

WOJCIECH SZCZERBA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ŚMIERĆ I NIE-ŚMIERTELNOŚĆ W MITOLOGII GRECKIEJ. PODSTAWY FILOZOFICZNEJ KONCEPCJI APOKATASTAZY DUSZY¹

Greckie tradycje mitologiczne, w formie, w jakiej przetrwały do dziś, można bardzo umownie podzielić na dwie szkoły/linie, w zależności od tego, w jaki sposób określają status ontyczny człowieka: jego pochodzenie, stosunek do bóstwa oraz przeznaczenie tak w odniesieniu do indywidualnego losu jednostki po śmierci, jak i w sensie ogólnie pojętej soteriologii².

Pierwsza tradycja zakłada dość mgliście istnienie duszy, nie precyzuje jej istoty, nie przypisuje jej również zbyt wielkiego znaczenia, ani w kontekście egzystencji doczesnej ani w sensie soteriologicznym. Druga szkoła przypisuje duszy znaczenie priorytetowe. Jeżeli coś w człowieku posiada rzeczywiste znaczenie, to właśnie owa częśćka boskości ukryta w cielesnej powłoce istoty ludzkiej. Jeżeli jakaś egzystencja ma rzeczywisty sens, to jest nią życie po śmierci, doczesność to jedynie preludium do wiecznej szczęśliwości.

Pierwsza tradycja, do której można, podejmując pewne ryzyko, przypisać eposy Homera, Hezjoda, ale również pisma Pindara, Herodota oraz tragiców greckich³, podkreśla rozdział pomiędzy światem boskim i światem człowieka, nieprzekraczalną granicę między tymi dwoma rzeczywistościami. Nie ma większego grzechu⁴ – ὕβρις w tradycji homeryckiej niż próba przedostania się do świata bogów, zamkniętego dla człowieka. Nie ma większej degradacji dla bogów niż zniesienie się do poziomu człowieka. *Nie usiłuj stać się Zeusem* mówi poeta *śmiertelnikowi przystoją rzeczy śmiertelne*⁵. Według tej tradycji ludzie powinni bezwzględnie podporządkować się bogom, zachowując odpowiednie ryty religijne i z bojaźnią im służyć, jakkolwiek nieracjonalne mogą się

¹ Artykuł stanowi znaczące rozwinięcie i modyfikację rozdziału: *Soteriologia orfiko-pitagoreizmu – mitologiczne i filozoficzne podstawy apokatastazy osobowej* w mojej książce, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001, s. 91-111.

² A. Hus, *Greek and Roman Religion*, New York 1962, s. 41.

³ Tamże.

⁴ *Grzech* (ὕβρις) pojmuję tutaj jako wystąpienie przeciwko istniejącemu porządkowi świata, nie przypisując mu moralnego odcienia, jaki został pojęciu ἀμαρτία nadany w tradycji judeo-chrześcijańskiej. Por. M. Erickson, *Christian Theology*, Grand Rapids 1994, s. 577-580.

⁵ B.A.G. Fuller, *Historia Filozofii*, Warszawa 1966, t. 1, s. 22. Por. *Iliada*, tłum. F.K. Dmochowski, Warszawa 1905, VI, s. 146nn.

wydawać ich przykazania. U podstaw tych twierdzeń leży założenie, że każdemu człowiekowi zostaje wyznaczona jemu właściwa *mojra*, której powinien pozostać wierny, odnajdując w niej sens i radość swojej egzystencji. Próba dołączenia do *klasy* bogów byłaby *ὑβρις*, jawnym pogwałceniem przeznaczenia człowieka, podobnie jak i próba odwrócenia przeznaczenia, jak o tym przekonuje historia króla Edypa.

Druga tradycja, w której ramach umieścić można nauki orfików, pitagorejczyków, Empedoklesa, Platona, stoików, etc. przeciwstawia się tradycji homeryckiej, twierdząc, że ostatecznym celem człowieka jest wyzbycie się cielesności i wzniesienie się ponad ludzkie ułomności. Ostatecznym celem człowieka jest wyłuskanie z niedoskonałej powłoki ciała boskiej duszy i dołączenie do grona nieśmiertelnych. O ile pierwsza szkoła zakłada istnienie nieprzekraczalnej granicy między bogiem a człowiekiem, o tyle druga wskazuje na możliwość dołączenia człowieka do istot boskich, co więcej czyni ową możliwość powszechnym prawem i nazywa powrotem do pierwotnego, utraconego stanu. W tym sensie *tradycja orficka* znacznie bardziej zbliża się do koncepcji *apokatastazy* niż tradycja Homera i Hezjoda.

Nieśmiertelność w tradycji homeryckiej

W jaki sposób tradycja Homera i Hezjoda, umownie reprezentująca pierwszą szkołę naszkicowaną powyżej, kreśli status ontyczny człowieka: jego genezę, znaczenie, cel i przeznaczenie? Przede wszystkim stwierdzić należy, że tradycja ta nie wypowiada się w sposób jednoznaczny na temat pochodzenia człowieka, nie wnika w anatomię tego procesu. Homer milczy na temat genezy człowieka, więcej miejsca poświęcając jego przeznaczeniu. Hezjod dość lapidarnie stwierdza, że zarówno bogowie jak i ludzie należą do tej samej rodziny⁶. W ten sposób prawdopodobnie sprowadza wszystko do pierwotnego Chaosu lub wskazuje, poprzez odwołanie do innych tradycji mitologicznych, że ostatecznie wszyscy, zarówno bogowie jak i ludzie, zostali zrodzeni przez Matkę Ziemi⁷. Mówiąc o samym powstaniu człowieka Hezjod kreśli wizję pięciu wieków/pokoleń (*genos*) ludzkości, w której podkreśla fakt, że ludzie zostali uczynieni przez bogów⁸ oraz daje wyraz dość powszechnemu w starożytności przekonaniu o doskonałości pierwszych pokoleń i degradacji następnych⁹.

⁶ Hezjod, *Prace i dnie*, tłum. Z. Kubiak, w: Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1998, s. 108.

⁷ Por. C. Kerenyi, *The Gods of the Greeks*, New York 1960, s. 209.

⁸ Por. tamże, s. 226-229.

⁹ Pierwszy wiek w relacji Hezjoda (*Prace i dnie...*, s. 109), to doskonały wiek złoty, przypadający na czas rządów Kronosa. Jest to czas, w którym pierwsze pokolenia ludzi żyły bez trudu, trosk, bólu, nie znając chorób ani utrapień starości. Błogosławieni przez bogów, umierali zaś tak, jakby zapadali w sen. *Kiedy pierwsze pokolenie okryła ziemia, Zeus (...) uczynił owych dawniejszych ludzi 'dobrymi dajmonami' (daimones hagnoi), niższymi bóstwami, które strzegą ludzi późniejszych i odtrącają od nich zło, wędrując po całej ziemi, mgłą okryte, mając oko i na sądy, i na złe czyny, a udzielają bogactwa, bo taki dostały od bogów przywilej* (por. Hezjod, *Prace i dnie...*, s. 121-126).

Pokolenie srebrne zostało powołane do życia, gdy ludzie wieku złotego zeszli z powierzchni ziemi. Choć również stworzeni przez bogów, ludzie pokolenia srebrnego byli znacznie bardziej ułomni niż ci, po których nastali. Słabsi, wymagający długiej opieki rodzicielskiej, prowadzący krótkie, samodzielne życie, oto jakimi terminami opisuje ich Hezjod. Dodaje, że przez przemoc i niesprawiedliwość, sprowadzili

Obok wizji pięciu wieków, mitologia grecka zachowała również inne opisy stworzenia człowieka, odwołujące się do alternatywnych wobec Hezjoda tradycji mitologicznych. Hipolit w *Refutatio Omnium Haeresium*¹⁰ przytacza opis, zgodnie z którym ziemia wydała na świat człowieka, chcąc być matką nie tylko roślin i zwierząt, ale również stworzeń pobożnych i rozumnych. Łączenie genezy istoty ludzkiej z ziemią przypomina mitologie Mezopotamii, gdzie człowiek zostaje ulepiony z ziemi lub z gliny¹¹.

Według innej, prawdopodobnie późniejszej niż sam Hezjod tradycji, ludzkość jawi się jako dzieło Prometeusza. Wydaje się, że na przestrzeni wieków rola tego herosa wzrastała w świadomości Greków. Z czasem stał się on nie tylko tym, który wstawił się za ludźmi przeciw bogom i skradł dla nich ogień, ale również tym, który *de facto* był ich stwórcą. Tradycję tę przytacza m.in. Apollodoros (1,7,1)¹², pisząc: *Prometeusz, z wody i ziemi ulepiwszy ludzi, dał im też, w tajemnicy przed Zeusem ogień, ukrywszy go w lodydze narteksu (...)*¹³. Równie popularna w starożytnej Grecji była tradycja mówiąca o drugim stworzeniu człowieka po potopie. Sam Hezjod milczy na ten temat, jednak zachowane podania o potopie i o stworzeniu po nim człowieka w pismach m.in. Pindara¹⁴, Apoloniusza z Rodos, Apollodorosa¹⁵ czy Owidiusza¹⁶, odwołują się, jak się zdaje, do

niedolę na świat. Mimo to i oni, po śmierci, zasłużyli na cześć jako *hypochtonoi makares* (por. tamże, s. 87).

