

# Ireneusz Ziemiński

---

## Orfeusz i Alkestis : dwa sposoby usprawiedliwienia śmierci

---

Sztuka i Filozofia 20, 21-41

---

2001

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Ireneusz Ziemiński*  
(Bydgoszcz)

## ORFEUSZ I ALKESTIS. DWA SPOSOBY USPRAWIEDLIWIENIA ŚMIERCI

Śmierć, jako nieuchronny i nieodwracalny kres istnienia, jawi się – przynajmniej człowiekowi – jako skandaliczne i niewytłumaczalne zło, jako uosobienie irracjonalności. Śmierć przecież, jeśli spojrzeć na nią nie z perspektywy religijnej nadziei życia wiecznego, lecz z perspektywy nieuchronnie skończonego życia doczesnego, wydaje się pozbawiona jakiegokolwiek racji i celu, stanowiąc czystą negatywność, która nie służy niczemu pozytywnemu. Jako taka rodzi w człowieku odruch protestu, a nawet buntu, wyrażającego się najczęściej w pytaniach, na które nie ma odpowiedzi: dlaczego ja?, dlaczego właśnie teraz?

Mimo iż pytania te powstają niezależnie od naszej woli w chwilach autentycznego zagrożenia naszego życia (bądź w sytuacji utraty kogoś bliskiego), nie chodzi w nich tylko i wyłącznie o mnie jako o konkretne ja ani też o aktualny czas mojego doświadczenia. Przeciwnie, wyraża się w nich swoisty metafizyczny bunt przeciwko całemu porządkowi świata, gdzie finałem każdej rzeczy (także mojego ja) jest śmierć. Bunt przeciw śmierci nie jest więc tylko buntem przeciw temu, że miałyby ona nastąpić zbyt wcześnie (już teraz), lecz raczej buntem przeciw temu, że w ogóle istnieje, dzierżąc nad nami absolutną władzę. Inaczej mówiąc, bunt przeciw śmierci nie dotyczy jej konkretnych okoliczności, lecz tego, że w ogóle musimy umrzeć. Może on wprawdzie potęgować się w obliczu śmierci nagłych czy zupełnie przypadkowych, niemniej zawsze jednym z jego składowych elementów jest protest przeciwko śmierci **jako takiej**.

Inną składową owego buntu jest pytanie o rację śmierci, o możliwość intelektualnego jej usprawiedliwienia. Pytanie to dotyczy przynajmniej dwu rzeczy: po pierwsze, czy można wyjaśnić śmierć przez odkrycie zrozumiałej dla nas przyczyny jej pojawienia się w świecie? oraz, po drugie, czy można odkryć jakiś pozytywny cel, któremu mogłaby ona służyć? Mówiąc skrótowo: problem usprawiedliwienia śmierci sprowadza się do dwu pytań: **skąd** śmierć? i **po co** śmierć? Należy dodać, iż pytanie pierwsze nie dotyczy żadnego konkretnego przypadku śmierci jakiejś osoby

jako faktu biologicznego, lecz tego, co jest przyczyną ludzkiej śmiertelności; pytanie drugie natomiast może mieć zarówno wykładnię bardziej obiektywistyczną (czy śmierć może służyć czemuś pozytywnemu niezależnie od naszej woli), jak i bardziej subiektywistyczną (czy my sami jesteśmy w stanie nadać jakiś pozytywny sens przynajmniej naszej własnej, indywidualnej śmierci).

Pytania te zyskiwały bardzo różne odpowiedzi w dziejach zarówno religii, jak i filozoficznej refleksji nad śmiercią. Obecny artykuł stanowi próbę interpretacji dwu z nich, zawartych w starogreckich podaniach religijnych, mianowicie w mitach o Orfeuszu (i Eurydyce) oraz Alkestis. Mit o Orfeuszu i jego podróży do Hadesu zinterpretujemy jako próbę wyjaśnienia ostateczności i nieodwracalności ludzkiej śmierci, mit o Alkestis – jako próbę odpowiedzi na pytanie, czy śmierć (rozumiana jako kres istnienia) może mieć dla umierającego człowieka pozytywną wartość.

## ORFEUSZ

**Treść mitu.** Z postacią Orfeusza (którego muzyka oddziaływała w sposób pozytywny w równej mierze na ludzi i bogów, jak na dzikie zwierzęta, a nawet drzewa i krzewy) związanych jest wiele podań, nas jednak będzie interesować jedynie to, które dotyczy śmierci jego żony Eurydyki. Kiedy przechadzała się ona po lesie, zobaczył ją pasterz Aristajos i urzeczoną jej pięknem, postanowił ją poślubić. Uciekając przed napastnikiem, Eurydyka została ukąszona przez węża, w wyniku czego zmarła. Oszałały z rozpacz Orfeusz postanowił zejść do królestwa umarłych i błagać bogów podziemia o oddanie mu jej. Mimo iż zejście do Hadesu za życia nie jest absolutnie niemożliwe (według podań greckich znaleźli się tam również Herkules i Odyseusz), to jednak należy do rzadkości, a poza tym Orfeusz nie ma ani siły Herkulesa, ani przebiegłości i męstwa Odysa. Orfeusz nie idzie jednak do Hadesu po to, by walczyć z bogami czy w jakikolwiek sposób dowodzić swej potęgi, lecz po to, by prosić bogów o zgodę na powrót Eurydyki do królestwa żyjących. Jediną jego bronią jest, z jednej strony, urzekająca swym pięknem muzyka, z drugiej – miłość do Eurydyki. Hades i Persefona, bogowie podziemia, wzruszeni jego muzyką (a także poruszeni jego przywiązaniem do Eurydyki) wyrażają zgodę na oddanie mu żony, pod warunkiem jednak, że Orfeusz nie odwróci się za siebie i nie spojrzy na idącą za nim Eurydykę, dopóki nie opuszczą królestwa ciemności i nie znajdą się ponownie na ziemi. Niestety, Orfeusz odwrócił się, w związku z czym ostatecznie Eurydykę

utracił, zgodnie z warunkiem postawionym przez bogów musiała ona bowiem **na zawsze** pozostać w Hadesie.

Zniknięcie Eurydyki w chwili, gdy spojrział na nią Orfeusz, można potraktować jako jej drugą i tym razem już definitywną śmierć. Szansa, którą otrzymał Orfeusz, by wyzwolić Eurydykę z pęt śmierci i ponownie cieszyć się jej obecnością, była absolutnie wyjątkową łaską bogów, której człowiek dostąpić może tylko raz. Wobec ponownych próśb i błagań Orfeusza bogowie pozostają niewzruszeni. Zrozpaczony wraca na ziemię, oczekując tęsknie na rychłą śmierć jako jedyne wybawienie z cierpienia. Według rozmaitych podań śmierć ta miała niebawem go spotkać, różne są jednak jej opisy. Niektóre głoszą, że Orfeusz nie mogąc żyć bez Eurydyki, popełnił samobójstwo, inne – że został zabity przez wrogów, ponieważ jako kapłan dążył do zdobycia władzy politycznej, jeszcze inne – że rozszarpały go kobiety, które wyrzuciły jego głowę oraz kitarę do morza (fale morza miały je zanieść na wyspę Lesbos)<sup>1</sup>. Nietrudno dostrzec, iż wszystkie z tych wersji wskazują na śmierć okrutną, a nawet haniebną, każda też łączona była w mitologii (w sposób bardziej lub mniej bezpośredni) z faktem jego odwrócenia się w Hadesie i spojrzenia na Eurydykę.

**Znaczenie mitu.** Odczytania przytoczonego mitu mogą być wielorakie. Można go wszak zrozumieć jako swoiste pouczenie moralne, wskazujące na zgubność pożądania cielesnego, które prowadzi do nieszczęścia, czy wręcz do śmierci. Z jednej wszak strony Eurydyka traci życie, uciekając przed napastującym ją Aristajosem, z drugiej – pozostaje w Hadesie na zawsze dlatego, że sam Orfeusz nie mógł się oprzeć pokusie zobaczenia jej, zanim wyszli z królestwa ciemności. Jeżeli nawet te dwie sytuacje są radykalnie różne pod względem moralnym, to jednak w obu istnieje element uległości wobec zmysłów (Aristajos chce **posiąść** Eurydykę, Orfeusz zaś ją **zobaczyć**), uległości, którą można byłoby potraktować jako wręcz nieuchronną drogę do śmierci (nawet jeżeli nie dotyka ona tego, kto zawinił)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Różne wersje śmierci Orfeusza podaje A. Krokiewicz. Por. jego „Studia orfickie” (w:) A. Krokiewicz, *Dzieła*, t. II: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 8, 22–23, 52. W myśl jednej z najbardziej pierwotnych wersji mitu, ma on zakończenie optymistyczne – Eurydyka szczęśliwie wraca na ziemię w wyniku misji Orfeusza. Por. na ten temat komentarz (s. 8, p. 4) do dzieła Diogenesa Laertiosa, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982.

