Na podstawie: K.P. Kramer, *Śmierć w różnych religiach świata*, WAM, Kraków 2007, s. 165–168.

<sup>6</sup> Na podstawie: D. Czaja, *Anatomia duszy*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 54–59.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 56.

chubę, a w każdym razie nie ma samodzielnego znaczenia. Samodzielne znaczenie uzyskuje dopiero w chwili śmierci danego człowieka i wtedy jest jego wiecznym, ale tylko jakby dwuwymiarowym wizerunkiem (*eidolon*) czy cieniem (*skia*). [...] Trzeba z naciskiem zaznaczyć, że dusza w pieśniach Homera jest pomimo swej wieczności tylko nikłym śladem i prawie czczą resztką żywego człowieka, jego ostatnim »tchnieniem«, skazanym nabyt wiekuisty w tej postaci, jaka przysługiwała zmarłemu na krótko przed zgonem”<sup>8</sup>. Niektórzy z komentatorów zwracają uwagę na homerycki obraz człowieka jako istoty słabej, wkomponowanej w nieuchronność następstw, zdeterminowanej boską koniecznością i prawem, które najdobitniej i najpełniej przedstawia się w aktywności natury. W zasadzie dla „ogółu ludzkości” uniknięcie śmierci oraz osiągnięcie szczęścia jest zwyczajnie niemożliwe<sup>9</sup>. „U wielu poetów odnajdujemy żale i skargi na krótkość ludzkiego żywota, jak i przestrogi, by ludzie nie żywili złudnej nadziei na to, że umkną swemu przeznaczeniu. Śmierć jest zatem dla greckich liryków przyczyną wszelkich nieszczęść rodzaju człowieczego. [...] Teologia poetów odbiera człowiekowi ponadto nadzieję na życie po śmierci. Jeśli nawet dusza człowieka trwa po śmierci, podąża jako mara (gr. *eidolon*) do Domu Hadesu, gdzie wie dzie jałowe, pozbawione świadomości bytowanie cienia”<sup>10</sup>. Janina Gajda-Krynicka dodaje, że: „grecki epos i grecka tragedia ujawnia nam wprawdzie taki stosunek Greków do śmierci, który można by określić mianem racjonalnego, lecz owa racjonalność polega tylko na przyjęciu z pokorą woli bogów czy przeznaczenia, na akceptacji konieczności, której i tak uniknąć nie sposób”<sup>11</sup>.

Jednak bezsprzecznie najważniejsze stanowisko w kwestii problemu psychofizycznego zapoczątkowali i wypracowali orficy. Ich pogląd na naturę człowieka był przez wieki dyskutowany i adaptowany na gruntach rozmaitych koncepcji filozoficznych. Za pośrednictwem Platona inspirował myślicieli chrześcijańskich tak dalece i wpływowo, że stał się istotowym punktem chrześcijańskiej religii, dzięki czemu mógł oddziaływać na całą późniejszą kulturę europejską.

Zanim jednak szerzej omówimy koncepcję orficką, należy zaznaczyć pewien obszar warunków, w jakich się zrodziła. Epoka, w której rozkwita silnie wiara religijna Greków, jest tym samym czasem, w którym pojawia się racjonalizm i kształtuje filozofia. Znacząca zmiana stosunków ekonomiczno-społecznych, związana z upadkiem ustroju rodowego i tworzeniem się społeczeństwa klaso-

<sup>8</sup> A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Alatheia, Warszawa 2000, s. 107–108.

<sup>9</sup> P. Świercz, *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008, s. 112.

<sup>10</sup> J. Gajda-Krynicka, *Śmierć i życie po śmierci w najdawniejszych greckich kultach misteryjnych*, (w:) J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. VI, WTN, Wrocław 2002, s. 514–515.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 514.

wego<sup>12</sup> i istotnie wpływa na dewaluację aksjologii homeryckiej. Człowiek tego czasu nie chce być zależny od łaski bogów. Pragnie móc sam decydować i wyznaczać swoją przyszłość, nad którą ma przecież władzę dzięki znajomości określonych reguł rządzących światem. Zmiana tego paradygmatu, przypadająca na ok. VII w. p.n.e., polegała na odwróceniu się od religii publicznej w stronę religii misterii. Religia ta w swoim istotowym założeniu gwarantowała nieśmiertelność każdemu, kto ją uzna i będzie urzeczywistniał za pośrednictwem rytualnych praktyk. W religii publicznej, której najdoskonalszy model znajduje się u Homera, życie pośmiertne na rajskich Polach Elizejskich przeznaczone było dla bohaterów dzięki łasce bogów, zaś dla przeciętnego człowieka nadzieja ta i przestrzeń zostały całkowicie zamknięte.

Obok misterii eleuzyjskich<sup>13</sup> i dionizyjskich, orfizm stanowił trzeci najistotniejszy nurt religii misteryjnej w Grecji. Twórcy tego nowego ruchu religijnego nigdy nie zostali ustaleni, wierzono jednak, że jego założycielem był Orfeusz, poeta tracki, który spisał i przekazał ludziom mistyczne pisma o powstaniu świata – kosmosu i człowieka<sup>14</sup>. Religia orficka przekształciła kult Dionizosa z boga wina w symbol życia, nieśmiertelną siłę tworzącą i wypełniającą wszechświat. Orficyzm, który wywarł decydujący wpływ na myśl filozoficzną i religijną Greków, podkreślał istnienie w człowieku pierwiastka boskiego, „ja” nieśmiertelnego, opozycyjnego i doskonalszego względem ciała. Co prawda historycy podkreślają, powołując się na Herodota, że wiara w nieśmiertelną duszę była wyznawana już przez trackie plemiona Getów, jednak to za sprawą orfików zyskała powszechny wyraz i to tak dalece, że już w epoce klasycznej V w. p.n.e. większość mieszkańców Aten uczestniczyła w orfickich misteriach.

Główną ideą tego nurtu była wiara, że człowieka konstytuują dwa pierwiastki: materialny i duchowy. Dusza (gr. *daimon* – *demon*) jest boską zasadą zamieszkującą pierwotnie w innym świecie. Jednak na skutek nieokreślonej winy dusze zostały wtrącone w ciała, które od tej pory stanowi więzienie lub grób dla duszy, co najpełniej obrazuje grecki zwrot *soma sema* (gr. *soma* – ciało, gr. *sema* – kamień nagrobny). „Przy czym – zauważa A. Krokiewicz – pierwszy wyraz łączyli jeszcze z wyrazami *desmoterion* i *sozo* (dusza przebywa w ciele niby w zbawiennym więzieniu, bo okupuje w nim swoje winy), tudzież z wyrazem

<sup>12</sup> K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1969, s. 109.

<sup>13</sup> Pierwsze wzmianki o misteriach ku czci bogini Demeter pochodzą z VI w. p.n.e. Głównym ośrodkiem religijnym tych obrzędów było sanktuarium w Eleus, zburzone przez chrześcijan w IV w. n.e.

<sup>14</sup> Według mitu orfickiego, splodzony przez Zeusa z własną córką Persefoną Dionizos został podstępem zwabiony przez zazdrosnych tytanów, którzy zabili go, ugotowali i zjedli. Wówczas Zeus cisnął w tytanów błyskawice, paląc ich ciała na proch. Z ocalałego serca odrodził się Dionizos, a z popiołu tytanów powstała ludzkość, nosząca jednak w sobie boski element pożar tego boga.