Trzecie pokolenie brązu w niczym nie przypominało pokolenia srebrnego, ani tym bardziej złotego. Uczynieni z jesionu, ludzie tego wieku posługiwali się spiżem, czyniąc z niego zbroje, miecze, narzędzia rolnicze, przyjemność zaś znajdowali głównie w przemocy i wojnach, w wyniku czego sami wyniszczyli swoje pokolenie (C. Kerenyi, *The Gods of the Greeks...*, s. 227). Nie zyskali sławy ani czci potomnych, bezimienni odeszli do świata umarłych, pozostawiając po sobie jedynie wspomnienie strasznych czynów i zniszczeń.

Relację Hezjoda, jasno ukazującą degradację rodzaju ludzkiego, zaburza czwarte pokolenie herosów (*Prace i dnie*, s. 155-173). Podobnie jak ludzie wieku poprzedniego, oni również umiłowali walkę, inną wszelako niż bezsensowna przemoc epoki brązu. Szlachetniejsi, byli niczym półbogowie w stosunku do tych, którzy odeszli przed nimi i w stosunku do ludzi współczesnych Hezjodowi. Ich drogę znaczyły bohaterskie, spektakularne czyny (tamże), umiowanie męstwa i wierność ideałom. Po śmierci, w nagrodę za wspaniałe życie, zostali przeniesieni na Pola Elizejskie, gdzie dostąpili wiecznego szczęścia bez trudu, znoju, cierpień, tak jak w czasie „złotego pokolenia”. *Z dala od nieśmiertelnych Kronos im panuje, bo z pęt go ojciec ludzi i bogów rozwiązał. I ci ostatni także mają cześć i chwałę*, Proklos, w: Z. Kubiak, *Mitologia...*, s. 105.

Ostatnie pokolenie, pokolenie Hezjoda, choć tak jak i poprzednie również stworzone przez bogów, jest zdecydowanie pokoleniem najgorszym. Autor *Pracy i dni* opisuje je w apokaliptycznych barwach (s. 188n), zapowiadając jego rychłą zagładę. *Nadejdzie w końcu taki dzień, kiedy bogini Ajdos (Wstyd) i Nemezis, pięknie odziane w białe szaty, odejdą z ziemi o szerokich drogach na Olimp, porzucą ludzkość, aby się połączyć z nieśmiertelnymi bogami. Ludziom śmiertelnym pozostanie jeno gorzki ból, bez żadnej obrony przed złem* (tamże, s.192).

¹⁰ V.6.3, por. Euzebiusz, *Praeparatio Evangelica*, III, 1.3.

¹¹ Por. np. opis stworzenia z Księgi Rodzaju 2,7 (cytuję za: Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Warszawa 1975): *Ukształtował Pan Bóg człowieka z prochu ziemi i tchnął w nozdrza jego dech życia. Wtedy stał się człowiek istotą żywą*. Por. również Platon, *Protagoras*, tłum. L. Regner, Warszawa 2004.

¹² Por. Owidiusz, *Przemiany* I-II. Polskie wydanie: tłum. B. Kiciński, Kraków 2002

¹³ Hezjod, *Prace i dnie...*, s.106; por. *Antologia Palatyńska* tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, 6,352; Pauzaniusz *Przewodnik po Helladzie*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 2004, 10,4.4.

¹⁴ *Oda Olimpijska* 9, 43-46, w: Pindar, *Ody zwycięskie*, tłum. M. Brożek, Kraków 1987.

¹⁵ *Biblioteka* 1,7,2, w: Z. Kubiak, *Mitologia...*, s. 128.

¹⁶ *Przemiany* 1, 253n.

wcześniejszych niż autor *Pracy i dni* źródeł. Wskazują one pewną zbieżność z tradycją Hezjoda, choć równocześnie różnią się w wielu punktach np. wyjaśniając wyginiecie pokolenia spiżu zemstą Zeusa¹⁷.

W ten sposób kształtują się główne mity w tradycji greckiej, mówiące o powstaniu człowieka. Jak zauważa Zygmunt Kubiak, nie dają one „...wyraźnej i powszechnie przyjmowanej odpowiedzi na pytanie, skąd się wziął człowiek”¹⁸. Mit o pięciu wiekach w opowieści Hezjoda mówi o powstaniu różnych „ras ludzi”. Autor jednoznacznie podkreśla w nim, że wszystkie pokolenia zostały uczynione (*poieuomenoi*) przez bogów, najpierw przez bóstwa nie nazwane, później przez Zeusa, nie określa jednak w jaki sposób się to stało, nie wyjaśnia przyczyny stworzenia człowieka ani celu jego życia. Mit o Pandorze mówi jedynie o stworzeniu kobiety, trudno jednak określić na ile jest to opowieść anegdotyczna, na ile zaś rzeczywiste przekonanie starożytnych o pochodzeniu płci pięknej. Mit o stworzeniu ludzi przez Prometeusza oprócz tego pochodzi prawdopodobnie z późniejszej niż Hezjod tradycji, przez co traci na znaczeniu dla niniejszych rozważań. Podobnie pozostałe mity, na których opierają się późniejsi mitografowie, niezbyt naświetlają cały problem i nie prowadzą do żadnej kanonicznej wersji stworzenia człowieka w mitologii greckiej.

Przytoczone wyżej przekazy, w szczególności zaś opowieść Hezjoda, podkreślają oczywisty fakt, że człowiek został stworzony przez bogów (względnie herosów), nie zagłębiają się jednak zbyt głęboko w anatomię procesu stworzenia. Autor *Pracy i dni* podkreśla, że ludzie należą do tej samej rodziny co bogowie, równocześnie jednak wskazuje że człowiek jako twór boski, jest zdecydowanie mniej doskonały od swych twórców i jest im podporządkowany. Jedynie w wyjątkowych sytuacjach może przekroczyć *bramę niebios* i zakosztować boskiej nieśmiertelności. Zazwyczaj jednak człowiek jest traktowany jako narzędzie w arbitralnym sprawowaniu boskiej kontroli nad światem, lub po prostu w spełnianiu pragnień i zachcianek bogów.

Mity stworzenia traktują człowieka jako „całość”. Jako „całość” zostaje on powołany do życia, jako „całość” odchodzi do królestwa Hadesa. Jeśli składa się z jakichkolwiek autonomicznych części typu dusza, duch, czy tchnienie, to *mitu stworzenia* wg tradycji Homera i Hezjoda niewiele na ten temat mówią¹⁹. Podobnie mity mówiące o stworzeniu człowieka niewiele mają do powiedzenia na temat jego potencjalnej nieśmiertelności. Nieśmiertelność w mitologii greckiej jest wyłączną domeną bogów. Choć nie są wieczni

¹⁷ M.in. Apollodoros pisze: *Synem Prometeusza był Deukalion. Ten jako król okolic Ftyi poślubił Pyrrę, córkę Epimeteusza i Pandory, którą ukształtowali bogowie jako pierwszą kobietę. Kiedy zaś Zeus postanowił zniszczyć ród spiżowy, za radą Prometeusza Deukalion zbudował arkę i, umieściwszy w jej wnętrzu dobytek, wszedł na nią wraz z Pyrrą. Zeus, zesławszy z nieba wielkie deszcze, zalał większą część Hellady tak, że wyginęli wszyscy ludzie prócz nielicznych, którzy się schronili na pobliskich wysokich górach (...) Deukalion w arce niesionej falami morza po dziewięciu dniach i tyluż nocach przybił do Parnasu, tam deszcze ustały, więc wyszedłszy z arki złożył ofiarę Zeusowi Dającemu Schronienie. Zeus zaś posłał doń Hermesa, każąc zapytać, czego pragnie. Deukalion wybrał, by powstał dlań ludzkie. Więc z polecenia Zeusa podnosił z ziemi i rzucał za siebie kamienie. Te, które rzucał Deukalion, stawały się mężczyznami, te, które Pyrra – kobietami. Stąd też metaforycznie otrzymali miano 'ludów' (laoi) od wyrazu 'kamień' (laas)* (Biblioteka 1, 7, 2, tłum. Z. Kubiak, w: *tegoż Mitologia...*, s. 128.

¹⁸ Hezjod, *Prace i dni...*, s. 105.