<sup>2</sup> Być może odczuwane przez Orfeusza pragnienie, by zobaczyć Eurydykę należałoby też interpretować jako pokusę poznania, wydarcia bogom ich tajemnicy, za co karą może być tylko śmierć.

Powtórna śmierć Eurydyki można byłoby też interpretować religijnie, w kategoriach kary bogów, zsyłanej na tych, którzy z różnych powodów łamią wydane przez nich zakazy. Orfeusz otrzymał szansę ponownego odzyskania Eurydyki, **o ile spełni warunek dany przez bogów**; ponieważ jednak tego nie uczynił – musiał zostać ukarany wiecznym rozstaniem z ukochaną żoną. Znaczyłoby to, że ludzka pomyślność zależy wyłącznie (a przynajmniej głównie) od tego, czy jesteśmy posłuszni woli istot kierujących naszym życiem.

W tej religijnej perspektywie omawiany mit odślania jeszcze inną zależność człowieka (a zapewne także i bóstw), mianowicie bezsilność względem wyroków Przeznaczenia. Klęska Orfeusza może bowiem stanowić symbol nieuchronności panującej nad ludźmi Mojry, której wyroków nikt nie jest w stanie uniknąć i to bez względu na to, co zrobi. Znaczyłoby to, że jeśli człowiekowi (w tym wypadku Eurydyce) pisana była śmierć, to nic nie może temu zapobiec. Ucieczka Eurydyki przed napastnikiem, odwaga Orfeusza, jego prośby zanoszone do bóstw, wizyta w Hadesie i zwrot Eurydyki przez bogów, wzruszonych muzyką i miłością Orfeusza, nie są w stanie zmienić wyroków losu. Wszystkie wydarzenia, które z pozoru wydają się być uwolnieniem od brzemienia konieczności, okazują się ostatecznie narzędziem jego realizacji. Z tego powodu uzasadnione byłoby wręcz utożsamienie Mojry z koniecznością śmierci<sup>3</sup>.

Omawiany mit można byłoby też odczytywać w kategoriach estetycznych, dopatrując się w nim podziwu dla wielkości i potęgi sztuki, która jest nie tylko w stanie oddziaływać na dzikie zwierzęta, lecz także wzruszać bogów oraz (krusząc ich serce) wpływać na zmianę ich (zdawałoby się, nieodwracalnych) decyzji. Więcej, jeśli to właśnie muzyka odmieniła wyrok bogów, można byłoby stwierdzić, że potęga muzyki Orfeusza

---

<sup>3</sup> T. Zieliński uważał, że „Mojra” łączy się z takimi polskimi słowami, jak „mór”, „umrzeć” czy „śmierć”. To właśnie z woli konieczności wszyscy podlegamy śmierci i zmuszeni jesteśmy zejść w otchłanie świata podziemnego. Konieczność przedzie nie naszego żywota we wszystkich jego detalach, ostatecznie zaś ją przecina. Z tego też powodu, dowodził Zieliński, narodziny, małżeństwo i śmierć to trzy chwile w życiu człowieka bezpośrednio podległe Mojrom; przez fakt narodzin człowiek zostaje skazany na śmierć, natomiast przez związek małżeński przyczynia się do zrodzenia dzieci, które również będą musiały umrzeć. Być może z tej właśnie racji Mojry (które nie mają początku, w związku z czym nie podlegają konieczności śmierci) nazywane są przez Homera „córkami nocy”. Według najdawniejszych wersji nawet Zeus podlega Mojrom (a więc konieczności śmierci); wolna jest od nich wyłącznie Ziemia jako przedwieczna i wiekuista, stanowiąca miejsce pobytu umarłych. Por. T. Zieliński, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, tłum. zbiorowe, Kraków 1928, s. 115–116.

(czy, szerzej, ludzkiej sztuki) jest silniejsza od śmierci, jest bowiem w stanie przywrócić zmarłym utracone istnienie. Znaczyłoby to wręcz, że artysta jest (a przynajmniej może być) równy bogom, sztuka zaś – ofiarować człowiekowi rzeczywistość nieśmiertelność.

Dotykając problemu potęgi człowieka i jego dzieł, nie sposób nie dostrzec w omawianym podaniu przedstawienia potęgi miłości, która również okazuje się silniejsza od śmierci. Z jednej wszak strony mit ukazuje przywiązanie Eurydyki do Orfeusza, w związku z czym woli ona raczej ponieść śmierć aniżeli związać się z innym mężczyzną. Z drugiej strony Orfeusz, kiedy zostaje sam, zdobywa się na niezwykłą odwagę zstąpienia do krainy umarłych, by ocalić Eurydykę. Nie jest w stanie związać się z żadną inną kobietą, wobec czego (gdy Eurydyka znika po raz drugi) woli raczej śmierć aniżeli samotność.

Na koniec wreszcie mit o śmierci Eurydyki i zejściu Orfeusza do Hadesu można zinterpretować w kategoriach orfickich, a więc eschatologicznie, jako zapowiedź możliwej do osiągnięcia dla człowieka nieśmiertelności, pod warunkiem, że będzie uczestniczył w oczyszczających jego duszę misteriach religijnych. W tym kontekście istotniejsze będzie nie to, że Orfeusz **obejrzał** się za siebie, wychodząc z królestwa ciemności, lecz to, że za życia w tym królestwie **przebywał**<sup>4</sup>. Inaczej mówiąc, ważniejsze od utraconej przez Orfeusza szansy odzyskania Eurydyki będzie zatarcie wyraźnej granicy między światem żywych i umarłych, stwarzające nadzieję na osiągnięcie przez człowieka rzeczywistej nieśmiertelności.

Nie podważając trafności przykładowo wyróżnionych interpretacji omawianego mitu, można zaproponować wykładnię odmienną, w myśl której los Orfeusza i Eurydyki stanowi symboliczną próbę wyjaśnienia śmierci, wskazania na jej główną (metafizyczną) przyczynę wtargnięcia do świata i panowania nad ludźmi. Wprawdzie śmierć Eurydyki bardzo łatwo wyjaśnić jej ukąszeniem przez węża, to jednak mamy tu do czynienia wyłącznie z fizyczną przyczyną, tłumaczącą ten konkretny przypadek śmierci, nie odkrywamy jednak w ten sposób przyczyny naszej śmiertelności. Co więcej, schodząc do Hadesu, Eurydyka nie przestaje istnieć w sensie absolutnym, zaczyna jedynie wieść inne istnienie, daleko uboższe od ziemskiego (przynajmniej, jeśli wierzyć Homerowym opisom królestwa umarłych). Śmierć absolutna i ostateczna dotyka ją dopiero wtedy, gdy Orfeusz, łamiąc zakaz bogów, ogląda się za siebie i spogląda na nią. Nieuchronnie pojawia się w tym miejscu

<sup>4</sup> Por. A. Krokiewicz, „Studia orfickie”, op. cit., s. 8, przypis.

pytanie, co jest rzeczywistą przyczyną nieodwracalności naszej śmierci w płaszczyźnie metafizycznej? Wydaje się, że w świetle tego pytania nie jest najważniejsze to, że Orfeusz **zszedł** za życia do Hadesu, lecz to, że się **obejrzał** i tym samym nie spełnił nałożonego nań warunku bogów. To ten przecież fakt (a nie pierwsza śmierć od ukąszenia przez węża) spowodował, że Eurydyka umarła **na zawsze**. Jeśli zatem zgodzimy się, że śmierć przeraża człowieka nie dlatego, że jest utratą wyłącznie ziemskiego życia (bądź chwilową jedynie przerwą w istnieniu), lecz właśnie dlatego, że jest ostateczną i nieodwracalną **utrata wszelkiego istnienia**, to będziemy mieli prawo potraktować omawiany mit jako próbę uporania się z problemem irracjonalności śmierci (jako próbę jej usprawiedliwienia w płaszczyźnie metafizycznej).