*semaino* (dusza używa ciała niby narzędzia i dzięki niemu się uzmysławia [...])<sup>15</sup>. Celem i zadaniem człowieka, stanowiącego syntezę boskiego i ziemskiego pierwiastka, jest oczyszczenie duszy. Oczyszczenie dokonuje się poprzez misteria i życie zgodne z zasadami orficyzmu. Jego efektem jest wyzwolenie spod prawa konieczności i metapsychozy oraz powrót duszy do pierwotnego świata, krainy szczęśliwości. Jednak jeśli człowiek nie zmyje z siebie winy, podlega cyklowi metapsychicznemu. Po śmierci jego dusza opuszcza ciało i ulatuje do ciemnego Hadesu, gdzie po tysiącu lat zostaje jej wymierzona kara ponownego wcielenia. Przed ponownym wcieleniem pije ze źródła Lete, aby zapomnieć to, co przeżywała w zaświatach. Jak podkreśla D. Czaja, orficka wizja człowieka nie jest doktryną optymistyczną. Człowiek jest połączeniem dwóch pierwiastków, istotowo sprzecznych, a jego narodziny są z założenia równoznaczne z przyjęciem kary. Człowiek jest syntezą elementu dionizyjskiego i tytanicznego, boskiej duszy, która dąży w stronę dobra, oraz ciała skłaniającego się ku złu<sup>16</sup>. Orficka wizja człowieka była w świecie greckim nową koncepcją na naturę i przeznaczenie człowieka. Wprowadzając dualizm antropologiczny i koncepcję metempsychozy, wypracowała nowe, ważne miejsce dla człowieka w otaczającym go świecie. Człowiek Homera, poddany łasce bogów, odnajduje nowe miejsce w nowej rzeczywistości. Po pierwsze, otrzymuje moc decyzyjną, dzięki której może samodzielnie poruszać się w nowej aksjologii. Pola Elizejskie, dostępne nielicznym bohaterom za łaską bogów, zostają zastąpione krainą szczęśliwości otwartą na wszystkich postępujących według określonych zasad, realizujących dobro. Sprawiedliwa kara zaś dosięga tych, którzy od dobra sami się odwracają. Naturalistyczna koncepcja człowieka zostaje zastąpiona perspektywą etyczno-religijną. Metamorfozie podlega też samo rozumienie pojęcia *psyche*. Dusza przestaje być rozumiana jako bezosobowa siła, a staje się osobą odpowiedzialną za swoje losy. Również eschatologiczna wizja życia po śmierci ulega przeobrażeniu w doktrynie orfików. *Psyche* nie jest, jak było to u Homera, apatycznym cieniem błakającym się po Hadesie, ale świadomością w pełni odczuwającą pełnię szczęśliwości lub doznającą cierpienia.

Znaczący przełom na drodze rozumienia samego człowieka i jego relacji ze światem dokonał się w myśli Sokratesa. Oto dusza, rozumiana przez Homera jako nieokreślone i bezosobowe tchnienie-zjawia, utożsamiana w orfickiej i pitagorejskiej doktrynie z demonem, została ujęta przez ateńskiego filozofa jako świadomość. Dla Sokratesa „dusza jest naszą myślącą i działającą świadomością, naszym rozumem i siedliskiem naszej aktywności myślenia i działania etycznego. Krótko mówiąc, dla Sokratesa dusza jest świadomym ja, jest intelektualną i moralną osobowością”<sup>17</sup>. Pojęcie duszy u Sokratesa zyskuje nowe, przełomo-

<sup>15</sup> A. Krokiewicz, *Studia orfickie...*, s. 40.

<sup>16</sup> D. Czaja, op. cit., s. 65–66.

<sup>17</sup> G. Reale, op. cit., t. I, s. 317.

we znaczenie. Pierwszy raz w historii koncepcji antropologicznej dokonuje się w pełni indywidualizacja i personalizacja człowieka. Człowiekiem jest jego dusza. Ta teza pociąga za sobą daleko idące implikacje. Naczelnym zadaniem człowieka staje się troska o własną duszę, o samego siebie. Rozumienie *psyche* zostaje przez Sokratesa w znacznej mierze, choć nie do końca, przeniesione z płaszczyzny religijnej na płaszczyznę etyczną i społeczną<sup>18</sup>. *Psyche* jest tym co najważniejsze i od czego cały człowiek jest zależny, również jego ciało jest podrzędne względem duszy, tak jak i wszystko inne, poczynając od religii, kończąc zaś na stosunkach społecznych. Cokolwiek człowiek czyni, służyć ma właśnie duszy<sup>19</sup>. Śmierć w myśli Sokratesa jawi się „jako wydarzenie dobre dla człowieka i z racji na wieczny charakter ducha ze wszech miar pożądane. Stąd też lęk przed odejściem z ziemskiego padołu mógł wystąpić wówczas, gdy osoba jest nieświadoma swej istoty, bądź też wtedy, kiedy zmysłom nadawała wiodące znaczenie w poznaniu rzeczywistości”<sup>20</sup>.

Dualistyczna koncepcja człowieka, która w Europie będzie modelową płaszczyzną interpretacji problemu psychosomatycznego przez ponad piętnaście stuleci, bezsprzecznie należy do Platona. Myśliciel ten skonstruował pierwszy w dziejach system filozoficzny, rozwijając myśl Sokratesa i opierając swoje rozważania na fundamencie dorobku orficko-pitagorejskiego. „W ogóle Platon przejął i rozwinął w swojej filozofii wiele motywów orfickich, by wspomnieć o nieśmiertelności dusz ludzkich, o ich wędrówce w różnych ciałach ziemskich i o karach, jakich doznają za zbrodnie”<sup>21</sup>. Według koncepcji Platona człowiek jest zespoleniem ciała i duszy, która jest samoistnie bytującą, nieśmiertelną i niematerialną substancją. „Dusza podobna jest temu co boskie, nieśmiertelne, pojmovalne, jednorakie, niepodzielne, a nawet jednorodne i niezmiennie, podczas gdy ciało podobne jest temu co ludzkie, śmiertelne, wielorakie, niepojmovalne, podzielne i zawsze niejednorodne”<sup>22</sup>. A. Krokiewicz dodaje, że Platon najpewniej uważał duszę za „substancjalnie pojętą nadświadomość – jaźń człowieka

<sup>18</sup> Por.: H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Znak, Kraków 1995, s. 101.

<sup>19</sup> „Bo wszystko – powiedział – z duszy bierze początek, i złe, i dobre dla ciała i dla całego człowieka [...]. Więc o duszę przede wszystkim i najbardziej dbać potrzeba, jeżeli i głowa ma być w porządku, i całe ciało. A duszę leczy się [...] za pomocą pewnych zaklęć. A tymi zaklęciami są piękne słowa [...], z których rodzi się w duszach poznanie [...]. Kiedy już dusza poznanie posiada i potrafi je zachować, wtedy już łatwo o zdrowie i głowy, i całego ciała. I kiedy mnie uczył tego lekarstwa i tych zaklęć, wówczas: To sobie tylko pamiętaj, powiada, aby cię nikt nie nakłonił, żebyś mu tym lekarstwem głowę kurował, jeżeli ci naprzód duszy nie odda, abyś mu tymi zaklęciami leczył. Teraz właśnie, mów, jest ten błąd rozpowszechniony między ludźmi, że niejednen próbuje osobno leczyć duszę i ciało” – Platon, *Charmides*, 156 E–157 C, cyt. za: I. Krońska, *Sokrates*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 97–98.

<sup>20</sup> A. Krokiewicz, *Studia orfickie...*, s. 11.

<sup>21</sup> A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej: od Talesa do Platona, Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Alatheia, Warszawa 1995, s. 265-266.

<sup>22</sup> Platon, *Fedon*, cyt. za: K. P. Kramer, op. cit., s. 174.

i równocześnie za przyczynę jego cielesnego życia<sup>23</sup>. W wszystkie dusze powstały za sprawą Demiurga razem ze światem. Stąd *psyche* ma charakter boski. Przebywanie w ciele jest karą, z której musi się wyzwolić<sup>24</sup>. P oprzez cnotliwe życie i filozoficzne poznanie dusza przypomina sobie świat pierwotny, świat idei, do którego może wrócić po śmierci ciała lub też – jeśli nie zmyła z siebie pierwotnej winy – wcielić się ponownie. Dualizm cielesno-duchowy zostaje przez Platona dokładnie ugruntowany za pomocą przeciwstawnych kategorii: ciało–duch, śmiertelność–nieśmiertelność, zmienność–wieczność. Ciało (gr. *soma*) jest więc tylko narzędziem, które służyć ma duszy, jej siedliskiem, które przysłania duszy jej istotowe możliwości. W tym sensie jest czymś złym, ograniczającym i zniewalającym. Śmierć, którą Platon rozumie jako rozdzielenie antagonistycznego związku cielesno-duchowego, jest ze swej natury czymś dobrym, a najlepszym dla człowieka, który na owy moment się przygotował, żyjąc cnotliwie. Śmierć jest również czymś naturalnym, wydarzeniem, dzięki któremu otrzymuje się szansę nie tylko na zbawienie, ale również na poznanie samego siebie i wszystkiego, co nas otacza. Najważniejsza jest jednak dusza rozumna i to jej zadaniem jest panowanie nad ciałem, osiągnięcie harmonii, a przez to zwrócenie się człowieka w stronę poznania i kontemplacji prawdy. Skutkiem tego jest *anamnesis* – przypomnienie odwiecznych prawd i oczyszczenie. Wszystko powinno więc być podporządkowane temu celowi, który jest najważniejszym zadaniem człowieka, a śmierć ostatecznie dopełnia ten akt, wyswabdzając oczyszczonej duszę do życia w pierwotnej jakości wiecznego świata idei. To właśnie u Platona można dostrzec źródła europejskiego mistycyzmu, które istotnie wpłyną na filozofię chrześcijańską<sup>25</sup>.

