



Izydora Dąmbska

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2024.015>

Rozważania na temat śmierci

1. Stosunek człowieka do śmierci i jego rola w kształtowaniu się kultury*

Rozumienie rzeczywistości humanistycznej w wielu wypadkach opierać się musi na uświadomieniu sobie jej biologicznych warunków. Zjawiska biologiczne w dwojaki sposób tę rzeczywistość kształtują. Po pierwsze przez bezpośrednie przyczynowe oddziaływanie na zjawiska i wytwory psychiczne (np. wpływ gruźlicy rozpadowej na twórczość artysty lub zarazy pyskowej u bydła na zakłócenie równowagi budżetowej gospodarki wiejskiej), po drugie przez oddziaływanie pośrednie polegające na wpływie, który na tę rzeczywistość wywiera mniej lub bardziej świadomy stosunek duchowy człowieka do pewnych zjawisk i procesów biologicznych (np. wpływ stosunku człowieka do procesu rozmnażania się na kulturę życia erotycznego). Zadaniem niniejszego studium jest rozpatrzenie problemu związanego z tym drugim rodzajem wpływów. Chodzi mianowicie o pytanie, jaki wpływ na kształtowanie się pewnych dziedzin rzeczywistości humanistycznej ma stosunek człowieka do zjawiska śmierci. Jakie ślady na tworcach ducha ludzkiego pozostawia fakt, że człowiek świadom jest nieuchronności śmierci własnej i innych ludzi.

* Zredagował Jerzy Perzanowski, pierwodruk: *Znak* 1(376) (R. 38: 1986): 50–53.

Stosunek do śmierci różny jest u różnych ludzi, różny też bywa u tego samego człowieka w poszczególnych fazach i momentach jego życia. Zdrowy, młody, aktywny osobnik niewiele zwykle myśli o śmierci. Wie o niej potencjalnie, liczy się z jej możliwością w działaniu (np. ubezpiecza się na życie), instynktownie dąży do ochrony i wzmocnienia życia, a rzadko w chwilach czyjejś śmierci, grożącego niebezpieczeństwa, wypadku, praktyk religijnych itp. przeżywa aktualne myśli o śmierci, które na ogół tłumi i odpycha od siebie. Inaczej u ludzi chorych, starych, u neurasteników, hipochondryków, u poetów, u marzycieli, u ludzi dotkniętych nieszczęściem wielkim. Ci – bywa – żyją w kręgu śmierci, czasem lękając się jej, czasem pragnąc. Przeżywają ją w fantazji, na niby, w mniej lub bardziej żywych wyobrażeniach wytwórczych i supozycjach. Obraz jej zjawia się niekiedy w marzeniu sennym, często w towarzystwie uczuć rozmaitej jakości i siły. Z reguły przedstawianie sobie śmierci może być podstawą dwojakiego stanu emocjonalnego: lęku lub pragnienia, przy czym zdarza się, że oba te stany występują równocześnie, wytwarzając postawę ambiwalentną: śmierć staje się upragniona i zniechęcona zarazem. Pragnienie określane jako pragnienie śmierci jest jednak w gruncie rzeczy najczęściej pragnieniem pozbycia się dręczących stanów rzeczy, pragnieniem ucieczki od cierpień, pustki wewnętrznej, hańby, pragnieniem odpoczynku, pragnieniem nowych form bytowania. Wtórnie a nieszczerze pragnie się wówczas śmierci-wybawicielki¹. Szczerze na myśl o niej ogarnia człowieka zazwyczaj niepokój lub lęk.

Reakcją na myśl o śmierci i na lęk przed nią jest walka człowieka ze śmiercią. Walka w założeniu swym beznadziejna. *Della cuna alla tomba e un breve passo* – kołyskę od grobu dzieli niewielki krok, mówi napis na obrazie Guida Reni, przedstawiającym dziecko z główką wspartą na czaszce zmarłego.

Mimo tej beznadziejności walka trwa nieprzerwanie, przybierając liczne postaci: od wysiłków nauki, by odsunąć porę śmierci i ochraniać coraz skuteczniej życie, do irracjonalnej wiary w nierzeczywistość śmierci. Instynktownie walczy człowiek ze śmiercią, przekazując swoje życie potomstwu, stwarzając dzieła, które go przetrwają i w których żyć będzie poza grób (horacjańskie *non omnis moriar*). Świadomie łagodzi grozę śmierci myślą o „życiu przysłym” i „odpoczynaniu wiecznym”, o „chwale zmartwychwstania” itp. *Das Grab des Menschen ist die Geburtsstätte der Götter* (Grób człowieka jest miejscem narodzin bogów) – mówi

¹ O takim mechanizmie wewnętrznym świadczą m.in. listy samobójców. Por. M. Grzywo-Dąbrowska, *Listy samobójców* (Warszawa, 1931), odb. z: „Warszawskie Czasopismo Lekarskie”.

Feuerbach, podkreślając rolę poczucia skończoności w genezie religii. Walka ze śmiercią tkwi zatem u podstaw różnorodnych przejawów ludzkiego życia i kultury, u podstaw nauk przyrodniczych, systemów filozoficznych, religii, sztuki i poezji. Można zaryzykować twierdzenie, że historia kultury jest przede wszystkim historią rozprawiania się ducha ludzkiego ze śmiercią². Tezę tę postaram się zilustrować, poddając analizie pewien wycinek rzeczywistości humanistycznej. Będzie to próba szukania odpowiedzi na pytanie: jak w poglądzie na świat wypracowanym przez hellenizm i chrystianizm przejawia się świadomość tragiczna śmierci i próby jej przezwyciężenia.

Stosunek świadomy człowieka do śmierci opiera się na pewnym jej przedstawieniu sobie, na jakimś mniej lub więcej jasnym jej pojęciu. U podstaw tego pojęcia tkwią pewne sądy empiryczne, stwierdzające fakt umierania, czyli ustawiania funkcji biologicznych żywego organizmu. Człowiek umiera, to znaczy przestaje ruszać się, oddychać, czuć itp. To mówi doświadczenie. Nauki przyrodnicze zwracają uwagę na niejasność potocznego pojęcia śmierci. Śmierć organizmu ludzkiego jest procesem bardzo skomplikowanym, złożonym z procesów ustawiania funkcji poszczególnych tkanek. Jedne z nich, np. tkanki nerwowe, obumierają bardzo szybko po ustaniu oddychania, inne w tych samych warunkach zachowują jeszcze zdolność wykonywania normalnych czynności (np. trawienie). Stąd przyrodnicy mówią nieraz o śmierci rzekomej aż do chwili zaniku wszelkich śladów pobudliwości tkanek. Uczy też biologia o „nieśmiertelnych” komórkach płciowych. Na gruncie jed-

² Mówiąc tak, mam na myśli kulturę zachodnioeuropejską. W kulturze ludów azjatyckich np. stosunek człowieka do śmierci wypowiada się inaczej, bo inny jest on u nich w swej treści. Myli się jednak – jak mi się zdaje – Scheler (por. *Tod und Fortleben. Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1, 1933, 21), gdy sądzi, że „nowożytny człowiek zachodnioeuropejski”, który jako typ kształtował się zaczął pod koniec XIII wieku, stłumił i wyklamał ze świadomości swojej naoczne przedstawienie śmierci i lęk przed nią, zaprzeczył naturalnemu i koniecznemu jej charakterowi, unicestwił ją wprost na gruncie swej mechanistycznej i ewolucjonistycznej koncepcji życia. Zdaniem Schelera człowiek starożytny i średniowieczny „żył w obliczu śmierci”, człowiek nowożytny przestał niemal wierzyć w to, że umrze. Otóż wbrew Schelerowi sądzę, że człowiek nowożytny żyje również „w obliczu śmierci” – u schyłku średniowiecza i w czasach baroku bardziej może niż kiedykolwiek indziej. I na odwrót: człowiek starożytny i średniowieczny, podobnie jak człowiek nowożytny, ze śmiercią walczy i lęk przed nią wyklamuje i tłum. Spostrzeżenie Schelera, że nowoczesne teorie biologiczne zmiernają do negacji zjawiska śmierci, świadczy tylko o tym, że i one na równi z innymi tworamii kultury wyrastają z walki duszy ludzkiej ze śmiercią, walki zrozumiałej tylko tam, gdzie jest świadomość śmierci i umierania.

nak doświadczenia, które jest podstawą naszego stosunku do śmierci, śmierć uświadamia się nam jako zanik czy zagłada czynności organizmu. Na skutek śmierci w miejsce człowieka żywego, istoty czującej, poznającej, zjawia się trup, ciało organiczne, które ulegnie rozkładowi. Tyle mówi doświadczenie zewnętrzne. A oparte na nim rozumowanie indukcyjne każe wierzyć, że tak będzie z każdym człowiekiem, że to jest nieodzowny kres, do którego dzień każdy od chwili narodzin nas przybliża³.

Przeciw śmierci pojętej jako koniec życia buntuje się instynkt samozachowawczy człowieka i każe odczuwać ją jako zło, jako wartość ujemną. Powstaje wtórne przedstawienie sobie śmierci jako nieodwołalnego, koniecznego rozstania się z życiem, jego urokami, radością i pięknem. Śmierć staje się symbolem unicestwienia, zagłady i rozstania się na zawsze. Ale ten sam instynkt życia każe człowiekowi uciekać przed grozą śmierci, każe widzieć w niej wartość dodatnią i przeciwstawiać pojęciu unicestwienia pojęciu wyzwolenia: od męki, słabości i strachu. I na tym tle powstaje nowe symboliczne pojęcie, śmierci-wybawicielki.

Przyrodnicze doświadczenie śmierci, lęk, który ono rodzi, i instynkt życia stają się punktem wyjścia licznych sposobów przedstawiania sobie śmierci w wierzeniach religijnych i w sztuce. Stwarzają poezję śmierci i jej symbolikę artystyczną, stwarzają mity i filozofię, w których przeważa bądź element grozy, bądź ukojenia, zależnie od typu psychicznego twórców, od ducha i stylu epoki. Ludzie nastawieni na życie chwilą, silnie związani z nurtem otaczającej ich empirycznej rzeczywistości, odczuwają śmierć jako kres radości, twórczych poczynań i walki. Ci, dla których rzeczywistość właściwa zaczyna się w świecie idei bezczasowych, „ludzie z Sympozjonu”, patrzą nieraz na śmierć jak na warunek niezbędny osiągnięcia pożądaných wartości. Są epoki, w których wyobraźnia ludzka zdaje się lubować w dreszcze strachu budzącej wizji śmierci i związanych z nią spraw ostatecznych, są inne, w których podstawia w jej miejsce pełne uroku, kojące obrazy zastępcze. Ale myliłby się ten, kto by sądził, że w tym drugim wypadku człowiek nie lęka się śmierci i z pogodą idzie jej naprzeciw. Może właśnie lęka się jej tak

³ Empiryczną genezę pojęcia śmierci kwestionuje Scheler (ib. 9 n.). Według niego pojęcie śmierci jest „elementem konstytucyjnym świadomości” i ma charakter apriorycznej formy poznania, wyprzedzającej wszelkie doświadczenie. Doświadczenie śmierci jest czymś wtórnym, pochodnym. Nie wchodząc w tej chwili w dyskusję z tym stanowiskiem, kryjącym niemałą trudność związaną z problemem syntetycznych sądów *a priori*, podkreślić należy, że i na jego gruncie tak samo, jeśli nie jeszcze ostrzej, zarysować się musi sprawa walki człowieka ze śmiercią.

bardzo, że całym wysiłkiem myślowym i twórczym stara się stworzyć zasłony i zacisza podtrzymujące fikcję nierealności lub uroku śmierci. I na odwrót, bawi się nieraz zuchwale najbardziej makabrycznymi jej obrazami ten, w kim przelewa się i kipi nadmiar życiowych sił i komu naprawdę śmierć jeszcze niestraszna.



2. Problem śmierci w religii i sztuce greckiej*

Utarło się powiedzenie, że starożytni Grecy, znawcy i chwalczy uroków życia, pogodnie i bez lęku myśleli o śmierci. „Dla Greków – pisze np. Wessely – którzy ujmowali życie od najweselszej strony, nawet śmierć nie powinna była rzucać żadnego cienia na radości doczesne”⁴. Pogląd ten zdaje się oparty na nieporozumieniu, zwłaszcza zwrot o ujmowaniu przez Greków życia od najweselszej strony. Grek miłował życie, ale umiejętność radowania się życiem była osiągnięciem, nie punktem wyjścia greckiej kultury. Mówiąc o narodzinach tragedii greckiej, słusznie zauważył Nietzsche, że chórem dionizejskim satyrów symbolizującym zasadniczą niezniszczalność życia „pociesza się głęboki, a do najdelikatniejszego i najcięższego cierpienia wyjątkowo uzdolniony Helleńczyk, który przenikliwym wzrokiem spojrzął w głąb strasliwego wiru zniszczenia tak zwanych dziejów świata, jak i w głąb okrucieństwa przyrody i jest w niebezpieczeństwie, że zacznie tęsknić do buddyjskiego zaprzeczenia woli. Ocala go sztuka, a przez sztukę ocala go sobie życie”⁵. Że miłująca życie, a na tragizm śmierci wrażliwa była dusza starożytnego Greka, świadczą kult religijny i mity, poezja, sztuka i filozofia grecka. We wszystkich tych dziedzinach dopiero jako przewyżczenie śmierci zjawia się Apolliniński uśmiech, zasada umiaru i roztropnego panowania nad sobą – ten w najlepszym tego słowa znaczeniu grecki styl życia. Przyjrzyjmy się tej sprawie na paru przykładach zaczerpniętych z dziejów wierzeń i sztuki greckiej⁶.

* Pierwodruk: *Filomata* 154 (1962): 269–283.

⁴ J. E. Wessely, *Die Gestalten des Todes und des Teufels in der darstellenden Kunst* (Leipzig, 1876), 3.

⁵ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff (Warszawa, 1907), 56.

⁶ Co o śmierci sądzą filozofowie greccy, starałam się przedstawić w pracy pt. „Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej”, *Meander* 1 (1946): 9.

Wielorakie są drogi życia ludzkiego, ale wszystkie jeden mają kres: śmierć. Świadomość konieczności umierania leży u podstaw jednego z najstarszych pojęć religii greckiej, u podstaw pojęcia Moiry. Moira – tajemnicza bogini ludzkich, a nawet boskich przeznaczeń – jest posępną prządką życia. Z czasem tę jej funkcję przejmą trzy Parki, z których trzecia Atropos, czyli Nieubłagana, jest symbolem śmierci, o której mówi Hesiod:

Nielitościwe jej serce nigdy nie zadrży współczuciem,
Twarde jak kamień, a ona gdy schwyci ofiarę w swe ręce,
Nigdy jej nie odstąpi.

