


Marcin Pietrzak

Uniwersytet Opolski / University of Opole

 <https://orcid.org/0000-0003-3925-9215>

Umierający Sokrates i Wielka Matka

Summary

Dying Socrates and the Great Mother

The last days of Socrates' life, which, as indicated by ancient sources, took place at the turn of the months of Mounuchiōn and Thargēliōn, fit into the scheme of the sacral calendar of Athens as a spectacle completing the ritual sacrificial cycle connected with the commemoration of the Cretan expedition of Theseus and the Thargēliōn festival celebrated immediately after it. Socrates dies as a sacrifice offered to Artemis, the Great Mother, and at the same time fulfills the heroic myth. This myth on the Jungian psychoanalysis plane signifies the liberation of the conscious ego from the power of the unconscious, represented by the Great Mother archetype. The mythological-psychological context allows us to give a new interpretation to the discussions which Plato noted in his dialogues and which are connected with the death of Socrates. Above all, they put in a new light the Socratic maieutics, as about the service of Artemis, as well as the consideration of the immortality of the soul and the eschatological myths told on their occasion, which Plato wrote down on the pages of the *Phaedo*.

Keywords: Socrates, Artemis, Thargelia, heroic myth, immortality, Carl Gustav Jung, Erich Neumann, Plato, Great Mother

Streszczenie

Ostatnie dni życia Sokratesa, które, jak wskazują na to źródła starożytne, miały miejsce na przełomie miesięcy Mounuchiōn i Thargēliōn, wpisują się w schemat sakralnego kalendarza Aten jako widowisko dopełniające rytualny cykl ofiarniczy związany z upamiętnieniem



Received: 2021-07-14. Verified: 2021-07-18. Accepted: 2021-10-08

© by the author, licensee University of Lodz – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

kreteńskiej wyprawy Tezeusza i obchodzonego bezpośrednio po nim święta Thargeliów. Sokrates umiera jako ofiara złożona Artemidzie – Wielkiej Matce, a jednocześnie realizuje mit bohaterski. Mit ten na płaszczyźnie jungowskiej psychoanalizy oznacza uwolnienie się świadomego ego spod władzy nieświadomości reprezentowanej przez archetyp Wielkiej Matki. Kontekst mityczno-psychologiczny pozwala nadać nową interpretację dyskusjom, które zapisał Platon w dialogach powiązanych ze śmiercią Sokratesa. Przede wszystkim w nowym świetle stawiają one Sokratejską majeutykę, jako służbę Artemidzie, a także rozważania o nieśmiertelności duszy oraz opowiadane przy ich okazji mity eschatologiczne, które zapisał Platon na kartach *Fedona*.

Słowa kluczowe: Sokrates, Artemida, Thargelia, mit bohaterski, nieśmiertelność, Carl Gustav Jung, Erich Neumann, Platon, Wielka Matka

Wstęp

Kiedy umarł Sokrates? Data roczna nie budzi wątpliwości – stało się to w roku 399 p.n.e. Więcej kłopotu sprawia określenie daty dziennej. Spekulacje na ten temat należałoby może uznać za zupełnie jałowe, wzięwszy pod uwagę to, że w czasach Sokratesa i przez wiele stuleci po jego śmierci nie istniał jeden, powszechnie uznawany kalendarz, do którego stosowaliby się mieszkańcy różnych miast i krain starożytnego świata. Być może jednak pytanie, na które na gruncie ścisłej chronologii nie da się odpowiedzieć, należy przenieść na nieco inną płaszczyznę. Rola, jaką w kulturze odgrywa kalendarz, nie polega na określeniu momentów w czasie przez odniesienie ich do bezwzględnego, Newtonowskiego kosmicznego zegara. Jego funkcją przez tysiąclecia było określanie rytmu życia wspólnot ludzkich, ten zaś regulowany był przez przemiany pór roku i cykle sakralne, wedle których ludzie orientowali rytm swojej pracy i organizowali życie zbiorowe.

Wzięwszy to pod uwagę, możemy zadać nieco inne pytanie: w jakim punkcie sakralnego kalendarza Aten, wyznaczonego przez najważniejsze festiwale religijne, nastąpiła śmierć Sokratesa? Na tak postawione pytanie można spróbować odpowiedzieć, choć odpowiedź będzie musiała być sformułowana jako oparte na niejednorodnych, bo pochodzących z różnych źródeł przesłankach, domniemanie.

Z Platońskiego *Fedona* (58a–c)¹ dowiadujemy się, że proces odbył się dzień po tym, jak Ateńczycy uwięzili okręt, który miał się udać w uroczystej procesji na wyspę Delos. Miał to być ten sam okręt, na którym Tezeusz popłynął na Kretę, by zgładzić Minotaura. Po wypełnieniu swojej misji miał on zatrzymać się w czasie powrotnej żeglugi do Aten na Delos, ustanawiając święto ku czci Apollina, który

¹ Cytaty i odwołania do dialogów Platona podaję w formie uproszczonej. Cytaty przytaczam w przekładzie Władysława Witwickiego.

tam, ze swoją siostrą Artemidą, przyszedł na świat. Plutarch w *Żywotach równoległych* (*Żywot Tezeusza i Romulusa*) podaje informację, że Tezeusz wyruszył na wyprawę kreteńską szóstego dnia miesiąca Mounuchiōn (kwiecień–maj) i że mieszkańcy Aten co roku rytualnie odtwarzali to wydarzenie². Należy przypuszczać, że Plutarch podał datę sprawowania obrządku, która była zapewne tradycyjnie przyjętą datą wypłynięcia Tezeusza. Zgodnie z tradycją od momentu wypłynięcia statku z Pireusu aż do jego powrotu nie wolno było wykonywać w Atenach wyroków śmierci. Od Platona nie dowiadujemy się, jak długo tamtego roku trwał rytualny rejs. Lukę tę zapelnia Ksenofont, podając w *Memorabiliach*³ liczbę 30 dni, jakie miały upłynąć od momentu skazania Sokratesa do wykonania na nim wyroku. Jeśli zatem informacje pochodzące z tych trzech źródeł są zgodne z prawdą, to okręt powinien był przybyć do Aten szóstego dnia Thargēliōna, czyli w trakcie jednej z najważniejszych uroczystości religijnych obchodzonych w Atenach, jakimi były Thargelia. Szósty dzień Thargēliōna był świętem poświęconym Artemidzie, która miała się urodzić tego właśnie dnia, na dzień przed swoim bratem Apollonem (zgodnie z kolejnością narodzin ustaloną w tradycji delijskiej).

W tym kontekście intrygująca jest informacja pochodząca od Diogenesa Laertiosa, który stwierdza, powołując się na zaginioną *Kronikę* Apollodora z Aten, że Sokrates urodził się w roku 77 olimpiady właśnie szóstego Thargēliōna⁴. Tego też dnia w Akademii Platona czczona miała być jego pamięć – na dzień przed świętem poświęconym Platonowi, który miał umrzeć w dniu swoich urodzin, przypadających siódmego Thargēliōna⁵. Informację tę podaje Apulejusz, dodając do niej legendę, która wywodziła się zapewne z tradycji związanej z Akademią, jakoby Platon był synem samego Apollona, spółzonym przez boga z Periktone: „Urodził się w miesiącu nazywanym u Ateńczyków Thargēliōnem, w dniu, w którym Latona miała powić na Delos Apollina i Dianę. Skądinąd wiemy, że dzień wcześniej urodził się Sokrates”⁶.

Mamy tutaj zatem do czynienia z podwojeniem tego samego motywu: zarówno Sokrates, jak i Platon umierają w dniu swoich urodzin. Pierwszy szóstego, a drugi siódmego dnia Thargēliōna. Stephen A. White w swojej znakomicie

² Plutarch, *Żywoty równoległe*, t. I, przekł. K. Korus, Warszawa 2004, s. 98.

³ Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, przekł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, VIII 2, s. 233.

⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1988, II 5, 44, s. 101–102.

⁵ Informację o obchodzonych w szkole Plotyna uroczystościach upamiętniających urodziny Platona i Sokratesa podaje Porfiriusz w *Żywocie Plotyna* (Porfiriusz, *Żywot Plotyna*, [w:] Plotyn, *Enneady*, t. I, przekł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, s. 5).