Wkład myśli Platona w budowę antropologii filozoficznej, gruntującej dualizm psychofizyczny, jest nie do przecenienia. Platon, opierając się na koncepcji orficko-pitagorejskiej, którą połączył z personalistycznym wymiarem filozofii Sokratesa, ukształtował i umocnił dualizm antropologiczny, jeszcze wyraźniej zarysowując antagonizm pierwiastków konstytuujących człowieka. Ciało w systemie Platona uległo niespotykanej dotychczas deprecjacji, a jego śmierć stała się dla człowieka najwyższym dobrem. Jednocześnie nowy, nie odwołujący się bezpośrednio do religii, logiczny dyskurs filozoficzny nieugięte stara się dowieść nieśmiertelności duszy. Swoją koncepcję zdołał Platon wpisać w spójny

<sup>23</sup> A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej...*, s. 265–266.

<sup>24</sup> „Bo niektórzy wyjaśniają, że ciało (*soma*) jest grobowcem (*sema*) duszy, gdzie ona przebywa w tym życiu. A ponieważ poprzez ciało siebie okazuje, dając znak (*semainei*) o sobie, dlatego zostało trafnie nazwane znakiem (*sema*). Moim zdaniem głównie orficy wprowadzili tę nazwę, bo według nich dusza w ciele odbywa pokutę za winy, mając ciało za mocną osłonę, podobna do więzienia, aby się w nim zachować (*sozetai*), dopóki nie odkupi win, i stąd nazwa to *soma* (przechowanie, osłona), i nie ma potrzeby wprowadzać tutaj ani jednej litery” – Platon, *Kratylos*, 400 c, tłum. Z. Brzozowska, cyt. za: G. Reale, op. cit., t. I, s. 453.

<sup>25</sup> Por.: W. Lutosławski, *Metafizyka*, Muzeum Przyrodnicze w Drozdowie, Drozdowo 2004, s. 81.

system filozoficzny, którego mechanizmy miały zapewnić skuteczną drogę „zbawienia”. Nic więc dziwnego, że myśl ta stanie się kanwą, na której powstaną idee chrześcijaństwa i na kilkanaście wieków zdeterminuje zachodnią optykę antropologiczną.

Równie wielki wkład, jeśli nie większy, w kształtowanie filozofii człowieka wniósł Arystoteles ze Stagiry. Jego koncepcja nawiązywała do idei poprzedników, o tyle że była płaszczyzną jej krytyki. Arystoteles bowiem jako pierwszy użył metod naukowych, zrywając w budowaniu wizerunku człowieka z kontekstem religijnym. Arystotelesowskie narzędzia opisu rzeczywistości zapewnić miały obiektywny namysł nad problemami, które poruszali i rozstrzygali jego poprzednicy. Było to z jednej strony nowe spojrzenie, nowa metoda zwracająca się w stronę tego co możliwe do poznania bezpośrednio, z drugiej realizm ten nie dewalutował problemów, często odnosząc się krytycznie do ich wcześniejszych rozwiązań, doświadczenie natomiast było sferą, która dzięki dedukcji dawała możliwość przekraczania tego co czysto zmysłowe.

Problem psychofizyczny był dla Stagiryty kwestią niezwykle istotną. Świadczą o tym chociażby osobne dzieło poświęcone temu problemowi: *Peri Psyche – O duszy*. Główna teza myśliciela zrywa z koncepcją człowieka zarówno na płaszczyźnie orficko-pitagorejskiej, jak i platońskiej. Człowiek nie jest „duchem”, duszą. Wręcz przeciwnie – jego „istota” pochodzi z tego świata, gdyż jak wszystko co żywe, organiczne jest tworem natury. W koncepcji Platona dusza nie tylko pierwotnie istniała poza ciałem, ale ciało było jej więzieniem, z którego musiała się wyzwolić. W filozofii Arystotelesa dusza stanowi formę substancjalną ciała<sup>26</sup>. Oznacza to, że ciało i dusza są w człowieku jednym. Ciało jest materią, dusza zaś jej formą – tym, co nadaje mu wewnętrzny kształt. Stąd ciało pozostaje w możności, dusza zaś jest w akcji. Jeden czynnik nie może istnieć bez drugiego, naturalnie stanowią jedność. Dusza jako forma nadaje materii, czyli ciału, postać żywego człowieka. Takie rozumienie kwestii psychofizycznej zastosował Arystoteles do wszystkich organizmów żywych<sup>27</sup>. Dusza człowieka,

<sup>26</sup> „Wobec tego daliśmy już ogólną odpowiedź na pytanie: czym jest dusza. Jest mianowicie substancją w znaczeniu formy, która decyduje o istocie [...] określonego ciała. Tak na przykład gdyby jakieś narzędzie, siekiera na przykład, było ciałem naturalnym, odpowiedź na pytanie: »czym jest siekiera« stanowiłoby jej istotę, a w następstwie tego jej duszę; gdyby się ta od niej odłączyła, nie byłoby już więcej siekiery, chyba tylko z imienia. W rzeczywistości jednak jest siekierą [a nie ciałem naturalnym]” – Arystoteles, *O duszy*, II 1, 412 b 17, tłum.: P. Siwek, PWN, Warszawa 1988, s. 74–75.

<sup>27</sup> Niezwykle interesujące wydają się być w tym względzie współczesne dyskusje teologów chrześcijańskich. Współczesne interpretacje myśli św. Tomasza, który dokonał recepcji poglądów Arystotelesa na gruncie teologii chrześcijańskiej, oraz odejście od stanowiska św. Augustyna, który w kwestii problemu psychofizycznego był platonikiem, proponują sprowadzenie rozumienia duszy jako formy substancjalnej ciała do kwasu DNA. Jak bowiem wiemy, to DNA decyduje o formie, kształcie każdego żywego organizmu, jest tym, co kształtuje materię ożywioną od wewnątrz i stanowi jej integralny czynnik. Por. np.: L. Balter, *Eschatologia końca XX wieku*, Siedlce 2001.

oprócz funkcji wegetatywnej i zmysłowej, posiada także funkcję rozumną, dzięki której jest on zdolny do myślenia. Tę część duszy Stagiryta określa mianem „rozumu czynnego” (*nous*). Jego geneza jest inna niż pochodzenie ciała, stąd może on istnieć poza nim, nie podlega wpływom zewnętrznym, a więc nie powstaje ani nie ginie, jest wieczny, czyli nieśmiertelny, a do ciała (embrionu) dostaje się z zewnątrz. Nie odpowiada mu żaden organ w ciele, jest więc ponadmaterialny. „Oznacza to, że jest w nas jakiś wymiar pozaempiryczny, ponadfizyczny i duchowy. I to jest w nas czymś boskim”<sup>28</sup>.

Stanowisko Arystotelesa wobec problemu psychofizycznego było w swojej istocie zupełnie nową jakością opartą na dekonstrukcji poglądów poprzedników. Filozof ten znacząco zmniejszył dotychczasowy dystans dzielący w antropologii starożytnej duszę i ciało jako dwa antagonistyczne pierwiastki. Człowiek stał się istotą zindywidualizowaną, wyrażającą harmonię psychofizyczną, w której ciało było tak samo ważne, jak dusza. Z jednej strony Arystotelesowska koncepcja psychologii odpowiednie obszary ciała przypisywała funkcji duszy, podkreślając, iż jest naturalnym tworem natury. Z drugiej zaś strony stawiała człowieka w pozycji nadrzędnej wobec tejże natury. Człowiek jest bowiem „jakby bogiem”, najdoskonalszym z organizmów, tworców natury. Warto podkreślić, iż w tej koncepcji wątek nieśmiertelności duszy występuje w bardzo specyficznym kontekście. Po pierwsze, Arystoteles nigdzie nie mówi o „życiu” czy „bytowaniu” pośmiertnym tego pierwiastka. Pojęcie „nieśmiertelność” nie zostało więc użyte w kontekście eschatologicznym, tak jak to było u poprzedników, ale miało charakter etyczny, tzn. wskazywało na człowieka jako istotę najdoskonalszą z żyjących, uczestniczącą w boskim życiu, z przez to zobowiązaną do przestrzegania zasad moralnych. Życie człowieka jest życiem na ziemi. Śmierć jest faktem, prawem natury, któremu podlegamy, ani dobrym, ani złym. Ta koncepcja Arystotelesa stała się fundamentem dla następnych pokoleń filozofów i teologów chrześcijańskich.