Wiara w pozagrobowe życie, która zarówno w swym założeniu, jak i w pewnych sformułowaniach jest walną bronią w walce z lękiem przed śmiercią, w pierwotnym systemie wierzeń religijnych greckich na ogół tej funkcji nie spełnia. W Hadesie czekają zmarłego mrok i nuda, toteż z lamentem i płaczem siadają dusze do łodzi Charona. Pogląd, który wypowiada cień Achillesa w podziemi, że:

Wolałbym ja tam na ziemi być, służyć u kogoś
Gdzieś u jakiegoś biedaka, bez gruntu i bez utrzymania,
Niż nad nieboszczykami mieć tutaj władzę królewską
(Homer, *Odyss.* XI w. 489–91, przekł. Wł. Witwickiego),

nie wydaje się odosobniony. Dla starożytnego Greka doby Homerowej Hades pociągający nie był. O duszach zmarłych sądzono, że:

Jak nietoperze pod sklepem w niesamowitej jaskini
Piszczą i cicho latają, a gdy który spadnie z pułapu,
Stado się gęściej zgarnia, bo jeden się ciśnie przy drugim,
Tak one tam piskały gromadą...
(Homer, *Odyss.* XXIV w. 6–9, przekł. Wł. Witwickiego)

Lepiej już było myśleć o śmierci, że jest jak sen: koi i ucisza. Tę myśl podjęła również mitologia grecka: Thanatos i Hypnos to bracia rodzeni – synowie nocy. Razem prowadzą zmarłego na wieczny spoczynek. Tak mówi o nich Homer (*Il.* 16, 671), takimi też widzieć ich można na uroczych powierzchniach figurowych waz⁷. (Por. np. attycki lekytos z V w. przed n.e. w British Museum). O zmarłym mówiło się, że śpi: ὕπνεϊ. Na

⁷ To zestawienie snu i śmierci nieraz budziło wątpliwości. I tak uczeń Sokratesa Euklides z Megary mówił: „Sen jest młodzieńczym, chłopięcym bogiem,

nagrobkach cmentarnych czuwa nieraz skrzydlaty geniusz śmierci z odwróconą pochodnią. A jeszcze częściej rzeźby na cmentarzach przedstawiają proste sceny z życia zmarłego. Nie mówią o śmierci – każą raczej o niej zapominać. Tak Hegeso, żona Proxenosy, przegląda biżuterię wydobytą ze szkatułki, którą jej podaje służąca. Podobnie zachowuje się Philis, córka Kleomedesa, na płaskorzeźbie attyckiej w Luwrze. Pogoda tchnie nagrobek dwóch dziewcząt dzielących się kwiatami. Podobny ton poddają inskrypcje na pomnikach i na cmentarnych nagrobkach. Często pozdrawiają życzliwie przechodnia, wymieniają rodzaj śmierci i zalety zmarłego. Żalą się w nich niekiedy zmarli na śmierć przedwczesną i ślepy los. Niekiedy pogodnie wspominają tok swych zajęć i błahe nieraz zdarzenia życia. Oto dwie staruszki z wyspy Kos we wspólnym pochowano grobie: Bitto i Phainis opowiadają o sobie pogodnie:

Jednako biedne jak stare żyłyśmy obie bez skarg
 Przy świetle mdłej lampki oliwnej witałyśmy brzask
 Klechdy śpiewając prastare [...]

(Anth. Palat. Epigr.)

Zapewne, że styl inskrypcji zmienia się podobnie jak styl w sztuce i poezji. Zwięzłe, pełne powściągu i umiaru w epoce hellenistycznej, w epoce hellenistycznej stają się bardziej wymowne i patetyczne. Prawo Solona w szczegółowy sposób ograniczało wszelką przesadę w objawach żałoby i kultu zmarłych podczas ceremonii pogrzebowych i stypy. Nakazuje opanowanie i umiar⁸. Pamięci zmarłych poświęcony był trzeci dzień święta Anthesteriów. Zastawiano ucztę dla żywych i zmarłych, składano ofiary i odprawiano modły. Pachniały fiołki.

W inny sposób łągodziły ponury obraz śmierci misteria i kultury tajemne. Jeden z tych kultów miał główną siedzibę w Eleusis, gdzie stała świątynia Matki Ziemi Demeter i córki jej Persephony. Wtajemniczenie w wielkie misteria eleuzyńskie, wskrzeszające mit o uprowadzeniu Persephony i odnalezieniu jej przez Matkę, mit, który wielbił wiecznie odradzającą się siłę przyrody – napełniało serca pobożnych otuchą i odpędzało strachy zapewnieniem szczęśliwych losów pośmiertnych. Pośmiertnych, a jak coraz częściej sądzono, i wiecznych. Poczieszycielska wiara w nieśmiertelność duszy zjawia się zupełnie wyraźnie w orfickim kulcie Dionysosa, pochodzącym z Tracji, a zyskującym sobie w Grecji

którego łatwo pozyskać i przed którym łatwo można uciec, ten drugi (śmierć) ani pozyskać się nie da, ani ubłagać [...]. Jest głuchy i ślepy” (Stob. 6, 65).

⁸ Por. L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion* (Paris, 1932), 161.

wtajemniczonych jeszcze za Peisistratowych czasów. O Trakach opowiada Herodot, że narodziny dziecka witają lamentem, a pogrzeb objawami radości, ponieważ ten, który umiera, zażywa pełni szczęścia, wolny nareszcie od cierpień: ὄσων κακῶν ἔξαπαλλαχθεὶς ἐστὶ ἐν πάσῃ εὐδαιμονίῃ (5, 4). Traków ma też zdaje się na myśli Galenos, gdy mówi o barbarzyńcach, którym śmierć wydaje się czymś pięknym: ὅτι τὸ ἀποθνήσκειν ἐστὶ καλὸν (XIX 704)⁹. Razem z kultem orfickim zjawia się w Grecji nowa, obca Homerowym Grekom, forma walki ze śmiercią. Orficy odwracali grecką skalę wartości. Wedle nich dusza ludzka zamknięta jest w ciele jak w grobie. Śmierć ciała, a raczej ciało, w które kolejno wstępuje (orficy byli wyznawcami metempsychozy), jest drogą do wyzwolenia się duszy i zjednoczenia się jej z bóstwem. To zjednoczenie zapewnia jej nieśmiertelność. Więc śmierć nie jest straszna, tylko pożądana, byle się do niej przygotować przez przewyciężenie cielesnej natury i przez praktyki religijne. Już i za życia można niekiedy dostępować zjednoczenia się z Bogiem. Dzieje się to w szale dionizejskiej ekstazy. Dionysos to bóg płodności, bóg wiecznie zwycięskiego życia. *Entheoi* (ci, w których Bóg wstępuje) w koźlich skórach satyrów i Mainady wywijające tyrsami w szalonym tańcu, wielbiąc moc życiodajną boga przy akompaniamencie fletu i chórem śpiewanych dytyrambów, jednoczą się z nim w orgiastycznej ekstazie. W ten sposób przewyciężali śmierć czciciele Dionysosa i ci spod znaku sekt orfickich i liczni inni. Bo kult Dionysosa przedostał się do Grecji, zanim jeszcze zrodziła się mitologia orfizmu, i w formie orgiastycznych misteriiów leśnych koł ból i tęsknotę za niezniszczalną pełnią życia.

Jeśli się zważy, że w dytyrambach dionizejskiego chóru zrodziła się tragedia grecka, jasne się stanie, że i ona bodaj wtórnie nosi znamiona walki ducha ludzkiego ze śmiercią. A jeśli – jak chcą inni badacze – początków tragedii greckiej szukać trzeba w kulcie zmarłych herosów (Bäumler) albo, jak ostatnio uzasadnia Gansiniec, w obrządkach kultowych, które się odbywały w grobowcach królów mykeńskich, związek jej z zagadnieniem śmierci staje się jeszcze bardziej widoczny. Dochodzi w niej do wyraźnego uświadomienia zasadniczy tragizm spraw i poczynań ludzkich, nieuchronność zagłady i śmierci, bezsilność człowieka wobec przeznaczeń. Oto chór w Antygonie, kończąc hymn na cześć potęgi twórczej człowieka, śpiewa:

⁹ Por. E. Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Freiburg i Br., 1894), 326.

Wynalazł mowę i myśli dał skrzydła
 I życie ujął w porządku prawidła
 Od mroźnych wichrów na deszcze i gromy
 Zbudował sobie schroniska i domy
 Na wszystko z radą on gotów.
 Lecz choćby śmiało patrzył w wiek daleki
 Choć ma na bóle i cierpienia leki
 Śmierci nie ujdzie on grotów.

(przeł. K. Morawski)

Ale wobec udręki i powikłań życia śmierć nabiera w tragedii cech czynnika wyzwalającego, przystani bezpiecznej, lekarza. Śmierć jest niczym wobec męki życia:

Człowieka żywot to rozpacz i ból
 Nikt tutaj nie zazna spokoju
 Choć jest gdzieś ponoć żywot doskonały
 Lecz w mgłę spowity i w mroku.
 Więc próżno miłość czepia się i lgnie
 Do kręgów ziemskiego bytu
 Nikt nie wie też jakie to drugie życie
 Bo cieniów śmierci nie przebije wzrok
 A ludzą nas baśnie i mity.

Tak skarży się Euripides w *Hippolytosie* (w. 189 nn.). A więc głęboki pesymizm. Ale równocześnie przeświadczenie o istnieniu wartości wyższego rzędu o godności moralnej walczącego i ginącego człowieka wyzwala od lęku duszę uczestnika scenicznego misterium.

Bolesne poczucie skończoności życia i znikomości jego czarów jest jednym z motywów przewodnich nie tylko tragedii greckiej, ale poezji greckiej w ogóle. Życie mija bezpowrotnie. Każdy zły czy dobry staje się łupem śmierci. A samo życie pełne jest trosk i znoju. Więc żali się Simonides z Keos (566–446 przed n.e.):

Ach jakże słabi są ludzie!
 Troska ich nęka niesyta
 Krótki czas znoją się w trudzie
 A śmierć nad karkiem niezbyta.
 Wszyscy jej łupem; nie pomogą
 modły śmierć nie przebiera – szlachetnyś czy podły.

(przeł. Czubka)

Jeszcze wymowniej odmalowuje żalosalną nędzę ludzkiego istnienia, napiętnowanego grozą śmierci, Leonidas z Tarentu (III w. przed n.e.)

w elegii, w której przeciwstawia ambicje i dalekosiężne plany ludzi znikomości ich życia. I dodaje: „Życie jest bardziej smutne niż śmierć” (Anth. Palat. 472).

Czy więc warto w ogóle żyć, jeśli życie pełne cierpień, a śmierć nieuchronna? Myśl tę, powracającą często w poezji greckiej, podkreśla z naciskiem wielki pesymista literatury gnomicznej Theognis z Megary, mówiąc:

Rzecz to ze wszystkich najlepsza dla ludzi nie rodzić się wcale
 Ani nie widzieć jak lśni słońca promienny żar
 Zrodzonym zaś rychłej bramy przestąpić Hadesu
 W ziemi ułożyć się na nieprzespany sen.

(Th. w. 425–429)

Powtórzy to samo Sophokles w Edypie z Kolonos (w. 1225 nn.), Poseidippos w epigramatach (Stob. 98, 57) i inni.

Ale skoro ludzie rodzą się bez swej woli i skoro instynkt życia powstrzymuje ich od samobójstwa, to może lepiej, niż smucić się i z płaczem czekać na ów nieuchronny kres, rozglądnać się za jakąś pociechę. Zwłaszcza że mimo wszystko niemało uroków i powabów roztacza dokoła nas życie. Więc ciesz się człowieku, póki możesz, uśmiechem miłości, uściskiem przyjacielskiej dłoni, winem, wonią kwiatów, głosem fletu.

Urodziłem się śmiertelny
 Na tak krótkie wędrowanie
 A znam tylko co przeżyłem
 Nie znam drogi, co przede mną,
 Więc wynoście się zgrzyzoty
 Nie mam z wami nic wspólnego
 Zanim śmierć mi zajrzy w oczy
 Śmieję, bawię się i tańczę
 Z pięknym bogiem Dionysosem.

(Anakr. Od. XXIV)

Gdyby za cenę złota
 Można przedłużyć życie
 Złoto zbierałbym chciwie
 I darowałbym śmierci
 Niech bierze i odchodzi.
 Lecz skoro nie w naszej mocy
 Kupować sobie życie
 Po cóż się będę trapił
 I wzdychał nadaremno.

A jeśli śmierć przyjąć musi
To na co mi bogactwa –
Z miłymi przyjaciółmi
Pić lepiej słodkie wino
I pośród pieszczoł dziewczyny
Uwielbiać Aphrodite.

(Anakr. Od. XXIII)

Czarowne jest życie, nie wtedy, gdy jest długie, tylko wtedy, gdy się umie żyć. Taka jest mądrość życiowa Anakreonta, choć i on w znanym wierszu o łysiejącym poecie (oda IX) gorzko się uśmiecha na myśl, że już widać dno w dionizejskiej czarze.

Poezja i sztuka nie poprzestają na obrazach śmierci, pojętej jako kres życia w ogóle, na symbolizowaniu jej i rozważaniu samej jej idei. Sztuka stwarza też obrazy indywidualne i konkretne śmierci realnych lub fikcyjnych postaci. Zwłaszcza w epoce hellenistycznej „greckiego baroku” częsty jest w rzeźbie motyw śmierci. Laokoon, Gall umierający, Gall samobójca, Marsias tchną grozą śmierci i męką konania. Podobnie poeta: giną wojownicy epopei Homerowych, giną bohaterowie tragedii, „Epigrammata epitymbia” mówią ozdobnie o życiu i śmierci wielkich i małych, znanych i nieznanym. Śmierć staje się tematem obliczonym na efekt literacki i artystyczny. Opisywana, pokazywana, gloryfikowana staje się punktem wyjścia pewnych schematycznych, typowych ujęć, a chwilami schodzi do rzędu banalnego rekwizytu w wielkim teatrze, jakim jest życie sztuki w każdej jej postaci. To także sposób walki z niepokojącą grozą śmierci. Podobnie jak gloryfikowanie pewnych jej rodzajów dyktowane nieraz względami politycznej czy wychowawczej natury. Śmierć na polu bitwy w obronie Ojczyzny nie jest straszna, lecz piękna. Tak uczyli poeci i pomniki narodowe na polach bitew. W tym duchu wychowywano młodzież nie tylko w militarnej Sparcie.

Ale najkonsekwentniej grozie śmierci wypowiedziała walkę filozofia grecka. To nie przypadek, że Sokrates nazwał filozofowanie przygotowaniem się na śmierć, a w godzinie nadchodzącej własnej śmierci zapewniał, że dla filozofa śmierć nie jest straszna, lecz upragniona. Całą niemal filozofię grecką w jej tak licznych systemach i kierunkach metafizycznych i aksjologicznych można rozpatrywać pod kątem widzenia rozprawiania się jej ze śmiercią. Od Pythagorasa do Boetiusa na różnych drogach filozofia starożytna uczyła człowieka, zagrożonego w swym istnieniu przez śmierć, sens tego istnienia odnajdywać czy stwarzać; uczyła, że życie jest dobre i piękne, jeśli się umie żyć i jeśli się umie umierać z godnością i odwagą.



3. Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*

A. Od Pitagorasa do Platona

Zagadnienie śmierci jest przede wszystkim zagadnieniem walki ducha ludzkiego z naturalnym przed nią lękiem. Ta walka wypowiada się w różnych dziedzinach życia i kultury, jak religia, nauka, filozofia i sztuka. Religię i sztukę stwarza każdy naród – filozofię w sensie niezależnej teorii bytu i życia pierwsi stworzyli Grecy. I w tej właśnie najbardziej swoistej formie ich twórczości najświadomiej wypowiedziała się walka ducha greckiego ze śmiercią. To nie przypadek, że Sokrates nazwał filozofowanie przygotowaniem się na śmierć, a w godzinę własnej śmierci zapewniał, że filozofowi śmierć nie straszna, lecz pożądana (*Fedon*). Całą niemal filozofię grecką w jej tak bardzo rozmaitych systemach i kierunkach można rozpatrywać pod kątem widzenia rozprawiania się jej ze śmiercią. Ona podchodzi do zagadnienia śmierci z rozmaitych stron. W ramach ogólnych rozważań ontologicznych, na gruncie eschatologii, psychologii i filozofii życia. Te różne punkty widzenia uzupełniają się niekiedy, niekiedy przeciwstawiają się sobie.

Analizując tak bardzo nieliczne fragmenty pism greckich filozofów przyrody, widzi się wyraźny wysiłek wyjaśnienia zjawiska śmierci przez powiązanie go w jednolity system interpretacji wszechświata. Bardzo wczesnie rozróżnia się potoczne i filozoficzne pojęcie śmierci. To, czym ona jest w złudnym ludzkim mniemaniu, od tego, czym jest naprawdę. Najwyraźniej występuje to odróżnienie pod wpływem filozofii Parmenidesa i Eleatów u młodszych filozofów przyrody. Pogląd Parmenidesa, że byt jest wieczny i niezmienny, wiódł do konsekwencji, że śmierć nie istnieje¹⁰. To, co ludzie zwykli nazywać zmianą, powstawaniem, zanikiem, śmiercią, to tylko złudny pozór rzeczywistości, a nie jej treść istotna. Skąd jednak ten pozór się bierze? Na to pytanie odpowiadają młodszy filozofowie przyrody, zastępując eleacką koncep-

* Pierwodruk: *Meander* 1–10 (R. 1: 1946): 445–457.

¹⁰ Tradycja i legenda, której zawdzięcza się obraz filozofa gardzącego śmiercią i pojęcie filozoficznego spokoju w obliczu śmierci, czerpie przykłady właśnie z kół Parmenidesa. Czytamy u Tertulliana (Apol. 50): „Zeno Eleatus consultus a Dionysio: quidnam philosophia praestaret, cum respondisset »contemp-tum mortis«, impassibilis [...] sententiam suam usque ad mortem signabat”.

cję jedyne go bytu koncepcją pluralistyczną. Dla nich byt jest również odwieczny i niezmienny, ale nie jest jednorodny. Tak np. wedle Empedoklesa rzeczywistość zbudowana jest z czterech elementów niezmiennych i wiecznych, które pod wpływem dwu sił: miłości i walki łączą się i rozłączają. To rozłączanie się elementów ludzie nazywają śmiercią. Niesłusznie, bo:

W świecie istot śmiertelnych
nie ma naprawdę urodzin i nie ma śmierci okrutnej,
tylko zmieszane żywioły i ich konieczna wymiana.

(Diels Frg 8)

Podobną myśl rozwija Demokryt, który stojąc na gruncie atomistyki, głosi, że zmieniać się może tylko układ atomów, ale one same trwają wieczne i niezienne. Z ironicznym współczuciem mówi o tych, którzy nic nie wiedząc o rozpadaniu się ludzkiej natury na atomy, męczą się całe życie w niepokoju i trwodze i wymyślają fantastyczne baśnie na temat tego, co będzie po śmierci (Diels Frg 297). Głupcami nazywa tych, którzy żyć pragną za wszelką cenę ze strachu przed Hadesem, choć ich cierpienie nęka i życie zbrzydło do cna (Diels Frg 199, 203, 205).

Śmierci naprawdę nie ma – wmawiali w siebie i innych filozofowie przyrody. Śmierć jest, ale jest pewnym dobrem – uczyli pitagorejczycy. A nie szło im o popisywanie się paradoksami w stylu późniejszych mów pochwalnych, wygłaszanych przez sofistów, których spis wymienia m.in. „pochwałę śmierci” Alkidamasa. Wedle pitagorejczyków śmierć jest dobrem, bo wyzwala duszę z więzów ciała. Ciało jest grobem duszy (σῶμα – σῆμα). Przeszkadza jej w poznawaniu prawdy i w doskonaleniu się. Częściowe wyzwolenie osiągnąć można za życia drogą askezy, pracy badawczej i praktyk religijnych. Ale pełnię wolności daje dopiero śmierć. Więc nie straszna jest, tylko pożądana.

Zarówno eleacki, jak i pitagorejski punkt widzenia w rozważaniu zagadnienia śmierci odnajdujemy w filozofii Platona. Platon problem śmierci uważa za centralne zagadnienie filozoficzne. Nie tylko w wielkim misterium śmierci, jakim jest *Fedon*, ale i w innych dialogach, jak np. w *Politei*, rozwija i uzasadnia obszernie swoją filozofię spraw ostatecznych. Punktem wyjścia tej teorii jest analiza pojęcia śmierci i analiza pojęcia filozofii. Filozof to człowiek, który przygotowuje się na śmierć i śmierci pragnie. „Zdaje się, że ci, którzy się z filozofią zetknęli jak należy, niczym innym się nie zajmują jak tylko, żeby umrzeć, a nie żyć” (*Fedon*, przeł. Wł. Witwicki). Tę paradoksalną tezę uzasadnia Platon w sposób następujący: Śmierć jest wyzwoleniem się duszy

z ciała. Ciało jest największą przeszkodą dla duszy w poznawaniu prawdy. Dzięki niemu bowiem zdolność naszego rozumowania krępią złudzenia zmysłów i zamęt, który do duszy wprowadzają pragnienia. A ponieważ filozof to ten, kto miłuje mądrość i prawdy szuka, więc nic dziwnego, że spod wpływu ciała ustawicznie usiłuje się wyzwolić. Cel swój naprawdę osiągnąć może tylko przez śmierć. „Jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą. Wtedy [...] osiągniemy to, czego się zowiemy miłośnikami: mądrość. Dopiero jak pomrzemy wedle tego toku myśli, a za życia nie. Bo jeśli niepodobna, będąc w ciele, niczego poznać na czysto, to jedno z dwojga: albo nigdy wiedzy osiąść nie można, albo dopiero po śmierci” (tamże). Dopiero po śmierci poznaje człowiek byt rzeczywisty, tj. idee. Ogląda je bezpośrednio, same w sobie, a nie poprzez niedoskonałe ich odbicia w przedmiotach empirycznych. Te tylko podlegają zagładzie i umieraniu – byt rzeczywisty trwa wiecznie bez zmian, jak uczyli eleaci. Do tego świata tęskni dusza i do niego powraca, wyzwolona przez śmierć, sama nieśmiertelna. Śmierć jest dobrem nie tylko dlatego, że umożliwia filozofowi poznanie prawdy. Jest dobrem także i z tego powodu, że otwiera duszy ludzkiej drogę do uzyskania sprawiedliwości. W życiu zwycięża na ogół przemoc brutalna, lisia chytryść i prawo pięści. Tak, iż się ludziom zdaje, że pożyteczniej być niesprawiedliwym niż sprawiedliwym i że dobre jest to, co służy interesom silniejszego. To jednak pozór tylko – sądzi Platon – pozór, któremu ulegają ci, dla których cała rzeczywistość sprowadza się do świata empirycznego. Istnieje jednak poza złudnym empirycznym światem świat doskonały, wieczny i niezmienny. Istnieje też miara absolutnych wartości moralnych i osąd sprawiedliwy nad duszą nieśmiertelną. W licznych mitach, wplecionych w dialogi: w *Gorgiaszu*, *Fedonie*, w *Politei*, stara się Platon przybliżyć czytelnika do swoich eschatologicznych hipotez. Zbyt krytyczny, aby brać dosłownie marzenia i wierzenia własne i cudze na temat losów duszy po śmierci, przedstawia je Platon w formie mitów.

Dziwne, urocze, a nieraz straszne, symbolizują jakąś koncepcję metafizyczną, w którą autor wierzy, ale której w sposób naukowy uzasadnić nie umie. Tą koncepcją, do której ustawicznie Platon powraca, jest centralna w jego filozofii teza o nieśmiertelności i odpowiedzialności duszy ludzkiej po śmierci. Widzimy więc, że w zasadniczych zrębach filozofii Platona, tj. w nauce o ideach, w nauce o duszy, w epistemologii i w etyce, poglądy jego uważać można za wyraz przewycięzania lęku przed śmiercią, skoro wedle nich: 1) Śmierć istnieje tylko w sferze złudnych

przedmiotów zmysłowych, a nie podlega jej byt rzeczywisty, 2) Śmierć otwiera człowiekowi dostęp do poznania prawd najistotniejszych, 3) Śmierć jest warunkiem utrzymania w świecie porządku i równowagi moralnej.

To, że Platon zagadnienie śmierci uczynił problemem centralnym swojej filozofii, ma niewątpliwie m.in. swe źródło w roli, jaką w jego życiu odegrała śmierć Sokratesa. Ta śmierć wstrząsnęła duszą młodego wówczas człowieka do głębi. Nie tylko dlatego, że w osobie Sokratesa tracił umiłowanego i podziwianego nauczyciela. I nie tylko dlatego, że śmierć ta, tak bardzo niesprawiedliwa, kazała mu szukać dla niej sensu w jakimś ponadludzkim, metafizycznym wymiarze. Ale także i może przede wszystkim dlatego, że Sokrates ze swojej śmierci zrobił ostatnią wielką lekcję pogładową filozofii. Sokrates mógł pójść na wygnanie i uniknąć wyroku śmierci, mógł potem jeszcze uciec z więzienia i ocalić życie. Nie chciał. Wołał umrzeć, niż żyć za cenę przekreślenia zasadniczej linii swego życia. Własnym przykładem ilustrował głoszony przez siebie pogląd, że filozofowi śmierć nie straszna, tylko pożądana. Witał w niej wyzwolenie od przymusów i więzów narzuconych przez środowisko ateńskie i własną człowieczą naturę. Umierał, jak żył: opanowany, świadomie kierując każdym drgnieniem twarzy, a jak sądził – i serca. Odchodził w świat nieznaną, krzepiąc się myślą, że śmierć albo jak sen zanikiem jest wszelkiego doznawania, a więc kresem cierpień, albo wstępem do nowego, lepszego życia. W *Apologii*, *Krytonie* i *Fedonie* pokazał Platon, jak śmierci oczekiwał i jak umierał Sokrates. Na ostatnich kartach *Fedona* dał w prostocie swej najbardziej rozzdzierający opis śmierci, jaki zna literatura świata. Najwyższy patos osiągnięty przez najdoskonalszy umiar i powściągliwość słowa. Obok tego opisu w swej psychologicznej prawdzie i głębi stanąć może tylko opis śmierci Jezusa u Ewangelistów.

Ale dialogi o śmierci Sokratesa nie były tylko opisem tego konkretnego zdarzenia. Uwydatniały nadto pewien schemat pojęciowy: ideał filozofa. Odtąd raz na zawsze z pojęciem filozofa zrosło się pojęcie sztuki doskonałego umierania. Uczniom Sokratesa, bezpośrednio i uczniom tych uczniów, przyświecać będzie odtąd ideał filozofa, ucieleśniony w osobie Sokratesa. Jego osobisty stosunek do śmierci: opanowanie i pogoda, z jaką szedł jej naprzeciw, zaciążyły w roli wzorca niedoścignięgo na licznych pokoleniach myślicieli. Poprzez Platona, Antystenesa i stworzoną przezeń szkołę cyników, którzy głosili doskonałą obojętność mędrca na śmierć, do szkół etycznych stoików i epikurejczyków i ich duchowych spadkobierców nowszych i najnowszych czasów.

B. Filozofia śmierci w epoce hellenistycznej

Jeżeli nawet w filozofii przyrody i w epistemologii greckiej odnaleźć można wyraźne ślady ustosunkowania się duszy ludzkiej do śmierci, to nic dziwnego, że w praktycznej filozofii życia, która wysunęła się na plan pierwszy w filozofii greckiej, począwszy od schyłku IV w. przed Chr., problem śmierci należał do najistotniejszych. Jest tak zarówno w epikureizmie, jak i w stoicyzmie. Nauka epikurejczyków i stoików jest przede wszystkim teorią szczęścia, jest odpowiedzią na centralne w historii etyki starożytne pytanie, jak żyć, aby być szczęśliwym. To nasilenie w epoce hellenistycznej powstawania systemów filozofii praktycznej i pełne niepokoju przekonywanie ludzi, że przecież na pewno można być szczęśliwym, świadczą o tym, że brakowało wówczas ludziom naturalnych warunków szczęścia. Upadek niepodległości państw greckich i pozostające z tym w związku upokarzające poczucie słabości oraz głęboki pesymizm, płynący z wyników teoretycznych dociekań poznawczych, robiły Greków warstw oświeconych ludźmi smutnymi do głębi. I jeśli Hegezjasz ze szkoły Hedoników zyskał sobie przez swe wykłady, wykazujące, że wobec znikomości rozkoszy śmierć od życia lepsza, przydomek „namawiającego do śmierci” (Peisithanatos) i jeśli – jak wieść niosła – namawiał do niej tak skutecznie, że mu wyklądać w Aleksandrii zabroniono, to owa fala samobójstw nie tyle była może spowodowana wymową mistrza, ile stanami depresji duchowej tak bardzo wówczas powszechnymi. Śmierć wydawała się niejednemu mniejszym złem niż życie beznadziejnie puste i bezcelowe. Więc pole działania dla lekarzy dusz ludzkich, podejmujących się dawać niezawodne recepty na życie szczęśliwe, było rozległe. I nie brakło tych lekarzy czy to wśród tych, co się w szkole Zenona z Kition pod Malowanym Portykiem zbierali, czy to wśród uczestników wytworzonego grona przyjaciół z ogrodu Epikura. Zarówno jedni, jak drudzy z konieczności rozprawiać się musieli ze śmiercią. Ich filozofia życia szczęśliwego jest przede wszystkim filozofią śmierci.