⁶ Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, przekł. K. Pawłowski, Warszawa 2002, 181, s. 43.

udokumentowanej pracy⁷ zwraca uwagę na tę osobliwość, wskazując na kilka analogii historycznych, ale nie wydaje się on przywiązywać do niej zbyt wielkiej wagi. Sądzę, że ten przykuwający uwagę schemat, wiążący narodziny i śmierć dwóch filozofów z kalendarzem świąt ateńskich, niesie ze sobą pewną istotną informację dotyczącą tego, jaki sens starożytni nadawali śmierci Sokratesa. Nie chodzi o to, czy obaj filozofowie rzeczywiście umarli w dniu swoich urodzin, ale o to, jakie znaczenie niesie ze sobą utrwalone w tradycji przekonanie, że tak właśnie było. Historia śmierci Sokratesa nie jest tutaj sprawą *sensu stricto* faktów, ale raczej interpretacji. Idąc krok dalej, można powiedzieć, że w gruncie rzeczy interpretacja w kategoriach religijnych wydarzeń historycznych nie tyle nadaje sens wydarzeniom i czynom, których dotyczy, ile sens ten z nich czerpie, są one bowiem nieuświadomioną realizacją pierwotnego, archetypicznego wydarzenia, którego odtwarzanie jest istotą wszelkiego świętowania, przez które świat regeneruje się poprzez zanurzenie w pierwotnych wydarzeniach, mające miejsce *in illo tempore*. Zarówno fakty, jak i ich interpretacje są fenomenami wtórnymi wobec pewnej głębszej rzeczywistości, którą splecione ze sobą ujawniają:

Skoro czas święty i mocny jest czasem początków, chwilą osobliwą, gdy rzeczywistość została stworzona, kiedy się po raz pierwszy w pełni objawiła, człowiek będzie usiłował okresowo odzyskiwać ten czas początku. Ta obrzędowa reaktualizacja „onego czasu”, pierwszej epifanii rzeczywistości, leży u podstaw wszelkich kalendarzy sakralnych: święto nie jest „upamiętnieniem” wydarzenia mitycznego (a zatem religijnego), jest jego reaktualizacją⁸.

Świętowanie nie jest po prostu realizacją czy reaktualizacją mitu. Jest ono pierwotną nieuświadomioną formą, w której przejawiają się treści, które później staną się przedmiotem opowieści mitycznej:

Wiemy, że [...] rytuał, tj. jakaś ceremonia lub sposób działania, zawsze poprzedza sformułowanie mitu, i jest oczywiste, że działanie musi poprzedzać wiedzę, nieświadomy czyn przed wypowiedzianą treścią⁹.

W niniejszym artykule pragnę podjąć próbę spojrzenia na wydarzenia związane z procesem i śmiercią Sokratesa jako na rytualną realizację archetypowego obrazu

⁷ S.A. White, *Socrates at Colonus: A Hero for the Academy*, [w:] *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, eds N.D. Smith, P.B. Woodruff, Oxford 2000, s. 156.

⁸ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, przekł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974, s. 98–99.

⁹ E. Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, przekł. z jęz. niemieckiego R.F.C. Hull, London 1954, s. 104.

śmierci i odrodzenia bohatera mitycznego, której sens został później zrekonstruowany przez tradycję podtrzymywaną przede wszystkim, ale nie tylko, przez filozoficznych spadkobierców Platona. Nie pytam zatem tylko o to, jak śmierć Sokratesa była rozumiana przez tych, dla których stała się ona przedmiotem mitu założycielskiego, lecz także o to, jakie treści archetypiczne były nieświadomie realizowane przez tych, którzy w tych wydarzeniach uczestniczyli.

Będę bronił tezy, że opis ostatnich chwil Sokratesa wpisuje się w logikę przełamania struktur matriarchatu poprzez zawiązywanie męskich stowarzyszeń, które staną się początkiem nowych, wypływających ze świadomości, a nie instynktu form kulturowych. Aby uzasadnić tę tezę, muszę przede wszystkim zbadać, jaki sakralny sens, w świetle starożytnych źródeł, można nadać dniu szóstego Thargēliōna.

Pharmakos

Ateńskie Thargelia były, zdaniem Ludwiga Daubnera, festiwalem, podczas którego wspólnota dokonywała uroczystego oczyszczenia miasta przed mającym nastąpić czasem żniw¹⁰. W tym celu spośród mieszkańców wybierano dwóch najbrzydszych mężczyzn, karmiąc ich wcześniej na koszt państwa. Mężczyźni ci mieli być bici gałkami figowymi i uroczyście wypędzeni z miasta. Badacze domyślają się, że rytuał ten jest złagodzoną wersją pierwotnej krwawej ofiary¹¹. Mężczyźni odgrywający rolę kozłów ofiarnych określani byli mianem *pharmakoi*, które to słowo związane było z pojęciem oznaczającym lekarstwo lub truciznę (*pharmakon*). Oznaczano tym mianem również tych, którzy mogli posłużyć się w dobrej albo złej intencji lekarskimi, zatem tych, którzy potrafili je sporządzać, tj. czarowników (*pharmakos*)¹².

Czy domniemana koincydencja czasowa egzekucji Sokratesa i dnia rytualnego oczyszczenia miasta może stać się podstawą hipotezy, zgodnie z którą śmierć Sokratesa mogła być nieświadomą lub półświadomą realizacją obrzędu oczyszczenia?

Przede wszystkim uderzająca jest okoliczność, że słynący ze swojej brzydoty syn Fajnarety umiera właśnie wtedy, kiedy jego wspólnota dokonuje rytualnego wypędzenia z miasta dwóch *pharmakoi*, obarczonych rolą kozłów ofiarnych ze względu na swój szczególnie odrażający wygląd. Cyceron w *Rozmowach tuskulańskich* przytacza opowieść zaczerpniętą z dialogu napisanego przez jednego z uczniów

¹⁰ L. Daubner, *Attische Feste*, Berlin 1969, s. 198.

¹¹ W. Buckert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley–Los Angeles–London 1979, s. 65. Cf. też T. Sinko, *Literatura grecka*, t. I, Kraków 1931, s. 323.

¹² Cf. np. Apokalipsa św. Jana, 21.8: „τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσι καὶ πόρνοις καὶ **φαρμακοῖς** [podkreślenie – M.P.] καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσι τοῖς ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ ‘καιομένην πυρὶ καὶ θείῳ’, ὃ ἐστὶν ὁ θάνατος ὁ δεῦτερος”.

Sokratesa Fedona¹³ o tym, jak parający się sztuką odczytywania cech charakteru z twarzy mag Zopyros przypisuje Sokratesowi wiele wad charakteru ze względu na brzydotę jego oblicza¹⁴. W szóstym rozdziale *Uczty* Ksenofont przedstawia konkurs piękności, jaki miał się rozegrać między Sokratesem a słynącym z urody Kritobulosem, podczas którego sam filozof robi sobie żarty ze swojego dziwnego wyglądu. „Wszyscy zgodnie przyznawali, – pisze William K.C. Guthrie – że Sokrates miał nader szpetny wygląd, ale była to szpetota fascynująca. Wyróżniały go szeroki, płaski i zadarty nos, wytrzeszczone oczy, wąskie mięsiste usta i wydatny brzuch czy [...] – «brzuch nadmiernie otyły»”¹⁵. Brzydotę Sokratesa można potraktować jako cechę predysponującą go do przyjęcia roli kozła ofiarnego¹⁶.

Również okoliczności towarzyszące egzekucji Sokratesa wskazują na to, że jego śmierć mogła być wynikiem dynamiki powiązanej z rytuałem ofiarniczym. Oto relacja Diogenesa Laertiosa, który tak opisuje reakcję Ateńczyków na przeprowadzoną egzekucję:

Wnet po jego śmierci Ateńczycy opamiętali się i na znak żałoby zamknęli wszystkie palestry i gimnazja. Oskarżycieli Sokratesa skazali na wygnanie, a Meletosa nawet na śmierć, Sokratesa zaś uczcili posągiem z brązu, wykonanym przez Lizyppa, który został ustawiony w Pompejonie. [Nie tylko w Atenach nienawiść ścigała oskarżycieli Sokratesa.] Kiedy Anytos, opuściwszy Ateny, przybył do Heraklei, mieszkańcy tego samego dnia kazali mu opuścić miasto¹⁷.

Widzimy, że po śmierci filozofa Ateńczykom nagle niejako opadły łuski z oczu. Relację Laertiosa można nawet uznać za reminiscencję ostatnich scen Eurypidesowych *Bachantek*, kiedy to Agawe przynosi do domu głowę swojego syna Penteusza, którego wcześniej uśmierciła wraz ze swoimi towarzyszkami. Sokrates, jak Eurypidesowy Penteusz, ginie jako ofiara złożona bóstwu. Meletos i Anytos zostają po śmierci filozofa wygnani z Aten, tak jak nieszczęsna matka Penteusza zostaje wygnana z Teb:

Zmaza dotknięci opuszczą to miasto,
ponosząc karę za mord popełniony:

¹³ W.K.Ch. Guthrie, *Sokrates*, przekł. K. Łapiński, S. Żurawski, Warszawa 2000, s. 95.

¹⁴ Marek Tulliusz Cyceon, *Rozmowy tuskulańskie*, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, t. III, przekł. J. Śmigaj, Warszawa 1961, II 80, s. 680.

¹⁵ Ksenofont, *Uczta*, [w:] idem, *Pisma sokratyczne...*, s. 251.

¹⁶ Cf. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przekł. M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 53–54.