¹⁹ Mity orfickie, o których będzie mowa przy okazji religii misteryjnych, w kontraście do tradycji homeryckiej jasno rozróżniają część tytaniczną i część dionizyjską w człowieku.

w pełnym tego słowa znaczeniu, wszak zaistnieli w czasie, są nieśmiertelni w tym sensie, że nie podlegają prawu śmierci. W swojej ograniczonej suwerenności (*mojra*) bogowie mogą ofiarować człowiekowi, w wyjątkowej sytuacji, nieśmiertelność lub raczej szczęśliwą egzystencję po śmierci. Czyż z woli bogów, „złote pokolenie” nie dołączyło do grona nieśmiertelnych, a srebrne nie zostało nazwane błogosławionym? *Mojra* kreśli prawo podstawowe i fundamenty statusu ontycznego bytów. Jednak suwerenność bogów może wyjątkowo wykraczać poza nią, chyba, że owe szczególne decyzje bogów również zawarte są w obszarze *mojry*.

Pojęcie nieśmiertelności, do którego delikatnie aluzje czynią mity stworzenia, ściśle związane jest z pojęciem duszy i przypisywanym jej znaczeniem. Więcej na ten temat od Hezjoda ma do powiedzenia Homer, który choć daleki od naukowej precyzji, znacznie bardziej niż autor *Pracy i dni* rozwija terminologię antropologiczną, przy okazji rozpatrywania losów pośmiertnych człowieka. To, co wydaje się najważniejsze w przekazie Homera, to fakt, że nie traktuje on człowieka jako niepodzielną całość, tak jak był postrzegany w pismach Hezjoda. Owszem, dopóki człowiek żyje ciągle jest całością, jednak po śmierci niejako rozpada się na ciało, które obumiera i na życiodajną siłę, która trwa dalej. Ciało dla Homera²⁰, to przede wszystkim fizyczna powłoka lub zwłoki niezdolne do samodzielnej egzystencji. Aby żyć ciało potrzebuje duszy.

Ψυχή²¹ pojmowana jest w pismach Homera przede wszystkim jako siła życiowa o jednostkowej świadomości zamieszkująca i ożywiająca ciało. Choć całkowicie różna od *somy*, dusza jest substancjalna, objawiając swój materialny charakter m.in. w procesie oddychania²². Dusza jest różna od ciała, jednak aby zostać od niego całkowicie oddzielona, ciało musi zostać poddane rytualnej kremacji. Jeśliby obrządek pogrzebowy nie został właściwie dopełniony, dusza pozostanie przy grobie zmarłego. Nieszczęśliwa i niezaspokojona, będzie nawiedzać żywych jako upiór²³. Ψυχή właściwie oddzielona od ciała odchodzi ze świata żywych do władztwa Hadesa, gdzie jako bezsilne widmo²⁴ egzystuje pośród rzeszy podobnych sobie cieni.

Czasami słowo ψυχή zostaje zastąpione w eposach Homera terminami, νοῦς (rozum), lub θυμός (tchnienie)²⁵. Termin νοῦς związany przede wszystkim z rozumem człowieka, przypisuje duszy zdolność intelektualnego pojmowania, duchową percepcję

²⁰ Zasadniczo σῶμα, ale czasami również μέλας, γυῖα, gdy ma na myśli konkretne organy lub δέμας czy χρώς, gdy chce podkreślić ich zewnętrzną formę.

²¹ G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Michigan 1969, vol. 6, s. 609.

²² Dlatego też w tradycji homeryckiej ψυχή jest niekiedy utożsamiana po prostu z oddechem (*Iliada*, 9, 408n). Czasami głowa (R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge [1951], s. 95-115) traktowana jest jako jej główne siedlisko w ciele człowieka. Ponadto dusza, podobnie jak np. w kulturze semickiej (Por. *Kapł* 17, 10-16), często łączona jest z krwią (G. Kittel, *Theological Dictionary...*, s. 610). Grecy, podobnie jak i inne kultury często postrzegali duszę jako nośnik zasady życia. Por. np. Platon, *Fedon*, (polskie tłumaczenie np. R. Legutko, Kraków 1995), 105c nn, *Fajdros* (polskie tłumaczenie np. R. Regner, Warszawa 1993) 245c n.). Z krwi ψυχή wypływa z ciała przez ranę zadaną w bitwie (*Iliada*, 14, 518n), dzięki krwi dusze w Hadesie wzmacniają się i rozmawiają z Odyseuszem (*Odyseja*, tłum. L. Siemińska, Warszawa 1990, 11,98), krwi pozbawieni są nieśmiertelni bogowie (*Iliada*, 5,340).

²³ A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s.34.

²⁴ Por. *Iliada*, 13, 103nn.

²⁵ Sporadycznie również polimorficznym słowem κῆρ. Por. G.H. Liddel & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, s. 948 oraz W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 187-188.

oraz moralną naturę²⁶. Z kolei *θυμός*²⁷, u Homera oprócz siły życiowej zwierząt i ludzi²⁸ oznacza pragnienia, inklinacje, gniew, umysł, myśli, etc. Często wiązany z oddechem i krwią, *θυμός* stosowany jest na określenie *siedziby* emocji lub psychiki istoty ludzkiej, podobnie jak słowo *καρδιά*²⁹. Człowiek może czegoś pożądać w swoim *θυμός*. Czasami wydaje się, że *θυμός* jawi się jako coś na kształt *wewnętrznego ja*, z którym możliwe jest prowadzenie dialogu *wewnętrznego*³⁰. W odróżnieniu od *ψυχή*, *θυμός* opuszcza ciało człowieka w czasie śmierci³¹, jednak nie podąża do świata podziemnego, nie staje się bezsilnym cieniem człowieka. Czy jednak ulega unicestwieniu? Homer nie daje na to pytanie ostatecznej odpowiedzi.

Co zatem, według tradycji homeryckiej, dzieje się z duszą człowieka po jego śmierci? Pierwotnie, według wszelkiego prawdopodobieństwa, Grecy wierzyli, że dusza jako widmo przebywa w grobie, w którym zwłoki człowieka zostały pochowane. (...) *Thumaczyłoby to obyczaj umieszczania tam przedmiotów codziennego użytku, bardzo kosztownych w grobach możnych. Ale chyba i wtedy przypuszczano, że 'widmo' nieraz wychodzi z mogiły i nawiedza świat żywych. Czy po to, aby pomagać im, czy aby szkodzić? Może pamiętamy, że według Hezjoda cnotliwi ludzie wieków 'złotego' i 'srebrnego' stali się po śmierci dobrymi duchami, które chodzą po ziemi, opiekując się potomnymi. Ale mogły owe widma także szkodzić, zwłaszcza, jeśli nie zostały ukojone należytych rytuałem pogrzebowym (...)*³².

Robert Graves³³ przytacza inne wierzenia funkcjonujące w Grecji archaicznej, współcześnie do powyższych. Według jednych z nich wierzono np., że dusze świętych królów krążyły widzialne na wyspach cmentarnych, na których zostali pochowani a dusze zwykłych zmarłych przybierają postaci zwierząt, nigdy natomiast nie powracają na ziemię ponownie pod postacią ludzką. Według innych przekonań dusze ludzkie mogą odrodzić się jako ludzie, jeśli wejdą w nasiona fasoli, w ryby lub orzechy, a następnie zostaną spożyte przez ciężarną kobietę. Ponadto, w Helladzie epoki archaicznej funkcjonowały wierzenia, że dusze ludzkie udają się po śmierci w daleką podróż na północ, gdzie słońce nigdy nie świeci i jeśli powracają to w postaci zapładniających wiatrów lub, że dusze udają się na zachód, gdzie słońce zachodzi w oceanie i gdzie znajduje się świat podobny do świata ludzkiego. Jedne mity podkreślały odpowiedzialność duszy za życie, jakie prowadziła w czasie ziemskiej egzystencji, inne traktowały dusze w ten sam sposób, niezależnie od tego jak żyły na ziemi.

Z czasem, w świadomości greckiej, wyodrębniło się przekonanie o istnieniu konkretnej krainy pośmiertnej. Spośród wielu tradycji istniejących w podaniach Grecji archaicz-

²⁶ „Duchowa percepcja”, „umiejętność intelektualnego pojmowania” (por. *Odyseja*, 8, 78: *χαίρε νόω*, *Iliada*, 1,363: *κεῖθε νόω* [ukryć w sercu]); również „sposób myślenia”, „moralna natura” (*Odyseja*, 1,3: *πολλῶν δ' ἀνθρώπων ... νόον ἔγνω*, *Iliada*, 3:63: *ἐνὶ στήθεσσιν ἀτάρπητος νόος ἐστί*; *Odyseja*, 6,121: *καὶ σφιν νόος ἐστί θεοῦδής*).

²⁷ Por. H.G. Liddel & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*..., s. 810.

²⁸ *Iliada*, 13,654; *λίπε δ' ὀστέα θυμός*; tamże, 16,743.

²⁹ *Odyseja*, 20,18.

³⁰ *Iliada*, 11, 403.