Zdaniem Epikura zadaniem filozofii jest uwolnić człowieka od lęków, które mu duszę zatrują i czynią go nieszczęśliwym. Wśród systemów filozoficznych ten wybrać należy, który do tego celu uspokajania ludzi najlepiej się nadaje. Za taki pogląd na świat najpożyteczniejszy uważa Epikur filozofię Demokryta. Dlaczego? Otóż z lęków najgorszych, które zatrują duszę ludzką, na plan pierwszy wysuwa się lęk przed śmiercią: Ludzie boją się śmierci i boją się tego, co ich po śmierci czeka. Jeśli się stoi na gruncie atomistyki Demokryta i przyjmuje, że wszystko, co jest, sprowadza się do wiecznych atomów, ciągle pozosta-

jących w ruchu wedle niezmiennych praw przyczynowych, wówczas znika trwoga na temat pośmiertnych losów duszy. Atomy duszy, jak wszelkie inne atomy, są wieczne i po „śmierci” człowieka, czyli rozpadnięciu się jednego układu atomów, przechodzą w inne układy i tak bez końca. A lęk przed śmiercią w sensie faktu biologicznego, jakim jest rozpad układu atomów? I ten zdaniem Epikura jest nieuzasadniony. Wszak wszelkie zło i dobro sprowadzają się do wrażeń zmysłowych przykrych lub przyjemnych. Tylko, jak długo żyjemy, doznawać możemy wrażeń, zatem tylko, jak długo żyjemy, może nas spotykać dobro lub zło. Śmierć jest zanikiem odczuwania. Nie może być zatem żadnym złem. Ze śmiercią zresztą – mawiali epikurejczycy – nikt się nie spotka, bo póki my jesteśmy, nie ma śmierci, a gdy jest śmierć, nas nie ma. Więc próżno się jej lękać i przed nią uciekać: Podobnie jak nie ma sensu obawiać się śmierci, tak też nie godzi się szukać w niej „zbawczego spoczynku wobec nieszczęść życia” (List do Menoikeusa). Lepiej żyć mądrze, tzn. szczęśliwie, nie oglądając się, czy szczęście to będzie krótko, czy długo trwało. Nie wierzy zresztą Epikur w szczerą pragnienia śmierci. Cytując słowa Teognisa:

Rzecz to ze wszystkich najlepsza dla ludzi nie rodzić się wcale,
A zrodzonym co rychlej przestąpić bramy Hadesu,

dodaje: „jeżeli serio tak mówi, czemu sam nie odszedł dobrowolnie z życia” (l. c.).

Wi w. przed Chrystusem wyszedł z kół epikurejskich osobny traktat o „śmierci”. Autorem jego jest Filodemos z Gadary, który wywarł niemały wpływ na literaturę rzymską złotego wieku. Zarówno we wspomnianej rozprawie, jak i w traktacie „O bogach” porusza zagadnienie lęku przed śmiercią i stara się znaleźć na ten lęk lekarstwo. Lęk przed śmiercią rodzi się z nieznamości jej istoty. Mędrzec wie, że śmierć jest przegrupowaniem atomów, rozbięciem układu na naturalne elementy, z którym się łączy zanik świadomości i zdolności odczuwania. Stąd nieuzasadniony jest lęk przed tym, co nas czeka po śmierci, bo nie czeka nas ani żaden ból, ani sąd bogów, ani kara. Przesady i mętne wyobrażenia, dotyczące życia pozagrobowego, są głównym źródłem strachu przed śmiercią. Leczy nas z niego poznanie natury rzeczywistości. Na jego gruncie odpadają troski o grzebanie ciał i związane z tym lęk przed śmiercią na morzu, odpadają przesady na temat „zaszczytnych” i „lichych” rodzajów śmierci. Śmierć na polu bitwy w gruncie rzeczy na tym samym polega, co śmierć z choroby lub z wyroku sądu. Życie tylko, nie śmierć, bywa dobre lub złe. Tak „pocieszali” epikurejczycy,

niepomni, że w wielu wypadkach lęk przed śmiercią jest właśnie lękiem przed utratą doznań i świadomości.

Wedle stoików śmierć należy do zdarzeń od nas niezależnych, a koniecznych. Z obu tych powodów człowiek mądry śmierci się nie boi. Bo dla człowieka mądrego wartością dodatnią lub ujemną może być tylko to, co w jego własnej jest mocy. Wszystko inne traktuje jako sprawy obojętne „adiaphora”, nie pragnie ich ani nie drży przed nimi, zachowuje wobec nich pełną, niezamąconą niczym równowagę ducha. Stąd „stoicka” obojętność na śmierć, która poszła w przysłowie. Śmierć jest rzeczą konieczną, a wszystko, co konieczne, jest zarazem słuszne, bo jest zgodne z rozumnym prawem wszechrzeczy. Żyć zgodnie z naturą – to podstawowe wskazanie etyki stoickiej – znaczy tyle, co żyć rozumnie, znać prawa konieczne i chętnie się im podporządkowywać. Owo zgadzanie się z koniecznością jest podstawą prawdziwej wolności wewnętrznej człowieka mądrego. W ramach tej podstawy wewnętrznej mieści się też pogodne podporządkowanie się konieczności śmierci.

Z czasem w szkole stoików poczęto wśród owych adiaphora wyróżniać takie, które raczej należy wybierać, i te, których raczej człowiek rozumny unika, pamiętając, że w gruncie rzeczy nie są one żadnym dobrem ani złem. Do której z tych dwóch kategorii należy śmierć? Ani do jednej, ani do drugiej – odpowiadają stoicy. Bywa, że śmierci trzeba unikać, ale bywa i tak, że ją wybierać należy. Nie za każdą cenę chce żyć człowiek mądry. Zagadnienie samobójstwa, jego uprawnienie i potrzeba są częstym tematem rozważań stoików. W ogóle stoicy, zdając sobie sprawę z wagi zagadnienia śmierci, nie poprzestają w swej praktycznej filozofii życia na wymienianiu śmierci wśród zjawisk i spraw od nas niezależnych, a więc w zasadzie obojętnych. Zwłaszcza młodszy stoicy (I i II w. po Chr.) nie miało uwagi poświęcają rozpatrywaniu zagadnienia śmierci. Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz¹¹ ustawicznie mówią o śmierci. Może to nie przypadek, że oni właśnie: pierwszy żyjący w czasach, w których nikt z obywateli nie był pewien dnia i godziny, a codzienna plotka przynosiła wieści, że tego zamordowano, tamtego otruto, ów zmuszony był popełnić samobójstwo; drugi kaleka i niewolnik; trzeci

¹¹ Mógłby ktoś zauważyć, że omawianie stanowiska Seneki czy Marka Aureliusza wychodzi poza ramy filozofii greckiej. To przecież Rzymianie, nie Grecy, choć Marek Aureliusz po grecku swoje *Rozmyślenia* pisał. Ten zarzut nie wydaje się słuszny. Wymienieni filozofowie nie tylko z formy, lecz i z ducha filozofują po grecku: nie tworzą oryginalnych systemów, podejmują tylko i kontynuują myśl grecką. Śmiało więc można ich włączyć do przeglądu greckich systemów filozoficznych, rozprawiających się ze śmiercią.

gruźlik i neurastenik, dziedzicznie obciążony skłonnościami psychopatycznymi. Nic dziwnego, że każdy z tych trzech filozofów na swój sposób żył w kręgu śmierci i walczył z lękiem przed nią lub w wyobraźni wyciągał do niej ręce. Podobnie zresztą i Epikur, ten chwalcą życia, któremu się zdawało, że raz na zawsze filozofią swoją przewyciężył śmierć, może w pierwszym rzędzie z własną rozprawiał się duszą, gdy od lęku przed nią starał się ludzi uwalniać. Ciężko długie lata chory, nieraz widywać musiał cień własnej śmierci w pobliżu. Więc wołał wierzyć, że ze śmiercią człowiek nigdy się nie spotka.

Niektóre myśli Epikura o śmierci przejął Seneka i dołączył je do stoickiej filozofii śmierci, którą z upodobaniem rozwijał i pogłębiał. Nie w całej rozciągłości. Zdawał sobie bowiem sprawę z tego, że dyskursywne wywody starszych stoików (Zenona, Chryzypa i in.) zwrócone przeciw obawie śmierci nieraz trafiać muszą w próżnię. W 82. liście do Luciliusa przytacza następujące sofistyczne – jak je nazywa – rozumowanie Zenona:

Nic, co jest złe, nie jest zaszczytne:
Śmierć bywa zaszczytna,
więc śmierć nie jest niczym złym.

Co najwyżej nie każda; bo skoro przesłanka szczegółowa, to i wniosek szczegółowy — ale nie to Seneka podkreśla. Tylko ironicznie woła: „oto już wolny jestem od strachu przed śmiercią: na przyszłość już bez wahania dam szyję pod miecz”. I dodaje: „czy to jest serio mówione, czy też raczej po to, by umierającego pobudzić do śmiechu”. Z żywym poczuciem komizmu każe Luciliusowi wyobrazić sobie, że tak właśnie mógłby przemawiać ktoś do 300 Spartan, oczekujących śmierci w termopilskim wąwozie. I tym sofistycznym, papierowym zwrotom przeciwstawia męskie przemówienie Leonidasa: „bierzcie się do śniadania, wieczerzać będziemy w Hadesie”. Chcąc się pozbyć lęku przed śmiercią, nie wystarcza zdaniem Seneki czytać czy układać mniej lub bardziej naiwne pseudoracjonalne dowody, że śmierć niestraszna. Trzeba raczej wypracować w sobie odwagę i opanowanie i odkryć realne wartości, uwarunkowane przez śmierć. Trzeba na to w odpowiedni sposób oddziaływać na wyobraźnię i uczucia ludzkie. W tym też właśnie kierunku stara się Seneka wpływać zarówno na siebie, jak i na przyjaciela, powracając aż w 14 listach do zagadnienia śmierci (porusza je poza tym nieraz i w innych swych pismach, jak w *De brevitae vitae* itp.). Zgadza się ze starszymi stoikami, że śmierć jest w zasadzie czymś obojętnym, tzn. ani dobrym, ani złym, podkreśla Seneka, że jednak i między rzecza-

mi w zasadzie obojętnymi zachodzą głębokie różnice. Ze śmiercią nie jest tak jak z parzystością czy nieparzystością włosów na głowie, która nie wzrusza nikogo. Bo śmierć, chociaż nie jest niczym złym, wygląda przecież na zło. Miłość własna i instynkt samozachowawczy, które nam każą uważać śmierć za zagładę dóbr i przyjemności, głęboko są w nas wkorzenione. Do tego dołącza się lęk przed nieznanym losem po śmierci, wrodzony człowiekowi strach przed ciemnością, którą jakoby śmierć sprowadza. Trzeba zatem niemało wysiłku i ćwiczenia, by się pozbyć lęku przed śmiercią (List 82). Trzeba przede wszystkim uprzytomnić sobie, że nie tyle śmierć jest straszna, ile wyobrażenie, które o niej mamy (List 30). Od nas zależy, byśmy to wyobrażenie odpowiednio zmienili. A zmieni się ono, jeśli:

1. nauczymy się nie cenić zbyt wiele życia. Nie należy życia ani zanadto kochać, ani zanadto nienawidzić (List 24);
2. jeśli pamiętać będziemy, że śmierć może być wyzwoleniem od męki i nieszczęść. Jest głęboka pociecha w tym, że jeśli człowiek jest nieszczęśliwy, to tylko dlatego, że się na to zgadza. Jeśli ci się podoba, żyjesz, jeśli ci się nie podoba, możesz w każdej chwili z życia odejść, skorzystać dobrowolnie z dobrodziejstwa śmierci. Umrzeć znaczy nie być nigdy więcej chorym, nigdy nie dostać się w moc ludzi, nigdy więcej nie umierać w wyobraźni. Śmierć czyni nas wolnymi (Listy 24, 70).
3. Zmieni korzystnie nasz pogląd na śmierć i ta myśl, że wszystko, co ginie w przyrodzie, ginie tylko na pozór. Wieczne powroty światów zapewniają i nam swoistą formę bytowania nieśmiertelności (List 36).
4. I czyż jest sens obawiać się, że śmierć jednego dnia nas zaskoczy, skoro naprawdę co dzień umieramy. Każdy dzień, każda godzina jest nową fazą obumierania. Należałoby się więc obawiać śmierci bez przerwy, jeśli w ogóle bać się jej należy (Listy 4, 24, 30).
5. Jest wreszcie rzeczą ambicji i tężyzny dzielnego człowieka nie drżeć przed tym, co nieuchronne. Jest przecież obojętne, kiedy przyjdzie to, co i tak przyjść musi (List 101).

Trzeba umierać szlachetnie, a to znaczy chętnie umierać. Bo ten, kto chętnie umiera, nie ulega przymusowi, jest wolny wewnątrz (List 61). Na tym polega dobre przygotowanie się na śmierć, żeby dojść do przekonania, że dość się już żyło. Wartość życia nie na tym polega, by długo żyć, tylko na tym, by żyć dobrze i pięknie. „Z życiem jest jak ze sztuką w teatrze. Nie długość, lecz dobra gra jest ważna” (List 77). Mędrzec, umierając, nigdy nie będzie miał poczucia, że go los wyrzucił z życia. Wychodzi sam, z godnością podporządkowując się konieczności. Ten,

kto nauczył się umierać, oduczył się być niewolnikiem. Bo jeden jest tylko łańcuch, który człowieka krępuje: miłość życia. Nie musimy sami go zrywać, ale powinniśmy zmniejszać stale jego ucisk tak, by nam nie przeszkadzał we właściwym momencie bez wahania poddać się konieczności śmierci (Listy 24, 26, 54, 61). Czy wywody Seneki dla ludzi, miłujących życie i ze wstrętem myślących o śmierci, miały siłę przekonującą nieporównanie większą niż sofizmat Zenona, z którego on się wyśmiewał, rozstrzygnąć trudno. Na razie szło o pokazanie, jaką wagę w filozofii praktycznej hellenizmu, zwłaszcza w szkołach epikurejczyków i stoików, odgrywały rozważania na temat śmierci, zmierzające do łagodzenia jej grozy.

W pewnych wypadkach stoicy zalecają samobójstwo. Z reguły wtedy, gdy człowiek czuje, że dalsze pozostawanie przy życiu uczyniłoby go niewolnikiem własnej słabości, a także wtedy, gdy śmierć sobie zadana wybawić go może od cierpień nadmiernych lub śmierci, zadanej przez innych. Samobójstwo, popełnione w porę, jest dowodem odwagi, panowania nad sobą i rozumu, popełnione w afekcie, na skutek przesytku czy zniechęcenia, świadczy przeciwnie o niewyrobieńczeniu moralnym i słabości wewnętrznej człowieka.