Filozofia okresu hellenistycznego wypracowała nowe stanowisko materialistyczno-korporeistyczne w kwestii problemu psychofizycznego. Epikurejczycy, zgodnie z przyjętym na gruncie ontologii materializmem demokrytejskim, uznali, że świat zbudowany jest z atomów, materialnych i niepodzielnych cząstek podstawowego budulca całej rzeczywistości. Dusza jako jej część jest agregatem atomów ognistych, gazowych i wietrznych. Posiada więc charakter ściśle cielesny i podlega prawom materialnej przyrody. Jako ściśle zespolona z ciałem, podlega prawu powstania i ginięcia, będąc śmiertelna, a jej egzystencja jest czasowo wyczerpywana. Według epikurejczyków śmierć jest niczym innym jak rozpadem atomów, pozbawiającym człowieka jego świadomości i zmysłowości. Nie mogąc odczuwać niczego, człowiek nie odczuwa również śmierci. Tak postawiony pro-

<sup>28</sup> G. Reale, op. cit., t. III, s. 466.

blem śmierci był i jest żywo dyskutowany do dnia dzisiejszego. W swoim „sofizmacie nieistnienia śmierci”, zawartym w *Liście do Menoikeusa*, Epikur konstatuje: „Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia [...]. Głupcem jest atoli ten, kto mówi, że lękamy się śmierci nie dlatego, że sprawia nam ból, gdy nadejdzie, lecz że trapi nas jej oczekiwanie. Bo zaiste, jeśli jakaś rzecz nie mąci nam spokoju swoją obecnością, to niepokój wywołany jej oczekiwaniem jest zupełnie bezpodstawny. A zatem śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją. Jednakże tłum raz storni od śmierci jako od największego zła, to znów pragnie jej jako kresu nędzy życia. Atoli mędrzec, przeciwnie, ani się życia nie wyrzeka, ani się śmierci nie boi, albowiem życie nie jest mu ciężarem, a nieistnienia wcale nie uważa za zło”<sup>29</sup>.

Aksjologia zdaniem epikurejczyków wyznaczona jest przez naturę. To ona podpowiada co dobre, a co złe, o czym może się przekonać każdy, gdyż do tego służy właśnie odczuwanie. To co przyjemne jest dobre, to co nieprzyjemne – złe. Śmierć złem być nie może, gdyż przynosząc brak jakiegokolwiek odczuwania, uwalnia od jakiegokolwiek cierpienia. Śmierć nie tylko została zanegowana przez epikurejczyków na gruncie epistemologicznym, owa negacja dotyczy również płaszczyzny ontologicznej. Skoro bowiem śmierć nie jest dana człowiekowi w przeżyciu bezpośrednim, to w istocie jako przedmiot doświadczenia dla niego nie istnieje. Jest granicą doświadczenia i niemożliwą do pomyślenia nicością<sup>30</sup>. Epikurejski „sofizmat nieistnienia śmierci” stara się zanegować dziwność i niezwykłość faktu śmierci, sprowadzając go do naturalnego zjawiska. Zdaniem niektórych ruch ten „jest jedyną postawą praktyczną, jedynym polem ucieczki przed lękiem, przed śmiercią, jedyną bronią do walki z mitem o nadprzyrodzoności”<sup>31</sup>. E. Morin dodaje, że „rozumowanie epikurejskie [...] daje odpowiedź na problem lęku przed śmiercią, ale nie na problem śmierci jako takiej [...] W rzeczywistości sofizmat Epikura zakłada tożsamość śmierci i umierania, tymczasem nie są to dwie identyczne rzeczy”<sup>32</sup>. P.L. Landsberg wskazuje również na binarną optykę (życie–śmierć), interpretując tekst Epikura jako próbę odsu-

<sup>29</sup> Epikur, *List do Menoikeusa*, (w:) D. Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, s. 122–135.

<sup>30</sup> I. Ziemiński, *Twoja śmierć. Próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, „Diametros” 2007, nr 11, s. 111.

<sup>31</sup> E. Morin, *L'uomo e la morte*, Rzym 1980, s. 225; cyt. za C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, WAM, Kraków 2004, s. 41.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 41–42.

nięcia świadomości od „wstrząsu ludzkiej egzystencji, który dokonuje się nie tyle z powodu nieprzyjemnych odczuć, jakie można by doświadczyć po śmierci, lecz z racji udręki samej śmierci i jej potęgi w naszej osobie”<sup>33</sup>.

Równie dojrzałą koncepcję stworzyli stoicy. Opierając się na myśli Heraklita z Efezu, przyjęli *logos* (gr. myśl i słowo) za podstawową kategorię konstytuującą wszech naturę rzeczy. Logos jest myślą, rozumem, immanentną zasadą tworzącą i tkwiącą w każdej rzeczy, jest zarodkiem, nasieniem (gr. *logoi spermatikoi*), dzięki któremu rzeczy mogą trwać i rozwijać się. Ma on charakter boski, jest nieśmiertelny i twórczy w tym sensie, że dzięki niemu powstają rzeczy zgodnie z ich przeznaczeniem. Logos jest więc rozumiany jako dusza świata, w której szczególne miejsce zajmuje człowiek. Dzięki swojej rozumności partycypuje on w logosie, jest jego przejawem uobecnionym w jednostkowej duszy. Wraz ze śmiercią dusza opuszcza ciało, trwając po śmierci, lecz jest zniszczalna. Moment jej unicestwienia, a właściwie ponownego zespolenia z duszą świata, wyznacza palingeneza, zognienie świata, który narodzi się z wiecznego ognia na powrót w nieskończonym cyklu powstawania i giniecia. Wobec śmierci jako naturalnego wydarzenia wpisanego w dynamizm natury człowiek rozumny pozostaje niewzruszony. Śmierć jest wyrazem równości i sprawiedliwości, znoszącym przeciwieństwa i kształtującym naturalną harmonię. Jest przejawem woli przyrody i tajemnicą natury. Tylko człowiek nierozumny reaguje na śmierć emocjonalnie, z wrogością czy strachem. Mądrość polega bowiem na uprzytomnieniu sobie, iż śmierć „jest ukojeniem, koniecznością i sposobem na pojednanie się z samym sobą oraz źródłem pamięci o tymczasowości życia”<sup>34</sup>. Ten, kto to rozumie, będzie umierał dobrze, bez żalu i z godnością. Jak pisze Seneka: „Żadne nieszczęście nie jest ciężkie, jeśli spotyka nas jako ostatnie. Oto zbliża się do ciebie śmierć: gdyby mogła zostać z tobą, należałoby się jej lękać; lecz ona nieuchronnie albo nie dojdzie do ciebie; albo też cię opuści”<sup>35</sup>.

Wiele koncepcji filozoficznych wypracowanych przez kulturę antyku stanie się fundamentem aktywności teologiczno-filozoficznej następnych wieków. Z tej perspektywy teza Tadeusza Zielińskiego, że to właśnie religia i filozofia starożytnej Grecji lepiej i dogłębniej niż judaizm przygotowała mentalność ówczesnych ludzi do asymilacji idei chrześcijańskich wydaje się być pozbawiona alternatywy<sup>36</sup>. Starożytność prezentowała bowiem pełną gamę stanowisk: od rozumienia śmierci jako wyzwolenia po koncepcje głoszące jej negację. W każdym z tych przypadków śmierć jest rozumiana jako wydarzenie zgodne z naturą, do którego człowiek jest w stanie się przygotować. Życie było sztuką umierania, a śmierć nauczycielką

<sup>33</sup> P.L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort et la problème moral du suicide*, Paryż 1993, cyt. za: C. Zuccaro, op. cit., s. 41.