¹⁷ Diogenes Laertios, *op. cit.*, II 5 45, s. 101.

nigdy ojczyzny nie ujrzą – niezbożnie,
aby mordercy żyli blisko grobów...¹⁸

Sugestia, zgodnie z którą śmierć Sokratesa była związana z dynamiką rytuału oczyszczenia, będącą istotą Thargeliów, pozwala też rzucić nowe światło na znany fragment Platońskiej *Obrony Sokratesa*. Oto filozof zapytany przez sędziów o wymiar kary, jaki uważałby za stosowny, odpowiada, że być może adekwatną karą byłby dożywotni wikt w Prytanejonie (37a). Prytanejon był sercem każdego greckiego miasta i ludzie szczególnie zasłużeni w nagrodę za swoją pracę dla społeczności otrzymywali tam wikt i opierunek (σίτησις)¹⁹. W tym kontekście uwaga ta byłaby sarkastycznym żartem i kpiną z sędziów, którzy chcieli zmusić podsądnego do uznania własnej winy, podczas gdy ten uważa, że za swoje czyny powinien być raczej nagrodzony, a nie ukarany. Tak właśnie najczęściej bywa ten fragment interpretowany. Być może jednak te słowa mają jeszcze inny sens i można je powiązać z opieką, jaką w tym świętym miejscu, jak sugeruje Jan Bremmer, otrzymywali ci, którzy mieli później pełnić w rytuałach funkcję kozłów ofiarnych²⁰. Jeżeli sugestia Bremmera jest słuszna, to słowa Sokratesa mogły również wskazywać na ofiarniczy czy też rytualny charakter procesu sądowego. Ten, kto ma być złożony w ofierze, domaga się dla siebie opieki, jaka przysługiwała innym, którzy tak jak on stali się przedmiotem rytuału ofiarniczego.

Hipotezę o ofiarniczym charakterze śmierci Sokratesa szeroko omawia Stephen A. White we wspomnianej pracy *Socrates at Colonus: A Hero for the Academy*. Materiał przez niego zgromadzony dobrze uzasadnia przyjęcie tezy o rytualnym charakterze procesu i egzekucji nauczyciela Platona. Wnioski, do jakich dochodzi, budzą jednak pewne wątpliwości. White dopatruje się w śmierci Sokratesa aktu założycielskiego Akademii Platońskiej albo, mówiąc ściślej, nowego sposobu życia, które poświęcone zostaje rozumowaniu i poszukiwaniu prawdy²¹. Umiera on jak bohater, którego śmierć jest w istocie aktem nowych narodzin, i staje się przedmiotem mitu założycielskiego. W dalszej części rozważań bardziej szczegółowo odniosę się do tych jego ustaleń. Teraz jednak chciałbym wskazać na pewną słabość tkwiącą w jego sposobie ukazywania tego zagadnienia. Sądzę mianowicie, że nie dość wnikliwie potraktował on sakralny wymiar wydarzeń związanych ze śmiercią

¹⁸ Eurypides, *Bachantki*, [w:] idem, *Tragedie*, t. IV, przekł. J. Łanowski, Warszawa 2007, 1674–1675, s. 77.

¹⁹ M.J. Osborne, *Entertainment in the Prytaneion at Athens*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1981, Bd. XLI, s. 157 i n.

²⁰ J. Bremmer, *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*, „Harvard Studies in Classical Philology” 1983, vol. LXXXVII, s. 313.

²¹ S.A. White, *op. cit.*, s. 168.

Sokratesa, powierzchownie interpretując religijny wymiar festiwalu, podczas którego został stracony syn Fajnarety. Zbieżność tradycyjnych dat śmierci Sokratesa i festiwalu Thargeliów każe mu łączyć wydarzenia, o których mowa, z kultem Apollona, późniejszego patrona Akademii. Świadcstwo Diogenesa, który wskazuje na Artemidę jako patronkę święta, podczas którego urodził się i zginął nauczyciel Platona, a także to, że sam Sokrates wskazywał na Artemidę jako boską patronkę jego sztuki położniczej, każe widzieć w bliźniaczej siostrze Apollona centralną postać, wokół której rozgrywa się rytualny dramat, którego centrum stanowi śmierć filozofa. W dalszej części rozważań postaram się ukazać głęboki związek, jaki moim zdaniem łączy Sokratesa z Artemidą. Pozwoli to na wskazanie na nieco inny, może nawet głębszy sakralny sens wydarzeń związanych ze śmiercią filozofa.

Sztuka położnicza i jej boska opiekunka

Zdaniem Johna Sallisa właściwym wstępem do spektaklu śmierci Sokratesa jest dialog *Teajtet*, którego ostatnie słowa stanowią zapowiedź mających wkrótce nastąpić dramatycznych wydarzeń: „W tej chwili czas mi iść do Portyku Króla, zająć się skargą, którą na mnie Meletos wnosi” (*Teajtet*, 210 d). Portyk Króla był miejscem przesłuchań w sprawach sądowych, których przedmiotem było oskarżenie o bezbożność²². Ideą centralną tego dialogu jest sztuka położnicza, jaką ma się parać Sokrates:

Sokrates: Z boleścią rodzisz, kochany Teajtecie, dlatego żeś nie pusty, a płód masz w sobie.

Teajtet: Ja nie wiem, Sokratesie, tylko to, co się ze mną dzieje, to mówię.

Sokrates: Ej, ty, śmiechu warty, nie słyszałeś, że ja jestem syn akuszerki, dzielnej i wspa-
niałej baby Fajnarety?

Teajtet: Już to przecież słyszałem.

Sokrates: A czy i to, że się trudnię tą samą sztuką, słyszałeś?

Teajtet: Nigdy.

Sokrates: A żebyś wiedział, że tak. A tylko mnie nie wydaj przed innymi, bo nikt nie wie, przyjacielu, że ja tę sztukę posiadam. Ludzie tym nie wiedzą, więc tego o mnie nie mówią, a tylko to, że skończone dziwadło i ludzi w kłopot wprowadzam. Pewnieś i to słyszał?

Teajtet: Tak jest.

Sokrates: A powiedzieli przyczynę?

Teajtet: Owszem, tak jest.

²² J. Sallis, *The Figure of Nature. On Greek Origins*, Bloomington, Indiana 2016, s. 64.

Sokrates: Więc zastanów się nad tym wszystkim, jak to się rzeczy mają z akuszerkami, a łatwiej zrozumiesz, o co mi chodzi. Wiesz tam przecie, że żadna z nich, kiedy jeszcze sama w ciążyż zajść i urodzić może, dzieci od innych nie odbiera, robią to tylko te, które już rodzić nie mogą.

Teajtet: Owszem, tak jest.

Sokrates: Powiadają, że temu winna Artemida; sama łoża nie zaznała, a tak się jej złożyło, że opiekunką położnych została. Otóż to bezpłodnym dała dzieci odbierać, bo ludzka natura jest za słaba na to, by posiąść sztukę, w której nam doświadczenia braknie. A tym, które ze starości już nie rodzą, sztukę tę zleciła, własne w nich czcząc podobieństwo (*Teajtet*, 148e–149c).

Filozof określa sam siebie słowem *μαῖα*, które oznacza w tym przypadku akuszerkę, ale w innych kontekstach może też określać babkę czy niańkę, i identyfikuje swoją sztukę akuszerską jako przynależną do sfery władania Artemidy. Sallis sugeruje, że obraz Sokratesa jako wykonującego służbę bogini stanowi uprzedzającą obronę własnej działalności sformułowaną w odpowiedzi na oskarżenie o bezbożność²³. Jako akuszer potrafi rozpoznać stan brzemienności, pomóc w połogu i zaordynować odpowiednie lekarstwa, jeśli okaże się to konieczne. Wszystko to w służbie brzemiennym prawdą chłopcom, których w razie potrzeby swata z kompetentnymi nauczycielami. W ten sposób i w nim odsłania się podobieństwo do Artemidy, która tych, co rodzić nie mogą, uczyniła opiekunkami brzemiennych.

Paradoksalna figura męskiego połogu nie jest być może li tylko zabiegiem retorycznym ukazującym atopiczny charakter praktykowanej przez Sokratesa sztuki. Plutarch w cytowanym już *Żywocie Tezeusza* wspomina o dziwnym obrzędzie, jaki sprawowano na Cyprze, który wiązał się z historią Tezeusza i Ariadny. Burza miała zepchnąć statek bohatera w pobliże Cypru, na którego wybrzeżu Tezeusz wysadził swoją brzemienną małżonkę, źle znoszącą trudy podróży morskiej. Burza morska rozdzieliła kochanków, a Ariadna zmarła na wyspie jeszcze przed porodem. Na pamiątkę tego wydarzenia Tezeusz ustanowił kult Ariadny w tym miejscu, wystawiając dwa niewielkie posąжки – jeden ze srebra, drugi ze spiżu, co być może jest śladem znanego ze świątyń Artemidy zwyczaju składania posązków dzieci jako wotów dla bogini²⁴. Podczas odprawianych w tym miejscu ofiar „jeden z młodzieńców – jak podaje Plutarch – kładzie się, naśladując jęki i boleść rodzącej kobiety”²⁵.