Podobne myśli jak u Seneki znajdziemy u Epikteta z tą różnicą, że Epiktet, daleki od umiaru i szczerości Seneki, nie patrzy ze zrozumieniem na lęk ludzki przed śmiercią. Naturalność zjawiska śmierci wydaje mu się dostateczną jej rekomendacją. Silniej też niż u Seneki zarysowuje się u niego pierwiastek religijny. Umiera pogodnie ten, kto pamięta, że losami świata rządzi mądrość boża i że wszystko, co nas spotyka, dzieje się według doskonałego jej planu. „Kim jesteś i skąd się zbudziłeś do życia? Czyż nie Bóg sam do niego cię powołał? [...] Czy nie od niego otrzymałeś zmysły i rozum? A jako co cię powołał? Czy nie jako istotę śmiertelną, która z odrobiną ciała ma żyć czas krótki na ziemi, przyglądać się Jego rządowi i brać udział w Jego działaniach i godach? Czy nie chcesz więc, jak długo ci to jest dane, przyglądać się tym działaniom i godom, a potem gdy cię wyprowadzą, odejść, dziękując za to, coś widział i słyszał?” (Diatr. IV 1, 106). W tym duchu modli się sam: „Chcesz, abym teraz opuścił gody życia? Dobrze, idę i z całego serca mówię ci dziękuję za to, żeś mi w nich wziąć udział pozwolił, żeś mi dał dzieła swoje podziwiać i w duchu zgadzać się z wolą twoją. Oby śmierć zaskoczyła mnie wtedy, gdy to myślę, piszę lub czytam” (Diatr. III 5, 10 n.).

Nastroj religijny przenika również rozważania Marka Aureliusza na temat śmierci, jakkolwiek chętniej niż o jakimś osobowym bogu mówi „o porządku świata” i o „naturze”. „Wszystkiemu poddam się, co mi przeznaczasz Ładzie wszechrzeczy! Nic nie przychodzi za wcześniej, nic

za późno, ty znasz moment właściwy [...]. Od ciebie wszystko pochodzi, w tobie wszystko żyje, do ciebie wszystko powraca" (Comm. 4, 23). „Śmierć tak jak narodziny jest tajemnicą Natury. One są połączeniem elementów, a śmierć ich rozkładem. Ale nie ma w niej nic, przed czym wzdrygać by się należało: przecież pozostaje całkowicie w zgodzie z rozumem obdarzoną istotą i nie jest w żadnej sprzeczności z jej ustrojem" (Comm. 4, 5). Trzeba więc wyrabiać w sobie stałą gotowość umierania, która powinna być oparta nie „na lekkomyślnym zuchwalstwie jak u chrześcijan, lecz na rozumnym, poważnym namyśle, i która, jeśli ma działać na innych, wolna być musi od teatralnego patosu" (Comm. 11, 3). „Jesteśmy jak aktorzy, których natura, jak pretor na scenę, wprowadza w życie. Ona też odwołuje nas z tej sceny. Powiada ktoś: »Ależ nie odegrałem jeszcze moich pięciu aktów, dopiero trzy«! Dobrze. W Twoim życiu te trzy akty stanowiły całą sztukę. Bo koniec wyznacza ten, który kiedyś był sprawcą połączenia, a teraz rozkładu. Ty nie odpowiadasz ani za jedno, ani za drugie. Więc odejdz przyjaźnie. Bo przyjazny jest ten, który cię zwalnia" (Comm. 12, 36).

Stoicy i epikurejczycy kładli nacisk na psychologiczną i praktyczną stronę zagadnienia śmierci. Problem metafizyczny wysuwa się znów na plan pierwszy w filozofii Plotyna i neoplatonizmu. On również podkreśla, że śmierć nie jest niczym złym (Enn. I, 4) i mędrzec się jej nie lęka. Jest nawet dobrem dla duszy, bo wyzwala ją z więzów ciała. Dusze wcielone nie zrywają całkowicie łączności ze swoim źródłem i podstawą, którymi są boski rozum, wyłoniony z Prajedni, a z kolei emanujący z siebie Duszę wszechświata. Znużone pobytem w zmysłowym świecie przez śmierć wracają dusze na odpoczynek do świata nadzmysłowego (platoński świat idei), aby po jakimś czasie znów przybrać kształt zmysłowy. Podobnie jak aktor, który schodzi na chwilę ze sceny, aby na nią wrócić w nowej roli. Gdy się ta ich wędrówka skończy, znowu śmierć wyzwoli je – tym razem ostatecznie – i umożliwi im zespolenie się z Bogiem. W IV Enneadzie, poświęconej zagadnieniu duszy, rozwija Plotyn obszernie swoją apologię śmierci. Podejmą ją jego uczniowie w szkołach Neoplatonizmu, powróci, choć w zmienionej formie, w filozofii chrześcijańskiej.

Przedstawione powyżej systemy i stanowiska filozoficzne są wrazem świadomej walki ducha greckiego ze śmiercią. W tej walce zaangażowane są zarówno filozofia przyrody, metafizyka, psychologia, jak i filozofia wartości. Rezultatem jej jest uzasadnianie poglądu, że śmierć z pozoru tylko jest czymś złym. Na gruncie filozofii przyrody i ontologii (eleaci, młodszy filozofowie przyrody) rozwinął się pogląd, że śmierć naprawdę nie istnieje wobec niezmienności zasadniczej bytu. Na

gruncie metafizyki (pitagorejczycy, Platon, Plotyn) doszli Grecy do stanowiska, że śmierć jest nawet pewnym dobrem. Ona bowiem zapewnia duszy definitywne wyzwolenie się z więzów ciała, poznanie prawdy i wyrównanie doznanych za życia niesprawiedliwości. Na gruncie psychologii i filozofii praktycznej (Platon, stoicy, epikurejczycy) poddali Grecy analizie stosunek człowieka do śmierci, jego lęk przed śmiercią i pouczali, jak lęk ten uśmierzać. Śledząc uważnie ową walkę filozofii greckiej z grozą śmierci, odnosi się wrażenie, że ci, którzy ją prowadzą, w głębi duszy zdają sobie sprawę, że jest to walka beznadziejna. Kiedy głoszą, że śmierć nie istnieje albo że śmierć jest dobrem, wmawiają tylko w siebie i drugich pewne stanowiska na niby, stwarzają przydatne fikcje i supozycje żywe, które pielęgnowane i podtrzymywane drogą odpowiednich sugestii, mają zaśpić i uciszyć dręczącą człowieka rozterkę¹². Ustawicznie powracający, jako *tertium comparationis* w rozważaniach nad śmiercią, motyw teatru i gry aktora staje się niemal symboliczny. Szczerym, instynktownym przekonaniem, że śmierć jest czymś strasznym i złym, przeciwstawia się mozolnie wypracowany system supozycji, które to przekonanie mają kontrparować i tłumić, by życie ludziom uczynić znośniejszym.

Ten rezultat dociekań filozoficznych, streszczający się w tezie, że śmierć nie jest niczym złym, choć na zło wygląda, w tendencji swej do łagodzenia grozy śmierci zgadza się z wyobrażeniami śmierci w religii i sztuce greckiej. Widać, że zarówno wysiłek intelektu, jak i wyobraźni i uczuciowości Greków szedł w kierunku przysłaniania ponurego aspektu śmierci i uwalniania człowieka od lęku przed nią oraz w kierunku podkreślania wartości życia, choćby krótkie było i przemijające. Życie jest dobre i piękne, jeśli się umie żyć i jeśli się umie umierać. Perspektywami szczęścia wiecznego pocieszali się Grecy stosunkowo

¹² Już w starożytności powątpiewano nieraz w skuteczność walki filozofów z lękiem przed śmiercią. Nawet zarzucano im nieszczerść. Zrobił to znany kpiarz i złośliwy felietonista hellenistycznej epoki Lukian z Samosaty w swych *Rozmowach zmarłych*, tym prototypie tak bardzo w epoce nowoczesnego francuskiego klasycyzmu modnych *dialogues des morts*. W jednym z tych dialogów Kerberos opowiada, jak Sokrates dopóty tylko opanowany był i spokojny w obliczu śmierci, dopóki czuł, że oczy ludzkie są na niego zwrócone. Z chwilą, gdy przekraczać mu przyszło Hadesu progi, załamał się i za wszelką cenę chciał wrócić do życia. Ten sam jednak Lukian, drwiący z Sokratesowej sztuki umiarności, w innych dialogach rozwija również pewną filozofię śmierci, wykazując, że straszna jest ona tylko tym, którzy, chciwi władzy czy bogactw, wiodą na ziemi życie możnych tyranów oddanych użyciu. Biedny szewc i filozof ze szkoły cyników radzi wsiadają w łódkę Charona (por. np. dialog *Κατάπλους* – przeprawa na drugą stronę).

rzadziej, choć teza o nieśmiertelności duszy występuje jako motyw pocieszenia w kulcie orfickim i w filozofii pitagorejskiej i platońskiej. Ten motyw nabierze szczególnej wagi w nauce o śmierci wypracowanej przez chrześcijaństwo.



4. Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej*

A. Dwa chrześcijańskie ujęcia śmierci

W kulturze chrześcijańskiej problem śmierci urósł do takich rozmiarów, że przysłonił sobą niemal wszystkie inne zagadnienia i sprawy ludzkiego życia. Wynikało to z zasadniczego przewartościowania dóbr, głoszonego przez ewangelie: życie na ziemi jest krótkie i pełne cierpienia, a jeśli ma jakąś wartość, to tylko ze względu na życie przyszłe, wieczne. Śmierć pojmowana po platońsku jako odłączenie się duszy od ciała jest najważniejszym, decydującym momentem życia ludzkiego. Śmierć jest karą za grzech pierworodny. „Przez jednego człowieka grzech na świat wszedł, a przez grzech śmierć” (św. Paweł w Liście do Rzymian, 5, 12). Ta koncepcja śmierci jako kary, obca duchowi greckiemu, a wywodząca się z tradycji żydowskiej, zaprzętać będzie przez długie wieki umysły chrześcijan. Dla Greków i Rzymian śmierć jest zjawiskiem naturalnym, następstwem prawa przyrody – nie karą¹³. Inaczej nauka Ojców Kościoła. „Śmierć człowieka nie jest koniecznym następstwem natury, tylko skutkiem grzechu”, pisze św. Augustyn¹⁴. W planie Bożym przy stworzeniu świata śmierci nie było. Zrodził ją grzech ludzki. Jego następstwem była śmierć duszy. Bóg w miłosierdziu swym i sprawiedliwości ukarał człowieka śmiercią ciała, równocześnie wyzwalając go od śmierci duszy. W zawyżonych i niezbyt przekonujących wywodach traktatu *De meditatione mortis* uzasadnia Rupertus tezę, że Bóg dopuścił śmiertelność ciała, aby

* Zredagował Jerzy Perzanowski. Pierwodruk: *Znak* 1(376) (R. 38: 1986): 53–70.

¹³ Por. np. ustęp z dialogu Seneki *Ad Helviam matrem de consolatione*, w którym te dwa pojęcia śmierci i kary wyraźnie filozof przeciwstawia, mówiąc: „Jeśli ostatni dzień życia pojmiesz nie jako karę, lecz jako rzecz zgodną z prawem natury, i skutkiem tego wyrzucisz z piersi strach przed śmiercią, nie ośmieli się już wejść tam obawa przed czymkolwiek” (przeł. Maria Dzielska).

¹⁴ *De peccatorum meritis et remissione*, PL, 44, 109–110.

nas uwolnić od śmierci duszy. Pisze dosłownie: „Najpierw bowiem duchowo anizeli cielesnie umarł człowiek. Abyśmy przeto od tej śmierci mogli być wyzwoleni, trzeba nam było ponieść śmierć cielesną, aby, oddawszy ziemię ziemi, kiedyś, w zmartwychwstaniu zmarłych, gdy wszyscy staniemy przed trybunałem Chrystusa, pozbywszy się zepsuciu podlegającego ciała, nie podlegające zepsuciu przywdziali – w które przyodziani wiecznie z Chrystusem radować się będziemy w chwale”¹⁵. Śmierć duszy zawdzięczamy diabłu (*mors animae nobis a diabolo adinventata est*), śmiertelność ciała mądrej Opatrzności Bożej (*mortalitas corporis a provida Dei sapientia vel sapiente providentia nobis imposita est*). Gdybyśmy bowiem po upadku grzechowym zachowali nieśmiertelność, musielibyśmy byli dzielić los demonów: wieczne potępienie. Więc choć sprzeczna z pierwotnym założeniem natury, a więc straszna, wtórnie jako kara wyzwalająca nas od zła największego – potępienia – jest śmierć pewnym dobrem. Bo śmierć jest początkiem nowego życia, wstępem do wiecznego bytowania zarówno duszy, jak i nowego – tym razem już nieśmiertelnego – ciała¹⁶. Wiara w żywot wieczny i ciało zmartwychwstanie, która weszła w skład zasadniczych prawd religii chrześcijańskiej, jest klasycznym wyrazem dążności człowieka do przezwyciężania śmierci. Ale ów żywot wieczny może być albo wieczną szczęśliwością, albo wiecznym potępieniem. Stąd źródło ambiwalentnej postawy uczuciowej względem śmierci: pragnienie i odraza. Stąd wtórna nowa groza, obca na ogół Grekom, związana z pojęciem śmierci. Moment śmierci jest zarazem momentem sądu Bożego nad duszą ludzką. Śmierć tak bardzo z jednej strony upragniona jako kres marności doczesnej, z drugiej strony zjawia się w dekoracji pełnej grozy jako moment, który raz na zawsze zadecyduje o losie dobrym czy złym duszy ludzkiej. Dlatego myśl o śmierci powinna towarzyszyć dobremu chrześcijaninowi na każdym kroku. W związku z tym Ojcowie i pisarze Kościoła wypracowują schemat obowiązujący rozmyślenia o śmierci. We wspomnianym już traktacie Rupertusa *De meditatione mortis* czytamy: „Cóż więc człowieku – skoroś zawezwany do rozważania śmierci, czy to tylko sobie powiedzieć należy, abyś pamiętał, że masz umrzeć? Doprawdy nie na tym tylko polegać ma rozważanie śmierci albo schodzić życie mędrca [...]. Pod jakim więc względem pełniejsze ma być rozważanie śmierci tworzące treść życia mędrca? Zaiste na tym ma polegać, abyś wiernie wierzył i silnie był przekonany, że mocno pożytecznie dla człowieka, skoro przez grzech śmierć poniósł na duszy, Bóg wszczepił śmierć w ciało i zabronił mu żyć

¹⁵ *De meditatione mortis*, PL 170, 389 A–B.

¹⁶ *Ib.* 390 A–B.

wiecznie. I że od śmierci pochodzi skarb życia i zbawienie przez Jezusa Chrystusa, który raczył uczestniczyć w naszej śmiertelności”¹⁷.