<sup>34</sup> M. Adamkiewicz, op. cit., s. 75.

<sup>35</sup> L.A. Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, I 4,3, PWN, Warszawa 1961, s. 9.

<sup>36</sup> T. Zieliński, *Religia hellenizmu*, Warszawa 1925, s. 238.

życia. Późniejsze koncepcje rozwijające lub nadbudowujące rozumienie człowieka (jego natury, powołania, życia czy śmierci) zawsze będą odnosiły się do dorobku starożytnych.

## Makrokosmos i mikrokosmos w doświadczeniu medycznym

Olbrzymi dorobek teoretyczny, kształtowany i rozbudowywany przez filozofię starożytną, praktycznie weryfikowała medycyna antyczna. To dzięki filozofom i ich badaniu natury narodziły się pojęcia i powstały próby pierwszych systematyk. Ale dzięki medycynie właśnie systematyki te nie pozostawały abstrakcyjnymi teoriami albo, jak np. w przypadku teorii Empedoklesa czy badań Arystotelesa, stawały się fundamentami praktyki lekarskiej.

Symboliczne źródła medycyny antycznej związane są z mitem Asklepiosa (w mitologii rzymskiej zwanego Eskulapem). Najstarsze wersje mitu pochodzą od Hezjoda, czyli z przełomu VIII i VII w. p.n.e. Mówią o pięknej nimfie Koronis, którą Apollo spotkał nad Jeziorem Bebeidzkim i nie był w stanie zapanować nad pożądaniem. Kiedy dowiedział się, że Koronis jest brzemienna, ale została przeznaczona swojemu kuzynowi, wpadł w gniew. Zabił Ischysa. W odwecie Artemida zesłała śmierć na Koronis. Gdy przygotowywano jej pochówek, a ciało ułożono na stosie, w ostatniej chwili zjawił się Apollo. Aby uratować syna, wydobyl go z ciała matki (dokonując pierwszego ciecica cesarskiego *post mortem*). Chłopcu nadano imię Asklepios, a jego wychowawcą został centaur Chiron, który słynął z prawości i niezwyklej biegłości w sztuce zielarskiej oraz medycznej. Po latach nauk uczeń przewyższył wiedzą i umiejętnościami samego mistrza. Tajemnice sztuki medycznej pozwalały Asklepiosowi nawet wskrzeszać umarłych. Oburzyło to Plutona, który obawiając się wyludnienia Hadesu, poskarżył się Zeusowi. Ten, rozgniewany, zabił Asklepiosa, ciskając w niego piorun. Chcąc pomścić śmierć syna, Apollo pozabijał wszystkich cyklopów, którzy wykuwali gromy<sup>37</sup>.

Ten symboliczny obraz determinuje optykę antycznej sztuki medycznej. Po pierwsze wskazuje, tak jak to robią inne mity, na naturalną siłę natury, której podlega cała rzeczywistość, nawet bogowie. Ci, którzy przeciwko niej występują, narażają się na karę, nieuniknioną porażkę. Sam Asklepios, „nieskazitelnym lekarz”, jak nazywa go Homer, występując przeciwko odwiecznemu porządkowi natury i wskrzeszając zmarłych, łamie odwieczną harmonię, za co spotyka go kara. Ten naczelnym imperatywem mitu stanie się immanentną częścią greckiej etyki medycznej i wyznaczy charakter medycyny antycznej. Zadaniem medycyny jest

<sup>37</sup> A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1999, s. 25–35.



pomoc naturze, przywrócenie pierwotnej równowagi, odtworzenie braku harmonii, który spowodowała choroba. Granice i przestrzeń tej pomocy wyznacza sama natura. Wszelkie działanie skierowane przeciwko niej będą uznane za sprzeniewierzenie się sztuce medycznej, wiedzy i powinności lekarskiej, oznaczać będą niekompetencję i zdradę powołania.

Proces deifikacji Asklepiosa, który stał się patronem sztuki medycznej, otoczony został wielowątkową symboliką (kij z owiniętym wężem, pies liżący rany czy karmiąca koza) rozwijającą się wraz z coraz to nowymi wersjami mitu. Jego kult trwał aż do IV w. n.e. i był podstawą pierwotnej medycyny greckiej, medycyny sakralnej. Najsłynniejsze świątynie ku czci Asklepiosa znajdowały się w Epiduarze, w Pergamonie i na wyspie Kos. Były z reguły położone poza miastami, w dolinach, nad źródłami wód leczniczych, otoczone zielonymi gajami. W tym naturalnym środowisku centralnym punktem była świątynia od imienia boga nazywana asklepieniem – miejsce święte, w którym obowiązywały surowe zasady czystości cielesnej i duchowej. W asklepieniu niedopuszczalne były ani narodziny, ani śmierć<sup>38</sup>. Niezwykle istotnym elementem świątyni były vota (łac. *ex voto*), tj. składane na ołtarzu figurki wyobrażające chore części ciała, do których kapłani dołączali tabliczki z opisem choroby i dziękczynieniem za cudowne uzdrowienie. Charakter praktyk medycznych dokonywanych w asklepieniach można określić jako empiryczno-teurgiczne. Z jednej bowiem strony kładziono nacisk na kwestie higieniczne, dietetyczne, ziołolecznictwo, hydroterapię i fizjoterapię. Z drugiej zaś strony istotę zabiegów medycznych stanowił aspekt komunikacji, przejawiania się Asklepiosa, który dokonywał zdrowotnej przemiany. Miejszem, gdzie odbywał się proces leczniczy, był *abaton* – pomieszczenie, do którego udawali się chorzy po wcześniejszej obdukcji, oczyszczaniu kadzidłami, w białych szatach i z myślami ukierunkowanymi tylko i wyłącznie na moc boskiego Asklepiosa. Do tych zabiegów byli zresztą przygotowywani. Po zachodzie słońca udawali się do abatonu, gdzie następowała inkubacja, tzn. podczas snu chorzy otrzymywali wskazówki co do dalszego postępowania bezpośrednio od Asklepiosa lub też dostępowali boskiego uzdrowienia. Jeżeli nie nawiązali jakiegokolwiek kontaktu z bóstwem, musieli rytuał powtórzyć, gdyż to z ich winy, niedokładnego oczyszczenia ciała lub niedostatecznej ufności w boską moc, uzdrowienie nie było możliwe. Taki rodzaj medycyny sakralnej cieszył się w Grecji ogromnym powodzeniem. Liczba centrów świątynnych oraz ich wielkość świadczą o dużym zaufaniu i niebywalej skuteczności tego rodzaju praktyk medycznych w oczach Greków. Andrzej Bednarczyk metodę stosowaną przez medycynę sakralną charakteryzuje jako wtargnięcie „do dziedziny duchowego chorego, dokonaniu w niej wstrząsu i zmobilizowaniu jego sił psychicznych w oczekiwaniu, iż sprawią one poważne zmiany w jego ciele. [...] Nie ma widocznych

<sup>38</sup> Ibidem, s. 35.

powodów, by powątpiewać w szczerłość ich [kapłanów] przekonania, by dopuszczali się oni oszustw wobec chorych i posługiwali się w nich bogiem jako swym narzędziem”<sup>39</sup>.

Drugim nurtem medycznym świata antycznego była medycyna racjonalna o charakterze świeckim. Już na wstępie należy zauważyć, że te dwa sposoby uprawiania sztuki lekarskiej, choć z pozoru sprzeczne, dopełniały się i uzupełniały. Hipokrates, uważany za ojca medycyny europejskiej, przedstawiciel racjonalnego nurtu medycznego, pochodził właśnie z wyspy Kos, z rodu Asklepiadów (kapłanów Asklepiosa). Obok szkoły lekarskiej na wyspie Kos istniały inne szkoły: na Rodos, w Krotonie czy Knidos, w których wokół medycznych autorytetów skupiali się przyszli adepci sztuki lekarskiej. Zdobyte wiedza i doświadczenie chronione były tajemnicą. Do podstawowych pisanych źródeł informacji na temat jakości medycyny tamtych czasów należy zbiór rękopisów wielu autorów, m.in. przedstawicieli szkoły z Knidos i Kos, pt.: *Corpus Hippocraticum*, przypisywany początkowo Hipokratesowi. Zgodnie ze starożytnym przekonaniem, że lekarz jest badaczem, który musi znać całość natury, zawiera on m.in. pisma: *O środowisku (De aeribus)*, *O świętej chorobie (De morho sacro)*, *O sposobie życia (De Victu)*, *O naturze człowieka (De natura hominis)* czy *O diecie (De dieta)*.

