

Andrzej Wypustek

Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego

RYTUAŁ POGRZEBOWY GREKÓW W STAROŻYTNOŚCI W ŚWIETLE EPIGRAMÓW NAGROBNYCH

Greckie epigramy nagrobne są obiektem zainteresowania specjalistów od różnych dziedzin starożytności. Dla historyków literatury i filologów stanowią w pierwszym rzędzie minidziełka literatury greckiej, dla historyków natomiast rzucają cenne światło na historię mentalności ludzi antyku i dają im możliwość badania grup społecznych, na temat których źródła starożytne rzadko się wypowiadają: kobiet, dzieci, wyzwolenców i niewolników¹. Historyków prawa intrygują kwestie własności i groźby podnoszone na kłównach nagrobnych, zaś dla historyków idei i religioznawców liczą się przywoływane w nich wierzenia, wyobrażenia i rytuały. W niniejszym artykule spróbuję dokonać przeglądu sporej grupy epigramów, w których znajdujemy nawiązania do greckich obyczajów pogrzebowych, i pokazać, co tego rodzaju świadectwa wnoszą do naszej wiedzy na temat takich rytuałów w antyku². Pozwoli to Czytelnikowi zapoznać się z nowo publikowanymi, mało znanymi i jak dotąd na język polski nie tłumaczonymi znaleziskami inskrypcyjnymi³.

W starożytnej Grecji pochówek i kult zmarłych składał się z ceremonii uznawanych za tak powszechnie znane i naturalne, że nazywano je *ta dikaia* („to, co sprawiedliwe”), *ta prosekonta* („to, co należy”) lub *ta nomima* albo *ta nomizomena* („zwyczajowe”, „tradycyjne”, „zwyczajne”, w domyśle: „praktyki”, „rytuały”). Uważano je za jedną z podstawowych powinności ludzkiej istoty. Już Homerowy Odys, kiedy napotkał w zaświatach Elpenora, który nie został pochowany, otrzymał odeń stosowne napomnienie⁴. W jednym z Platońskich dialogów stwierdza się, że większość ludzi uważa, iż szczytem

¹ Nieprzypadkowo w czasach rzymskich znacznie wzrosła liczba epigramów ku czci niewolników, którzy na skutek rzymskich podbojów byli wówczas liczni jak nigdy przedtem.

² Rytuały pogrzebowe nie podlegały w czasie trwania cywilizacji antycznej jakimś fundamentalnym przemianom, dlatego biorę pod uwagę cywilizację grecką jako całość, w przeciągu jej trwania od epoki klasycznej aż po czasy grecko-rzymskie, skąd pochodzi najwięcej epigramów nagrobnych. Zob. A. Samellas, *Death in the Eastern Mediterranean (50–600 A.D.). The Christianization of the East: An Interpretation*, Tübingen 2002 („Studien und Texte zu Antike und Christentum” 12). Na temat rytuałów pogrzebowych w epigramach G. Fohlen, *La tombe et le culte des morts chez les Grecs dans les épitaphes métriques*, „Société Toulousaine d’Études Classiques, Mélanges” II, Toulouse 1948, s. 43–67.

³ Wszystkie przekłady z wyjątkiem tych, których autorstwo wyszczególniono, sporządził autor niniejszej publikacji.

⁴ Homer, *Odyseja* XI 72–73.

ludzkiego życia jest być bogatym, dobrego zdrowia, cieszyć się uznaniem ze strony współobywateli, dożyć podeszłego wieku, godnie pochować własnych rodziców i następnie samemu u schyłku życia zostać w ten sposób pochowanym przez własne dzieci. Takie było spełnienie marzeń przeciętnego Greka o szczęśliwym żywocie⁵. W jednym z zachowanych na papirusie listów z greckiego Egiptu (III–IV wiek n.e.) syn napisał do ojca, że niepokojąc się, iż coś mu się stanie z dala od ojczyzny i że nie będzie mógł znaleźć jego zwłok, od dawna chciał oznaczyć jego ciało (zapewne tatuażem), aby w razie czego potrafił je rozpoznać i zapewnić mu należyty pogrzeb⁶. W klasycznych Atenach kultowi nagrobnemu przypisywano tak wielką rolę, że gdy brakowało własnych dzieci, dla zapewnienia jego ciągłości adoptowano sobie potomka⁷. Każdy kandydat na wysoki urząd jednego z dziewięciu ateńskich archontów (prawdopodobnie także na inne urzędy) był pytany o stosunek do grobów rodzinnych i o ich położenie. Zadowolająca odpowiedź nie tylko potwierdzała, że jego przodkowie byli od wielu pokoleń Ateńczykami, lecz także, że on sam należycie wywiązywał się z obowiązku kultu zmarłych⁸. W epigramach nagrobnych pojawia się nawet idea czegoś w rodzaju godziwej wymiany darów – w zamian za cnoty i zasługi zmarłego wystawiony zostaje mu nagrobek z poetyckim epitafium, wyraz wdzięczności i docenienia. Tak też jest w przypadku tej oto tablicy marmurowej, prawdopodobnie z Paros (II wiek n.e.):