Jeśli sobie uświadomimy ten punkt widzenia, jasne się stanie, że w kulturze chrześcijańskiej jest miejsce na dwojaką postawę człowieka względem śmierci i dwojakie symboliczne jej ujmowanie. Raz jako wyzwolenia, odpoczynku, przedsmaku nagrody; drugi raz jako najstraszniejszej, pełnej grozy zjawy. W tym drugim wypadku to, co miało być drogą do przezwyciężenia naturalnego, biologicznego lęku przed śmiercią (wiara w nieśmiertelność), staje się punktem wyjścia wtórnego, wzmożonego lęku przed śmiercią. Potęguje się nieświadomy nieraz naturalny lęk przed śmiercią, podsuwając mu nowe metafizyczne tło. Ale i w tym wypadku instynkt życia szuka dróg obronnych. Ciągłe, codzienne obcowanie z obrazami strasznymi, ciągłe zagrożenie i wskazywanie niebezpieczeństwa, ustawiczne *memento mori*, prowadzi do stępienia, do oswojenia się z niebezpieczeństwem. Obrazy śmierci, najbardziej makabryczne, tracą pierwotny swój ładunek emocjonalny, powszednieją, schematyzują się. Co więcej, zaczynają ujawniać nieodparte momenty groteskowe i komiczne (por. np. śmierć z szopki lub niektóre sceny średniowiecznych tańców śmierci). Humor pozwalający na ich stwarzanie i odczuwanie to także nie byle jaka broń w walce ze śmiercią¹⁸.

Śledząc rozwój zagadnienia śmierci na gruncie kultury chrześcijańskiej, zauważyć można występowanie w różnym nasileniu obydwóch sposobów pojmowania śmierci: i jako wybawienia, i jako ponurego, straszliwego sądu. Są epoki, w których przeważa pierwszy z tych sposobów, i takie, w których panuje drugi. Są wreszcie takie, w których nurty ich zdają się ścierać i równoważyć. I tak wczesne chrześcijaństwo widzi w śmierci przede wszystkim moment wybawienia, schyłek średniowiecza i czasy baroku po Soborze Trydenckim na plan pierwszy wysuwają element grozy i okropności. W renesansie oba ujęcia przeciwstawiają się

¹⁷ Ib. 357 D–358 B.

¹⁸ Wspomnianą dwoistość w traktowaniu zagadnienia śmierci można zauważyć w kulcie i liturgii chrześcijańskiej. Szczególnie charakterystyczne pod tym względem są nabożeństwo i obrzędy pogrzebowe: „Śmierć pożarta została w zwycięstwie. Gdzie jest, o śmierci, zwycięstwo twoje? Gdzie jest, o śmierci, ościęń twój?”. Te pełne otuchy słowa I Listu św. Pawła do Koryntian czyta kapłan w lekcji na Dzień Zaduszny. Zaraz potem odmawia pełen grozy hymn *Dies irae*... Podobnie w Mszy żałobnej przed pogrzebem obok pogodnego, pocieszającego Listu do Tesaloniczan (1 Tes 4, 13–18) ponure słowa modlitwy przed ofiarowaniem: „Wybaw dusze wszystkich wiernych zmarłych od mąk piekielnych i głębokości otchłani; wybaw je z paszczęki lwa, niech nie pochłonie ich piekło, niech nie wpadną w ciemności [...]”.

sobie i ścierają. Ma to niewątpliwie swoje uzasadnienie psychologiczne i historyczne. A więc najpierw, dlaczego w starożytnym chrześcijaństwie przeważa pojmowanie śmierci jako wyzwolenia, ukojenia, odpoczynku, wstępu do zmartwychwstania? Wprawdzie np. w Ewangelii św. Mateusza nie brak groźnych zapowiedzi wieczystych kar piekielnych, ale już u św. Jana na plan pierwszy wybija się nastrój miłości i miłosierdzia, zapowiedź zmartwychwstania i światłości żywota wiecznego. „Jam jest zmartwychwstanie i żywot” to motyw przewodni dobrej nowiny głoszonej w kołach pierwszych chrześcijan. Śmierci nie należy się lękać, tylko gotować się na nią sercem czystym, przepełnionym miłością Boga. W traktacie *De mortalitate* pisze np. Cyprianus (III w.): „Częstokroć należy myśleć, że winniśmy wyrzec się świata, a żyć tam tymczasem jako goście i podróżni. Ogarniamy myślą dzień, który przywraca każdego jego domostwu, który nas stamtąd wyrwanych, uwolnionych z sideł doczesności przywraca do rajy i królestwa. Któż zatrzymany na obczyźnie nie pospieszyłby wracać do ojczyzny? Któż, komu spieszo żeglować do swoich, nie oczekiwaliby chciwie pomyslnego wiatru, aby szybciej móc uściskać kochanych? Rozmyślamy o rajy – ojczyźnie naszej: oto już przodków mieć zaczynamy – patriarchów. Czemu nie spieszymy, nie biegniemy, aby ujrzeć naszą ojczyznę, aby móc pozdrowić krewnych? Czeka nas tam wielka liczba ukochanych: rodziców, braci, synów; licznie zebrany, gęsty tłum nas wygląda; o swoją nienaruszalność bezpieczny, a dotąd zatroskany o nasze zbawienie. Jakaż radość im i nam wspólna, kiedy przyjdzie ujrzeć ich i uściskać. Jakaż rozkosz tam w krainie niebieskiej bez strachu umierania i w życiu wiecznym, jak wielka i nieskończona szczęśliwość!”¹⁹.

Na takie kojące pojmowanie śmierci składały się co najmniej trzy czynniki: 1) Żywa tradycja wielkiej lekcji pogładowej chrześcijańskiego umierania, jaką była Golgota; 2) Specyficzne warunki rozwoju Kościoła w pierwszych wiekach po Chrystusie; 3) Wpływy kultury greckiej.

Ad 1) „Nie zna śmierci Pan żywota / Chociaż przeszedł przez jej wrota” – śpiewa po dziś dzień lud w kościele. Ta pieśń zmartwychwstania wyraża nastrój, który już w kołach pierwszych chrześcijan wiązał się z myślą o śmierci Zbawiciela. Głęboko ludzka w swym lęku przed śmiercią scena w Ogrójcu, rozdzierająca w swym okrucieństwie i patetycznej żałości scena śmierci Jezusa na krzyżu otrzymały już w Ewangelii swój nadprzyrodzony sens. Umierając, „aby się wypełniły pisma”, Chrystus przewycięża śmierć. Nie tylko własną, przez Zmartwych-

¹⁹ PL 4, 623 C–624 B.

wstanie – ale tych wszystkich, którzy weń uwierzą. „Żebyście wierząc – mówi św. Jan – żywot mieli w imię Jego”. Żywot wieczny w chwale i w szczęściu, i w zmartwychwstaniu ciał.

Ad 2) Pierwsze gminy chrześcijańskie aż do edyktu mediolańskiego (r. 313) narażone były stale na prześladowanie, a często istotnie z nim się spotykały. Do edyktu mediolańskiego bowiem religia chrześcijańska na skutek nieuznawania przez chrześcijan czci Romy i Augusta była w państwie rzymskim zakazana i gminy chrześcijan tworzyły się i działały jako organizacje tajne i nielegalne. W tych warunkach wyznawanie religii chrześcijańskiej narażało na represje aż do śmierci męczeńskiej włącznie. Trzeba więc było uzbrajać serca wiernych odwagą i otuchą, trzeba ich było przyzwyczajać, aby myśleli spokojnie i pogodnie o śmierci – więcej: trzeba ich było uczyć śmierci pragnąć. Takim pragnieniem męczeńskiej śmierci i upajaniem się myślą o niej tchną np. listy św. Ignacego, biskupa Antiochii (I w.). W liście do Rzymian pisze on: „Niechaj na mnie spadnie ogień, krzyż i natarcie dzikich zwierząt, złorzeczenia, łamanie kości, rozrywanie członków, porąbanie całego ciała, kłęski, złowrogie udreki diabła – byle bym tylko narodził się dla Jezusa Chrystusa”²⁰. A nieco dalej: „Bo żyjąc, piszę do was porwany żądzą umierania. Miłość moja ukrzyżowana jest i nie ogień jest we mnie jakiś pragnący, tylko woda żywa jest we mnie i mówi w mym wnętrzu: przyszedłem do Ojca”²¹. Apoteoza męczeństwa, kult męczenników, którzy ponieśli śmierć za wiarę, między innymi do tego także zmierza: uwolnić dusze wiernych od lęku przed śmiercią, tym samym uodpornić ich na pokusę odstępstwa od wiary. Nie mówi się o śmierci, tylko o nowym, lepszym życiu, o zmartwychwstaniu, o palmie zwycięstwa²².

Napisy na grobach w katakumbach pogodą, żywo przypominając swym stylem inskrypcje cmentarne greckie. To samo sztuka: malowidła i rzeźby zdobiące wnętrza katakumb. Nie spotyka się tu jeszcze tak charakterystycznego dla późniejszych wyobrażeń chrześcijańskich symbolicznego przedstawienia śmierci w postaci rozkładającego się trupa, szkieletu czy trupiej czaszki. Często natomiast sceny pogodne i symbole zmartwychwstania. Widać tu wyraźnie rolę trzeciego z wymienionych powyżej czynników, rolę wpływu kultury greckiej.

Ad 3) Chrześcijaństwo, zwłaszcza z chwilą, gdy szeregi wiernych zasilać zaczęli „poganie” (Grecy, Rzymianie), coraz bardziej nasiąkało

²⁰ *Patrum Apostolicorum Opera*, 2, 64 (Zahn).

²¹ *Ib.* 66.

²² Por. również m.in. S. Cyprianus, *Epistola ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, PL 4, 677 i n.

pierwiastkami kultury helleńskiej. Nie wchodząc tu w dyskusję nad słusznością tezy Zielińskiego²³ czy Leipoldta²⁴, że Starym Testamentem religii chrześcijańskiej jest raczej religia Greków niż Żydów, przyznać należy, że zarówno aparat pojęciowy teologii, jak i filozofii chrześcijańskiej, zarówno formy kultu, jak i sztuka czy poezja rozwijały się w oparciu o wzory greckie. Nic więc dziwnego, że „greckie” pod wielu względami było też u starożytnych chrześcijan pojmowanie śmierci. Charakterystyczny niezmiernie pod tym względem jest w swych nastrojach traktat św. Ambrożego *De bono mortis*. Jest to apologia śmierci, której nie powstydziliby się Platon, stoicy, nawet w pewnej mierze i epikurejczycy. Oto np. zakończenie rozdziału VII żywo przypominające rozważania epikurejczyków: „Nie jest więc śmierć czymś złym. Bo nie ma śmierci ani u żywych, ani u zmarłych: u tych jej nie ma, ponieważ dotąd żyją, tamci przeminęli. Ani nie jest gorzka dla tych, którzy jej dotąd nie znają, ani dla tych, którzy, jeśli o ciało idzie, nic nie czują, a jeśli o duszę – wyzwoleni są”²⁵. Ten ustęp to jakby do pojęć chrześcijańskich dostosowana parafraza rozumowania epikurejczyków, że ze śmiercią człowiek nigdy się nie spotka. Nie sama śmierć – wedle św. Ambrożego – jest straszna, tylko ludzkie o niej mniemanie. To znów echo wywodów stoickich. Mniemania te są błędne, bo dla człowieka sprawiedliwego śmierć jest „portem bezpiecznym” (rozd. VIII). A jakże bliska Platonowi jest myśl, że ciało i jego niedoskonałość przeszkodą są dla duszy i że już za życia człowiek mądry stara się od ciała uniezależnić. Pełnię wolności da mu śmierć (rozd. III). A najważniejsze to, że śmierć jest końcem zła moralnego i okazją do grzechu, a początkiem lepszego, doskonalszego życia (rozd. IV).

Ponurą grozę śmierci ze szczególnym zamiłowaniem podkreśla dopiero późne średniowiecze. Duch wypraw krzyżowych, rozwój ascezy i mistyki w zgromadzeniach zakonnych, wreszcie walka papieżstwa z cesarstwem, czynnika kościelnego z czynnikiem państwowym, świeckim o władzę nad światem przy równoczesnym zerwaniu z tradycjami kultury świata starożytnego przyczyniły się do rozbudowy teocentrycznego poglądu na świat, w którego ramach to, co cielesne, świeckie, ziemskie i doczesne, zasługiwało na wzgardę, a było niebezpiecznym terenem pokus szatana „na zgubę dusz ludzkich błąkających się po świecie”. W walce z szatanem, ze światem i z ciałem bronią po-

²³ T. Zieliński, *Hellenizm i judaizm* (Religie świata antycznego III) (Warszawa, 1922).

²⁴ J. Leipoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden* (Leipzig, 1942).

²⁵ *De bono mortis*, PL 14, 582 B.

teżną był lęk przed śmiercią, pojmowaną jako moment sądu Bożego nad duszą. W traktacie *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu*²⁶ Hugo od św. Wiktora zaznacza, że byłoby rzeczą zbyt rozwlekłą opisywać znikomość i marność poszczególnych składników doczesnego naszego bytowania. Można wykazać, że w założeniu swoim życie ludzkie nędzne jest i marne w obliczu „nieuleczalnej” śmierci (*insanabilis mors*)²⁷. Na myśl o śmierci groza i lęk ogarniają ludzi sprawiedliwych i mądrych. Bo „dzieła ich są w rękę Boga, a jednak nie wie człowiek, czy godzien jest miłości, czy nienawiści [...]. Dlatego miłośniku Chrystusa (*o philo-christe*), strach i drżenie przyszły na mnie i ogarnęły mnie ciemności. Bo nie wiem ani kiedy, ani jak przyjdzie mi umrzeć”. Tak żali się słowami Eklezjasty i Psalmisty mnich Reinerus (XII w.) w traktacie *Lacrymarum libelli tres*. A nieco dalej, też w oparciu o to samo źródło, przeciwstawia głupich i mędrców: „Serce mędrców tam, gdzie smutek, głupich, gdzie radość. Jest rzeczą głupich cieszyć się na tym padole łez”. Z kolei następuje wizja rozkładającego się trupa, szkieletu, czaszki. Oto, czym stanie się każdy z nas²⁸. Mędrzec grecki na myśl o śmierci przywoływał uśmiech niezamąconej pogody, która mu zapewniała mądre panowanie nad sobą. Wyznawca starożytnego chrystianizmu poprzez wrota śmierci widział otworzone niebiosa i laur zbawienia. Mędrzec średniowieczny z głośnym płaczem w grozie ponurej rozważa niepewny los swej duszy i niechybny los swego ciała – pastwy robactwa. Tu już wyraźnie dusza chrześcijańska bliższa była judaistycznej niż helleńskiej postawy wobec śmierci²⁹.

Jednym z najwymowniejszych dokumentów panującego w średniowieczu poglądu na człowieka, na życie i na śmierć jest traktat Innocentego III *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae libri tres*³⁰. Ten niestrudzony organizator wypraw krzyżowych, wielki prawnik, polityk i teolog, zaciekły wróg cesarstwa, który nie wahał się porównywać swej władzy ze słońcem i wierzył, że jako papież, będąc w zastępstwie Chrystusa oblubieńcem Kościoła (*Ecclesia-sponsa*), dzierży klucze od nieba i panuje nad światem, w namiętnych słowach malował nędzę człowieka i grozę śmierci. Człowiek to cuchnąca masa zgnilizny i robactwa. Ten obraz rozwija autor ze szczególnym upodobaniem, stosując za

²⁶ PL 176, 703 i n.

²⁷ Ib. 711.

²⁸ PL 204, 153 C; 169 A; 178 C.