²³ *Ibidem*, s. 82.

²⁴ R. Leger, *Artemis in Attica*, Utrecht 2011, s. 18.

²⁵ Plutarch, *Żywoty równoległe...*, t. I, XX 3, s. 102.

Domena Artemidy

Artemida jest boginią, która z rzadka występuje w starożytnych źródłach literackich ze szczególnie interesujących mnie okresów klasycznego i archaicznego. W poematach Homera pojawia się tylko raz, i to w niezbyt korzystnym świetle – łajana przez Herę. Hezjod wspomina ją dwukrotnie w *Teogonii*, ale jedynie dla porządku jako siostrę Apollona i córkę Leto. Jest jedną z centralnych postaci w *Hipolicie* Eurypidesa, gdzie, o dziwo, doznaje od tytułowego bohatera czci jako najwyższe bóstwo:

Hippolit, amazonki syn, Tezeuszowa
 Latorośl, wychowaniec cnego Pitteusza,
 Jedyna, wśród troizeńskiej ziemi żywa dusza
 Najlichszą mnie wśród bogów mianuje i dumnie
 Miłosnem gardzi łozem. Nie znajdując u mnie
 Radości, Artemidę, siostrzycę Foibosa,
 Uważa za najpierwszą wśród tych, co niebiosa
 Zajmują, i z Zeusa tą córą dziewiczą
 Na łowy, tępic zwierza, wyrusza ze swą smyczą –
 Za wielka to zażyłość dla śmiertelnych ludzi²⁶.

Jeśli chcielibyśmy szacować wagę poszczególnych bóstw liczbą odniesień literackich, to Artemida musiałaby ustąpić miejsca w hierarchii nie tylko Zeusowi, Atenie, Herze czy Posejdonowi, lecz także pomniejszym bóstwom, które znacznie częściej pojawiają się na kartach dzieł literatury. Wiemy jednak, że zarówno pod względem rozległości geograficznej jej wpływów, jak i dawności historycznie poświadczonego kultu jest jedną z najważniejszych bóstw greckiego panteonu. Jej wpływ obejmował swoim zasięgiem niemal cały obszar śródziemnomorski, a trwał od epoki brązu aż do końca starożytności pogańskiej²⁷. W tym kontekście nie może nikogo dziwić specjalny kult, jakim otaczał ją Eurypidesowy Hipolit. Była jedną z wielkich bogiń, a pewne cechy jej kultu każą myśleć o niej jako o spadkobierczyni bliskowschodnich bogiń matek, takich jak Astarte, Isztar czy Kybele.

Właściwa dziedzina panowania Artemidy obejmuje wszystko to, co wiąże się z narodzinami i śmiercią – przede wszystkim gwałtowną lub nagłą. Łuk, z którym zazwyczaj bywa przedstawiana, upodabnia ją do jej brata Apollona, który odpowiadał w świadomości religijnej Greków za gwałtowną śmierć mężczyzn. W XXI księdze *Iliady* Hera zwraca się do Artemidy jako do tej, która uśmierca kobiety:

²⁶ Eurypides, *Hipolit*, przekł. J. Kasprowicz, Warszawa 1918, 10–19, s. 9.

²⁷ S.L. Budin, *Artemis*, London–New York 2016, s. 2.

Jakże ośmielasz się teraz, ty suko bezwstydna, przeciwko woli mej stawać? Zbyt trudno z potęgą mą ci się zmierzyć, chociaż łuk nosisz! Dzeus ciebie lwicą dla kobiet uczynił oraz zezwolił, byś każdą, którą chcesz, mogła uśmiercić²⁸.

Pauzaniasz dodaje, że chodzi tutaj przede wszystkim o kobiety w połogu²⁹. Jako opiekunka narodzin była ona, jak się domyślają badacze, bóstwem opiekuńczym kobiet i jako taka odgrywała dominującą rolę w rytuałach inicjacyjnych, które wyznaczały kolejne okresy życia: dorastanie, zamążpójście i rodzicielstwo. Rytuały przejścia pomiędzy tymi okresami życia wymagały złożenia ofiary dla Artemidy³⁰. W tym znaczeniu jest ona patronką kobiet w połogu, której ratunku mogą wzywać, ale która też jest tą, która może je zabić.

Homer określa Artemidę mianem *Potnia theron* – co oznacza „Panią dzikich zwierząt”³¹. Jest to zapewne ślad licznych synkretyzmów, które przez wieki ukształtowały przekazany nam obraz bogini, które w tym przypadku połączyły grecką Artemidę z małoazjatycką boginią pól i lasów, której właściwego imienia nie znamy, a którą określa się tym właśnie pochodzącym z *Iliady* mianem.

Najbardziej rozpowszechniony w literaturze i ikonografii obraz bogini jako kuso ubranej kobiety, która z towarzyszącymi sobie nimfami poluje na zwierzynę na porośniętych lasem zboczach górskich, silnie kontrastuje z jej obliczem, jakie uwidocznione zostało w tym jej przedstawieniu, które otaczane było szczególną czcią w najważniejszym bodaj starożytnym Artemizjonie Efeskim. Przedstawiona jest ona tam jako kobieta otoczona przez zwierzęta i charakterystycznym pektorałem, w którym niektórzy dopatrywali się wielu piersi będących symbolem płodności, ale który może raczej reprezentuje, jak sądzą inni, jądra byków, albo też typowe dla bóstw anatolijskich worki płodności mające zawierać ziarno³². Historycy przypuszczają, że w Jonii doszło do synkretycznego połączenia Artemidy z wcześniejszym, rdzennie małoazjatyckim bóstwem z rodzaju Wielkiej Matki³³. Jako taka reprezentuje ona pierwotny i okrutny aspekt żeńskiego bóstwa i łączona

²⁸ Homer, *Iliada*, przekł. K. Jeżewska, Warszawa 1999, XXI 481–484, s. 376.

²⁹ Pauzaniasz, *Na olimpijskiej bieżni i w boju*, przekł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, IV XXX 5, s. 307.

³⁰ S.L. Budin, *op. cit.*, s. 92 i n.

³¹ Homer, *op. cit.*, XXI 470, s. 376.

³² S.L. Budin, *op. cit.* s. 21.

³³ Kult Artemidy Efeskiej rozpropagowali w Grecji właściwej i Wielkiej Grecji osadnicy jońscy. Znana w starożytności była jej świątynia (Efezjon) zbudowana przez osadników z Fokai w Masalii, gdzie miały się odbywać krwawe rytuały ofiarnicze, w których bogini Artemida odgrywała główną rolę (Strabon, *Geografia*, IV 1, 4). Na temat figury Wielkiej Matki i wątpliwości z nią związanych *vide*: L. Motz, *The Faces of the Goddess*, New York 1997, s. 5–23.

była z krwawymi rytuałami ofiarniczymi. Składano jej ofiary zwierząt, w tym szczególnie okrutne ofiary całopalne³⁴. Niektórzy przypuszczają (choć sprawa nie jest jasna), co też wynika z rozmowy, jaką na ten temat prowadzi sam Sokrates w Platonie *Kratylosie* (406b), że imię jest etymologicznie związane z czasownikiem *artamo*, który oznaczał czynność zarzynania zwierząt³⁵. Artemida jako taka nosi wszelkie znamiona Wielkiej Matki w tym znaczeniu, jakie temu pojęciu nadał Erich Neumann³⁶. Jest tą, która daje i odbiera życie. Opiekuje się rodzącymi kobietami i zbija kobiety w połogu. Ta dwoistość, a może nawet dwuznaczność funkcji czyni z niej *pharmakon* – lekarstwo i truciznę w jednym. Domeną właściwą *Potnia theon* jest dzika i nieokiełznana natura, która w swoim łonie zamyka wszystkie narodziny i wszystkie śmierci. Jest jednak również boginią przemiany, która czuwa na granicy między tym, co dzikie, a tym, co cywilizowane:

Przede wszystkim była boginią przejścia, wyznaczającą fizyczne i konceptualne miejsca pomiędzy różnymi stanami bycia – dzikim i cywilizowanym, ludzkim i zwierzęcym, dziecięcym i dojrzałym, panińskim i matczynym, niewolniczym i wolnym. Często pomagała swoim czcicielom przekraczać te granice, czasami zmuszała ich do tego, a ci, którzy próbowali się opierać, szybko uczyli się wiele o gniewie bogini³⁷.