Powiedz niewiasto, kim był twój ojciec, rzeknij, jakie imię Twoje, kim mąż Twój,
mówże, ile miałaś lat i z jakiego miasta pochodzisz?
Moim ojcem był Nikandros, ojczyzną Paros, a na imię było mi Sokratea;
kiedy umarłam, mój mąż Parmenion złożył mnie do grobu, tę mi przysługę wyświadczając,
aby wśród przyszłych pokoleń trwała pamięć tej, która godnie swe życie przeżyła.
Na moje nieszczęście nowo narodzonego dzieciątka nieodwracalna Erynia
krwotokiem słodkiego pozbawiła mnie życia.
Nie poprowadziłam dziecka w mych bólach porodowych ku światłu [dnia],
za to spoczywa teraz tutaj, w mym łonie, pośród umarłych.
Po trzech dekadach życia szóstego jeszcze roku dobiegłam,
i – synorodna – mężowi mojemu potomstwo zostawiłam,
dwóch dzieciaków dla ojca i małżonka umiłowanego;

⁵ Platon, *Hippiasz Starszy* 291d–e.

⁶ *Oxyrhynchus Papyri* XIV 1680.

⁷ Zwykle był on krewnym adoptującego i często człowiekiem dorosłym. Dalsza rodzina miała obowiązek zorganizować pogrzeb zmarłego bezpotomnie krewniaka i przestrzegać stosownego okresu żałoby. Nie była jednak odpowiedzialna za jego kult nagrobny i coroczne *ta nomizomena* na jego grobie. Za to synowie, spadkobiercy (także wnuki względem dziadków!), winni byli swoim rodzicom wieczną *charis*, „wdzięczność”. Syn (rodzony lub adoptowany) miał obowiązek stałego, corocznego upamiętniania zmarłego poza zwyczajowym okresem żałoby. Zdarzało się nawet, że krewni, którzy przejmowali dziedzictwo zmarłego, zapewniali mu „potomka” poprzez pośmiertną adopcję kogoś z nich. Zob. P. Herrmann, *Geras thanon-ton: Totenruhm und Totenehrung im städtischen Leben der hellenistischen Zeit* [w:] *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, hrsg. M. Wörle, P. Zanker, München 1995 („Vestigia” 47), s. 189–197.

⁸ Pozbawienie prawa do pochówku na ziemi ojczystej mogło też stanowić formę kary, wymierzonej np. za zdradę stanu albo obrabowanie świątyni. Na tej samej zasadzie dochodziło nawet do „karnych” ekshumacji. Kiedy jednak podróżnik natrafił na niepogrzebane zwłoki, miał obowiązek dokonania przynajmniej symbolicznego pogrzebu przez rzucenie na nie ziemi. Zaniedbując go, narażał się bogom i duchowi niepogrzebanego zmarłego. Co bardziej przesądni wierzyli, że ten ostatni musiał na wieczność wędrować po ziemi (Charon odmawiał mu przeprawy przez Styks), nawiedzając ewentualnych winowajców. Elian, *Opowiadki rozmaite* 5, 14. Zob. F.B. Tarbell, *Greek Ideas as to the Effect of Burial on the Future of the Soul*, „Transactions of the American Philological Association” 1884, 15, s. 36–45.

ja sama z powodu trzeciego w to trafiłam miejsce.
 Ty zaś, wszechwładna bogini, panno przesławna,
 weź tę niewiastę za rękę i poprowadź ją do krainy błogosławionych;
 a tym, co tą drogą podążają, niech bóg da radowanie, jeśli pozdrowią Sokrateę,
 co pod ziemią tu spoczywa⁹.