²⁹ Na temat różnic w traktowaniu śmierci przez Żydów i Greków por. Leipoldt, op. cit.

³⁰ PL 217, 701 B–C.

pomocą jak najbardziej drastycznych określeń i przenośni całą technikę ówczesnej retoryki, którą władał mistrzowsko. Oto próba charakteryzująca styl dzieła: „Utworzony jest człowiek z prochu, z błota, z popiołu, co podlejsze z najplugawszego nasienia; poczęty w pożądliwości ciała, we wrzeniu żądz, w zaduchu rozpusty, co gorsze w upadku grzechu; zrodzony na trud, cierpienie, strach; co żałośniejsze na śmierć. Czyni nieprawości, którymi obraża Boga, obraża bliźniego, obraża siebie; czyni rzeczy haniebne, którymi bezcześci honor, bezcześci sumienie, bezcześci osobę; czyni rzeczy próżne, przez które zaniedbuje rzeczy poważne, zaniedbuje rzeczy pożyteczne, zaniedbuje rzeczy potrzebne. Stanie się pastwą ognia, który wiecznie płonie i pali nieugaszony; żerem robaka, który wiecznie gryzie i pożera nieśmiertelny; masą zgnilizny, która wiecznie śmierdzi i cuchnie straszliwie”³¹.

A nieco dalej: „Albowiem poczęty jest człowiek z krwi zepsutej przez wrzenia żądz, które to żądzę trupią wspierają jak pogrzebowe robaki i muchy; żywy wyprodukował gnój i wymioty, umarły będzie produkował zgniliznę i smród; żywy utuczył jednego jedynego człowieka, umarły będzie tuczył liczne robaki”³².

Taki obraz człowieka stwarzała fantazja czołowych przedstawicieli myśli filozoficznej średniowiecza. Nad tym nędznikiem wisi ciągle groza śmierci, bo każda chwila życia jest nową fazą umierania: „Czas mija i śmierć się zbliża. Tysiąc lat przed oczyma umierającego jak jeden dzień wczorajszy co minął. Zawsze bowiem rodzą się rzeczy przyszłe, zawsze umierają teraźniejsze, a co jest przeszłe, całkowicie umarło. Wciąż bowiem umieramy, podczas gdy żyjemy, i wtedy dopiero przestajemy umierać, gdy przestajemy żyć. Lepiej jest więc umierać dla życia, aniżeli żyć dla śmierci, skoro niczym innym nie jest życie śmiertelne, jak żyjącą śmiercią [...]. Życie prędko ucieka, nie można go zatrzymać. Śmierć bez przestanku nadbiega i nie można jej przeszkodzić, i to jest zdumiewające, że im bardziej rośnie, tym bardziej maleje, im bardziej życie idzie naprzód, tym bardziej do końca zmierza”³³.

To nastrój rozważań filozoficznych, coraz to powszechniejszy, poczynawszy od schyłku XIII wieku, to nastrój traktatów teologicznych i rozmyślań pobożnych. Tym koncepcjom filozoficznym wtórują poezja i sztuka.

³¹ Ib. 702 C–703 A.

³² Ib. 737 A.

³³ Ib. 713 D–714 A.

B. Problem śmierci w poezji i sztuce średniowiecza

W XII wieku Walter de Mapes i Pietro Vigo rozwodzą się szeroko w wierszach łacińskich na temat nieuchronności śmierci. Wszyscy jej podlegają bez wyjątku:

Impotentes et potentes
Mordet mors finaliter
Imprudentes et prudentes
Quodlibet aequaliter

...

Illa bonis atque malis
Numquam parcit impia
Sed est omnibus aequalis
Pietatis nescia...

(Tak maluczkich, jak i możnych
W końcu śmierci zwali cios
Nieostrożnych i ostrożnych
Jednakowy czeka los

...

Nie oszczędzi bezbożnica
Czyli dobrzyście czy źli
Bezlitosna okrutnica
Jednakowo z wszystkich drwi...)

Poemat Waltera de Mapes (1135–1200) *Lamentatio et deploratio pro morte* stał się wzorem licznych przeróbek i naśladownictw w XIII wieku, np. Nicolasa de Margival, Baudouina de Condé i innych³⁴. Nazwisko

³⁴ Walterowi de Mapes przypisywano również, aczkolwiek – jak się zdaje – niesłusznie, popularną średniowieczną piosenkę pijacką osnutą na motywie śmierci, która tak się zaczyna:

Meum est propositum in taberna mori
Vinum sit appositum morientis ori
Ut dicant cum venerint angelorum chori
Deus sit propitius huic potatori...

(Pragnieniem moim jest umrzeć w szynku / Z winem przy umierających ustach / Aby rzekły przybywające chóry aniołów / Że Bóg będzie przychylny temu pijakowi...) (przeł. Maria Dzielska).

Wydany w roku 1847 w Paryżu zbiór pieśni pt. *Poésies populaires latines du moyen-âge* zawiera szereg pieśni osnutych na motywie nieuchronności śmierci.

Baudouina związane jest z dziejami niezmiernie charakterystycznego dla postawy średniowiecza utworu tanatologicznego. Chodzi o legendę pt. *Le dict des trois morts et des trois vifs*, która powstała prawdopodobnie w wieku XII jako rozwinięcie znanego motywu inskrypcji cmentarnych. Od XI wieku częsty napis na grobach brzmiał: *Quod fuimus, estis – quod sumus, vos eritis* (Czym byliśmy, jesteście – czym jesteśmy, będziecie). Słowa przestrogi zmarłych zwrócone do żywych. Ich morał rozwija legenda o trzech żywych i trzech zmarłych, której treścią jest dialog trzech świętych, pełnych życia młodzieńców z trzema umarłymi. Zmarli wskazują, jak marne i znikome jest życie ludzkie i jak każdy krok życia zbliża nas do grobu. W przedstawieniu plastycznym (miniatury w rękopisach z XIII i XIV wieku, malowidło ściennie w kościele w Sussex, fragment fresku na Campo Santo w Pizie) widzimy zwykle trzech bogato ubranych mężczyzn, często na koniach, podczas łowów, w momencie, w którym trafiają na otwarty grób z trzema trupami lub szkieletami. Interesującym wariantem plastycznego ujęcia wspomnianej legendy jest obraz włoski z XIV wieku, przechowywany w muzeum w Pizie, na którym trzej żywi zamiast trzech szkieletów spotykają trzy postacie niewieście, symbolizujące Parki³⁵.

W pierwotnej swej wersji legenda o trzech żywych i trzech zmarłych przedstawia śmierć w postaci dość łaskawej. Okrutna i bezlitosna występuje przede wszystkim jako motyw literacki i plastyczny w tak zwanych tańcach śmierci, pozostających – jak się zdaje – w genetycznym związku z legendą o trzech żywych i trzech zmarłych³⁶.

Początku tej ulubionej w wiekach średnich koncepcji szukać należy w XII wieku w wierszach Hélinande'a, umieszczonych na fresku w La Chaise Dieu (Haute Loire). Od tego momentu zaczyna się powódź tańców śmierci aż do słynnego drzeworytu Holbeina z roku 1538. Rzeźbione tańce śmierci w kościele w Cherbourg, w Rouen, freski na Campo Santo

Przedrukowane są tam m.in. wiersze z rękopisu z roku 1267 „Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere...” etc. Na podobieństwo tych wierszy z popularną pieśnią studencką *Gaudeamus igitur* zwraca uwagę F. Weber-Parkes w książce *Des Todes Bild*, bearb. von S. Holländer (Berlin, 1923), 47.

³⁵ Zob. Weber-Parkes, op. cit., 711.

³⁶ Problem legendy o trzech żywych i trzech zmarłych oraz problem średniowiecznych tańców śmierci posiada obszerną literaturę. Pisali o nim m.in.: E. H. Langlois, *Essai historique, philosophique et pittoresque sur les Dances des Morts* (Rouen, 1852); K. Künstle, *Die Legende der drei Lebenden und der drei Toten und der Totentanz*, 1908; St. Glixelli, *Trzej umarli i trzej żywi a taniec śmierci*, 1919; Servièrè, *Les formes artistiques du „Dict des trois morts et des trois vifs”*, 1926. Na tych pracach oparte są też uwzględnione tutaj dane.

w Pizie, freski w Kermaria (w Bretanii), witraże, drzeworyty, miniatury i iluminacje w modlitewnikach wyzyskują ten motyw już nie tylko rozmowy, ale tańca żywych ze zmarłymi. Przedstawienie zmarłych coraz bardziej makabryczne: rozkładające się trupy, ohydne, powykrzywiane szkielety. Największe nasilenie tego rodzaju produkcji artystycznej przypada na wiek XV we Francji. W roku 1485 Guyot Marchant wydaje słynną, drzeworytami zdobioną *Danse macabre*, której tekst jest odpisem inskrypcji z cmentarza Des Innocents w Paryżu. Książka miała szalone powodzenie, rozprzedano ją w parę miesięcy. Odtąd wciąż nowe wydania. A w każdym coraz nowe stają do tańca postacie – coraz okropniejsze trupy; konkurencję Marchantowi robi Vêrard. Więc w roku 1486 wydaje Marchant nowy przebój: *Danse macabre des femmes*, a w dodatku: *Légende des trois morts et des trois vifs*, *Débat du corps et de l'âme* i *Complainte de l'âme damnée*. Jest w czym wybierać, aby przeżyć dreszcz śmiertelnego lęku. Autorem pomysłów owej *Danse macabre des femmes* był Martial d'Auvergne. Zdobiące tekst drzeworyty przedstawiają w sposób jaskrawy, co dzieje się z ciałem kobiety po śmierci. Potworne na pół zgniłe ciała, szkielety z podoczepianymi do czaszek długimi włosami mówią z jakimś przyczajonym sadyzmem, jak wygląda to ciało, tylu staraniami otoczone za życia i tylu pokus będące przyczyną.

W roku 1470 powstał poemat *Le mors de la pomme*: śmierć zrodziła się w raju z grzechem Adama. Od tego czasu gorliwie pełni swoją służbę. Porywa „do tańca” ludzi przy pracy i przy zabawie, starych i młodych i w pełni sił. Papieża wśród kardynałów, dziewczynę przed lustrem itp. Tu więc dosłownie taniec śmierci z ludźmi, a nie taniec zmarłych z żywymi. Ten właśnie motyw rozwinie i wzbogaci Holbein³⁷.

Od zjawienia się trzech zmarłych trzem żywym do zjawienia się widma śmierci, od rozmowy do porywania ironicznie pojętego jako zaproszenie do tańca rozwijał się w literackim i plastycznym ujęciu typowy motyw grozy śmierci. Wymowne, barwne, jaskrawe przedstawienie, unaocznianie i wyolbrzymianie tej grozy, niepozabawione niekiedy momentów komizmu, oraz rozczytywanie się w tych utworach i oglądanie tej plastyki są – być może – również pewną formą przewyciężania czającego się w duszy twórcy i odbiorcy lęku przed śmiercią. Lęk wypowiedziany, przetransponowany na artystyczną wizję traci swoje ostrze. Jego miejsce, bodaj częściowo, zajmuje postawa estetyczna, zainteresowanie wyglądem, gra, ekspresja. Na tym polega dobroczynne, pocieszycielskie działanie przeżyć artystycznych i estetycznych.

³⁷ Por. E. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen-âge en France*, 3-ième ed. (Paris, 1923).

Taniec śmierci unaoczniał prawdę o charakterze ogólnoludzkim: że śmierć nieuchronna czeka bez różnicy wszystkim, a moment jej przyścia nieznan³⁸. Inne utwory literackie XV wieku dołączają do tych prawd motyw ściśle religijny, motyw walki o duszę ludzką między szatanem a aniołem i motyw sądu Bożego w godzinę śmierci. Z początkiem XV wieku pojawiło się zdobione drzeworytami pochodzenia flamandzkiego dziełko pt. *Ars moriendi*, które zyskało sobie rychło ogromną popularność. Przekładane na różne języki doczekało się mnóstwa przeróbek i naśladownictw. Do tej właśnie rodziny utworów należy Vérarda *L'art de bien vivre et de bien mourir*, polska *Skarga umierającego* i wiele innych utworów późnego średniowiecza, których zadaniem było wzbudzać w duszach ludzkich strach przed śmiercią i sądem Bożym i w ten sposób zachęcić je do pokuty. Taki pokrój ma też ciekawy dokument polskiej literatury religijnej pt. *Rozmowa Mistrza Polikarpa ze śmiercią*. Odnaleźć w niej można zarówno ślady legendy o trzech żywych i trzech zmarłych, jak i typowe motywy tańców śmierci, wreszcie morał chrześcijański o karze i nagrodzie po śmierci³⁹. Nie brak też motywów komicznych i satyrycznych, jak np. w opisie „polowania” na złych sędziów i mnichów.

Obraz śmierci, obliczony na wywołanie wstrętu i grozy; rozkładający się trup kobiety z kosą w ręku:

Chuda, blada, żółte lice
 Leści się jako miednica;
 Upadł ci jej koniec nosa,
 Z oczu płynie krwawa rosa;
 Przewiązała głowę chustą,
 Jak samojedź krzywousta;
 Nie było warg u jej gęby,
 Poziewając skrzyta zęby;
 Miece oczy zawracając,
 Groźną kosę w ręku mając⁴⁰.

³⁸ W tym podkreśleniu równości wszystkich wobec śmierci krył się też społeczny moment pocieszcicielski. Niejeden wydziedziczony przez los, słaby czy gnębiony widział w tej zasadniczej równości pewną rekompensatę za doznawaną udrękę. Jak szewc Megillos w dialogu Lukiana *Przeprawa na drugi brzeg*.

³⁹ Por. St. Glixelli, *Rozmowa Mistrza ze śmiercią, jej źródła i związek z ikonografią*, 1919.

⁴⁰ Cyt. według: *Najdawniejsze zabytki języka polskiego*, wyd. 4 rozszerzone, oprac. W. Taszycki (Wrocław–Warszawa–Kraków, 1967), 195 i n. (przypr. red.).