John Sallis widzi w niej personifikację *physis* i przedmiot czci pierwszych filozofów, szczególnie Heraklita. On to Artemidzie Efeskiej miał złożyć w ofierze swoje dzieło *O naturze*³⁸, a gdy jego rodacy poprosili go o pomoc w rządzeniu państwem, odmówił, radząc wszystkim dorosłym popełnić samobójstwo i oddać władzę w mieście w ręce dzieci, po czym oddalił się w kierunku Artemizjonu i rozpoczął z nimi właśnie grę w kości³⁹. Interesujący jest pogląd Sallisa, że choć samo imię Artemidy nie pojawia się w żadnym z zachowanych fragmentów dzieła mędrca z Efezu, to przez obraz rzeczywistości jako nieustannej kotłowniny narodzin i śmierci przebija się wizerunek groźnej opiekunki narodzin i śmierci z efeskiego Artemizjonu⁴⁰.

³⁴ S.L. Budin, *op. cit.*, s. 119.

³⁵ Cf. G. Miroux, *Artémis, Artamos, Artamésis, Artamein*, [w:] *Les grandes figures religieuses: fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, „Actes du Colloque international” (Besançon, 25–26 avril 1984) [Besançon] 1986, s. 127–135. Tę etymologię przyjmuje również Ignacy R. Danko w swojej monografii pt. *Pierwotny charakter Apollina i Artemidy*, Wrocław 1987, s. 87–88.

³⁶ Warto zapoznać się z ograniczenia Neumannowskiego pojęcia Wielkiej Matki, na jakie wskazuje w swojej publikacji o Kybele Lynn W. Roller (*In search of God the Mother. The Cult of Natolian Cybele*, Berkeley–Los Angeles–London 1999, s. 16–18).

³⁷ S.L. Budin, *op. cit.*, s. 7.

³⁸ Diogenes Laertios, *op. cit.*, IX 1, 5, s. 519.

³⁹ *Ibidem*, IX 1, 2–3, s. 518.

⁴⁰ J. Sallis, *op. cit.*, s. 9–10.

Być może jednak słuszniej byłoby ująć rzecz inaczej: zarówno Artemida, jak i *physis* są symbolami czegoś, co niełatwo zdefiniować i co lubi umykać przed światem myśli mających określone znaczenia⁴¹. Czegoś, co, mówiąc słowami Heraklita, lubi się ukrywać (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ – B123), a co jednocześnie hipnotycznie przykuwa do siebie błędzącą świadomość. W języku jungowskiej psychoanalizy rzecz taka określana jest mianem archetypu. Te są dostępne dla naszego poznania jedynie na drodze pośredniej, której modelem jest praktyka psychoanalityczna, pozwalająca ująć to, co nie daje się zamknąć w ściśle wyznaczonych pojęć, niejako w odbiciu, które w formie opowieści powstaje w snach, rytuałach i mitach. To właśnie one mogą nam dać wyobrażenie mglistej i skrytej w cieniu rzeczywistości archetypicznej. Śmierć Sokratesa daje nam sposobność do dokonania takiego właśnie wglądu. Patrząc na to z drugiej strony, próba zrozumienia tego wydarzenia z punktu widzenia uwarunkowań archetypicznych pozwala rozpoznać dynamikę, która kształtowała zarówno tamte wydarzenia, jak i proces powstawania późniejszych interpretacji. Za przewodnika na drodze do zrozumienia archetypicznego wymiaru ostatnich dni życia filozofa posłuży mi Erich Neuman, który w swoich pracach usystematyzował Jungowską koncepcję świata archetypów, szczególnie wiele miejsca poświęcając w nich temu archetypowi Wielkiej Matki.

Archetyp Wielkiej Matki i Mit Bohatera

Neumanowskie rozumienie archetypu Wielkiej Matki jest częścią opowiadanej przez niego historii narodzin świadomego *ja*. Jest to historia ciągłych podziałów, które dokonują się w obrębie pierwotnej pełni obejmującej całość życia psychicznego. Owa pierwotna całość symbolizowana jest przez Uroborosa, węża połykającego własny ogon na znak samowystarczalności wszechobjmującego charakteru⁴². W pierwotnym Uroborosie ludzka świadomość jest zaledwie zarodkiem. Ludzkość w tym stanie jeszcze nie istnieje i wszystko przepelnia boskość. Rodzące się świadome *ja* krąży w Uroborosie, który ukazuje swoją matczyną stronę. Świat w tym stadium postrzegany jest jako wszechogarniający, a jednostka doświadcza samej siebie tylko sporadycznie i chwilowo. Świadome życie jest w tej fazie podobne do marzeń sennych: „Nic nie jest sobą, wszystko jest światem”⁴³. Po wyjściu z tego pierwotnego stanu w obrębie psychiki pojawiają się rozróżnienia, z których w końcu wyłoni się świadome *ja*.

⁴¹ Cf. C.G. Jung, *Symboly przemiany*, przekł. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 163.

⁴² E. Neumann, *op. cit.*, s. 10.

⁴³ *Ibidem*, s. 15.

W porządku logicznym archetyp Uroborosa bezpośrednio poprzedza archetyp Wielkiej Matki, która w gruncie rzeczy jest jednym z aspektów pierwotnej całości. Jej pojawienie się oznacza jednak również początek dramatu, którego uczestnikiem, obok Wielkiej Matki, jest z wolna oddzielające się od niego *ego*. Z tego punktu widzenia, choć być może nie jest to formuła, którą zaakceptowałby sam Neumann, Wielka Matka i świadome *ja* są produktami procesu rozpadu pierwotnej uroborycznej całości psychiki. Na poziomie mitologicznym wydarzenie to opisywane jest jako rozszczepienie w łonie Uroborosa, który rozpada się na parę kosmicznych rodziców, którym przeciwstawia się zalążkowe *ja*. Ponieważ jednak, jak zostało powiedziane, Wielka Matka jest symbolem uroborycznym, rozszczepienie pierwotnej całości jawi się również jako oddzielenie się od siebie dwóch aspektów jej samej. Świat, w który wkracza *ego*, jest światem pod rządami Wielkiej Bogini, która jest matką i przeznaczeniem jednocześnie. Troska i zniszczenie są dwoma obliczami Wielkiej Matki, która króluje w świecie psychiki na tym etapie jej rozwoju. Wszzechogarniająca nieświadomość przyjmuje twarz złej matki, bogini śmierci i zarazy. Jednocześnie jako dobra matka jest ona dawczynią życia i szczęścia – pełnią. Ludzkość przez nią doświadcza głębi, piękna i łaski. Ona daje odrodzenie i rodzi nowe życie⁴⁴. Wielka Matka czyni to jednak tylko wtedy, gdy na jej ołtarzu złożone zostaną krwawe ofiary, bo zgodnie z prymitywnym wyobrażeniem nowe życie rodzi się z krwi⁴⁵. Powstrzymanie miesięcznych krwawień podczas ciąży rozumiane były jako znak, że embriion buduje się z krwi. Krew musi wsiąknąć w ziemię, żeby ta stała się płodna. Stąd związek bogini płodności z wojną i polowaniem⁴⁶.

Ofiarą, jaką składają mężczyźni, aby uniknąć gniewu bogini, jest samokastracja, która w miarę rozwoju kultury przyjmuje często symboliczną postać ścinania włosów i ubierania się w szaty kobiece, które to akty mają uchronić młodzieńca przed zagrożeniem ze strony zaborczej Matki⁴⁷. W tym sensie autokastracja, podobnie jak samobójstwo, jest pierwszą próbą buntu⁴⁸. Buntująca się świadomość chce uciec z królestwa Matki, ale jedyną drogą, jaką może obrać, jest samozniszczenie. Gniew bogini jest straszliwy i doświadcza go każdy, kto ośmieli się nie poddać jej czarowi. Symbolem tego etapu rozwoju świadomości są dla Neumana przede wszystkim mityczny Narcyz, który staje się obojętny wobec piękna nimf reprezentujących urok, jaki Wielka Matka rzuca na swoich synów. Tragiczna śmierć Narcyza jest aktem

⁴⁴ *Ibidem*, s. 39–40.

⁴⁵ H. King, *Bound to bleed. Artemis and Greek woman*, [w:] *Sexuality and Gender in the Classical World: Readings and Sources*, ed. L.K. McClure, Malden–Oxford 2002, s. 79–81.

⁴⁶ E. Neumann, *op. cit.*, s. 55.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 59.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 89.

buntu – buntu, który kończy się samozniszczeniem i powrotem, przez rozkład, do dziedziny natury⁴⁹. Również bunt Eurypidesowego Panteusza, którego zabija własna matka, jest dla Neumana przykładem nieudanej, młodzieńczej rebelii syna przeciw Matce⁵⁰. Bunt Panteusza jest buntem niedojrzałej rozumności przeciwko irracjonalności natury i osadzonej w niej obyczajowości. Nieszczęsny bohater nie docenia mocy, jaką dysponuje rzeczywistość archetypu matczynego, i ginie z ręki własnej matki, która w ekstatycznym szale nie rozpoznaje swojego syna.