³¹ Tamże, 13,67.

³² Hezjod, *Prace i dni*..., s. 200n., por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, Wrocław 1991, s. 84-85.

³³ R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 127; por. również C. Kerényi, *The Gods of the Greeks*..., s. 165nn.

nej, w eposach Homera można prześledzić ślady dwóch dominujących koncepcji³⁴. Jedna z nich utożsamia krainę pośmiertną z przerażającym Tartarem, do którego pierwsi strąceni zostali pokonani bogowie. Druga mówi o Wyspach Błogosławionych³⁵, na które przeniesieni zostali herosi, zdobywszy łaskawość bogów. Z czasem te dwie koncepcje zaczęły się rozrastać i przenikać nawzajem. Tartar stał się krainą nie tylko strąconych bogów, ale również ludzi. Wrota Wysp Błogosławionych zostały otwarte nie tylko dla herosów, ale także dla tych, którzy przeszli rytę inicjacyjne³⁶. W tradycji Homera i Hezjoda można odnaleźć ślady obu tradycji, choć zdecydowanie dominuje w niej pesymistyczna wizja Tartaru³⁷. Zgodnie z tą tradycją życie pośmiertne pojmowane jest jako rodzaj przedłużonego istnienia duszy człowieka (*ψυχή*), która odłączona od ciała, zostaje przeniesiona do podziemnego władztwa Hadesa (*Iliada* 6, 654). Niekiedy dusza człowieka może ukazywać się żywym osobom we śnie przed pogrzebem ciała, przybierając postać żywego człowieka (*Iliada* 23,106), jednak po przekroczeniu granicy krainy podziemia nie ma z niej powrotu. Choć dusza trwa dalej w Hadesie, to jednak owo trwanie po śmierci, w niczym nie przypomina życia w ciele. W świecie podziemnym nie ma żadnych oczekiwań wobec duszy, nie ma żadnego celu, któremu podporządkowane byłoby jej trwanie. Trudno jest znaleźć sens pośmiertnej egzystencji *ψυχῆ* poza tym, że musi trwać to, co nie podlega prawu śmierci.

W rzeczywistości niewiele ma wspólnego dusza z krainy podziemia z człowiekiem świata żywych. Jest ona bladym, pozbawionym sił i pamięci cieniem człowieka, snującym się bez celu w podziemnym królestwie Hadesa. Jest widmem (*eidolon*), któremu jedynie łyk krwi jest w stanie chwilowo przywrócić siły, pamięć i energię życia. Wywołana przez Odyseusza dusza Achillesa twierdzi, że wolałaby *będąc na ziemi służyć za parobka u biednego człowieka, który ledwo może się utrzymać niż tu panować nad wszystkimi, co znikli ze świata*³⁸. Pośmiertne trwanie duszy nie czyni człowieka nieśmiertelnym. Być *athanatos* oznacza być bogiem, który nie tylko nie podlega prawu śmierci, ale żyje pełnią życia w swojej niekończącej się egzystencji. Dusza w tradycji homeryckiej, przyrównana do ulotnego dymu (*thymos*) bynajmniej nie jest boska. Tak jak za życia człowiekowi daleko było do grona nieśmiertelnych, tak po śmierci rozdźwięk pomiędzy światem ludzi i bogów zwiększa się jeszcze bardziej. Naszkicowana w ten sposób przez Homera wizja trwania po śmierci wydaje się gorsza od unicestwienia.

W swojej wizji życia po śmierci ani Homer ani Hezjod, nie wyrażają się jednoznacznie co do kwestii nagrody lub kary po śmierci. Z jednej strony, mając na uwadze homerycką wizję egzystencji po śmierci widma człowieka, tak jak została nakreślona powyżej, jej powszechny charakter oraz fakt, że generalnie „religia homerycka” nie wnosi ze sobą żadnego prawa moralnego związuującego człowieka, trudno jest wpisać w wizję Homera koncepcję nagród i kar po śmierci. Jakżby miałyby sens, jeśli i tak wszyscy, po odejściu z tego świata prowadzą bezsensowne życie cieni? Z drugiej strony jednak, w eposach Homera,

³⁴ Hezjod, *Prace i dni*..., s. 201, A. Hus, *Greek and Roman Religion*..., s. 35, O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996, s. 175n.

³⁵ Por. np. Platon, *Gorgiasz* (tłumaczenie polskie P. Siwek, Warszawa 1991), 168; Pindar, *Ody olimpijskie*..., II, 68-80, Hezjod *Prace i dni*..., 167n.

³⁶ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1997, t. 1, s. 184.

³⁷ Por. R. Graves, *Mity greckie*..., s. 124-128; Hezjod, *Prace i dni*..., s. 175.

³⁸ *Odyseja*, 11, 488-503, *Iliada*, XXIII, 103nn.

podobnie zresztą, jak i w pismach Hezjoda, krzyżuje się wiele wcześniejszych niż sami autorzy³⁹ tradycji, które nie zawsze tworzą w pełni spójną całość. Trudno zresztą wymagać od autorów *Iliady* i *Odysei* oraz *Pracy i dni* logicznych systemów myślowych, wszak nie taki najprawdopodobniej stawiali sobie cel, pisząc swoje dzieła. Tak więc, zarówno w pismach Hezjoda jak i Homera, znajdują się aluzje do pewnej odpowiedzialności moralnej człowieka, po jego śmierci⁴⁰. Odyseusz wspomina, że widział w Hadesie Minosa, syna Zeusa siedzącego na tronie ze złotym berłem, sądzącego przyprowadzane do niego dusze⁴¹. Mówi również o skazanych na wieczne potępienie: Tityosie, Syzyfie, Tantal⁴², tych, którzy próbowali przeciwstawić się nieśmiertelnym. Być może są oni jedynymi skazanymi na wieczne męki, być może jednak stanowią egzemplifikację tego, co spotka wielu im podobnych⁴³.

Podobnie *Odyseja* wskazuje tych, którzy zaskarbili sobie miłość bogów i których nieśmiertelni w szczególny sposób wyróżnili, choć niekoniecznie owo wyróżnienie było nagrodą za szlachetne lub pobożne życie. Jednym z przykładów jest dołączony do grona olimpijczyków Herakles⁴⁴, innym Menelaus, posłany do Elizjum za to, że poślubił Helenę i w ten sposób stał się zięciem Zeusa⁴⁵. Podobny los, według Hezjoda, spotkał innych herosów, przeniesionych po śmierci do Elizjum⁴⁶. A jednak znów wydaje się, że ów szczęśliwy los dotyczy jedynie nielicznych wybrańców bogów i nie jest bynajmniej z góry wyznaczoną nagrodą za szczególną pobożność. Olbrzymią większość śmiertelników, zdaniem Homera, czeka przerażająca kraina Hadesa. Autor *Iliady* i *Odysei* nie pozostawia wiele nadziei ludziom, choć może przykłady nagrodzonych śmiertelników nieco łagodzą ów straszliwy obraz i pozostawiają „niewielką furtkę” w pytaniu o życie po śmierci. Niewielka i niepewna jest to jednak nadzieja.

W tradycji homeryckiej⁴⁷ zarysowuje się swoisty paradoks odnośnie sensu i celu życia człowieka. Z jednej strony uderza bardzo silny pesymizm eschatologiczny, oparty na przekonaniu, że o życiu człowieka całkowicie decyduje jego przeznaczenie – *moira*, że jest on zabawką w ręku bogów, że jedyne co go czeka po życiu pełnym bólu i trudu, to kraina cieni, gdzie egzystencja jest jeszcze bardziej przerażająca niż wszelkie męki doczesności⁴⁸. W tym sensie Homer przyrównuje ludzkie życie do losu nietrwałych liści⁴⁹. Simmonides mówi o ludziach jako o stworzeniach jednego dnia, *nie znających drogi*,

³⁹ Por. A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s. 35.

⁴⁰ U Hezjoda np. różny los pośmiertny poszczególnych pokoleń ludzkości.

⁴¹ *Odyseja*, II, 568n.

⁴² Tamże II, 582-592.

⁴³ Nie do końca jednak taka teoria idzie w parze z koncepcją grzechu dziedzicznego, zgodnie z którą odpowiedzialność za przewinienia przechodziła z ojców na synów i następne pokolenia. Por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji...*, s. 99.

⁴⁴ Co prawda Herakles był herosem (synem boga i kobiety), nie zwykłym śmiertelnikiem, por. *Odyseja*, II, 601nn.

⁴⁵ Tamże, 4.561.

⁴⁶ Analogiczną funkcję do Wysp Błogosławionych czy Elizjum pełni kraina Hyperborejczyków, o której wspomina m.in. *Oda Pytyjska* (Pindar, *Ody...*, X, 29-20).

⁴⁷ Znowu odnoszę się tutaj do pierwszej szkoły nakreślonej na początku niniejszego rozdziału.

⁴⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 184.