Metody badawczo-lecznicze stosowane w medycynie świeckiej (racjonalnej) polegały na oddziaływaniu fizycznym na ciało zgodnie z wiedzą i sztuką lekarską. Ten rodzaj medycyny zakładał teleologiczny charakter natury, wynikający z jej obserwacji. Natura poddana refleksji optyki lekarskiej została sprowadzona do szeroko rozumianej teorii przyrodniczo-medyczno-filozoficznej. Do źródłowych koncepcji *Corpus Hippocraticum*, jakościowo podobnych, choć ilościowo różnych, należy diadowa teoria elementów i tetrodowa koncepcja humoralna. Obie wyrastają z jednego fundamentu, czyli specyficznie dla myśli greckiej rozumianej *phýsis*. Stanowią przejaw i metodę pojmowania natury przez sztukę medyczną antyku oraz determinują charakter rozwoju medycyny na następne stulecia.

W myśl diadowej teorii elementów racjonalną metodą leczenia jest dieta i ruch fizyczny. Odżywianie i spalanie pokarmu to para przeciwieństw jak ogień i woda. Naturalną harmonię, a więc dobre zdrowie można osiągnąć poprzez równowagę między ilością spożywanego pokarmu a natężeniem ruchu fizycznego<sup>40</sup>. Dzięki zastosowaniu diety w wymiarze fizycznym, jak też duchowym możliwe jest uporządkowanie pierwotnych elementów: ognia odpowiedzialnego za ciepło i suchość oraz wody odpowiedzialnej za zimno i wilgotność. Tetradowa koncepcja humoralna (od łac. *humor* – sok) opierała się na istnieniu czterech płynów ustrojowych: żółci jasnej i ciemnej, krwi oraz śluzu, których harmonia w ciele decyduje o zdrowiu, zaburzenie zaś o chorobie. Według tej teorii „ciało człowieka

<sup>39</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 151.

nie stanowi tedy jedności, lecz jest wielością, o czym przesądzają obecne w nim cztery jakości: to co ciepłe, zimne, suche i wilgotne, które mieszają się (zachowując zarazem swoją odrębność), by wytworzyć człowieka, ich zaś zrównoważona proporcja staje się warunkiem i rodzenia się i dalszego istnienia; po śmierci następuje segregacja owych zasad i ich powrót do tego co ciepłe, zimne, suche i wilgotne”<sup>41</sup>.

Obydwie teorie ukazują podstawową warstwę optyki medycznej, jako koncepcji myślenia o zdrowiu i chorobie, życiu i śmierci w kategoriach naturalnych stanów przyrodniczych. Znajomość mechanizmów, relacji elementów służy lekarzowi do przywracania utraconej równowagi poprzez dokonanie diagnozy i dobór odpowiednich zabiegów leczniczych. „Lekarz winien dysponować koncepcją, za pomocą której może osądzić, jak całość kosmosu i natury zachowuje się w stosunku do człowieka. Dokładnie mówiąc, jak poszczególne elementy zachowują się wobec siebie nawzajem i wobec ciała ludzkiego”<sup>42</sup>. Chorobę, jej przebieg, a w konsekwencji śmierć można wytłumaczyć, odwołując się do racjonalnych i naturalnych mechanizmów. Są one przejawem prawa *phýsis*, które staje się dostępne poznaniu dzięki obserwacji i badaniu natury. Na straży tej powinności i obowiązku, ingerencji w naturę, stoi etyka lekarska głosząca imperatyw pomocy chorym i zakaz wyręczania natury (*Przysięga Hipokratesa*).

Rzymska koncepcja medycyny, prawie w całości oparta na wiedzy i doświadczeniu greckim, znalazła swój najwyższy wyraz w działalności Galena. Naczelnym jego celem była próba zbudowania holistycznego modelu systematyki chorobowej. Była ona oparta na greckim duchu teleologizmu, zgodnie z którym wszystkie zdarzenia w naturze mają charakter celowy. Wyjątku od tej zasady nie stanowi człowiek, którego organizm wraz z poszczególnymi narządami działa w sposób absolutnie teleologiczny. Założenia przyjęte przez Galena weryfikowały doświadczenia medyczne, szczególnie sekcje zwierząt, których wyniki zostały analogicznie przenoszone na grunt medycyny humanistycznej. Istotą rozbudowywanej koncepcji miało być uporządkowanie i schematyzacja diagnozy oraz terapii medycznej. Najgłębszy wyraz tych idei znajdujemy w Galenowskim projekcie patologii humoralnej, opartym na Hipokratejskiej tetrodowej koncepcji soków. W myśl teorii Galena, obowiązującej jeszcze do XIX w., stany chorobowe człowieka spowodowane są dyskrazją, czyli brakiem równowagi między czterema sokami: krwią mającą swoje źródło w sercu, śluzem znajdującym się w mózgu, żółcią żółtą występującą w wątrobie oraz żółcią czarną ze śledziony. Sokom Galen przyporządkował jakości: ciepłość, wilgotność, suchość oraz zimno. System patologii humoralnej proponował trzy metody lecznicze: zmianę trybu życia (m.in. dieta), leczenie farmakologiczne oraz odprowadzenie szkodliwych soków i przy-

<sup>41</sup> Ibidem, s. 106–107.

<sup>42</sup> H. Schott (red.), *Kronika medycyny*, Bertelsmann Media Horyzont, Warszawa 2002, s. 36.

wrócenie w ten sposób stanu harmonii, czyli zdrowia. Istotą terapii leczniczej stanowiła zasada *contraria contrariis*, czyli „przeciwnie leczy się przeciwnym”.

Medycyna antyczna, podobnie jak inne dziedziny aktywności kulturowej (religijnej, filozoficznej, artystycznej) świata starożytnego, wyrasta z analizy *phýsis*. Podstawowym obowiązkiem lekarza było poznanie i badanie natury. Wiedza ta była podstawą lekarskiej praktyki i rozwoju sztuki lekarskiej. Poznanie praw natury należało do wiedzy świętej, pochodziło z boskiego nadania, było darem, dzięki któremu lekarz zyskujący biegłość w sztuce medycznej stawał się podobny bogom (Hipokrates). Najistotniejsze było zrozumienie roli medyka i funkcji, jaką miała do spełnienia sztuka lekarska. Lekarz jako depozytariusz boskiej wiedzy pełnił rolę pomocnika natury, stał „na straży metafizycznego porządku, chroniąc świat ludzki przed obsunięciem się w chaos; krótko mówiąc: służył dobru najwyższemu. Oznacza to również, że wszelkie kwestie związane z życiem i śmiercią – w granicach, w jakich mogłaby o nich rozsądzać wiedza i sztuka medyczna – nie podlegają subiektywnym, indywidualnym rozszczeniom, lecz są rozstrzygane w oparciu o najwyższe metafizyczne racje, jednoznaczne ze stanowiskiem metafizycznie (zatem ponadindywidualnie) rozumianego dobra”<sup>43</sup>. To immanentne przeznaczenie, akcentowane przez filozofów hellenistycznych *fatum*, stawiało lekarza w pozycji podrzędnej wobec natury i choroby z niej wynikającej. Ta bowiem była w źródłowo rozumianej medycynie greckiej zaburzeniem naturalnej harmonii elementów. Celem medycyny było zatem przywrócenie ładu, pierwotnej równowagi, ale tylko jeśli istniała taka możliwość. Choroba, a w konsekwencji śmierć nie były stanami, z którymi należało podejmować walkę. Wręcz przeciwnie, pacjent nie rokujący nadziei na wyzdrowienie czy przeżycie nie był leczony. Działanie podjęte przeciwko naturze było bowiem czynem świadczącym o niekompetencji medyka, o nieznamości natury i występowaniu przeciw naturalnemu prawu. Podstawą takiego przekonania było założenie, że człowiek (mikrokosmos) jest odzwierciedleniem makrokosmosu. Jeśli wszechświatem rządzą określone prawa, to muszą one dotyczyć tak samo człowieka, który jest przecież jego częścią. Cykliczność następstw w makrokosmosie zachodzi według tych samych zasad, co w człowieku jako pomniejszonym świecie. Procesy biologiczne, takie jak poczęcie, rodzenie, starzenie się i śmierć, procesy fizyczne oparte na walce przeciwieństw: ciepła i zimna czy stanów fizycznych, a także walka przeciwieństw: ognia i wody są tak uniwersalne, gdyż pochodzą od jednej pierwotnej zasady, której podlega wszystko. Lekarz dzięki znajomości i racjonalnemu pojmowaniu procesów natury miał za zadanie wybierać takie działania, które przyspieszą powrót pacjenta do pierwotnej równowagi i zapewnią mu najszybsze ozdrowienie. Cała więc idea medycyny oparta była na idei naturalnej konieczności. Ani choroba,