Świadome synowskie *ego* dojrzewa i podejmuje walkę z Wielką Matką, która w mitach pojawia się w postaci smoka, którego bohater musi uśmiercić, uwalniając jednocześnie z niewoli pozytywną stronę kobiecości, którą psychoanaliza określa mianem *animy*. Walka ze smokiem rozpoczyna się od symbolicznego zstąpienia do jaskini, otchłani morza, świata podziemnego, które odnoszą się do matczynego łona⁵¹. Powrót do wnętrza Matki jest aktem symbolicznej śmierci, po której bohater odradza się i przemienia. Akt odrodzenia oznacza przede wszystkim powstrzymanie procesów rozkładowych zagrażających psychice bohatera, który w ten sposób zyskuje nieśmiertelność. Śmierć ostatecznie okazuje się jedynie przejściem – bramą do kolejnego życia⁵². *Anima* ocalona z jaskini smoka jawi się teraz jako dusza bohatera⁵³, którą ratuje on od rozpadnięcia się w uścisku Wielkiej Matki. Opowieść o uwolnieniu jeńca-*animy*-duszy spod władzy Matki-Smoka stanowi centrum tego, co Joseph Campbell określił mianem monomitu:

[...] bohater przenika do wewnątrz, po to, by narodzić się na nowo. Jego zniknięcie odpowiada wejściu wiernego do świątyni, gdzie ma być przywrócony do życia przypomnieniem tego, kim i czym jest i będzie, a mianowicie pyłem i prochem, jeśli nie stanie się nieśmiertelny⁵⁴.

Na zakończenie tej pracy chcę udowodnić, że opowieść o ostatnich godzinach życia Sokratesa, którą znajdujemy w Platońskim *Fedonie*, mieści w sobie elementy pozwalające interpretować ją jako realizację monomitu bohatera. Sokrates przygotowuje się do zstąpienia do łona Wielkiej Matki i transformacji duchowej, dzięki której będzie mógł ocalić uwięziony w niej nieśmiertelny pierwiastek duchowy. Opowieść ta stanowi archetypiczny rdzeń dialogu, wokół której rozsnute są rozważania natury filozoficznej.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 90.

⁵¹ *Ibidem*, s. 154.

⁵² *Ibidem*, s. 100.

⁵³ *Ibidem*, s. 203.

⁵⁴ J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przekł. A. Jankowski, Poznań 1997, s. 76.

Sokrates schodzi do Otchłani

Zamknięty w murach więzienia i skuty łańcuchami Sokrates zaczyna pisać poezję. Rzecz, jak się wydaje, zaskakująca nawet dla jego przyjaciół. Co to za poezje? Kebes pyta go o przeróbki bajek Ezopa i hymn do Apollona (*Fedon* 60c–d). Diogenes Laertios przytacza fragment peanu napisanego przez filozofa w więzieniu: „Bądźcie sławieni, Apollo Delijski i Artemis, świetna wy paro!”⁵⁵. Jeżeli fragment ten jest autentyczny, a trzeba zaznaczyć, że sam Laertios nie jest tego pewien, i jeżeli możemy utożsamić ten pean z hymnem, o którym wspomina Kebes, to byłby to hymn nie tylko do Apollona, lecz także do Artemidy – bóstw, których narodziny Ateńczycy czcili w podczas Thargeliów. Sokrates oddaje się poezji, bo tak nakazało mu we śnie bóstwo:

Nieraz mnie nawiedzał w minionym życiu i raz mi się w takiej, raz w innej zjawiał postaci. Ale zawsze te same słowa wracały: Sokratesie, powiada, muzykę rób i uprawiaj. Ja myślałem przedtem, że szło o to, com uprawiał, że do tego samego mnie sen namawia i zachęca; jak to ludzie głośno nieraz popędzają tych, którzy biegną, lak i mnie sen zachęcał do tego, com już robił, do muzyki – bo filozofia to największa służba Muzom, a ja ją uprawiałem. Ale teraz, kiedy się proces odbył, a uroczysty obchód na cześć boga nie dał mi umrzeć, wydało się rzeczą właściwą nie odmawiać posłuszeństwa snom, gdyby mi często nakazywały uprawiać i tę muzykę pospolitą, tylko ją robić. Bo bezpieczniej nie odchodzić, zanim się człowiek od świętego obowiązku nie uwolni, robiąc wiersze według rozkazu otrzymanego we śnie. I tak naprzód, napisałem wiersz na cześć boga, któremu właśnie wypadła ofiara (*Fedon* 60e–61a).

Zatem sam Sokrates interpretuje los skazańca, który przypadł mu w udziale, w kontekście ofiarniczego festiwalu, w którym uczestniczą jego rodacy, podczas gdy on czeka w więzieniu na wykonanie wyroku. W ostatnich chwilach życia zaczyna ufać raczej snom niż argumentom.

Przedmiotem rozważań będzie przede wszystkim nieśmiertelność duszy (*Fedon* 64c). Przyjaciele Sokratesa nieśmiało podnoszą swoje wątpliwości. Wziąwszy pod uwagę kontekst archetypiczny, niezwykle wrażenie robi myśl rzucona przez Kebesa, który prosząc filozofa o rozważenie argumentów za pośmiertnym istnieniem duszy, tłumaczy się niejako ze swoich wątpliwości i przywołuje frapujący z naszego punktu widzenia obraz:

⁵⁵ Diogenes Laertios, *op. cit.*, II 5, 42, s. 100.

To i tak, jak gdybyśmy się bali, próbuj nam perswadować, Sokratesie. A raczej nie tak, jak gdybyśmy się my sami bali, tylko siedzi może i w każdym z nas taki chłopiec jakiś, który się takich rzeczy boi (*Fedon* 77e).

Widzimy tutaj mędrca, który nie tyle rozmawia z przyjaciółmi, ile raczej wchodzi w dialog z pewnymi aspektami ich psychiki – z ich niedojrzałymi subosobowościami, które odczuwają archetypiczne, właściwe dla tej fazy rozwoju łąki.

Rozmówcy Sokratesa przemawiają niejako w imieniu tkwiących w nich chłopców, którzy boją się śmierci. Właściwą dla dojrzewających młodzieńców reakcją na groźbę śmierci, którą wiesza nad ich głowami uosabiającą naturę Wielka Matka, jest usunięcie się sprzed jej groźnego spojrzenia przez akt symbolicznej kastracji. Idąc tym tropem, natrafiamy na kolejny symbolicznie znaczący fragment, który warto przytoczyć w całości:

Fedon: [...] właśnie siedziałem po jego prawej stronie obok łóżka, na jakimś stołku, a on miał stołek znacznie wyższy od mego; otóż pogłaskał mnie po głowie i zebrawszy w garść moje włosy na karku – nieraz, bywało, miał zwyczaj bawić się moimi włosami: – Więc to jutro – powiada – Fedonie, gotówes sobie dać ostrzyc te piękne włosy. – Zdaje się, że tak, Sokratesie – powiedziałem – Nie! jeżelibyś tylko mnie posłuchał. – Albo co? – powiedziałem. – Dzisiaj, mówi, i ja swoje, i ty ostrzyżesz te, tutaj; jeżeli nam myśl nasza zemrze i nie potrafimy jej wskrzesić. A ja, gdybym był tobą i tak by mi dowód uciekł, tobym sobie poprzyściągł, jak obywatele Argos, że nie prędzej włosy zapuszczę, aż na nowo stanę do walki i pobiję myśli Simiasza i Kebesa (*Fedon* 89a–c).

Podtrzymanie przy życiu, albo raczej przywrócenie do życia (*ἀναβιώσκειν*) myśli o przywróceniu do życia samej duszy. Sokrates utożsamiał duszę, jak twierdzi wielu uczonych, ze świadomym *ja*, które jest źródłem życia człowieka, o które ten powinien dbać, dbając o siebie. Tutaj jednak widzimy w niej zakładnika, którego życie stało się zakładnikiem procesu argumentacji. Sokrates przemierza labirynt argumentacyjny, do którego boją się zejść jego przyjaciele, idąc na ratunek duszy, której trwałość została podana w wątpliwość. Dusza jako źródło życia może jednak osiągnąć nieśmiertelność w jedyny sposób dostępny dla istot żyjących – poprzez wskrzeszenie z martwych. Natura ożywia to, co obumarło w corocznym cyklu śmierci i ponownych narodzin. To, co żywe, rodzi się z tego, co obumarło, a tym, co umożliwiał przywrócenie do życia, jest istnienie i trwałość duszy, jako źródła samego życia. Natura wskrzesza to, co obumarło, a sercem tego procesu jest dusza, która nie poddaje się śmierci (*Fedon* 71e–72b).