W epigramie tym rzuca się w oczy podkreślenie, że mąż wywiązał się z obowiązku oddania ostatnich honorów swej zmarłej żonie. Pochowanie zmarłego było zresztą nie tylko obowiązkiem, lecz także zaszczytem i przywilejem. Należało zwyczajowo do dziedzica – prowadzenie pogrzebu stanowiło jeden z dowodów na bycie legalnym spadkobiercą, np. w przypadku adoptowanego syna. Z tego powodu dochodziło czasem nawet do awantur o to, kto ma prowadzić kondukt pogrzebowy, albo wręcz do bijatyk koło grobu.

Z drugiej strony fakt, że zmarli często wyrażali w epitafiach podziękowanie za zapewnienie im należytego pogrzebu, zdaje się sugerować, że nie było to wcale takie oczywiste i że niektórzy musieli się zadowolić bardzo skromnym pochówkiem i nie mogli liczyć na pośmiertne honory. Tę smutną prawdę wprost wyraża epigram z Apollonii (Azja Mniejsza), w którym zmarły stwierdza, że należyte honory pośmiertne otrzyma tylko ten, kto zadba o nie za życia, bo „kiedy umiera ojciec, dzieci ogarnia niepamięć”¹⁰. Z Lykii z Trebenny (Azja Mniejsza, dziś Karabayiri) z III wieku n.e. pochodzi epitafium z instrukcjami na temat kultu nagrobnego, które zmarły ufundował prawdopodobnie na mocy testamentu. Z naciskiem zobowiązuje w nim swych potomków do właściwego zajęcia się grobem i oddawania należytego kultu przodkom; podkreśla, że mają na ten cel wyklądać stosowne sumy, bo inaczej zasłużą na miano rabusiów grobowych¹¹. Epitafium niejakiego Publiusa z Anazarbos w Azji Mniejszej ze 101 roku n.e. głosi, że tzw. rodzina ma się trzymać z dala od grobu, bo zmarły nie ma rodziny¹². W jednej z ateńskich mów sądowych autorstwa Lizjasza znajdujemy przypadek młodej kobiety, która obawiając się, że jej syn Filon nie sprawi jej należytego pogrzebu, powierzyła swemu przyjacielowi na taki właśnie cel 300 drachm¹³. W liście na papirusie z Wielkiej Oazy w Egipcie, z III–IV wieku n.e., adresowanym do braci Sarapiona i Sylwanosa, niejaki Melas wyraża szczere zdziwienie ich zachowaniem. Przesłał im ciało ich zmarłego brata Fibiona, o którego najwyraźniej troszczył się w chorobie i w śmierci. Sarapion i Sylwanos pofatygowali się jedynie po to, by zabrać wszystkie rzeczy zmarłego, a zwłoki zostawili na pastwę losu¹⁴.

Mimo że w grę wchodziła tak ważna dla Greków ceremonia, nie jest nam znana dokładna sekwencja pogrzebu w Grecji. Jest to problem, z którym spotykamy się w przypadku wielu aspektów życia ludzi antyku, które antycznym pisarzom wydawały się zbyt

⁹ W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften. I. Grab-Epigramme*, Berlin 1955 (reedycja Chicago 1988), nr 1871.

¹⁰ W. Peek, op. cit., nr 255; R. Merkelbach, J. Stauber, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, I–V, Stuttgart–München–Leipzig 1998–2004, t. III, 16/62/03. Zob. np. R. Merkelbach, J. Stauber, op. cit., t. I, 04/14/01, gdzie wspomina się, jak to wszyscy tanio grzebią zmarłych, a zmarłego rodzice, wykosztowując się, pochowali w piramidzie; jego brat miał chyba o to pretensje.

¹¹ *Supplementum Epigraphicum Graecum* 51, 2001, nr 1837.

¹² *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, t. 56, nr 135 (nieuwzględniony w: W. Peek, op. cit.).

¹³ Lizjasz 31, 21.