**Zakaz bogów.** Jeśli na mit o Orfeuszu i Eurydyce spojrzymy jako na próbę wyjaśnienia śmierci, to narzucają się przynajmniej dwa pytania: po pierwsze, dlaczego bogowie zabronili Orfeuszowi odwracać się za siebie przed opuszczeniem Hadesu? i, po drugie, dlaczego, świadomy groźby utraty Eurydyki na zawsze, Orfeusz złamał zakaz bogów i obejrzał się? Zaczniemy od pytania pierwszego.

Pytanie to dotyczy motywacji, którą kierowali się bogowie, stawiając Orfeuszowi (jako jedyny warunek odzyskania Eurydyki) zakaz oglądania się na nią przed wyjściem na ziemię. W świetle przeszkód, jakie musiał pokonać Orfeusz wcześniej (wstąpienie do królestwa umarłych, prośby zanoszone do bogów podziemia o uwolnienie Eurydyki), warunek ten, przynajmniej z pozoru, wydaje się banalnie prosty do spełnienia. Tym bardziej jednak dziwić musi, dlaczego bogowie żądali spełnienia właśnie **tego** warunku.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, iż chcieli ukryć tajemnice Hadesu przed oczami śmiertelnych, tak, aby żadna z nich nie wy dostała się na ziemię. Gdyby jednak taka była ich motywacja, to w ogóle nie wpuściliby Orfeusza do swego królestwa (bądź wpuściwszy go, nie pozwoliliby mu odejść), ani też nie wyraziliby zgody na opuszczenie Hadesu przez Eurydykę. Motyw zachowania tajemnicy należy więc odrzucić. Racja sformułowania zakazu oglądania się na Eurydykę musiała być inna<sup>5</sup>:

<sup>5</sup> Być może motyw zachowania tajemnicy mógłby mieć pozory prawdy, gdyby zgodzić się z Fajdrosem z *Uczty* Platona, twierdzącym, iż bogowie odprawili Orfeusza z niczym, ponieważ nie był on w stanie umrzeć za żonę, a tylko chciał się podstępem dostać do Hadesu za życia. Interpretacja podróży Orfeusza do Hadesu proponowana w obecnym artykule jest jednak radykalnie odmienna.

Możliwe, że bogowie mieli na względzie prawa ontologiczne rządzące światem umarłych, to znaczy wiedzieli, że Eurydyka, dopóki nie przestąpi progu oddzielającego świat umarłych od świata żyjących, dopóty nie będzie w pełni uwolniona spod władzy śmierci; w związku z tym oglądanie jej przez żywych będzie dla niej oznaczać powtórny i tym razem już ostateczną śmierć. Inaczej mówiąc, Eurydyka była jeszcze cieniem, dla którego każdy kontakt z istotą z innego świata musiał (a przynajmniej mógł) zakończyć się zniknięciem na zawsze. Dlaczego jednak, skoro bogowie o tym wiedzieli, nie poinformowali również Orfeusza? Więcej, skoro mu sprzyjali, dlaczego nie użyli swej mocy, by go wesprzeć w spełnieniu ich warunku? Pytanie to nasuwa przypuszczenie, iż motyw, jakim się kierowali, wydając swój zakaz, był zupełnie inny i nie wyrastał bynajmniej z ich przyjaźni do rozłączonych przez śmierć kochanków.

Ewentualnym motywem działania bogów mogła być przecież chęć ukarania Orfeusza za jego zuchwalstwo, zesłania na niego swoistej tortury nadziei, że odzyska Eurydykę, o ile będzie w stanie wypełnić narzucone mu warunki. Wtedy jednak – zwłaszcza w obliczu łatwości warunku – należałoby też przyjąć, iż bogowie z góry wiedzieli, że Orfeusz tej próbie nie sprosta, że się odwróci. Jeśli tak rzeczywiście było, to trudno oprzeć się wrażeniu, że bogowie zażartowali z Orfeusza, chcąc go upokorzyć i to nie tylko przed nimi, ale również przed Eurydyką (a przede wszystkim zapewne przed nim samym). Znaczyłoby to wręcz, iż chcieli mu udowodnić, że w gruncie rzeczy nie kocha Eurydyki, że nie jest w stanie ponieść dla niej żadnej ofiary, że jego wizyta w Hadesie to jedynie wyraz głupiej, egoistycznej pychy. W tej sytuacji jednak sprawa ratunku, jaki miał przynieść Eurydyce, nie jest już tylko sprawą między nim a bogami, lecz przede wszystkim między nim a Eurydyką, a także między nim i jego miłością do żony. Spróbujmy to nieco rozwinąć.

Orfeusz, który otrzymał zapewnienie, że Eurydyka zostanie mu zwrócona, jeżeli on nie spojrzy na nią przed opuszczeniem królestwa umarłych, został postawiony w bardzo trudnej sytuacji. Jeśli bowiem Orfeusz spełni warunek bogów i nie obejrzy się na idącą za nim żonę, to niejako da dowód, że jest mu ona obojętna, że jest w stanie bez niej żyć. Pierwszym odruchem przecież, gdy spotykamy kogoś bliskiego po długim okresie rozstania, jest pragnienie nacieszenia się jego obecnością, wręcz upewnienia się, że jest, że spotkanie z nim to nie złudzenie. Orfeusz kroczący przed siebie i nie oglądający się na Eurydykę wydałby się nam kimś obojętnym, kogo naprawdę nie raduje powrót do życia ukochanej żony. Zarazem jednak, w świetle warunku sformułowanego przez



bogów, najmniejszy odruch przywiązania do Eurydyki (choćby jedno przelotne spojrzenie zdradzające jego uczucia do niej) musiał spowodować, że ona na zawsze zniknie. Widać tym samym, że Orfeusz znajdował się w sytuacji (do pewnego przynajmniej stopnia) tragicznej: cokolwiek zrobi, będzie złe.

Co więcej, jeśli dalej pójdziemy tym tropem, to zmuszeni będziemy przyjąć, że bogom mogło zależeć, by całkowita odpowiedzialność za śmierć Eurydyki spadła na Orfeusza i żeby zarówno on, jak i ona byli tego w pełni świadomi. Wtedy jednak działanie bogów należałoby uznać za podstęp, którego celem było zrzucenie z siebie odpowiedzialności za śmierć i znalezienie w Orfeuszu wygodnego kozła ofiarnego, który (przynajmniej w jego własnej świadomości oraz w świadomości wszystkich ludzi) będzie rzeczywistym sprawcą śmierci Eurydyki (a poprzez tę śmierć – również śmiertelności jako zjawiska metafizycznego).

Czy jednak – w świetle tego, co omawiany mit mówi o wzruszeniu, jakim ulegli bogowie podziemia, widząc miłość Orfeusza do Eurydyki i słuchając jego niebiańskiej lutni – godzi się przypisywać im motyw tak mało szlachetny, jak chęć upokorzenia go czy tym bardziej uczynienia z niego osoby odpowiedzialnej za istnienie i nieodwracalność śmierci? Przy takiej interpretacji należałoby przyjąć, że ich wzruszenie było nieszczerze, udane, w istocie rzeczy jednak od początku nie mieli zamiaru Eurydyki oddać. Wydaje się, że takie odczytanie mitu byłoby niezgodne z nakreślonym w nim obrazem bogów jako istot przychylnych ludziom, zwłaszcza Orfeuszowi. Jeżeli więc nawet omawiany mit, przynajmniej w jednej ze swoich warstw znaczeniowych, rzeczywiście czyni Orfeusza odpowiedzialnym za ostateczną śmierć Eurydyki (a pośrednio – za wtargnięcie śmierci do świata, bądź przynajmniej za utratę szansy na nieśmiertelność), to jednak w treści omawianego przekazu trudno dostrzec, by odpowiedzialnością taką chcieli obarczyć go sami bogowie.