⁴⁹ *Iliada*, VI, 146nn.

którą każdego powiedzie Bóg ku przeznaczeniu⁵⁰. Teogenis, Sofokles, Pindar, Herodot stwierdzają, że najlepiej dla człowieka byłoby się nie urodzić, a jeśli już się narodził, to umrzeć tak szybko, jak to tylko możliwe⁵¹. Podobną treść zawiera pełen desperacji krzyk Hezjoda, mówiącego o ostatnim pokoleniu ludzkości: *Czemuż żyć muszę pośród piątych! Czemuż pierwszej nie umarłem lub później się nie urodziłem! Teraz zaiste ród jest żelazny. Dzień ludziom nie mija bez trudu i męki, noc żadna bez zagłady. Bogowie udręczą ich smutkiem. (...) Zeus zaś ród ten śmiertelnych ludzi zniszczy, kiedy zaczną oni rodzić się już z siwymi skroniami*⁵². Pełne bólu, nędzy, niesprawiedliwości życie dzisiaj nie niesie żadnej nadziei na lepsze jutro⁵³.

Podsumowując, należy jeszcze raz podkreślić, że mitologia grecka, przynajmniej ta, której reprezentatywnymi głosami są Homer i Hezjod, nie daje prawie żadnych nadziei na zbawienie, pojmowane jako szczególne, eschatologiczne błogosławieństwo ze strony bogów. Wywyższenie jednostek do poziomu bogów jest zbyt sporadyczne i arbitralne, by mogło być podporządkowane jakiemuś generalnemu prawu. Ogólną zasadę eschatologiczną stanowi raczej kraina Hadesa, w której cienie ludzi, tak bohaterów, jak i przestępców, snuć się będą bezsilne po wsze czasy. Owszem, ani Homer ani Hezjod nie zaprzecza istnieniu życia po śmierci. Co więcej, Homer, w swoim rozumieniu antropologii, dokonuje dość jasnego rozróżnienia na podlegające śmierci ciało człowieka (*σῶμα*) i nieśmiertelną duszę (*ψυχή*). Jednak jego pojęcie nieśmiertelności, tak jak jest przedstawione w *Odyseji*, nie ma nic wspólnego ze świetlaną wizją np. misteriów orfickich, kładących zręb późniejszej teorii apokatastazy osobowej. Homeryckie pojęcie życia po śmierci i ogólnie nieśmiertelności nie ma nic wspólnego z rekompensatą doczesnych trudów życia dokonanego w ciele. Homerycka eschatologia nie mówi o powrocie do początku, do stanu sprzed upadku, bowiem w pojęciu Homera i Hezjoda nie istnieje nic takiego jak *grzech pierworodny*, jakkolwiek byłby on rozumiany. Nie ma w tradycji homeryckiej miejsca na pośmiertne wywyższenie człowieka⁵⁴, ponieważ w samym człowieku nie ma nic, co by zasługiwało na szczególną łaskę bogów. Człowiek

⁵⁰ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 183.

⁵¹ Por. np. Herodot (polskie tłumaczenie np. S. Hammer, Wrocław 2005), I, 31, 1nn.

⁵² Hezjod, *Prace i dni...*, s. 90.

⁵³ Z drugiej strony świadomość przyszłości naznaczonej piętnem Hadesu, może prowadzić do skoncentrowania się na dniu dzisiejszym, na przeżywanej chwili i może motywować do szukania w niej ukrytego sensu życia. *Carpe diem*. Taką właśnie postawę przejawiają niektórzy z bohaterów eposów Homera, jak chociażby Hektor, podkreślający znaczenie takich doczesnych substytutów nieśmiertelności jak zachownie dobrego imienia, sukcesja jego domu, szlachetność, etc. W religii greckiej, w obliczu niepewnego jutra, rodzi się zachwyt przeżywaną chwilą (por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji...*, s. 42-52). Mądrym staje się człowiek świadom swych ograniczeń i nietrwałości, i potrafiący w najlepszy sposób korzystać z tego, co oferuje mu teraźniejszość, a przede wszystkim potrafiący odnaleźć radość w obrębie granic narzuconych mu przez bogów i nieuchronny los. Jak podkreśla Mircea Eliade, w świadomości greckiej, ludzka skończoność ulega sakralizacji poprzez chwilowe, świadome współuczestniczenie w pięknie i potędze życia. „(...) Grecy pojęli, że najpewniejszym sposobem wyrwania się z kręgu czasu jest korzystanie z bogactwa przeżywanej chwili, którego na pierwszy rzut oka nawet się nie podejrzewa (M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 185). Nieśmiertelność powoli przestała być pojmowana jako nadzieja na wieczne życie rekompensujące niedole teraźniejszej egzystencji, nieśmiertelność stała się raczej nadzieją trwałego wpływu na potomnych, zaś w przeżywanej chwili zaczęto szukać piękna mogącego rekompensować niepewne jutro.

⁵⁴ Wyjątki herosów nie mogą stanowić tutaj jakiegokolwiek pravidła.

jest jedynie narzędziem w rękach bogów. Jako narzędzie, nie może zbyt wiele oczekiwać ani w tym życiu, ani tym bardziej po śmierci, gdy jego użyteczność dla bogów zmniejsza się do *minimum*. Wpływ takich wyobrażeń na późniejszą filozofię trudno przecenić. Oczywiście, racje kosmologiczne wyrugują Hades jako taki. Ale jego atmosfera przetrwa: to, co pozostaje z człowieka po śmierci, jest znikome. Nie można mówić o prawdziwym życiu po śmierci: śmierć rzeczywiście stanowi koniec. Epoka archaiczna pociesza się sławą, która ożywi pamięć zmarłego wśród ludzi⁵⁵.

Soteriologia orfików – mitologiczne podstawy apokatastazy osobowej

Zupełnie inaczej niż w tradycji homeryckiej kształtuje się status ontyczny człowieka w religiach misteryjnych⁵⁶, w których nie jest on bezwolnym narzędziem w rękach ślepego losu ani zabawką nieobliczalnych bogów. Jakkolwiek niższy od bogów i podporządkowany ich woli, przedstawia on rzeczywistą wartość. Tkwi w nim zamknięta część boskości⁵⁷, która sprawia, że relacja bóg-człowiek kształtuje się zupełnie inaczej niż w tradycji homeryckiej⁵⁸.

Przed wszystkim to nie tylko człowiek szuka opiekuńczego bóstwa, ale bóg pierwszy zwraca się ku człowiekowi, odpowiada na jego pytania i potrzeby oraz ukazuje optymalny sposób kontaktu ze sobą. Podążając drogą objawioną przez bóstwo (inicjacja, obrzędy misteryjne, określony sposób życia) człowiek może doświadczyć rzeczywistego spotkania z nim, może wkroczyć, posługując się terminologią M. Eliade, w przemieniającą egzystencję sferę *sacrum*⁵⁹. W ten sposób jego doczesny trud zyskuje nowe znaczenie chociażby poprzez świadomość obecności opiekuńczej ręki bóstwa, natomiast eschatologiczna przyszłość niesie z sobą wizję nieśmiertelności i zbawienia, bądź to poprzez obietnicę przeniesienia po śmierci na Pola Elizejskie (miejsce zarezerwowane w tradycji homeryckiej dla herosów), bądź też poprzez możliwość dołączenia do grona bogów. Jakkolwiek profity te zarezerwowane są, co podkreślają niemal wszystkie misteria, dla tych, którzy przeszli inicjację, nie określając losu innych lub pozostawiając dla nich przerażającą krainę Hadesa, to jednak niezwykle ważne jest, że religie misteryjne tak czy inaczej przełamują nieprzekraczalną, w tradycji homeryckiej, przepaść oddzielającą boga od człowieka. W „najgorszym” wypadku wtajemniczony jest obiektem miłości i opieki bóstwa, w „najlepszym”, sam może stać się bogiem. Drogą do zbawienia jest proces oczyszczenia, który następuje poprzez wtajemniczenie, uczestnictwo w obrzędach misteryjnych tudzież zachowywanie określonych rytów kultowych oraz, w niektórych misteriach (np. orfizm), odpowiedni styl życia i przynależność do wspólnoty wyznawo-

⁵⁵ O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 174.

⁵⁶ W moich rozważaniach na temat misteriów ograniczam się do misteriów eleuzyjskich, dionizyjskich i orfickich, najbliższych koncepcji *apokatastasis*.

⁵⁷ Misteria dionizyjskie i orfickie lub przynajmniej coś, co skłania bogów ku człowiekowi (misteria eleuzyjskie).

⁵⁸ Bardziej odpowiednimi terminami, określającymi relację bóg-człowiek w misteriach są: opieka, miłość, troska.