¹⁴ *Grenfell Papyri* II 77.

banalne i oczywiste, by je dokładnie opisywać (dlatego słabo znamy też np. przebieg uroczystości weselnych). W zarysie przedstawiała się następująco. O ile nie doszło do śmierci w jakichś nadzwyczajnych okolicznościach, ludzie, inaczej niż teraz, przeważnie umierali w domach, na łonie rodziny, dlatego śmierć nie oznaczała izolacji i alienacji umierającego; poza tym Grecy wzywali do swego łoża śmierci swych krewnych i przyjaciół, by przekazać im swoją ostatnią wolę i testament. Często przekazywali też dokładne instrukcje względem ewentualnej spłaty długów, przebiegu pogrzebu oraz przyszłości dzieci i wdowy. Nie było zresztą hospicjów ani szpitali w naszym tego słowa rozumieniu, bo te pojawiły się dopiero wraz z Rzymianami¹⁵. Nie było też czegoś takiego jak „usługi pogrzebowe”. Śmierci nie starano się ukrywać za szpitalnymi kotarami, troski o ciało nie oddawano w ręce profesjonalistów, rozpaczy zaś dawano nieskrępowany, gwałtowny wyraz. Konfrontacja z fizyczną realnością śmierci i umierania była wówczas o wiele bardziej bezpośrednia, niż jest to w czasach nam współczesnych. Z chwilą śmierci zmarłemu należało zamknąć usta i oczy¹⁶, jego ciało obmyć (w miarę możliwości w morskiej albo przynajmniej bieżącej wodzie) i namaścić (dla zapobieżenia przykrym zapachom; wszystkie te czynności pielęgnacji ciała miały zdaje się zarówno praktyczny, jak i religijny, rytualny wymiar¹⁷). Podbródek podwiązywano skórzaną albo płócienną przepaską¹⁸. Nakładano na zmarłego czyste, przeważnie białe szaty, przede wszystkim chiton i himation. Głowę wieńczono kwiatami, gałązkami oliwnymi, gałązkami wawrzynu lub liśćmi selera, wyjątkowo złotem¹⁹. Następnie ciało umieszczano, nogami w stronę ulicy albo drzwi, na marach, wystawianych na dziedzińcu domostwa albo w jego wnętrzu (tzw. *prothesis*, wystawienie zwłok). Mogło to być specjalnie przygotowane łoże, ale można było też użyć zwykłego łóżka albo trumny, szczególnie w przypadku nagłych zgonów. W tej ostatniej sytuacji ciało umieszczano wewnątrz trumny albo na jej wieku. Zmarłego obsypywano ziołami, majerankiem i selerem, które – wedle tradycji – miały odegnać złe duchy, a łoże dekorowano girlandami kwiatów i wyściełano winną latoroślą, liśćmi mirtu i wawrzynu. Na podłodze naokoło łoża stawiano dzbany (*lekythoi*), które miały zostać pochowane wraz z umarłym. Do odpędzania insektów używano wachlarzy. Zwłaszcza na greckim Wschodzie w kulcie zmarłych, podobnie jak w przypadku kultu

¹⁵ Wśród Greków znana była, co prawda, instytucja *iatreion*, czegoś pośredniego między gabinetem lekarskim a kliniką. Szpitale mniej więcej takie, jakie znamy, pojawiły się dopiero w czasach późnego antyku.

¹⁶ W epigramie nagrobnym na płycie z białego marmuru (Knidos w Azji Mniejszej, II–I wiek p.n.e.) znajdujemy aluzję do związanych z tym obyczajów. Mąż zwraca się do zmarłej żony: „Attis, żyłaś dla mnie, i we mnie ostatnie swe tchnienie oddałaś” (W. Peek, op. cit., nr 1874; R. Merkelbach, J. Stauber, op. cit., t. I, 01/01/07). Prawdopodobnie chodzi o aluzję do ceremonialnego ucałowania umierającej w usta i „wzięcia” od niej ostatniego tchnienia. Zachowała się w źródłach garść wzmianek na ten temat. Nie ma pewności, czy chodzi o literacki topos, czy o mniej lub bardziej rozpowszechniony obyczaj czy przesąd. Za tym ostatnim przemawia fakt, że duszę ludzką wyobrażano sobie przecież w postaci tchnienia; wraz z ostatnim oddechem opuszczała ona ciało człowieka (przez usta albo nawet przez oczy). Bliscy umierającego mieli zadanie przejąć to tchnienie z jego ust, aby się nie zagubiło. Nie mamy jednak żadnej pod tym względem jasności, bo wzmianki na ten temat w epitafiach są niezwykle rzadkie.

¹⁷ Np. zamykanie ust zmarłym mogło mieć na celu zapobieżenie powrotowi duszy do ciała.