W świetle tego wniosku zmuszeni jesteśmy przyznać, że narzucony Orfeuszowi przez bogów zakaz oglądania się na Eurydykę wydaje się nie mieć żadnej zrozumiałej dla nas motywacji. Z jednej strony, jeśli założymy, iż bogowie byli mu przychylni (wydając zakaz z racji ontologicznych, rządzących królestwem umarłych), to trudno zrozumieć, dlaczego nie pomogli mu go spełnić. Z drugiej zaś strony, jeśli przyjmiemy, że kierowała nimi chęć upokorzenia Orfeusza czy nawet uczynienia go winnym śmierci Eurydyki, to musimy uznać ich za obłudne istoty, igrające losami i uczuciami ludzi dla siebie tylko wiadomych celów. Wtedy jednak przytoczony mit należałoby odczytać nie jako wyraz przyjaźni bogów do

ludzi, lecz jako radykalną krytykę czy nawet bunt wobec bogów; takie jednak jego odczytanie wydaje się dość wątpliwe. Jeśli z kolei założymy, że bogowie rzeczywiście chcieli pomóc Orfeuszowi, okazali się jednak (równie jak on) bezsilni wobec konieczności śmierci, to pojawi się pytanie, dlaczego budzili w nim nadzieję na odzyskanie Eurydyki, skoro i tak mogli przypuszczać, że Mojra na to nie pozwoli? Pytanie to potwierdza jedynie wcześniej sformułowany wniosek, iż trudno przypisać jakąkolwiek rozumiałą rację, dla której bogowie zakazali Orfeuszowi obejrzeć się na Eurydykę przed opuszczeniem Hadesu. Więcej, brak owego rozumiałego dla nas motywu zakazu wydanego przez bogów sugeruje, że również druga i ostateczna śmierć Eurydyki nie znajduje dostatecznej racji, która mogłaby ją tłumaczyć. W opisanym micie dostrzegamy jedynie (przynajmniej kierując się wyobrażeniami potocznymi) błahość bezpośredniej przyczyny, dla której Eurydyka musiała na zawsze pozostać w Hadesie; było nią wszak to, że Orfeusz obejrział się na żonę przed opuszczeniem królestwa umarłych. Dlaczego to zrobił?

**Czyn Orfeusza.** Mimo iż powód, dla którego Eurydyka musiała wrócić do Hadesu na zawsze, wydaje się nam nieprawdopodobnie błahy (by nie nazwać go wręcz absurdalnie znikomym, zwłaszcza w świetle jego skutków), to jednak sytuacja, w której znalazł się Orfeusz bynajmniej błaha nie była. Wskazaliśmy już, że każdy wybór w jego sytuacji byłby wyborem złym: brak jakiegokolwiek gestu przyjaźni wobec żony zdradzałby jego obojętność i pychę, z powodu której, być może, sama Eurydyka nie zechciałaby wracać z nim razem na ziemię; z kolei odwrócenie się spowodowało wieczną śmierć Eurydyki. Można więc powiedzieć, iż Orfeusz w obu wypadkach ryzykował samotność, opuszczenie przez ukochaną istotę. Zarazem jednak, jeśli ich miłość była rzeczywiście tak żarliwa, że skłoniła Orfeusza do pójścia do Hadesu, więcej, jeżeli Eurydyka znała zakaz bogów (a mamy prawo takie założenie uczynić), to nieskończenie mniejszym ryzykiem było się nie odwracać. Wprawdzie nie okazując przywiązania do ukochanej żony, Orfeusz mógł (w najgorszym przypadku) zniszczyć ich związek, to jednak – skoro wszystko zależało od tego, czy się odwróci – ocaliłby przynajmniej życie Eurydyki, uwalniając ją ze świata umarłych. Jeśliby więc Orfeusz kierował się racjonalną, chłodną kalkulacją korzyści i strat, więcej, jeżeli rzeczywiście chciał odzyskać Eurydykę, to powinien warunek bogów spełnić. Dlaczego jednak tego nie uczynił? Co stanęło mu na przeszkodzie? Co skłoniło go, by się obejrzeć?

Najbardziej oczywistym motywem wydaje się tęsknota, by ponownie ujrzeć Eurydykę, nacieszyć się jej pięknem i bliskością. Pragnienie oglądania bliskich nam osób jest zwykłą ludzką potrzebą, odczuwaną przy tym na tyle silnie, że w wielu religijnych wyobrażeniach życia wiecznego człowiek łączy się w przyszłej chwale nie tylko z Bogiem jako ostatecznym źródłem swego istnienia, lecz także z innymi ludźmi. Tym bardziej zrozumiałym winno nam się wydać pragnienie Orfeusza, by zobaczyć przywróconą do życia Eurydykę. Zarazem jednak ta tęsknota wydaje się zbyt słabym wyjaśnieniem czynu Orfeusza już choćby dlatego, że (według niektórych przynajmniej wersji omawianego mitu) nie odwrócił się **natychnia**, a dopiero tuż przed końcem drogi prowadzącej na ziemię. Co więcej, trudno przyjąć, by ktoś, kogo miłość była tak szczerą i żarliwą, że zdobył się na odwagę zejścia do Hadesu, nie był w stanie odłożyć realizacji swoich pragnień przynajmniej na krótki czas. W takim razie powód, dla którego Orfeusz nie dotrzymał warunku bogów, musiał być inny.

Owidiusz, relacjonując omawiany mit w *Przemianach*, upatruje przyczyny gestu Orfeusza w lęku, że Eurydyka w rzeczywistości nie podąży za nim, lecz została w Hadesie<sup>6</sup>. Jeśli jednak motyw obawy mamy traktować poważnie, to musimy założyć, że Orfeuszem nie kierował czysto filozoficzny sceptycyzm, wyrastający z niedowierzania nikomu i niczemu w żadnych warunkach, lecz raczej uzasadniona wątpliwość, że Eurydyka za nim nie idzie. Powodem tym nie było z pewnością to, że nie słyszy odgłosu jej kroków; raczej to, że zwątpił w prawdziwość danej mu przez bogów obietnicy, że poczuł się oszukany przez bogów, którzy być może z niego zakpili. To zwątpienie jednak miało nie tylko charakter filozoficzny; przeciwnie, było zwątpieniem tragicznym. Zwątpienie w wypadku Orfeusza było przecież w sensie dosłownym niemożliwe do przezwyciężenia: bez względu na to wszak, czy było ono uzasadnione (Eurydyka za nim nie idzie), czy też bezzasadne (Eurydyka podąży za nim), mogło zostać rozproszone tylko za cenę utraty Eurydyki na zawsze. Zarówno wszak potwierdzenie wątpliwości, jak i ich ostateczne rozwianie mogło mieć miejsce wyłącznie pod warunkiem, że Orfeusz się obejrzy. Czy jednak ten sceptycyzm byłby na tyle silny, by pokonać z jednej strony

<sup>6</sup> „I już się mieli wkrótce wydostać z podziemi,

Gdy trwożny, czy za nim idzie Eurydyka,

Oglądnie się Orfeusz – a wtem żona znika”. (Owidiusz, *Przemiany*, przeł. B. Kiciński. Warszawa 1965, s. 165–166. Cytuje za: M. Pietrzykowski, *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1979, s. 182).

**nadzieję**, że już niebawem oboje znajdą się na ziemi, całkowicie wolni od władzy śmierci, z drugiej zaś **absolutną pewnością**, że jeśli tylko się odwróci, to Eurydyka na zawsze zniknie? Ryzyko było zbyt wielkie, by kierujący się jakąkolwiek racjonalną kalkulacją człowiek mógł je podjąć. Czy wolno o tak wielką nierozwagę (bądź nawet głupotę) podejrzewać Orfeusza? Odpowiedź twierdząca na to pytanie wydaje się mało przekonująca.

Jeśli spojrzymy na motyw zwątpienia od strony nie tyle ryzyka utraty Eurydyki, ile relacji Orfeusza do bogów, to jego odwrócenie się byłoby nie tylko dramatyczną próbą upewnienia się, czy nie został oszukany, lecz w konsekwencji także złamaniem zakazu bogów (czyli grzechem). W takim razie ponowna śmierć Eurydyki (utrata nieśmiertelności) stanowiłaby bezpośredni skutek grzechu Orfeusza, formę odkupienia jego winy. Nawet taka jednak interpretacja omawianego mitu nie odpowiada na pytanie, dlaczego grzech (jako bezpośrednia przyczyna śmierci Eurydyki) został przez Orfeusza popełniony. Nadal przecież nie wiemy, ani dlaczego bogowie wydali Orfeuszowi taki, a nie inny zakaz, ani dlaczego on ten zakaz złamał. Inaczej mówiąc, nadal nie znamy ostatecznej racji, dla której Eurydyka musiała na zawsze pozostać w Hadesie. Stawiane jednak wcześniej pytania wskazują, że głównym problemem jest nie to, co konkretnie było przyczyną jej śmierci, lecz to, czy przyczyna ta była przypadkowa, czy konieczna<sup>7</sup>?