Pośmiertne losy duszy opisuje czekający na śmierć filozof w niezwykłym obrazie ziemi i jej mieszkańców, którzy zamieszkują zagłębienia (κοῖλος – zbliżone brzmieniowo treściowo, a – jak sądzą niektórzy – również etymologicznie do κόλπος – łono, piersi⁵⁶) w ziemi, ponad którymi wznoszą się siedziby niebian. Pośrodku ziemi umieszczone jest wejście do otchłani (χάσμα), do której zmierzają dusze, zanim będą mogły wrócić do życia (*Fedon* 112e–113d). Jaskinia, otchłań czy zagłębienie są obrazami matczynego łona⁵⁷, do którego powracają umarli i w którym oczekują na swoje odrodzenie. Ich wizja przypomina geografę Danteskiego piekła, oznacza zawsze zejście w głąb nieświadomości symbolizowanej przez obraz Wielkiej Matki. Sokrates prowadzi „chłopców” przez podziemny świat, do którego schodzą umarli, aby doznać oczyszczenia i przemienienia.

Obraz mityczny nie jest tutaj zupełny i należałoby go uzupełnić obrazem węża lub smoka, reprezentującym groźny aspekt Wielkiej Matki, która zabija to, co zrodziła, i jako taki jest znakiem śmierci, a jednocześnie strażnikiem skarbu życia spoczywającego na dnie otchłani⁵⁸. Symbol ten znajdziemy ukryty w ostatniej scenie dialogu, gdy Sokrates poprosi Kritona o złożenie ofiary Asklepiosowi – bogu, który w swoich świątyniach przedstawiany był jako wąż strzegący wejścia do jaskini⁵⁹.

Przejście przez wrota prowadzące przez śmierć do odrodzenia jest możliwe tylko po złożeniu ofiary. Sokrates wkracza do Otchłani jako ofiara i ofiarnik jednocześnie. Ross Romero wylicza w swojej monografii osiem elementów Platońskiej opowieści, które wskazują na ofiarniczy charakter śmierci Sokratesa, wskazując na analogie do greckich ceremonii religijnych⁶⁰. Przytacza też autorów, którzy gotowi byli uznać rytualno-ofiarniczy charakter egzekucji⁶¹. Sądzę, że teza mówiąca o tym, iż śmierć Sokratesa nosiła znamiona rytualnej ofiary, musi być uznana za uprawnioną. Sama ofiara jednak jest tylko jednym z elementów szerszego schematu symbolicznego, w który wpleciona jest opowieść o śmierci filozofa. Ofiara jest krokiem, który prowadzi do odzyskania w nowym wymiarze tego, co zostało ofiarowane. W ten sposób staje się ona pierwszym krokiem na drodze do przemiany.

⁵⁶ *Vide*: C.G. Jung, *op. cit.*, s. 352.

⁵⁷ E. Neumann, *op. cit.*, s. 14.

⁵⁸ C.G. Jung, *op. cit.*, s. 474–475.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 474.

⁶⁰ Elementy te to: 1. kąpiel; 2. wygląd ciała Sokratesa; 3. procesja najlepszych; 4. „spojrzenie byka”, którym Sokrates patrzy na sługę Jedenastu; 5. propozycja Sokratesa, by złożyć libację i jego własne modlitwy do bogów; 6. dźwiękowa atmosfera sceny śmierci; 7. końcowe polecenie Sokratesa dla Crito, by ofiarował koguta Asklepiosowi; 8. pośmiertne oględziny zwłok Sokratesa (M.R. Romero, SJ, *Without the Least Tremor: The Sacrifice of Socrates in Plato's Phaedo*, Albany, NY 2016, s. 73). Wątek „spojrzenia byka” jako cechy ofiarniczej rozwija Dylan Futter w artykule *Socrates' Bull Sacrifice*, „Acta Classica” 2014, vol. LVII, s. 233–240.

⁶¹ M.R. Romero, SJ, *op. cit.*, s. 169.

Kim jest dusza?

Ofiara złożona z życia prowadzi do nowego życia. Kolejne argumenty na rzecz nieśmiertelności duszy są jedynie znakami wskazującymi na cel rytualnego przejścia: uwolnienie duszy z niewoli Wielkiej Matki, której łono jest symbolizowane, jak na to wskazywałem, przez otchłań we wnętrzu ziemi. Sokrates przenosi duszę z naturalnego stanu nieświadomości do świata ponadziemskiej światłości, gdzie ujrzeć można prawdziwe światło:

[Ci,] których życie wyda się osobliwie zbożne, ci będą wyzwoleni z tych czeluści podziemnych i wyjdą stamtąd, jak z więzienia, w górę i pójdą mieszkać w czystych stronach, na szczytach ziemi. Do nich należą ci, którzy się umiłowaniem mądrości dostatecznie od zmayı grzechu oczyścili; ci będą później żyli w ogóle bez ciała i pójdą do mieszkań jeszcze piękniejszych niż te, które i opisać niełatwo i w tej chwili czas nie po temu (*Fedon* 114b–c).

Mamy tutaj do czynienia z grą symboli, które wskazują na siebie nawzajem, tak że niełatwo określić punkt wyjścia lub dojścia kolejnych symbolicznych projekcji. Zgodnie z przyjętą w tej części pracy perspektywą Jungowskiej psychoanalizy Ziemia, Matka, Otchłań wraz z wypełniającymi ją rzekami i jeziorami wskazują na pierwotny względem świadomości nieświadomy wymiar psychiki, od którego oddzieliło się świadome *ja* i do którego musi powrócić, aby z jednej strony doznać oczyszczenia, z drugiej zaś, aby utwierdzić się w istnieniu przez ponowne oddzielenie się od tego, co nieświadome. Ten kluczowy wymiar podróży w zaświaty symbolizuje walka o uwolnienie duszy, która przedstawia się tutaj jednak jako różna od *ja*.

Śmierć jest niczym innym jak „uwolnieniem duszy od ciała” (*Fedon* 64c) – mówi Sokrates. Z pism Platona dowiadujemy się, a myśl ta najdobitniej została chyba wyrażona w *Alkibiadesie I* (128d–130e), że nauczyciel Platona utożsamiał duszę z myślącym *ja*. Dusza jest tym, co posługuje się ciałem, i kiedy bóg nakazuje w wyroczni delfickiej poznać samego siebie, to rozkaz ten dotyczy poznania własnej duszy.

Nakaz dbania o duszę, który Sokrates powtarzał wielokrotnie, i który stanowi istotne centrum jego nauk moralnych, zawiera w sobie zagadkę. Gdy mówimy o dbałości o siebie, zakładamy pewną relację między tym, który o coś dba, a przedmiotem dbania. Dbanie o kogoś jest jednak relacją inną niż tożsamość z kimś. Platon uzupełnia wizję dbania o siebie samego obrazem miłowania siebie samego. Dbamy o tych, których kochamy, tak jak Sokrates miłujący Alkibiadesa chce, żeby dusza jego kochanka była jak najlepsza, i zachęca go do dbania o nią. Miłosny wymiar dbania o duszę odsłania przed nami archetypową strukturę, którą tak charakteryzuje Neumann w kontekście zstępowania do otchłani i przemiany bohatera:

Przemiana, jakiej ulega mężczyzna w trakcie walki ze smokiem, obejmuje zmianę jego relacji z płcią żeńską, wyrażającą się symbolicznie w uwolnieniu jeńca spod władzy smoka. Innymi słowy, obraz kobiecy wyrwa się z uścisku Strasznej Matki, co w psychologii analitycznej nazywane jest krystalizacją *animy* z archetypu matki⁶².

Sokratejskie dbanie o duszę wspiera się na erotycznej relacji, jaka wiąże świadome męskie *ego* z jego żeńskim dopełnieniem. Dbanie o duszę jest dbaniem o siebie, ale owo bycie sobą nie może zostać zawężone do bycia świadomym *ja*. Dramat duchowy, w jakim uczestniczy bohater chcący doznać transformacji, przedstawia się nam symbolicznie jako relacja mężczyzny reprezentującego *ja* i kobiety reprezentującej *duszę*. Męskie *ja* musi wyzwolić z łona Wielkiej Matki ten jej element, który stanowi pozytywną stronę kobiecości, a który psychologowie idący w swoich pracach za Jungiem określają mianem *animy*. Jest to przedsięwzięcie, którego celem jest odzyskanie utraconej jedności psychicznej przez pojednanie i połączenie przeciwieństw symbolicznie ujmowanych jako kobiecy i męski element psychiczności, ale oznaczających przede wszystkim przejście granicy między tym, co znane, co jest przedmiotem świadomości, a tym, co przez świadomość nie może zostać ujęte⁶³.