<sup>43</sup> W. Kwiatkowski, *Medycyna i śmierć*, (w:) M. Gałuszka, K. Szewczyk (red.), *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, PWN, Łódź 2002, s. 259.

ani tym bardziej śmierć nie stanowiły gwałtu na człowieku. Były w naturę wpisane tak głęboko, jak on sam, jak jego narodziny i rozwój. Wszystko co się dokonuje, dokonuje się zgodnie z naturą, a znajomość tych procesów i ich praw jest przywilejem lekarza stojącego na straży metafizycznego porządku.

## Rytuály i obrzędy pogrzebowe

Z punktu widzenia antropologii do niezwykle istotnych postaw kulturowych należą bez wątpienia rytuály i obrzędy pogrzebowe. Ową przestrzeń, otwieraną przez religię, a podnoszoną i rozbudowaną przez filozofię w obszarze racjonalno-pojęciowym, spina praktyka rytualna. W perspektywie antycznej, jak podkreśla Alfonso M. di Nola, „żałoba może być pojmowana jako zdecydowane i zwyczajowe zwycięstwo nad śmiercią, odniesione dzięki ceremoniom i tradycjom niwelującym niszczącą moc zgonu i umożliwiającym jednostce oraz społeczności powrót do normalnego, pogodnego rytmu życia”<sup>44</sup>.

Rytuál pogrzebu był niezwykle skrupulatnie przestrzegany w starożytnej Grecji. Po pierwsze, organizacja pochówku przez najbliższych zmarłego należała do świętego obowiązku. Obrzęd warunkował bowiem przejście duszy ze świata żywych do świata podziemnego. Niezrealizowanie nakazu ceremonii powodowało nie tylko sankcje społeczne, ale także sprowadzało gniew boski. Było bowiem wystąpieniem przeciwko boskiemu prawu, które gwarantowało harmonię świata doczesnego i pozaziemskiego. Jedynym odstępstwem od tej normy była śmierć zbrodniarzy i zdrajców, ludzi wykluczonych ze wspólnoty *polis*, czyli pozbawionych formalnych więzów. Poprzez zdradę czy zbrodnię człowiek niejako sam siebie wykluczał ze zbiorowości *polis*, ale równie poważną karą stawała się dla niego zapowiedź wiecznej tułaczki, która była właśnie efektem niewypełnienia rytuálu przejścia.

W starożytnej Grecji istniały dwie metody pochówku zmarłego. W zależności od epoki zwłoki albo grzebano (np. epoka mykeńska), albo palono (np. epoka homerycka), ale było to uzależnione również od okoliczności śmierci. Jeśli śmierć spowodowana została poprzez rany odniesione w bitwie, daleko od rodzinnego miasta, zwłoki palono, żeby następnie skonstruować symboliczny grób w jego mieście. Dzięki temu rodzina mogła kontynuować rytuál.

W sytuacji życia codziennego rodzina i przyjaciele zbierali się przy konającym. Wraz z jego ostatnim tchnieniem, kiedy to dusza ulatywała z ciała, zamykano umierającemu usta i oczy. W epoce klasycznej wkładano do ust zmarłego obola jako opłatę za przewiezienie na drugą stronę Styksu lub też kładziono na czoło złotą blaszkę z dokładnym opisem drogi do Hadesu. Po umyciu ciała

<sup>44</sup> A.M. di Nola, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, Universitas, Kraków 2006, s. 10.

i przybraniu w białe szaty następowały uroczystości żałobne. Z punktu widzenia struktury rytuału, co zaznacza A.M. di Nola, czynności żałobne podlegały prawu inwersji. Po oczyszczeniu ciała zmarłego żałobnicy, lamentując, brudzili swoje ciała popiołem, a kobiety ścinały włosy. Kiedy ciało zmarłego przybierano w biel, żałobnicy zakładali stroje w kolorze czerni. „U Greków wystawienie zwłok na widok publiczny (*pròthesis*) odbywało się w domu zmarłego nazajutrz po zgonie i zwykle trwało tylko jedną dobę, co według Platona jest czasem wystarczającym, by się upewnić o czyjejś śmierci. Ciało umieszczano na drewnianej, podpartej wysokimi drągami konstrukcji, na której przygotowywano posłanie (*kline*). Ciało owinięte całunem (*èndyma*) kładziono na grubej derce (*stròma*), przypominającej dywan, i nakrywano tkaninami (*epiblemata*). Głowę umieszczano wyżej, na poduszkach (*proskephàlaia*), niekiedy głowa i dolna szczeka były podwiązane. Ikonografia ukazuje zmarłego ze stopami skierowanymi na lewo, prawdopodobnie w kierunku drzwi”<sup>45</sup>.

Przed wschodem słońca kondukt żałobny udawał się na miejsce pochówku. Ciało grzebano w trumnie z gliny, drzewa cedrowego lub kamienia zwanego *sarkophagos* (jedząca, niszcząca ciało)<sup>46</sup>. W grobie oprócz ciała umieszczano ulubione rzeczy zmarłego oraz wino. Jeżeli następowało spalenie ciała, przedmioty te dokładano do stosu, a następnie gaszono winem i oliwą. Spopielone szczątki umieszczano w urnach wykonanych z gliny, marmuru lub brązu. Ostatnią czynnością cmentarną (gr. *koimeterion*, łac. *coemeterim* – śpię) było usypanie kopca grobowego, który pokrywano kwiatami, a z czasem przyozdabiano posągami lub kamienną tablicą z wizerunkiem i napisami mówiącymi o zmarłym. Ceremonia pogrzebowa kończyła się uroczystością organizowaną przez najbliższych. Przed wejściem do domu konieczny był rytuał ablucji. „U Greków wszelki kontakt ze zwłokami był tak fatalny, iż ten kto go doświadczył, traktowany był na równi z zabójcą [...]. Żywi, na skutek skażenia (miazmatu) śmiercią, musieli obmyć się wodą”. Żałobę wyznaczał okres gnilny ciała. W trzeci, dziewiąty i trzydziesty dzień po pogrzebie rodzina zmarłego składała ofiary i urządzała uczty, podczas których wspomniano nieboszczyka, osądzano jego życie. „Trzy dni po śmierci, wieczorem, kobiety z rodziny gromadziły się po raz pierwszy przy grobie, by opłakiwać zmarłego. Przedtem nikomu nie pozwalano odwiedzać grobu”<sup>47</sup>. Okres żałoby kończył się ostatecznie w rok po pogrzebie, po tym czasie rodzina wracała do normalnego toku życia. Jednak w każdą rocznicę śmierci i urodzin oraz święta państwowe nawiedzała grób, wyrażając tym cześć dla zmarłego.

Dla Rzymian, podobnie jak i dla Greków, obrzędy pogrzebowe były niezwykle istotne. Wierzyli oni bowiem, że po śmierci ciała dusza zmarłego egzystuje

<sup>45</sup> A.M. di Nola, op. cit., s. 252.

<sup>46</sup> Por.: O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, PWN, Warszawa 1973, s. 29.