**Konieczność a przypadek.** Alternatywa konieczności i przypadku oznacza, że jeśli głównym powodem ponownej śmierci Eurydyki jest fakt, iż Orfeusz odwrócił się w drodze z Hadesu na ziemię, łamiąc w ten sposób zakaz wydany przez bogów, to musimy z jednej strony zapytać, po pierwsze, czy Orfeusz **mógł** się nie odwrócić, czy też podlegał tu niezależnej od niego konieczności? oraz, po drugie, czy bogowie **mogli** nie wydawać tego zakazu, który faktycznie wydali, czy też podlegali niezależnej od nich konieczności?

Zależnie od odpowiedzi na wymienione pytania możliwe są cztery sytuacje: 1) zarówno bogowie, jak i Orfeusz podlegali konieczności, 2) bogowie nie podlegali konieczności, Orfeusz jednak jej podlegał, 3) bogowie podlegali konieczności, Orfeusz jednak był od niej wolny oraz

---

<sup>7</sup> Mówiąc tu o przypadku, nie mamy na myśli przypadku w sensie absolutnym, jako zdarzenia, które nie ma żadnej przyczyny. Przeciwnie, chodzi o takie wydarzenie, które nie jest z góry zależne od losu czy konieczności determinującej całe dzieje świata w ich najdrobniejszych szczegółach. W tym sensie przypadkowe (niekonieczne) będzie również zdarzenie zależne od ludzkiej woli: mogłoby go nie być, gdyby dany podmiot działania (boski czy ludzki) postąpił inaczej, niż faktycznie postąpił.

4) ani bogowie, ani Orfeusz nie podlegali konieczności. Ten obraz moglibyśmy jeszcze skomplikować przez odróżnienie podlegania (lub niepodlegania) konieczności jako faktu dostępnego bądź niedostępnego świadomości zarówno bogów, jak i Orfeusza. Ponieważ jednak działania bogów i Orfeusza są działaniami świadomymi, w związku z tym mamy prawo założyć, że uwikłania ich decyzji (wolność lub konieczność) są im znane przynajmniej na tyle, by decyzje te można było uznać za rozumne i celowe. Innymi słowy, możemy przyjąć, że to, czy bogowie i Orfeusz podlegają czy nie podlegają jakiejś konieczności jest im poznawczo dostępne. W takim razie spróbujmy ustalić, która z wyróżnionych czterech możliwości wydaje się najbardziej prawdopodobna, poczynając od opisu pierwszej (zarówno bogowie, jak i Orfeusz podlegają konieczności).

W świetle tego, co omawiany mit mówi na temat decyzji Orfeusza o pójściu do Hadesu oraz o tym, że bogowie byli wzruszeni jego lutnią i miłością do Eurydyki, możliwość ta wydaje się mało prawdopodobna. Z jednej wszak strony, gdyby Orfeusz był przekonany, że bogowie podlegają konieczności – jego prośby nie miałyby sensu. Z drugiej – jeśli bogowie wiedzieliby, że podlegają konieczności, to nawet ich decyzja o oddaniu Eurydyki musiałaby być niezależna od nich. I chociaż sytuacja ta jest teoretycznie możliwa, treść oraz przesłanie mitu jej przeczą.

Jeżeli zarówno bogowie, jak i Orfeusz podlegają konieczności, to sprawa wtargnięcia śmierci do świata znajduje natychmiastowe wyjaśnienie: śmierć (i to jako ostateczne unicestwienie) stanowi nieusuwalny element natury, którego nie można zmienić ani uchylić. Wobec konieczności człowiek jest absolutnie bezsilny (podobnie zresztą bóg, który chciałby człowiekowi w czymkolwiek pomóc). W tym sensie konieczność jest absolutnie nieubłagana, niewzruszona na nasze wołania i pragnienia, co szczególnie wyraźnie uwidacznia się właśnie w przypadku śmierci. Człowiek więc, który nie może się pogodzić z jej nieuchronnością, poszukuje innego jej wytłumaczenia, odwołującego się do takiej przyczyny, którą można byłoby usunąć. Inaczej mówiąc, łatwiej znieść nam śmierć jako spowodowaną przez jakiś przypadek czy czyjąś decyzję, aniżeli jako konieczność, na którą nikt nie ma żadnego wpływu. Jeśli bowiem śmierć jest koniecznym prawem natury, to na zawsze musimy pozostać w jej niewoli, wszelkie zaś próby uporania się z nią czy przewyciężenia jej trzeba będzie uznać za absurd. W obliczu konieczności jedyną racjonalną postawą byłaby stoicka apatia (przyjęcie losu), zarówno bowiem bunt, jak rozpacz stanowiłyby przejaw niezrozumienia jej natury.

Jeżeli jednak Orfeusz, po powrocie na ziemię, nie przyjmuje postawy stoickiej apatii, lecz popada w rozpacz, to prawdopodobnie dlatego, że był

przekonany, iż druga i ostateczna śmierć Eurydyki nie była konieczna, że była efektem przypadku, błędu, braku czujności lub fatalnej decyzji. Orfeusz nie zanosí przy tym lamentów i pretensji do bogów, że go oszukali bądź że nie dali mu jeszcze jednej szansy. Przeciwnie, tęskni za śmiercią, a wedle niektórych podań ustanawia misteria, które (stanowiąc skuteczną drogę oczyszczenia) mają przywrócić człowiekowi utraconą nieśmiertelność. Znaczyłoby to, że Orfeusz z jednej strony zakłada, iż to właśnie on jest winien śmierci Eurydyki (a poprzez nią także śmierci wszystkich ludzi), z drugiej, że praktyki religijne mogą przebłagać bogów przynajmniej w indywidualnych przypadkach, dając ludziom szansę wiecznego życia. Inaczej mówiąc, mit o Orfeuszu zdaje się odślaniać **przypadkową**, a zarazem **osobową** przyczynę śmierci jako utraty istnienia na zawsze.

Ta osobowa przyczyna jednak powoduje, że utracona nieśmiertelność wciąż pozostaje naszą (choćby znikomą) możliwością. Jeżeli wszak u podstaw jej utraty leży ludzki grzech, to można przypuścić, iż człowiek będzie w stanie zmyć z siebie winę, jeżeli zaś utrata ta zależy od zesłanej przez bogów kary, to można przypuścić, że będziemy w stanie uzyskać ich przebaczenie. Znaczyłoby to, że (choćaż aktualnie nieunikniona i nieodwracalna) śmierć może zostać jeszcze raz – w indywidualnym życiu każdego z nas – zniesiona. Innymi słowy, jest możliwe, że każdy człowiek uzyska jeszcze raz taką szansę w odniesieniu do samego siebie, jaką Orfeusz otrzymał w Hadesie w odniesieniu do Eurydyki, a mianowicie szansę ostatecznego uwolnienia siebie od wiecznej śmierci.

Śmierć jako przypadek (na dodatek przypadek, za który można kogoś uczynić odpowiedzialnym) jest łatwiejsza do zniesienia aniżeli śmierć jako konieczność, nie ma bowiem piętna naturalności. Przeciwnie, jako przypadkowa jest nienaturalna, nie pozostaje w zgodzie, lecz właśnie w opozycji do naszej prawdziwej istoty. Mit o Orfeuszu ukazuje tym samym nie tylko przypadkowość, ale zarazem nienaturalność śmierci. Więcej, mit ten daje nam wystarczające wyjaśnienie pojawienia się śmierci w świecie; nawet bowiem nie wiedząc ostatecznie, **dlatego Orfeusz się odwrócił**, wiemy jednak przynajmniej, **kto jest odpowiedzialny** za to, że Eurydyka musiała na zawsze powrócić do Hadesu. Choćaż czyn jest przypadkowy, to jednak osoba, która go spełniła, jest znana<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Charakterystyczne, że w wielu podaniach religijnych śmierć (przynajmniej jako ostateczne unicestwienie albo jako utrata warunkowego daru nieśmiertelności) jest wyjaśniana czyjaś winą, przypadkiem, błędem itd. Zawsze jednak jest to przyczyna niesłychanie błaha.

Widać już, że z czterech wyróżnionych wyżej możliwości najbardziej prawdopodobna wydaje się możliwość czwarta, iż zarówno bogowie, jak i Orfeusz nie podlegali konieczności. Z jednej bowiem strony mogli oni nie wydawać żadnego zakazu, by uwolnić Eurydykę, zarazem jednak mieli pełne prawo wystawić Orfeusza na próbę; z drugiej strony Orfeusz mógł się nie odwracać zanim nie opuści Hadesu, czyli spełnienie warunku leżało w zakresie jego mocy.