Relacja między tym, co kobiece, a tym, co męskie stanowi narracyjne tło dialogu. Sokrates rozmawia ze swoimi uczniami, ale też ze „swoimi kobietami”. Pierwsza z tych rozmów wypełnia dialog treścią, druga toczy się w tle i jest długa (*χρόνον γὰρ πολὺν διέτριψεν ἔνδον*) (*Fedon* 116b), ale dla czytelnika niesłyszalna. W końcu odprawia kobiety, a kiedy po tym, jak wypił truciznę, jego młodzi przyjaciele nie mogą powstrzymać płaczu, karci ich, mówiąc, że po to właśnie odesłał kobiety, żeby nie umierać wśród lamentów (*Fedon* 117d–e). Śmierć Sokratesa jest śmiercią mężczyzny i ma charakter inicjacyjny. Staje on przed ostatnim zadaniem: ma utrzymać się w ryzach w obliczu śmierci, a śmierć, która jest jedynie przejściem, powinna odbywać się w pobożnej ciszy (*ἐν εὐφημῖα ἤρη τελευτᾶν*). Wezwanie do zachowania ciszy (*εὐφημῖα*) ma – jak się zdaje – charakter rytualny. W *Thesmaforiach* Arystofanesa herold nawołuje tłum do zamilknięcia i modlitwy przed majestatem bóstw, wykrzykując: *εὐφημῖα ,στω, εὐφημῖα ,στω*⁶⁴. Mężczyźni, którzy pozostali przy czekającym na śmierć filozofie, są zaproszeni do uczestniczenia w uroczystości religijnej. Za chwilę Sokrates złoży ofiarę Asklepiosowi i zstąpi do otchłani, o której

⁶² E. Neumann, *op. cit.*, s. 198.

⁶³ C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, przekł. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 430.

⁶⁴ Aristophanes, *Thesmophoriazousae*, [w:] idem, *Aristophanes Comoediae*, ed. F.W. Hall, W.M. Geldart, vol. II, Oxford 1907, s. 295.

przed chwilą im opowiadał. Tutaj nie ma miejsca dla kobiet. To spotkanie mężczyzn, którzy przełamują dominację Wielkiej Matki⁶⁵.

Opis śmierci Sokratesa wpisuje się zatem, jak zostało powiedziane we wstępie, w logikę przełamywania struktur matriarchatu poprzez zawiązywanie męskich stowarzyszeń. Za jedno z takich stowarzyszeń należałoby może uznać Akademię Platońską. Pozwoliłoby to nadać głębszy sens tezie, którą sformułował White w artykule *Socrates at Colonus*, zgodnie z którą śmierć Sokratesa była przez członków Akademii traktowana jako bohaterski gest, na którym ufundowana została nie tylko Akademia, lecz także nowy, oddany kontemplacji i poznaniu sposób życia⁶⁶:

Utrzymywanie się w stanie czuwania i znoszenie strachu, głodu i bólu – pisze Neumann – są niezbędnymi elementami wzmacniania ego i kształcenia woli. Również instrukcje i wtajemniczenie w tradycyjną wiedzę są tak samo częścią rytuałów, jak dowody siły woli, które trzeba dać. Kryterium męskości jest niezłomna wola, gotowa zdolność do obrony *ego* i świadomości, jeśli zajdzie taka potrzeba, oraz do opanowania swoich nieświadomych impulsów i dziecięcych lęków⁶⁷.

Śmierć Sokratesa byłaby w tym rozumieniu ofiarą i elementem rytuału przejścia, w którym filozof staje przed obliczem Wielkiej Matki – Natury, wkraczając w sferę tego, co niedostępne świadomości. Jako bohater, który bez drżenia stanął przed obliczem smoka symbolizującego ciemną stronę archetypu matczynego, staje się fundatorem nowej drogi, na którą wstępuje kultura oparta na świadomości, a nie instynkcie, które w strukturach archetypicznych przysługują temu, co kobiece. Ideałem jest tutaj „wyższa postać *męskości*” pojęta nie na sposób falliczny albo chtoniczny, ale właśnie duchowy. Symboliczne przedstawienia męskości duchowej obejmują światło, oko, słońce i głowę⁶⁸. Jacques Derrida w pracy *Le Dessimination* w kontekście rozważań nad Platońskim *Teajtetem* wspomina o „pozornej nieobecności matki”⁶⁹. Sądzę, że o podobnej pozornej nieobecności matki możemy mówić również w *Fedonie*. Jej postać jest ukryta na zasłoną lub może raczej przyćmiona przez światło świadomości i pojawia się tylko jako ciemność, w którą bohater musi wkroczyć.

⁶⁵ E. Neumann, *op. cit.*, s. 140.

⁶⁶ S.A. White, *op. cit.*, s. 168.

⁶⁷ E. Neumann, *op. cit.*, s. 143.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 141.

⁶⁹ J. Derrida, *Dessimination*, przekł. B. Johnson, London 1981, s. 143.

Bibliografia (Bibliography)

Źródła drukowane

- Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, przekł. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Aristophanes, *Thesmophoriazusae*, [w:] Aristophanes, *Aristophanes Comoediae*, ed. F.W. Hall, W.M. Geldart, vol. II, Oxford 1907.
- Cyceron Marek Tulliusz, *Rozmowy tuskulańskie*, [w:] M.T. Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. III, przekł. J. Śmigaj, Warszawa 1961, s. 475–743.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1988.
- Eurypides, *Bachantki*, [w:] Eurypides, *Tragedie*, t. IV, przekł. J. Łanowski, Warszawa 2007, s. 18–79.
- Eurypides, *Hipolit*, przekł. J. Kasprowicz, Warszawa 1918.
- Homer, *Iliada*, przekł. K. Jeżewska, Warszawa 1999.
- Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, przekł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
- Pauzaniaasz, *Na olimpijskiej bieżni i w boju*, przekł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.
- Platon, *Dialogi*, t. I, przekł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Kratylos*, przekł. Z. Brzostowska, Lublin 1990.
- Plutarch, *Żywoty równoległe*, t. I, przekł. K. Korus, Warszawa 2004.
- Porfiriusz, *Żywoć Plotyna*, [w:] Plotyn, *Enneady*, t. I, przekł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, s. 3–39.
- Strabon, *Geografia*, ed. A. Meineke, Lipsk 1877, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0099.tlg001.perseus-grc1:4.1.4> (dostęp: 19 VII 2021).

Opracowania

- Bremmer J., *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*, „Harvard Studies in Classical Philology” 1983, vol. LXXXVII, s. 299–320.
- Buckert W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley–Los Angeles–London 1979.
- Budin S.L., *Artemis*, London–New York 2016.
- Campbell J., *Bohater o tysiącu twarzy*, przekł. A. Jankowski, Poznań 1997.
- Danka I.R., *Pierwotny charakter Apollina i Artemidy*, Wrocław 1987.
- Daubner L., *Attische Feste*, Berlin 1932.
- Derrida J., *Dessimination*, przekł. B. Johnson, London 1981.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, przekł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974.

- Futter D., *Socrates' Bull Sacrifice*, „Acta Classica” 2014, vol. LVII, s. 233–240.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, przekł. M. Goszczyńska, Łódź 1987.
- Guthrie W.K.Ch., *Sokrates*, przekł. K. Łapiński, S. Żurawski, Warszawa 2000.
- Jung C.G., *Mysterium Coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, przekł. R. Reszke, Warszawa 2002.
- Jung C.G., *Symbolo przemiany*, przekł. R. Reszke, Warszawa 1998.
- King H., *Bound to bleed. Artemis and Greek woman*, [w:] *Sexuality and Gender in the Classical World: Readings and Sources*, ed. L.K. McClure, Malden–Oxford 2002, s. 77–102.
- Leger R., *Artemis in Attica*, Utrecht 2011.
- Miroux G., *Artémis, Artamos, Artamésis, Artamein*, [w:] *Les grandes figures religieuses: fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, „Actes du Colloque international” (Besançon, 25–26 avril 1984) [Besançon] 1986, s. 127–136.
- Motz L., *The Faces of the Goddess*, New York 1997.
- Neumann E., *The Origins and History of Consciousness*, przekł. z jęz. niemieckiego R.F.C. Hull, London 1954.
- Osborne M.J., *Entertainment in the Prytaneion at Athens*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1981, Bd. XLI, s. 100–110.
- Roller L.W., *In search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley–Los Angeles–London 1999.
- Romero M.R., SJ, *Without the Least Tremor: The Sacrifice of Socrates in Plato's Phaedo*, Albany, NY 2016.
- Sallis J., *The Figure of Nature. On Greek Origins*, Bloomington, Indiana 2016.
- Sinko T., *Literatura grecka*, t. I, Kraków 1931.
- White S.A., *Socrates at Colonus: A Hero for the Academy*, [w:] *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, eds N.D. Smith, P.B. Woodruff, Oxford 2000, s. 151–175.

Notka o autorze:

Dr Marcin Pietrzak – adiunkt w Katedrze Filozofii w Instytucie Historii Uniwersytetu Opolskiego. Autor prac pt. *Zagadnienie empirycznych podstaw etyki. Studium krytyczne metaetyki posthume'owskiej* oraz *Forma i treść cynizmu. Studium fenomenu cyniczności na trzech przykładach starożytnych*, a także kilkunastu artykułów.

Zainteresowania naukowe: zagadnienia związane z pojęciem cynizmu.



mpietrzak@uni.opole.pl