Przedstawienie symboliczne śmierci w postaci rozkładającego się trupa jest typowe dla sztuki średniowiecznej. Obok niego albo z niego rozwija się drugie, nie mniej charakterystyczne: śmierć w postaci szkieletu, tzw. kościotrupa. Symbol trzeci trupa: trupia czaszka, czasem z dodatkiem skrzyżowanych piszczeli, staje się również ulubionym rekwizytem średniowiecza. W spadku po sztuce średniowiecznej symbole te wejdą na stałe do motywów dekoracyjnych sztuki kościelnej, „zdobiąc” po dziś dzień katafalki, grobowce itp.⁴¹ Jeśli się porówna pomniki na cmentarzach chrześcijańskich i grobowce w kościołach, które poczynszy od XIV wieku, coraz częściej przedstawiają szkielety, trupy i czaszki – z cmentarzami greckimi, wówczas uwydatni się żywo różnica w stosunku człowieka do śmierci w kulturze starożytnej helleńskiej i późnej średniowiecznej chrześcijańskiej. Tam artysta rzeźbiarz, ukazując pogodne sceny z życia prywatnego zmarłych albo skrzydatego geniusza z odwróconą pochodnią – grecki symbol śmierci⁴², rzucał zasłonę na grozę śmierci, kazał myśleć o życiu raczej niż o niej. Przeciwnie artysta średniowieczny uwydatniał grozę i szpetotę śmierci. *Memento mori* – woła do przechodnia szkielet, przedstawiający zrazu zmarłego, z czasem symbolizujący śmierć samą⁴³. Zwrot „pamiętaj o śmierci” powtarzał już Seneka za Epikurem, a widokiem srebrnego szkieletu bawiono gości na Uczcie Trymalchiona. Srebrne figurki szkieletów kolekcjonowali chętnie epikurejczycy. W ich kołach modne też były naczynia na wino ozdabiane podobiznami szkieletów. Tak np. w skarbie z Boscocreale przechowywanym w Luwrze znajduje się między innymi kielich, na którym artysta umieścił szkielet z czaszką ludzką w rękę, wygłaszający refleksję „to jest człowiek”. Obok zaraz napis: „Raduj się, póki żyjesz”. Na innym kielichu szkielety i girlandy róż, i napis „celem rozkosz”⁴⁴. Widać, jak bardzo różny cel przyświecał ludziom świata starożytnego i średniowiecza, gdy mówili *memento mori*. Epikur i Seneka

⁴¹ Por. Mâle, op. cit.; W. Śmiałek, *Remarques sur l'origine du symbole de la fête de mort* (Leopol, 1927); J. E. Wessely, *Die Gestalten des Todes und des Teufels in der darstellenden Kunst* (Leipzig, 1876); Weber-Parkes, op. cit.

⁴² Por. G. E. Lessing, *Wie die Alten den Tod gebildet*, Werke, hrsg. v. H. Laube, Bd. IV (Wien, b.r.w.).

⁴³ Na grobie zmarłego w roku 1402 kardynała Lagrange (por. Mâle, op. cit., 348) – fragmenty znajdują się w muzeum Calveta w Avignon – artysta wyrzeźbił wyschłe ciało trupa i umieścił napis: „A więc nieszczęsny, po cóż się pysznisz, przecież jesteś prochem, i w ścierwo przemieniony, pokarmem i pożywieniem robactwa, tak do nas powracasz” (przeł. Karol Tarnowski). To ostrzeżenie brzmi niemal jak cytat z traktatu Innocentego III.

⁴⁴ Por. Weber-Parkes, op. cit., 34 i n.

każą myśleć o śmierci, aby się pozbyć nieuzasadnionych lęków, aby się przekonać, że śmierć jest złem z pozoru tylko. W obrazie szkieletu widzą epikurejczycy zachętę do używania darów życia, póki czas, póki się jest jeszcze pełnym człowiekiem. To nie był dla nich symbol śmierci w znaczeniu chrześcijańskim, raczej bodziec do odwracania od niej oczu, a wyciągania rąk do życia, od którego człowiek średniowiecza odwracał się ze wzgardą, opanowany całkowicie wizją śmierci i życia pośmiertnego. Ten nastrój późnego średniowiecza trafnie charakteryzuje Émile Mâle, pisząc: „W ten sposób pod koniec średniowiecza wizerunek śmierci jest wszechobecny. Spotyka się go nie tylko na cmentarzu, ma się go przed oczyma w kościele. Spostrzega się go znów, przewracając karty modlitewnika. Odnajduje się go, powróciwszy do domu: na okapie kominka wyrzeźbiona jest czaszka, do ściany przytwierdzono stronę z *Ars moriendi*. A nocą, kiedy się śpi i o nim zapomina, ze snu wyrywa monotony głos czuwającego, który w ciemnościach zawodzi:

Obudźcie się, ludzie śpiący
Proście Boga za w grobie leżących⁴⁵.

C. Renesans i barok

Z tego ponurego kręgu śmierci próbuje się wyzwolić człowiek renesansu przez nawrót do świata pojęć ludzi starożytnych. Nawrót idący w parze ze wzrostem zainteresowania dla świata i życia. *Vitam non mortem recognite* (Życie, nie śmierć poznawajcie) – to hasło sformułowane przez Petera Vischera z Norymbergi znajduje żywy oddźwięk w religii, nauce i sztuce. Wskrzesza się dawne systemy filozoficzne: Platona, stoików, epikurejczyków, czerpiąc z ich pism otuchę w walce z ponurą grozą śmierci. Na tym tle zjawia się przedstawienie śmierci w duchu greckim. Montaigne w XX rozdziale I księgi swych *Essais* analizuje zjawisko strachu przed śmiercią i śladem filozofów starożytnych stara się znaleźć na ów strach lekarstwo. Już tytuł tego rozdziału, który brzmi: *Jako filozofować znaczy uczyć się umierać*, jest powtórzeniem zdania Sokratesa, że filozofowanie jest przygotowywaniem się na śmierć, a treść wywodów rozwijaniem i komentowaniem poglądów stoickich i epikurejskich. Znów mówi się o śmierci spokojnie i z umiarem, „[...] uznaję, aby każdy działał i przedłużał zadania życia, ile może; niechaj śmierć znajdzie mnie sadzącego kapustę, ale nie dbającego o nią, jeszcze mniej o ogród

⁴⁵ Mâle, op. cit., 389 (przeł. Karol Tarnowski).

nieobrobiony⁴⁶. Będzie się na ten stosunek Montaigne'a do śmierci obrażał Pascal i nazwie jego poglądy pogańskimi⁴⁷. Ale bo też w Pascala mocnymi korzeniami wrosła chrześcijańska koncepcja śmierci strasznej, śmierci-sądu. Natomiast w tym samym duchu co Montaigne rozprawia też o śmierci współczesny Pascalowi, lecz do głębi kulturą starożytną i renesansową przepojony pisarz: wolnomyśliciel i sceptyk La Mothe Le Vayer. Jego filozofia śmierci jest w zasadzie oparta na rozważaniach Seneki. Nie sama śmierć, tylko nasze wyobrażenia o niej są straszne. Te więc starajmy się zmienić. A jak to zrobić, to pokazuje w całym szeregu traktatów, jak np. *La prose chagrine*, *La promenade en dix dialogues*, a przede wszystkim w rozprawie *De la vie et de la mort*, w której streszcza swoje wywody zdaniem: „Sądzę, że najlepszą rzeczą, jaką można z tym uczynić – chociaż postępuje się tak najrzadziej – to przystać spokojnie na wspólny los⁴⁸”.

Nie tylko myśl filozoficzna, ale i sztuka renesansu, zwłaszcza we Włoszech, powraca do starożytnego sposobu przedstawiania śmierci. Charakterystyczne są pod tym względem inskrypcje i rzeźby na pomnikach grobowców. Tak np. na grobowcu kardynała Sclafenati umieszczono napis grecki, który znaczy: „Czemu obawiacie się śmierci, dawczyni spokoju”. Rzeźba przedstawia postać zmarłego w uśpieniu. Podobnie grobowiec biskupa Ottaviano Fornari z napisem: „Trud i niewysłowny znój przyniosły ci nagrodę” (tj. śmierć). Coraz częściej w traktowaniu śmierci odnajdujemy uśmiech i pogodę helleńską – bardziej może pogańską niż ta, która cechowała koncepcję śmierci starożytnego chrześcijaństwa. Ale temu podejściu do zagadnienia śmierci przeciwstawia się z niesłabnącą siłą drugie z chrześcijańskich ujęć problemu; to wtórnie potęgujące grozę i straszność śmierci jako momentu sądu Bożego nad duszą grzesznika. Kaznodzieje i moralisci typu Savonaroli w walce ze swobodą obyczajową renesansu straszą śmiercią i potępieniem wiecznym. We Francji w późnym renesansie Germain Pilon umieszcza na grobowcu Walentyny Balbiani rzeźbę realistyczną przedstawiającą wyschnięte zwłoki zmarłej, a na pomniku grobowym René de Châlons dłuta Ligier Richiera rozkładający się trup zmarłego na wyciągniętej w górę

⁴⁶ M. de Montaigne, *Próby*. Księga pierwsza, przeł. T. Żeleński (Boy), oprac., wstępem i komentarzem opatrzył Z. Gierczyński (Warszawa, 1985), 209 (przyp. red.).

⁴⁷ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy) (Poznań, 1921), Dz. II, ust. 63, 17.

⁴⁸ F. La Mothe Le Vayer, *Oeuvres*, Ed. 1669, Vol. VIII, 298 (przeł. Karol Tar-nowski).

dłoni podnosi własne serce⁴⁹. W Norymberdze w roku 1513 Dürer stwarza swego słynnego *Jeźdźca* (*Der Reiter*), obok tylu innych dzieł opartych na motywie nieuchronnej śmierci, w roku 1538 w Bazylei Holbein swój taniec śmierci – tak głęboko tkwiące w ideologii średniowiecza. Ten właśnie drugi styl w ustosunkowaniu się do śmierci i mówieniu o niej zwycięża po Soborze Trydenckim⁵⁰.

Reorganizacja Kościoła i życia kleru i wiernych, wzmożona walka z reformacją, dążność do pogłębienia religijności w dużym stopniu przyczyniły się do operowania motywem śmierci jako elementem grozy. Mistrzami w tym względzie byli jezuici. Ich kazania i ćwiczenia duchowne programowo i obowiązkowo wprowadzają rozważania nad śmiercią, uwydatniające próżność i nędzę życia doczesnego, wagę, grozę i nieodwołalność wyroku, który z sobą śmierć niesie. Nie szczędzi się barw dla odmalowywania mąk konającego grzesznika, ohydy rozkładającego się ciała, straszliwości sądu i potępienia. Czaszka w rękach kaznodziei to jeden z pospolitych chwytów pedagogicznych, zalecany np. przez komentarz do *Ćwiczeń duchownych* Ignacego Loyoli z roku 1687. Dodajmy do tego, że jesteśmy w epoce baroku, który się lubował w dreszczach gwałtownych wzruszeń, w patosie i efektach jaskrawych mimiki, gestu, słowa i obrazu. Artystom baroku motyw śmierci dostarczał szczególnie wdzięcznego materiału do opisu. Bernini stwarza przejmujące w swej grozie wizje konania i symbole śmierci. Zurbarán maluje swego Św. Franciszka z czaszką trupa w ręce. Mnożą się obrazy i rzeźby przedstawiające triumf śmierci, szkielety, głowy zmarłych, sceny umierania. Na grobowcach nieodzownie zwłoki, czaszki i szkielety. Ceremonie i obrzędy pogrzebowe, zwłaszcza osób możnych, przybierają charakter widowisk teatralnych, w których głównym aktorem jest szkielet – symbol śmierci. Triumf i apoteoza śmierci spletają się tu z elementem widowiska-zabawy⁵¹. Jest w tym traktowaniu śmierci, jak w całym baroku, dużo przesady, dużo uczuć nieszczerych i na niby. Wskutek tego kaznodzieje, moralści i artyści baroku wbrew swym intencjom przyczyniają się też do zwalczania strachu przed śmiercią. Gdy się wciąż o czymś mówi, używając wielkich, coraz bardziej przesadnych słów, gdy się ludziom ciągle pewien symbol odsłania i pokazuje w coraz bardziej jaskrawej formie, prawem stępienia wrażliwości osiąga się jako rezultat nawyk i zobojętnienie. Trupy, szkielety, czaszki mogą też spowszednieć,

⁴⁹ Por. E. Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente* (Paris, 1932).

⁵⁰ *Ib.*

⁵¹ Por. A.-N. Didron (ainé), „Triomphe de la mort”, *Annales Archéologiques* 1874.

gdy się je ogląda co krok i przy lada sposobności. Ciągłe celebrowane misterium śmierci musiało się zbanalizować. A wreszcie pompa, przesada i patos robione na zawołanie nudzić się zaczęły ludziom zachodniego świata tak w sztuce, jak i w życiu.

Zaczęto wracać do bardziej dyskretnych form mówienia o śmierci i do sposobów przedstawiania jej zasłaniających jej grozę. Ale te nowe formy ustosunkowywania się do śmierci nie rzucają już nowego światła na helleńskie czy chrześcijańskie odnoszenia się do śmierci i wskutek tego nie wchodzą w ramy niniejszych rozważań.

5. Zebranie wyników

Staralam się pokazać na pewnym odcinku kultury zachodnioeuropejskiej typowe formy ustosunkowywania się człowieka do śmierci, wyrażającego się przede wszystkim w walce z ogarniającym na myśl o niej lękiem. Walka ta jest w założeniu swym beznadziejna. Zrodzone z tej walki dzieła: religie, systemy filozoficzne, dzieła sztuki łagodzą zasadniczy tragizm istnienia, ale go nie usuwają. Czynią to – jak można było zauważyć – w rozmaity sposób. A więc:

- 1° Stwarzają fikcję, w której ramach traktuje się śmierć jako zło pozorne tylko. To może być traktowanie śmierci:
 - a) jako pożądanej podstawy wolności i niezależności wewnętrznej,
 - b) jako wyzwolenia się z więzów ciała i przejścia do lepszych form bytowania,
 - c) jako czegoś, co w ogóle nie istnieje.
- 2° Uwydatniają nieuchronność i naturalność śmierci i jej głęboki sens i pożytek w ogólnym rozrachunku świata.
- 3° Podkreślają wartość życia i jego urok, niezależnie od długości jego trwania, i wartości nieprzemijające dzieł, w których twórca w sposób swoisty żyje po śmierci.
- 4° Niekiedy podkreślają i uwydatniają grozę śmierci, nadając instynktownemu lękowi przed śmiercią wtórny, metafizyczny sens (śmierć jako moment sądu i kary).

Zdawałoby się, że w tych wypadkach nie można mówić o walce ze strachem przed śmiercią. Jednakowoż i wtedy – nawet wbrew intencjom twórców – dzieła ich tę rolę spełniają. Polega ona na rozładowywaniu kompleksów strachu przez ujawnienie, nazwanie i przejawienie czynników, motywujących strach. Oglądane z bliska w świetle dziennym i w powiększeniu nadanym im przez patos przesadny tracą pier-

wotne swoje ostrze, powszednieją, ujawniają słabe, a nawet komiczne swoje strony.

Te sposoby, jakimi w walce ze strachem przed śmiercią posługuje się twórczość ludzka, są bądź zracjonalizowane, jak w niektórych systemach filozoficznych czy teologicznych, bądź intuicyjne raczej, jak w kulcie religijnym, poezji czy sztuce. Wszystkie powstają jako następstwo tego, że człowiek świadom jest śmierci i śmierci się boi, a niekiedy nieszczęrze jej pragnie. Wszystkie ostatecznie zawodzą i w tej ich zawodności, w tej stałej klęsce, tkwi tragizm kultury zachodniego świata. Że mimo to poracają tak uparcie, świadczy, jak głębokich potrzeb duszy są wyrazem.