Co więcej, w świetle rozpaczy Orfeusza po powrocie na ziemię, za prawdopodobną można byłoby również uznać hipotezę głoszącą, że bogowie podlegają konieczności (nie mogli nie wydać zakazu, który wydali), Orfeusz jednak konieczności nie podlegał. Wtedy bowiem jedyną przyczyną ponownej śmierci Eurydyki (czy, szerzej, śmierci jako takiej) byłby fakt, że to on, Orfeusz, nie spełnił nałożonego nań warunku, mimo iż był w stanie to uczynić. Właśnie Orfeusz byłby jedyną istotą zdolną uratować ludzkość od ostatecznej zagłady i unicestwienia, zarazem jednak tym, który daną mu szansę utracił. Wprawdzie mogłaby jeszcze istnieć szansa odzyskania nieśmiertelności przez praktyki misteryjne, ale zależałaby ona wyłącznie od postępowania każdego człowieka z osobna. Bogowie mogliby, co najwyżej, ofiarę tę przyjąć lub nie, jej przyjęcie jednak lub odrzucenie nie zależałoby od nich, lecz od konieczności.

Z powodów wymienionych wcześniej, należałoby odrzucić możliwość odwrotną, a więc tę, przy której bogowie nie podlegają konieczności, lecz podlega jej Orfeusz. Przy takiej bowiem wykładni jakiegokolwiek ludzkie działania, mające na celu zdobywanie nieśmiertelności, nie miałyby sensu,

---

Dla przykładu: wśród mitów afrykańskich jest m.in. podanie, że Bóg wysłał do ludzi ptaka z wiadomością, iż zmieniając skórę, będą mogli uniknąć starości i śmierci. Ptak ów jednak spotkał węża pochłaniającego martwe zwierzę. Ponieważ odczuwał głód, poprosił węża o pożywienie, obiecując mu w zamian wyjawienie tajemnicy nieśmiertelności.

Inny z afrykańskich mitów głosi z kolei, że pierwszy mieszkaniec ziemi, Kintu, miał poślubić jedną z córek Nieba, której brat był Śmiercią. Bóg dał młodej parze kurę jako pożywienie i nakazał im zamieszkać na ziemi. Prosił jednak, by nie oglądali się za siebie i przyspieszyli kroku, w przeciwnym bowiem razie spotkają Śmierć. Kobieta jednak zapomniała o kurze i musiała po nią wrócić. Wtedy Śmierć spostrzegł swoją siostrę i podążył za nią. Kintu poprosił Boga o pomoc i ten przysłał innego ze swych synów – Kopacza. Śmierć jednak schował się pod ziemią, wobec czego nikt go nie mógł znaleźć. Wtedy Bóg nakazał absolutną ciszę, by Kopacz mógł nasłuchiwać, gdzie ukrywa się Śmierć. Jednakże płacz dzieci Kintu przerwał owo zaklęcie, w związku z czym Śmierć zdołał uciec ze swej kryjówki i do dzisiejszego dnia mieszka na ziemi. Te i inne podania zreferowane są w książce B. Innesa, *Granice śmierci*, przeł. M. Bernacki, E. Krzak-Ćwiertnia, Warszawa 1999 (rozdz. 2).

wobec czego trudno byłoby zrozumieć ustanowienie przez Orfeusza jakichkolwiek misteriów. Jego rozpacz zresztą byłaby wówczas także niezrozumiała; raczej powinien wznieść bunt przeciw bogom, którzy wiedząc, że on podlega konieczności, mogli nie formułować takiego warunku uwolnienia Eurydyki, jaki sformułowali.

W świetle powyższych uwag wydaje się jasne, że przynajmniej Orfeusz nie podlegał konieczności, że przynajmniej on mógł postąpić inaczej, niż postąpił. W takim razie mit o jego wstąpieniu do Hadesu mamy chyba prawo zinterpretować jako próbę wyjaśnienia **metafizycznego faktu śmierci**; wyjaśnienia ukazującego jej przypadkowe wtargnięcie spowodowane przez konkretną osobę (człowieka lub człowieka i bogów); wyjaśnienia, które zarazem wskazuje na możliwość usunięcia owej przypadkowej przyczyny i odzyskanie utraconej szansy życia wiecznego. Inaczej mówiąc, jeśli w zaproponowany wyżej sposób zinterpretujemy mit o Orfeuszu i Eurydyce, to śmierć nie musi się nam już jawić jako ostateczny i nieodwracalny los. Stan śmierci może być tylko przejściową alienacją, bardziej lub mniej zawinionym przez kogoś stanem „ontologicznego zakłamania”, który jednak (prędzej lub później) zostanie przewyciężony. Wprawdzie nie wiemy, dlaczego Orfeusz się odwrócił ani dlaczego bogowie sformułowali taki, a nie inny warunek uwolnienia Eurydyki, wiemy jednak, kto jest odpowiedzialny za jej ponowną śmierć (i utratę warunkowo darowanej nieśmiertelności). Więcej, mamy nadzieję, że przy spełnieniu określonych praktyk (a także dzięki ewentualnej przychylności bogów) nam samym może być jeszcze raz dana szansa uniknięcia wiecznej śmierci. Jeśli bowiem śmierć jest skutkiem błędu, to błędu tego można w przyszłości nie popełnić, jakoś się starać przed nim ustrzec (lub go naprawić). Jeśli śmierć to kara za grzech, to karę tę można odkupić i uzyskać przebaczenie. Jeśli śmierć to skutek decyzji bogów, to decyzję tę można zawsze starać się zmienić na drodze błagania o łaskę. Przypadkowość przyczyny śmierci powoduje, że jest możliwe odniesienie nad nią zwycięstwa; jedynie konieczność wyklucza jakąkolwiek dyskusję i nadzieję odmiany losu. Bez względu więc na finał misji Orfeusza w Hadesie, jeśli to on (jako symbol każdego z nas) jest odpowiedzialny za utratę nieśmiertelności (za wtargnięcie śmierci do świata), to jednocześnie otwiera się przed nami nadzieja przewyciężenia śmierci.

## ALKESTIS

**Treść mitu.** W podaniu o Alkestis mamy do czynienia z zupełnie innym wydarzeniem, w związku z czym dotykamy też innego problemu



związanego z usprawiedliwieniem śmierci; w micie tym nie chodzi, jak w przypadku mitu o Orfeusza i Eurydyce, o wskazanie na **przyczynę** naszej śmiertelności (czy utratę warunkowej nieśmiertelności), lecz o problem, czy śmierć może czemukolwiek służyć, czy można jej przypisać jakikolwiek **cel**.

Alkestis jest jedną z najbardziej sympatycznych postaci greckiej mitologii. Była ona żoną Admeta, króla Feraj w Tesalii. Admet dowiedział się, za pośrednictwem wyroczni Apollina, że zostanie mu odroczone śmierć, o ile znajdzie się ktoś, kto zgodzi się **dobrowolnie** za niego umrzeć. W wersji opowiedzianej przez Eurypidesa w tragedii *Alkestis*, przerażony król prosi wielu swoich poddanych o oddanie za niego życia, nikt jednak ofiary takiej nie chce złożyć. W tej sytuacji żona Admeta, Alkestis, postanawia umrzeć w zamian za męża i ten jej ofiarę przyjmuje. Kiedy jednak Alkestis schodzi do Hadesu, Persefona, wzruszona jej poświęceniem, każe jej powrócić do krainy żyjących<sup>9</sup>.

**Znaczenie mitu.** Zreferowany mit można interpretować przynajmniej na kilka sposobów. Jednym z nich jest odczytanie go w kategoriach społeczno-kulturowych, jako wyraz prawnie i zwyczajowo zagwarantowanej wyższości mężczyzny (męża) nad kobietą (żoną). Takie jednak ujęcie byłoby nie tylko bardzo wątpliwe moralnie (zwłaszcza w świetle pojęć dzisiejszych), lecz także pomijałoby istotny aspekt **dobrowolności** ofiary Alkestis.

Podobnie mało przekonujące byłoby potraktowanie podania o Admecie i jego szlachetnej żonie w kategoriach krytyki religii (oraz wszelkiego wróżbiarstwa i wieszczania)<sup>10</sup>. Wprawdzie bogowie, którzy zgadzają się przyjąć ofiarę zastępczą (a nawet oficjalnie o tym mówią), wydają się niegodni szacunku, jakim ich darzą ludzie, zarazem jednak nie można zapominać, iż bynajmniej **nie żądają** oni czyjejkolwiek ofiary w zamian za Admeta, a jedynie **gotowi są ją przyjąć** pod warunkiem, że będzie

<sup>9</sup> Według innej wersji, to nie Persefona uwalnia Alkestis z Hadesu, lecz Herakles, który w tym celu udaje się do świata umarłych i przyprowadza ją na ziemię jeszcze młodszą i piękniejszą, niż była wcześniej. Por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1990, s. 22. Tę wersję obrał też Eurypides w swej tragedii, trochę ją jednak modyfikując. Ukazuje on bowiem Admeta, który prosi Herkulesa o pomoc, ten zaś, nieco pijany i pewny siebie, wyrusza do walki ze śmiercią o ratowanie Alkestis.