⁵⁹ Czy to poprzez wizję (misteria eleuzyjskie), czy to poprzez orgie i ekscesy (misteria dionizyjskie), czy też poprzez zwrot ku życiu wewnętrznemu (misteria orfickie).

wej. Mistéria zakładające możliwość deifikacji człowieka, a więc ostatecznego wyzolenia zawartej w jego ciele cząstki boskości, często rozciągają ów proces oczyszczenia na dłużej niż tylko jedno życie człowieka, twierdząc, że nie wystarczy ono by jednostka mogła odpowiednio zbliżyć się do „świętości” wymaganej przez bóstwo. Dlatego m.in. orficy asymilują koncepcję *metempsychozy*⁶⁰, według której człowiek odradza się na nowo tak długo aż osiągnie odpowiedni stopień *dojrzałości* i, mówiąc językiem Platona, będzie mógł powrócić na swoją gwiazdę. Przy tym po każdej śmierci człowieka jego dusza staje przed sądem i odpowiada za czyny popełnione w ciele: (...) *dobre dusze udają się na Pola Elizejskie, złe – do Hadesu. Szeregi wcieleń powtarzają się, aż wreszcie dusza może na stałe połączyć się z bóstwem*⁶¹. W ten sposób zostaje przełamana nie tylko bariera pomiędzy bogiem i człowiekiem, ale również pewnej relatywizacji ulega opozycja życie-śmierć, skoro człowiek może niemal w nieskończoność przechodzić od jednego stanu do drugiego. Ponadto czasowi, przynajmniej w soteriologicznym porządku, zostaje nadany cykliczny charakter w przeciwieństwie do linearności założonej w tradycji homeryckiej. W ten sposób zostaje otwarta droga do filozoficznej koncepcji *apokatastazy osobowej*, oznaczającej nic innego jak powrót duszy do jej pierwotnego stanu.

W starożytnej Grecji istniał cały szereg religii misteryjnych, różniących się w wielu punktach w zależności m.in. od tego w jakich warunkach historycznych, religijnych, kulturowych, społecznych czy politycznych powstały i rozwijały się. Każda z tych religii posiadała własną podbudowę mitologiczną, determinującą jej specyficzny charakter, wierzenia, rytę. Spośród całego szeregu owych misteriów na szczególną uwagę, w kontekście niniejszych rozważań, zasługują mistéria orfickie, w których poprzez asymilację koncepcji *palingenezy* został po raz pierwszy skonstruowany model *proto-apokatastazy osobowej*. Ponadto religijny język misteriów orfickich poprzez alians z pitagoreizmem, został w największym bodaj stopniu przełożony na język filozofii, przez co orfizm znacznie bardziej niż inne religie misteryjne wpłynął na kształt i rozwój filozofii greckiej, nie tylko pitagorejczyków, ale również m.in. Empedoklesa, Platona, stoików.

Czym zatem były mistéria orfickie i w jaki sposób zbliżyły się do koncepcji *apokatastazy osobowej*? Jakkolwiek brak jest wśród uczonych zgody na temat ostatecznej genezy orfizmu⁶², wydaje się prawdopodobne, że w swej dojrzałej formie religia orficka była rezultatem przyjęcia łagodniejszej formy przez mistéria dionizyjskie za sprawą legalistycznego kultu Apollina⁶³. Nie dziwi zatem, że, w podbudowie mitologicznej orfizmu, Orfeusz – rzecznik Apolla i Dionizos symbolizują konflikt rozumu i namiętności⁶⁴.

⁶⁰ Termin *metempsychoza* i *palingeneza* tutaj i w dalszej części pracy stosuję za J. Gajdą: „Termin ‘metempsychoza’ oznacza wędrówkę dusz, tzn. przechodzenie z ciała w ciało, natomiast termin ‘palingeneza’ (grec. *palin* – powtórnie, *genesis* – narodziny) – oznacza powrót duszy w ziemskie ciało, poprzedzony jednak jej pobytem bądź to w kosmosie, bądź też w Tartarze, w zależności od tego, czy jej nosiciel był dobry czy zły. Por. Serwiusz w komentarzu do *Eneidy* Wergiliusza (Serv., Aen., III 68): *Pitagoras powiada, iż powrót duszy po upływie określonego czasu nie jest metempsychozą, lecz palingenezą* (J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 85).

⁶¹ Tamże, s. 22.

⁶² Por. A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s. 48n.

⁶³ Por. W.K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Methuen 1950, s. 152; A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s. 57.

⁶⁴ R. Graves, *Mity greckie...*, s. 117.

W micie Orfeusz – poeta i apolliński prorok – sprzeciwia się orgiastycznemu kultowi Dionizosa, gdy ten triumfalnie wkracza do Tracji. Nie oddaje należnej czci bóstwu wina, w zamian wprowadza ludzi w spokojne misteria Heliosa – Apolla. Dionizos mści się okrutnie na Orfeuszu, nasyła na niego menady, które w mistycznym szale rozszarpują proroka. Ostatecznie jednak Apollo zawiera mityczny pokój z Dionizosem, łącząc rozum i namiętność, konstytuując w ten sposób pośrednią drogę religii orfickiej⁶⁵.

Misteria orfickie przedstawiają dość spójny, mitologiczny obraz świata, odwołując się do alternatywnych wobec tradycji homeryckiej wizji teogonii⁶⁶, kosmogonii, a przede wszystkim konstruując inne niż Homer koncepcje antropologiczne. U podstaw antropologii orfickiej legł mit o powtórnych narodzinach Dionizosa. Według jednej z zachowanych wersji podania⁶⁷ Dionizos-Zagreus, zrodzony z Zeusa i Persefony po pokonaniu Tytanów i założeniu *olimpijskiego* państwa bogów, zostaje pewnego dnia zwabiony przez wypuszczonych z podziemia Tytanów, pragnących zemścić się na Zeusie. Wabią oni młodego Zagreusa obietnicą zwierciadlanego odbicia, po czym rozszarpują i pożerają. Rozwścieczony Zeus niszczy tytanów płomieniem swoich gromów, z Zagreusa jednak jest w stanie uratować jedynie serce. Zeus wszczepia to serce w Semele, z której rodzi się nowy Dionizos, z prochu Tytanów zaś zostają stworzeni ludzie, łączący w sobie naturę tytaniczną i dionizyjską.

Zachowane wersje mitu różnią się w wielu szczegółach⁶⁸. Według jednej tradycji, Dionizos odradza się raz, według innych dwa (drugi raz z uda Zeusa)⁶⁹ lub siedem razy. Jedna wersja mówi, że Zeus wszczepia serce w Semele, inna, że je zjada, po czym poślubia Semele i ta rodzi mu drugiego Dionizosa. Mimo tych rozbieżności istota mitu, przynajmniej w kwestii antropologicznej, pozostaje taka sama. Ludzie pochodzą od Tytanów, stworzeni z prochu pozostałego po ich spaleniu. Jako tacy łączą w swojej naturze część tytaniczną, odziedziczoną po zabójcach boga oraz cząstkę boskości – Dionizosa spożytego przez Tytanów. Część tytaniczna to niedoskonałe, śmiertelne ciało, wiążące człowieka z tym co niedoskonałe i odrębne. Ciało (*soma*) to symbol kary nałożonej na człowieka, dziedziczącego winę za zbrodnię Tytanów, jest ono więzieniem, grobem⁷⁰

⁶⁵ Według innej wersji mitu, to Orfeusz, jeszcze za życia stał się inicjatorem misteriów orfickich, za co zresztą został zabity przez Zeusa. Por. Pauzaniusz, *Wędrówka...*, X.30.3; II.30.2; III. 14.5; R. Graves, *Mity greckie...*, s. 118.

⁶⁶ Na początku był Chronos (czas), który z Chaosu i Eteru stworzył srebrne jajo świata. Dało ono początek Fanesowi – bogu światła (zwano go również Erosem, Metisem, Dionizosem). Fanes zrodził Noc, Ziemię i Niebo, ci z kolei – Okeanosa, Tetydę, Kronosa i Reę. Syn Kronosa, Zeus, pochłonąwszy Fanesa, odbudował świat od początku. Jego syn – Dionizos Zagreus został rozszarpany przez tytanów, synów Ziemi. Dionizos odradza się jednak przez siedem wcieleń, w ostatnim jako Dionizos-Lynkeus (Wyzwoliciel) J. Gajda, *Pitagorejczyk...*, s.21n.; por. R. Graves, *Mity greckie...*, s. 46nn.

⁶⁷ Por. A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s. 49; T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji...*, s. 103; Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian...*, s. 360n.; A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, Warszawa 1949, s. 44.

⁶⁸ R. Graves, *Mity greckie...*, s. 122nn.