<sup>47</sup> A.M. di Nola, op. cit., s. 162.

nadal jako dobry lub zły duch<sup>48</sup>. W czasach rzymskich rodzina gromadziła się wokół umierającego w jego domu. Potem osoba najbliższa składała zmarłemu pocałunek, zamykała oczy i usta, a następnie zgromadzeni wołali zmarłego po imieniu, aby upewnić się o jego śmierci. Fakt śmierci zgłaszano do urzędnika państwowego odpowiedzialnego za prowadzenie ewidencji oraz dostarczanie niezbędnych narzędzi do pochówku. Urzędnik ten zapewniał również obecność płaczków, tragarzy oraz grabarzy. Ciało zmarłego myto i namaszczano olejkami. Następnie sporządzano maskę pośmiertną z gliny albo gipsu, którą malowano i zakładano zmarłemu. Ubrane w najlepsze szaty, z monetą w ustach dla przevoźnika Charona ciało zmarłego wystawiano na trzy do siedmiu dni na widok publiczny. Jeśli zmarły pełnił ważną funkcję publiczną lub też należał do bogatego rodu, jego śmierć oraz datę pogrzebu oznajmiali heroldowie.

Do III w. n.e. pogrzeb odbywał się przed wschodem słońca, następnie zwyczaj ten został zmieniony, tak aby w uroczystości mogła brać udział jak największa liczba osób. Ceremonia wyprowadzenia ciała zmarłego z domu na miejsce spoczynku była w Rzymie bardzo barwna. Do zwyczaju zamożnych rodzin należało wynajmowanie śpiewaków, tancerzy, aktorów i mima odgrywającego zmarłego. Po dotarciu na cmentarz mieszczący się za murami miejskimi ciało zmarłego grzebano w trumnie i wkładano do grobu. Jeśli następowało palenie ciała, do grobu składano urnę, na której znajdował się nekrolog. Pogrzeb kończył formuły wypowiedziane przez żałobników: *have anima candida* („żegnaj, duszo czysta”), *terra tibi levis sit* („niech ci ziemia lekka będzie”), *molliter cubent ossa* („nich kości spoczywają w pokoju”)<sup>49</sup>. D ziewiątego dnia po ceremonii pogrzebowej na grobie zmarłego składano ofiary oraz organizowano ucztę. Podobnie jak Grecy, Rzymianie nawiedzali groby w rocznice urodzin i śmierci zmarłego oraz w wyznaczone święta państwowe.

Formy rytualne, tak rozbudowane w świecie starożytnym, były wyrazem zindywidualizowania śmierci. Wraz z rozwojem świadomości człowieka jako jednostki śmierć stała się jedyną możliwą afirmacją życia w kulturze przenikniętej poczuciem metafizycznej konieczności. Wyznaczony, przestrzegany i nadzorowany przez żyjących imperatyw dbałości o pamięć umarłego jest przecież społeczno-kulturową strategią afirmacji śmierci.

## Antyczna postawa wobec śmierci

Jean-Pierre Vernant w swoim eseju dotyczącym śmierci w kulturze greckiej pisze: „o Grekach można by powiedzieć, że tak jak wypracowali to, co historycy

<sup>48</sup> K.P. Kramer, op. cit., s. 179.

<sup>49</sup> Na podstawie: O. Jurewicz, L. Winniczuk, op. cit., s. 33–39.

matematyki nazywają ideałem przestrzeni, tak też stworzyli ideał śmierci. Lub dokładniej – że próbowali uspołecznic, ucywilizować śmierć – to znaczy zneutralizować ją – robisz z niej ideał życia”<sup>50</sup>. W swoim najgłębszym wyrazie antyczna postawa wobec śmierci jest potwierdzeniem wartości życia. Postawa kulturowa wyrażana na płaszczyźnie religijnej i filozoficznej jest konfirmacją śmierci. Pierwotny aspekt tej postawy uwidacznia mitologia. Za pośrednictwem eposu, opisując ideał śmierci mitologicznych bohaterów, nakierowuje świadomość na wzorce życia, dzięki którym człowiek może „uniknąć anonimowości, zapomnienia, wymazania – a więc śmierci – poprzez samą śmierć”<sup>51</sup>. To nastawienie na etyczną jakość życia podejmuje antyczna filozofia. Głównym przedmiotem namysłu staje się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: jak żyć? A temu pytaniu towarzyszy immanentna pewność, że tylko określona jakość życia, dostępna dla każdego człowieka, jest dostateczną gwarancją na uniknięcie „otchłani niepamięci”, śmierci, przestrzeni Hadesu, wiecznego zapomnienia. Pogrzebowe rytuały, społeczno-religijny imperatyw nawiedzania grobów (tak rozwinięty szczególnie w czasach rzymskich), dbałość o pamięć zmarłego jako możliwą drogę jego ciągłej obecności, a więc i nieśmiertelności potwierdzają tę optykę: „obrzędy pogrzebowe mają na celu zapewnienie komuś, kto stracił życie, dostępu do nowej sytuacji społecznej, przemianie jego nieobecności w mniej więcej stały stan pozytywny: status zmarłego”<sup>52</sup>.

Śmierć grecka jest śmiercią konieczną. Konieczność ta dzięki jej przyjęciu staje się faktem wpisanym w naturę i samo życie. Medycyna antyczna wyrosła z przestrzeni religijnej, a pozostając zakorzeniona w etyce powinności i metafizyce celowości, nie próbuje nawet zgłębiać istoty tego wydarzenia, ogranicza się do deskrypcji nieuniknionego faktu: „pomarszczone i suche czoło, zapadnięte oczy, spiczasty nos z czerwonawą obwódką, obwisłe, suche i pomarszczone skronie, sterzące uszy, obwisłe wargi, zapadnięte policzki, pomarszczona i skurczona broda, wyschnięta, sina i blada skóra, włosy w nosie i rzęsy pokryte rodzajem matowobiałego pyłu, do tego całe oblicze silnie wykrzywione i nie do poznania”<sup>53</sup>. Śmierć jest oczywistością życia, koniecznością natur, prawem *phýsis*, częścią kosmicznej harmonii. Jediną możliwością jej przezwyciężenia jest życie, którego element stanowi. Życie, które nie będzie zapomniane dzięki cnotcie wpisującej je w harmonię natury. Wyraz tej postawy odnajdujemy również w pismach filozoficznych. Platon, inspirowany orficyzmem, twierdził, iż śmierć jest dobrem. Dzięki niej bowiem człowiek może wyzwolić się z więzienia ciała i odzyskać swój pier-

<sup>50</sup> J.P. Vernant, *Śmierć grecka – śmierć o dwóch obliczach*, (w:) *Wymiary śmierci*, wybór i wstęp S. Rosiek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 277.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 276.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 275.

<sup>53</sup> Hipokrates, *De Morbis*, Lib. II, 5; cyt. za: L.V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, Wydawnictwo Łódzkie, Warszawa 2001, s. 14.



wotny wymiar egzystencji duchowej. Realizm Arystotelesa założył interpretację śmierci jako fakt przyrodniczy. Ginięcie jest dla niego jednym z siedmiu rodzajów ruchu, jaki występuje w naturze. Stoicy interpretowali śmierć jako przejaw równości społecznej i sprawiedliwości natury, która harmonizuje świat materii.

Ten rodzaj śmierci francuski tanatolog Philippe Ariès określa mianem śmierci oswojonej: „jak sugeruje nazwa omawianego stylu umierania, śmierć była oswojona poprzez ujęcie jej w ramy uspołeczniającego ją rytuału kulturowego, mądrość ludowa zaś godziła umierającego ze śmiercią, mówiąc mu, że mimo iż wszyscy musimy umrzeć, to jednak w jakiś szczególny sposób trwamy w naszym plemienu, rodzie czy rodzinie”<sup>54</sup>. Jak dodaje Kazimierz Szewczyk, śmierć oswojona oparta jest na modelu świata ze ściśle określonym metafizycznym porządkiem. Obraz ten, zakorzeniony w micie, rozwijany przez filozofię antyczną, był weryfikowany pragmatyczną optyką medyczną. Jednocześnie te kulturowe aktywności człowieka stały na straży wyznawanego porządku metafizycznego. Te „prawa nadawały rzeczywistości równie istotny ład, mianowicie ład fizyczny, będący zarazem ładem moralnym i estetycznym. [...] Plan ów czynił z rzeczywistości całościową strukturę funkcjonalną, wyznaczając każdej rzeczy świata ściśle określone miejsce [...]. Swoje miejsce we wszechświecie, swoją funkcję, słowem swój sens, swoją wartość miały w nim narodziny, radość i szczęście. Miały je choroba, ból i cierpienie”<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> M. Gałuszka, K. Szewczyk (red.), *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, PWN, Łódź 1996, s. 14.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 17.