<sup>10</sup> W kategoriach krytyki religii interpretuje tragedię Eurypidesa A. Nicoll. Por. jego *Dzieje dramatu od Ajschylosa do Anouilha*, t. I, przeł. H. Krzeczkowski, W. Niepokólczycki, J. Nowacki, Warszawa 1983, s. 60–61.

całkowicie dobrowolna i niewymuszona. Co więcej, jeśli uwzględnić uwolnienie Alkestis z Hadesu przez wzruszoną jej postępkami Persefonę, to można powiedzieć, że omawiany mit nie tyle jest krytyką bogów, ile ukazuje nad wyraz łaskawe ich oblicze (przynajmniej względem tych ludzi, którzy swoją szlachetnością i bezgraniczną ofiarnością zdobyli ich sympatię). Jeśli zważymy też na fakt, że ofiarę życia gotowa jest ponieść Alkestis, żona Admeta, to mit opowiada raczej o niezwykłej potędze miłości, nie cofającej się przed złożeniem ofiary najwyższej, aniżeli o niemoralnym postępowaniu bogów.

Idąc dalej, za główną treść omawianego mitu można byłoby również uznać nie tyle **ofiary Alkestis**, ile **lęk Admeta**. Mamy tu wszak do czynienia z człowiekiem w sytuacji granicznej, który, chociaż skazany na śmierć, ma cię szansy na uwolnienie się od niej. Tym samym postawa Admeta może zostać uznana za symboliczny obraz trwogi i przerażenia, które towarzyszą człowiekowi w obliczu nieuchronnej i bliskiej śmierci. Patrząc z tej perspektywy, Admeta trudno byłoby jednoznacznie określić jako tchórza, który wszelkimi sposobami czepia się życia. Przeciwnie, można byłoby na niego spojrzeć jako na istotę, która znalazła się w sytuacji bez wyjścia, osaczona przez śmierć. W chwili przecież, gdy nicość dosłownie zagląda nam w oczy, gdy nie mamy już przed sobą żadnej nadziei na ocalenie, nawet śmierć kogoś najbliższego – przynajmniej na płaszczyźnie egzystencjalnej trwogi, uniemożliwiającej trzeźwą refleksję – może okazać się łatwiejsza do zniesienia od śmierci własnej<sup>11</sup>.

W takim razie omawiany mit można też odczytać jako ukazanie, czym jest wybór w sytuacji absolutnie granicznej – **między własną a cudzą śmiercią**. Przed wyborem tym stoi tak Admet, jak Alkestis. Admet wie, że jedynym dla niego ocaleniem jest dobrowolna śmierć jakiegokolwiek innej osoby, w chwili jednak, gdy osobą tą staje się jego żona, tragedia osiąga szczyt. Od tej bowiem chwili Admet nie stoi już tylko przed wyborem między własną a cudzą śmiercią. Nie stoi nawet przed wyborem między samotnym życiem bez Alkestis a własną śmiercią; stoi przed wyborem między samobójstwem a zabójstwem **żony**.

W równie beznadziejnej sytuacji znalazła się Alkestis. Odkąd bowiem poznała treść wyroczni oznajmionej Admetowi – wie, że powinna się

---

<sup>11</sup> Interpretacja ta nie wyklucza, że Admet (przynajmniej w opisie Eurypidesa) jest tchórzliwy. Chcemy tu jedynie wskazać, że dopuszczalne jest inne, bardziej „współczujące” spojrzenie na dolę człowieka, który dowiedział się, pod jakimi warunkami może zostać odroczone jego śmierć.

poświęcić. Czymże zresztą byłaby miłość, gdyby zawiodła w chwili ostatecznej próby<sup>12</sup>? Każdy z nas, kto znalazłby się na miejscu Alkestis, kto więc wiedziałby, że najbliższa mu osoba będzie żyć, jeśli tylko on sam odda za nią życie, odczuwałby z pewnością nieodparte poczucie powinności (czy wręcz przymusu) złożenia siebie w ofierze. Zarazem jednak z przymusem tym walczyłby w nas instynktowny, niepodatny na żadne argumentacje, lęk przed nicością.

Czytając mit, nie mamy wątpliwości, kto z pary małżonków zasłużył na nasze najwyższe uznanie i podziw, kto zaś na drwinę. Zarazem jednak – zgadzając się, że w tej tragicznej sytuacji wyboru Admet nie sprostał próbie – dalecy jesteśmy od bezwzględnego potępienia go<sup>13</sup>. Doskonale przecież wiemy, że nie mamy żadnej gwarancji, iż sami w podobnych okolicznościach zachowalibyśmy się raczej tak jak Alkestis, aniżeli tak jak Admet. Jeśli zaś mimo to postępek Admeta budzi w nas przynajmniej moralny niesmak (by nie rzec – wstręt i obrzydzenie), jeśli mimo wszystko osądzamy go w sposób jednoznaczny negatywnie, to spytajmy, czy nie osądzałibyśmy równie negatywnie jego żony, gdyby – **mogąc oddać swe życie** za Admeta – z jakiegokolwiek powodu **tego nie uczyniła**? Pytanie jest retoryczne, ofiara Alkestis wszak (jeśli zważyć na łączącą obu małżonków więź miłości) wydaje się nam oczywista i naturalna. Wniosek ten stanie się bardziej przekonujący, jeśli zastanowimy się przez chwilę nad motywami, które mogły leżeć u podstaw decyzji podjętej przez Alkestis.

Z oczywistych względów (dobrowolność ofiary) nie można jej uznać za osobę niewolniczo poddaną mężowi i spełniającą posłusznie wszystkie jego rozkazy. Jeśli bowiem nawet tak było w innych sytuacjach życiowych (czemu rozmaite wersje mitu przeczą, podkreślając raczej gorącą i wzajemną miłość małżonków), to w przypadku wykupienia Admeta od śmierci, gorliwe spełnienie bezwzględnej woli męża musiałyby być nieskuteczne; Admet wszak, jeśli kierował się pragnieniem ocalenia życia, **nie mógł** nikomu **nakazać** umrzeć za niego, **mógł tylko** o to **prosić**. Motyw niewolniczego posłuszeństwa Alkestis należy więc odrzucić.

Z tych samych powodów błędem byłoby potraktowanie czynu Alkestis jako ucieczki od życia (w formie zamaskowanego samobójstwa); można wszak zasadnie przypuszczać, iż czyjakołwiek ofiara, która nie miałaby

<sup>12</sup> Zdaniem A. Krokiewiczza, czyn Alkestis pokazuje, że prawdziwa miłość musi być silniejsza od trwogi przed śmiercią. Por. A. Krokiewicz, „Studia orfickie”, op. cit., s. 52.

<sup>13</sup> Element potępienia jest zawarty, być może, u Eurypidesa. Ten ostatni bowiem ukazuje Admeta nie tylko jako zatruwzonego grożącą mu samotnością po śmierci Alkestis, lecz także jako drżącego, by żona w ostatniej chwili nie zmieniła swego zdania.

na względzie wyłącznie wykupienia Admeta od śmierci, nie zostałyby przez bogów przyjęta. Przeciw motywowi samobójczemu przemawia zresztą także postawa Persefony, poruszonej heroizmem i bezgranicznym poświęceniem Alkestis dla męża. Jeżeli zaś wierzyć Eurypidesowi, to Alkestis bynajmniej nie była szczęśliwa, że umiera, nie pragnęła też swej śmierci jako ratunku **dla siebie**; przeciwnie, odczuwała zarówno lęk przed odejściem do Hadesu, jak i smutek z powodu rozstania z mężem. Jeśli więc mimo to postanowiła dobrowolnie umrzeć, to tylko dlatego, że w przeciwnym razie umarłby jej mąż.