⁶⁹ Tak więc staje się potrójnie urodzonym. Por. Epikurejczyk Filodemos: trzy narodziny Dionizosa: „pierwsze z matki, drugie z uda, trzecie z zebranych przez Reę członków, porozrzucanych przedtem przez tytanów, gdy dzięki czynowi bogini powrócił do życia” (M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 257). Por. również *Hymn Dionizosa* (tłum. J. Dziubiński, w: *Hymny orfickie*, Warszawa 1993, s. 17): *Wzywam, pełnym głosem wykrzykującego 'ełaj', Dionizosa, Pierworodnego, o podwójnej naturze, trzykroć narodzonego, Bakhicznego władcę (...).*

⁷⁰ Filolaos, *Die Fragmente der Vorsokratier. Griechisch und Deutsch von H. Diels, bearbeitet von*

(*sema*), trzymającym w zamknięciu doskonałą część dionizyjską – duszę. W ten sposób orficy jasno ujmują koncepcję istnienia niezależnego pierwiastka boskiego w człowieku. Zgodnie z ową dualistyczną wizją ludzkości część boska⁷¹ – *psyche*, nieśmiertelna i doskonała – pociąga człowieka ... *ku ponownemu zjednoczeniu w Dionizosie, ku wszystkiemu co niebiańskie i wzniosłe*⁷². Z drugiej strony ciało ludzkie, skażone grzechem, jest źródłem cierpień, śmiertelności i niedoskonałości człowieka, jest tym, co go wiąże z doczesnością i powoduje dalszą deprawację. Dusza dąży do wyzwolenia z grobu ciała (gra słów *soma* – *sema*) i do powrotu do pełni boskości. W terminologii mitologicznej, boska częśćka człowieka dąży do zjednoczenia z innymi, podzielnymi częściami Dionizosa, do pełnego odrodzenia bóstwa.

Wydaje się, że orficki mit stworzenia człowieka – w języku fizyki – *implicite* wskazuje na doskonałą naturę jedności oraz ułomność tego, co podzielone i odrębne, jako stan *nienaturalny*. W kontekście mitu o stworzeniu człowieka wydaje się, że Zeus symbolizuje jedność, Tytani przeciwnie są symbolem bytu rozczłonkowanego, wydzielonego z pierwotnej jedni. Obecny stan zróżnicowanego świata jest niejako naruszeniem doskonałej, pierwotnej jedności. Równocześnie jednak owa jedność stanowi cel – *telos*, do którego zmierza obecna postać bytu. U podstaw tej koncepcji kryje się przeświadczenie, „...iż wszystko, mimo zewnętrznych różnic, jest wewnętrznie tożsame. (...): *Jeden Zeus, jeden Hades, jeden Helios, jeden Dionizos, jeden bóg we wszystkich* (...)”⁷³. Jest to koncepcja, którą rozwinął pitagorejczyk, spadkobiercy religii orfickiej.

Najprostszym sposobem uwolnienia *psyche* od jarzma *somy* jest śmierć ciała, obumarcie tego, co ją wiąże. Ironicznie więc inkarnacja jest według orfików rzeczywistą *thanatos* jako oddzielenie od pierwotnego stanu istnienia duszy, zaś fizyczna śmierć rozpoczyna wolne życie duszy. Przedsmak tego wyzwolenia można odczuć we śnie, gdy ciało pozostaje nieruchome a więzy duszy zostają rozluźnione⁷⁴. W ten sposób

W. Kranz, Zürich 1992, 44B14: *Zaświadczają, także starożytni teologowie i wróżbici, że dusza ludzka złączona jest z ciałem, by odpokutować za jakąś winę; i w nim jak w grobie jest pogrzebana.*

⁷¹ Tekst z blaszki znalezionej w Turioj (O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922, fr. 32c): *Od czystych przychodzę czysta, o królowo umarłych, Euklesie i Eubulesie i i wy pozostali bogowie nieśmiertelni, ponieważ dumna jestem z tego, że przynależę do waszego szczęśliwego rodu; ale Mojra mnie pognębiła i inni bogowie nieśmiertelni... i grom rzucony z gwiazd. Odleciałam z kręgu, który daje strapienie i dotkliwy ból, i wzniosłam się rąco, by osiągnąć upragnioną gorąco koronę, potem zanurzyłam się w łonie Pani, królowej podziemia, i szybko odeszłam od upragnionej gorąco korony. 'Zadowolony i bardzo szczęśliwy, bogiem będziesz, a nie śmiertelnym. Jagnię wpadłam w mleko' (tłum. M. Podbielski).*

⁷² T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji...*, s. 103.

⁷³ Por. *Hymn Dionizosa...*, s. 25.

⁷⁴ Pindar (fr. 131b Snell (= Colli, 4 A 9), w: *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa-Poznań 1996): *Ciało każdego śmierci ulega przemożnej, lecz pozostaje kształt życia znikomy on jeden bowiem jest dany od bogów. Śpi, kiedy członki nasze się trudzą, a gdy uśniemy – w snach wielu wyjawia czekając nas trudów i radości wymiar. Por. także Ksenofont, *Kyru pajdeja*, VIII, 7, 21 (tłum. J. Danielewicz, w: *Liryka...*): *Co do mnie, dzieci, to nie mogłem uwierzyć w to, że dusza, jak długo znajduje się w śmiertelnym ciele, żyje, a gdy się z niego wyzwała, umiera. Widzę bowiem, że dusza daje życie śmiertelnym ciałom przez cały czas, kiedy w nich przebywa. Nigdy też nie mogłem uwierzyć w to, że dusza będzie pozbawiona wrażeń, gdy kiedyś oddzieli się od ciała, które wrażeń nie doznaje. Wprost przeciwnie, kiedy duch oddziela się od ciała, wtedy, gdy jest wolny od wszelkiego zmieszania i czysty, jest logicznie bardziej wrażliwy aniżeli przedtem. Skoro tylko ciało ludzkie się rozkłada, widać, że poszczególne części łączą się znowu z elementami tej samej co one natury, ale nie dusza: ona jedna obecna czy nieobecna,**

granica pomiędzy życiem a śmiercią, tak mocno podkreślana w tradycji homeryckiej, ulega pewnej relatywizacji. Śmierć nie jest już absolutnym końcem istnienia, życie to coś więcej niż tylko egzystencja doczesna. Na płaszczyźnie mitu, znajduje to swój wyraz nie tylko w podaniu o powtórnych narodzinach Zagreusa, ale również w opowieści o Orfeuszu, schodzącym do Hadesu po swoją ukochaną żonę – Eurydykę⁷⁵. Obydwa mity podkreślają, że powrót z krainy śmierci jest możliwy, nie jest ona, jak przekonywał Homer, przerażającym końcem wszelkiej egzystencji człowieka.

A jednak ani sen ani śmierć sama w sobie, choć uwalnia duszę od niedoskonałego ciała, nie jest w stanie oczyścić jej z tytanicznej natury. Proces oczyszczenia z tytaniczmu jest, według orfików, znacznie bardziej skomplikowany i zasadniczo dłuższy niż tylko okres jednego ludzkiego życia. W rzeczywistości orficy podkreślali, że dusza – *ex definitione* boska i nieśmiertelna – skażona tytaniczmem jest wpleciona w kołowrót wcieleń⁷⁶, uniemożliwiających pełne wyzwolenie cząstki dionizyjskiej z cielesnego grobu, w którym, została zamknięta u zarania dziejów. Niekończący się ciąg inkarnacji jest częścią kary za zbrodnię dokonaną na bogu. Powrót do stanu pierwotnego, w sensie ogólnym – *ponowne zjednoczenie rozczłonkowanego przez Tytanów ciała Dionizosa*⁷⁷, a w sensie jednostkowym – wyrwanie się z klątwy inkarnacji, może dokonać się jedynie poprzez wtajemniczenie w misteria⁷⁸ i postępowanie według zasad tzw. życia orfickiego, tj. życia w „czystości”, co w pierwszym etapie formowania się orfizmu prawdopodobnie dotyczyło bardziej przestrzegania określonych wskazań natury rytualnej niż etycznej⁷⁹, np. powstrzymywanie się od spożywania mięsa, bobu, ascetyzm, zakaz noszenia wełnianych szat, etc. Dopiero w pełni oczyszczona dusza może powrócić do pierwotnego stanu, może połączyć się z bóstwem⁸⁰.

Kołowrót wcieleń jest, w pojęciu orfików, swego rodzaju karą za pierwotną zbrodnię, ale równocześnie rodzajem pokuty na drodze do pełnego wyzwolenia. Po każdym życiu dokonanym w ciele dusza musi stanąć przed sądem i odpowiedzieć za to, w jaki

wymyka się wzrokowi. Zauważcie też – ciągnął dalej – że żaden stan człowieka nie jest bliższy śmierci niż sen, a dusza ludzka wtedy najlepiej ukazuje wyraźnie swoją boską naturę, wtedy przewiduje przyszłość, bez wątplenia dlatego, ponieważ wtedy jest najbardziej wolna.

⁷⁵ Por. R. Graves, *Mity greckie...*, s. 117.

⁷⁶ Alain Hus twierdzi, cykl wcieleń dotyczył wyłącznie tych, którzy zostali wtajemniczeni. Pozostali po śmierci zdążali do Hadesu, zgodnie z tradycją homerycką (A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s. 48). Wydaje się to jednak mało prawdopodobne w kontekście mitu o odrodzeniu Dionizosa, którego cząstki, mówiąc językiem mitu, znajdują się we wszystkich ludziach. Podobnie mało prawdopodobna wydaje się sugestia Hus'a, przy próbie przełożenia mitu orfików na fizykę, gdzie całokształt rzeczywistości dąży do przywrócenia pierwotnej jedni świata, z której wyodrębniły się byty jednostkowe. Wydaje się, że mity orfickie, podobnie jak i hymny orfickie (por. *Hymn Dionizosa*) wskazują z jednej strony na powszechne pragnienie owej jedności oraz zapowiadają jej ostateczne osiągnięcie.

⁷⁷ E. Rohde, *Psyche*, Bd.1-2, Tübingen 1921, s. 130.

⁷⁸ *Teletai* – objawienie porządku kosmologicznego i teozoficznego. Wydaje się prawdopodobne, że na sam moment wtajemniczenia składało się odtworzenie historii zabicia Dionizosa przez Tytanów oraz przekazanie sekretu misteryjnego na wzór sekretu eleuzyjskiego. Por. W.C.K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton 1993, s. 231 nn.

⁷⁹ Nakazy etyczne zresztą wkrótce zastąpiły arbitralne przykazania. Por. J. Gajda, *Pitagorejczycy...*, s. 73n.

⁸⁰ Wydaje się, że zbawienie w orfizmie można traktować dwojako. Po pierwsze, z perspektywy jednostki, jako wyzwolenie duszy z przeklętego kręgu wcieleń. Po drugie, niejako z ogólnej perspektywy

sposób żyła. Dusze uznane za dobre, tj. wierne nakazom życia orfickiego⁸¹, udają się na Pola Elizejskie, gdzie zażywają odpoczynku po trudach życia doczesnego, dusze złe oczekuje przerażający Hades. W ten sposób spędzają one czas aż do następnego wcielenia, po którym następuje kolejny sąd i kolejne wcielenia⁸². Dla jednych dusz oznacza to nieskończony ciąg wcieleń, dla innych, żyjących według wskazań orfików, kolejne stopnie oczyszczenia aż do pełnego wyzwolenia i połączenia z bóstwem. W ten sposób orficka koncepcja wcieleń przybiera formę *palingenezy*, według której dusza odpowiada za każde życie dokonane w ciele, przybliżając się lub oddalając od eschatologicznego celu. W ten sposób również to, jak długo, w sensie jednostkowym, będzie trwał okres wcieleń, orfizm składa w ręce człowieka⁸³ i czyni go odpowiedzialnym za swój los i swoje „zbawienie”.

Z zachowanych fragmentów orfickich nie jest możliwe jednoznaczne i szczegółowe odtworzenie soteriologii orfickiej. Czy ostatecznie wszyscy dostąpią wyzwolenia i połączenia z bóstwem, czy tylko ci, którzy zostali wtajemniczeni w misteria? Obie możliwości wydają się prawdopodobne w kontekście możliwej do rekonstrukcji teologii orfickiej. Czy dusze orfików będą się wcielać aż do pełnego oczyszczenia, czy też razem z wtajemniczeniem kończy się okres inkarnacji? Jakie znaczenie oczyszczające mają kary i nagrody pośmiertne? Pytania te, związane z soteriologią orficką, pozostają otwarte, brak jest na nie jednoznacznych odpowiedzi opartych na tekstach źródłowych. Ponad tymi wszystkimi wątpliwościami jawi się jednak jasno ostateczna wizja powrotu do stanu pierwotnego tych, którzy dostąpili wtajemniczenia. Powrotu do stanu pierwotnego, w którym dusza zostaje w pełni oczyszczona z narzuconego jej wtórnego elementu tytanicznego i łączy się z bóstwem, tracąc najprawdopodobniej przy tym swoje poczucie odrębności. Odtworzenie doskonałej pierwotnej jedności, oto cel eschatologii orfickiej. W metaforyczny sposób sugestywnie wizję tę kreśli tekst blaszki z Turioj: *Jak tylko dusza opuści światło słońca, na prawo ... obejmując, ona, która pozostaje wszystko razem. Raduj się, ty, która przecierpiałas mękę: tego przedtem*

teologicznej jako nie tyle zachowanie jednostkowej świadomości w krainie wiecznego szczęścia, co odrodzenie się boga tkwiącego w ludzkości. Jest to szczególnie ważne w kontekście nowej definicji bóstwa, alternatywnej zarówno wobec (...) odkrytej przez Milezjczyków immanentnej światu zasadzie – arche, jak i (...) antropomorficznej i politeistycznej teologii religii tradycyjnej (J. Gajda, *Pitagorejczycy...*, s. 73). Jednym jest Zeus i Hades, i Dionizos – jeden bóg mieszka we wszystkich. Jak miałbym osobno ich nazwać. O. Kern, *Orphicorum fragmenta...*, fr. 239.

⁸¹ Por. A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s. 49.

⁸² Dodds wskazuje również na moralne znaczenie metempsychozy. *Kara na tamtym świecie [...] nie potrafiła wytłumaczyć, dlaczego bogowie godzą się na ludzkie cierpienie, a szczególnie na niezasłużone cierpienie niewinnych. Tłumaczy to natomiast reinkarnacja: dla niej nie istnieją dusze niewinne, wszyscy w różnym stopniu pokutują za winy o różnym ciężarze popelnione w poprzednich wcieleniach. I cała ta suma cierpień na tym i na drugim świecie jest tylko częścią długiego wychowania duszy, które znajdzie swój kres w wyzwoleniu z cyklu kolejnych narodzin i w powrocie duszy do jej boskiego źródła. Tylko w taki sposób i na miarę czasu kosmicznego może zostać w pełni urzeczywistniona dla każdej duszy sprawiedliwość rozumiana w znaczeniu archaicznym, tzn. według prawa: 'kto zgrzeszył, zapłaci'.* E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, s. 196 (G. Reale, *Historia filozofii*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1994, t. 1, s. 459). Por. Platon, *Prawa* (polskie tłumaczenie np. W. Witwicki, Warszawa 1994) IX 870 d-e, 872 d-e.

⁸³ J. Gajda, *Pitagorejczycy...*, s. 74.

*jeszcze nie doznałaś. Z człowieka stałaś się bogiem: jagnię wpadłaś do mleka. Raduj się, raduj ruszając w drogę na prawo ku świętym ściegom Persefony*⁸⁴.

Poprzez tę eschatologiczną wizję powrotu, orfizm położył pierwsze zręby filozoficznej koncepcji apokatastazy duszy. Koncepcji, którą na język logosu przełożył najpierw pitagoreizm, a później rozwinął m.in. wielki spadkobierca antropologii orfickiej – Platon. Koncepcji, która tak wielką rolę odegrała również w kształtowaniu się myśli wczesnochrześcijańskiej.

Death and Immortality in Greek Mythology. Basis for philosophical concept of Apocatastasis

Abstract

Greek mythological traditions, in the preserved forms, may be conventionally divided into two lines of tradition, depending how they define the ontological status of human beings: their origin, relationship to gods and their destiny both in terms of individual fate after death and generally understood soteriology.

The first tradition assumes rather vaguely the existence of the soul, it does not specify its nature, it does not ascribe to it any important value neither context of earthly existence nor in the soteriological sense. On the contrary, the second school attributes to the soul a fundamental importance. If there is anything in human beings that has real importance, it is this divine spark hidden in a fleshly form. If any existence has any real sense, it is life after death, and the earthly existence is just a prelude to the eternal happiness.

The first tradition, to which includes e.g. eposes of Homer, Hesiod, but also works of Pindar, Herodot and Greek tragedians, underlines an impassable division between divine and human worlds. There is no greater sin (*hybris*) in the Homeric tradition than an attempt to enter the divine realm. There is no greater degradation for gods than lowering themselves to the level of human beings. According to this tradition people should be totally subordinated to gods, observing certain religious rites and serving them with reverence. At the basis of these statements there is an assumption that all human beings have their own *moira*, to which they should be faithful, and within these borders they should seek the sense and joy of their existence.

The second tradition, which includes the teaching of Orphic thinkers, Pythagoreans, Empedocles, Plato, Stoics, etc., contrasts the Homeric tradition, stating that the final goal and destiny of human beings is shaking off fleshliness and rising above human imperfections. The final goal of human being is extracting the divine soul from within and joining the immortals. The first school assumes the impassable border between god and humanity. The second tradition pinpoints the possibility for human beings to join the divines. Moreover, it broadens this possibility to a universal law and calls it a return to a primordial, lost state.

⁸⁴ O. Kern, *Orphicorum fragmenta...*, fr. 32 f., tłum. M. Podbielski.