Nie mamy też żadnych podstaw, by przypisywać Alkestis pragnienie sławy, mimo iż sława była traktowana przez Greków jako namiastka (a nawet jedna z form) nieśmiertelności<sup>14</sup>. Alkestis nie była przecież bohaterką ginącą w obronie *polis* czy jakiegokolwiek innego dobra wspólnego; przeciwnie, umarła wyłącznie dla ocalenia najbliższej osoby (nie ratowała **króla**, lecz **męża**). Więcej, Alkestis nie oczekiwała za swoje poświęcenie żadnej nagrody – ani w obecnym, ani w przyszłym życiu. Jej czyn motywowany był wyłącznie miłością, stanowił naturalny odruch współczucia dla męża. Czystość i nieskazitelność jej ofiary uderza tym bardziej, że Admet, pomimo całej dramatyczności swego losu, nie był tej ofiary godzien. O jego niegodności nie decydowało zresztą to, że bał się śmierci, że chciał żyć; o jego niegodności, paradoksalnie, najbardziej przekonuje to, że ofiarę swej żony bez specjalnego sprzeciwu przyjął<sup>15</sup>.

Chociaż odczytanie ofiary Alkestis w kategoriach miłości oraz nieskazitelnego i bezgranicznego poświęcenia jest uzasadnione, nie oddaje pełni treści i przesłania omawianego mitu. Nie możemy przecież zapominać, że wybór Alkestis jest wyborem pod każdym względem ostatecznym, że jest wyborem śmierci. Z tej zaś perspektywy patrząc, mamy prawo potraktować go jako jedną z możliwych dróg usprawiedliwienia śmierci, nadania jej sensu.

Jest oczywiste, że czyn Alkestis ani nie wyjaśnia powodów, dla których śmierć wtargnęła do świata, ani nie ukazuje możliwych dróg

<sup>14</sup> O sławie jako formie nieśmiertelności pisze chociażby J. Choron w książce *Death and the Western Thought*, Collier Books – New York, Collier-Macmillan LTD – London 1963, s. 32.

<sup>15</sup> W przytaczanej już tragedii Eurypidesa *Alkestis* Admet obiecuje żonie, że zajmie się dziećmi i że już nigdy się nie ożeni. Jego ojciec jednak to ostatnie postanowienie uważa za nierozsądne; radzi Admetowi, by raczej zalecał się do wielu kobiet, które w przyszłości, w podobnej sytuacji mogą okazać się przydatne. Admet wprawdzie oburza się na te słowa, zarazem jednak główny jego lęk dotyczy tego, by **Alkestis nie zmieniła swej decyzji**.

odzyskania utraconego przez ludzi daru nieśmiertelności (co zdaje się obrazować mit o Orfeuszu i Eurydyce). W pewnej mierze czyn Alkestis jest wręcz spełniony na próżno: z jednej strony Admet nie wydaje się być godny tego, by za niego umierać, z drugiej – śmierć jego żony nie uwalnia go od śmierci, a jedynie ją opóźnia (tym bardziej zaś śmierć Alkestis nie uwalnia od śmierci innych ludzi, ani też nie czyni jej łatwiejszą do zniesienia). Śmierć wszak, niezależnie od poniesionej przez Alkestis ofiary, pozostaje brutalną koniecznością ludzkiej natury<sup>16</sup>.

Mimo to omawiany mit wyraźnie mówi, co człowiek może ze swoją śmiercią uczynić, w jaki sposób jest w stanie czysto przyrodniczemu i nieuchronnemu zjawisku nadać nieprzemijającą wartość. Więcej, mit o Alkestis uczy, że człowiek nie jest owej konieczności biologicznej bez reszty podległy, że ma – do pewnego przynajmniej stopnia – władzę nad samą Mojrą, uosobieniem losu. Alkestis czyni wszak ze swej śmierci dar – dar absolutny i jedyny. Daru tego nie podważa fakt, że śmierć jest nieuchronna, że nie ma od niej ucieczki. Alkestis (jak każdy z nas) wprawdzie musi umrzeć, ale **nie musi umrzeć już teraz**. W samej konieczności śmierci jako zjawisku przyrodniczym zdaje się więc tkwić możliwość przekształcenia jej w rzeczywistość aksjologiczną, w rzeczywistość o ludzkim obliczu. Śmierć nie musi być tylko przeze mnie biernie przyjęta, śmierć może być w sensie dosłownym i najpełniejszym **moim własnym, wolnym czynem**<sup>17</sup>.

Więcej, złożenie ofiary ze swego życia pokazuje też, że śmierć – nawet wtedy, gdy na pierwszy rzut oka jawi się jako zjawisko irracjonalne, nie mogące służyć niczemu pozytywnemu – skrywa w sobie potencjalną celowość. Nie chodzi przy tym o celowość biologiczną (śmierć indywiduum służy przetrwaniu i rozwojowi gatunku)<sup>18</sup> czy społeczno-polityczną

<sup>16</sup> Z tego powodu absurdem byłoby porównywanie śmierci Alkestis z odkupieńczą śmiercią Jezusa na krzyżu. Pomimo zbieżności w tym, że obie śmierci są dobrowolne, religijny, metafizyczny, historyczny i eschatologiczny ich kontekst oddziela przepaść nie do pokonania. Śmierci Alkestis zresztą nie należałoby chyba również porównywać z niechrześcijańskimi religiami ofiarniczymi. Jeżeli chodzi o sens śmierci Jezusa, to pisałem o niej w artykule „Śmierć Jezusa z Nazaretu”, *Znak* 1994, nr 7, s. 83–95.

<sup>17</sup> Nie chodzi tu o rozwiniętą przez K. Rahnera i L. Borosa koncepcję śmierci jako ostatecznej decyzji; chodzi jedynie o podkreślenie, iż człowiek jest w stanie przekształcić biernie zjawisko śmierci, którą **ponosi** – w rzeczywistość sensowną, którą sam  **kieruje**.

<sup>18</sup> W takich kategoriach pojmował współcześnie śmierć M. Scheler. Por. jego książkę *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. *Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994. W niektórych fragmentach Scheler formułuje także koncepcję śmierci jako ofiary duchowej, przywołując m.in. postać Jezusa. Wątek ten jednak nie został przez niego pełniej opracowany.

(poświęcenie jednostki dla dobra wspólnego)<sup>19</sup>, ile raczej o celowość antropologiczną (ocalenie najistotniejszego może wymiaru człowieczeństwa, jakim jest bezinteresowna ofiara z siebie). Kto wie zresztą, czy – jeśli śmierć jako nieuchronny i absolutny kres ludzkiego istnienia ma w ogóle jakikolwiek sens – nie należy go poszukiwać właśnie w możliwości nadania jej charakteru ofiary. Więcej, wydaje się, że śmierć w wymiarze subiektywnym może być przyjęta i zaakceptowana tylko wtedy, gdy stanowi rzeczywistą ofiarę, poniesioną dla ocalenia jakiejś osoby (lub wartości). Mit o Alkestis zdaje się odkrywać przed nami, że prawdziwym wyrazem miłości nie są jedynie słowa „ty nie umrzesz”, lecz raczej „ja jestem gotów umrzeć za ciebie”. Najprawdopodobniej też w urzeczywistnieniu tych właśnie słów streszcza się nieosiągalna pełnia sensu naszego życia i naszej śmierci.

Wskazaliśmy wyżej, że sens ofiary poniesionej przez Alkestis zaciemnia się, ponieważ Admet nie był takiej ofiary godzien. Trzeba jednak z mocą podkreślić, że **nikt** ze śmiertelnych nie byłby jej godny, że nikt na taki dar nie zasługuje. Zarazem jednak – paradoksalnie – tylko ktoś o obliczu Admeta, ktoś równie przerażony czekającym go kresem, ktoś równie (jak Admet) słaby, jest prawdziwym adresatem czynu Alkestis; tylko ten bowiem, kto stanął w obliczu nicości, kto odczuł jej autentyczną grozę, komu życie zostało niejako na nowo darowane, jest w stanie w pełni docenić ogrom złożonej dla niego ofiary. Jakkolwiek tym samym czyn Alkestis również w tym indywidualnym przypadku ma sens; traciłby go tylko wówczas, gdyby Admetowi na życiu zupełnie nie zależało. Wtedy jednak zapewne nie dotarłby do nas urzekający swym ciepłem i prostotą mit o Alkestis.

---

<sup>19</sup> Poświęcenie dla tak pojętego dobra wspólnego jest, zdaniem Hegla, jedynym dostępnym nam rozwiązaniem problemu śmierci (przynajmniej na płaszczyźnie jaźni subiektywnej). Por. A. Beberman, „Death and my Life”, *Review of Metaphysics* 1963, nr 17, s. 18–32.