¹⁸ Zachowały się w grobach tego rodzaju przepaski wykonywane z metali szlachetnych. Otwieraniu zaś zapobiegało też odpowiednie ułożenie głowy na poduszce albo podłożenie podstawek pod przednie nogi łoża, zapewniające odpowiednie nachylenie ciała.

¹⁹ Nie miało to chyba jakiegos głębszego, religijnego znaczenia, Grecy nosili bowiem wieńce przy wszelkich uroczystych okazjach (tak jak my dziś nosimy garnitury i krawaty), nawet po czyjejs śmierci.

bogów w świątyniach, z upodobaniem stosowano pachnidła i balsamy, a zwłaszcza kadzidła. Kwiatami i pachnidłami obsypywano ciało, mary, stos pogrzebowy, mieszano je z kośćmi w urnie, składano wraz z ciałem w grobie bądź sarkofagu. Stąd liczne pozostałe po nich naczynia. Jednym słowem, zmarli wybierali się czasem w zaświaty pośród kwiatów, ziół, liści, w feerii kolorów i aromatów. Dobrze oddaje to fragment marmurowej steli z Kition (Larnaka) na Cyprze (II–III wiek n.e.):

Pośród pachnącego ziela, w wieńcach z róż,
w miękkich, delikatnych tkaninach
(...) tak mnie pochowajcie, kiedy umrę (...)²⁰.

Po pogrzebie namaszczano lub oblewano pachnidłami stele, posągi zmarłych albo palono kadzidło czy nard w płomieniu zapalanej na grobie lampki. Delikatne, ozdobne rośliny szybko, zwłaszcza w tak gorącym klimacie, marniały, co budziło skojarzenia z przedwczesnym przemijaniem. Poetycką wariację na temat zawiera epigram z Carales (Karales), dziś Cagliari na Sardynii (I–II wiek n.e.):

Niech z kości twych, Pomptillo, wyrosną fiołki, lilie,
kwitnij w pękach róż, w pachnącym krokusie,
w wiecznie młodym amarancie.
Rozkwitaj w pięknym przebiśniegu,
aby przyszłych pokoleń czas twój także miał kwiat,
równy jakże oplakiwanemu narcyzowi, hiacyntowi.

Kiedy dusza Filippusa, co z członków ulecieć miała,
krańca warg wdowich sięgnęła,
Pomptilla, nad słabnącym małżonkiem nachylona,
jego życie za śmierć [swoją] zyskała.

– Jakaż to więź bóg²¹ przeciął małżeńską,
bo tak oto Pomptilla umarła, na odkupienie mężowi miłemu.
Wbrew sobie Filippus żyje; nieustannie modlitwy wznosi,
o ducha swego złączenie z duszą tej, co najbardziej swego męża ukochała²².

Ciało zmarłej Pomptilli miało zamienić się w kwiaty. Ani słowem nie wspomina się o żalu, tęsknocie, przemijaniu i zaświatach. Mamy zamiast tego, może przez *horror vacui* dyktowane, uwielbienie rozkwitu natury. Hiacynt i narcyz symbolizują tutaj postaci zmarłe w młodym wieku, których piękno przeistoczyło się w kwiaty²³. Prawdopodobnie zatem „przebiśnieg” (*anthea leukoiou*) wskazuje na nowy, biały kwiat, który powinien być nazwany imieniem Pomptilli, albo ją samą, dorównującą pięknnością najpiękniejszym z kwiatów.

Wiadomo, że wystawienie zwłok trwało od jednego do kilku dni. Jedną z prozaicznych pobudek takiej procedury, co przyznawali sami starożytni²⁴, było upewnienie się,

²⁰ W. Peek, op. cit., nr 1201.

²¹ Chodzi o Hadesa.

²² W. Peek, op. cit., nr 2005.

²³ Wedle mitologii z krwi Hiacynta wyrosły kwiaty, które nazwano jego imieniem. Podobnie na grobie Narcyza wyrosły kwiaty, także nazwane jego imieniem.

²⁴ Platon, *Prawa* 12, 959A.

że umarły naprawdę umarł, i zapobieżenie pochowaniu żywego człowieka; inną mogło być pokazanie, że nie doszło do gwałtownej śmierci. Najważniejszym jednak motywem było formalne pożegnanie ze strony bliskich i przyjaciół (którzy musieli czasem dojechać na tę okazję z daleka) oraz przeprowadzenie stosownej lamentacji, która stanowiła – obok pochówku – centralny moment pogrzebowych uroczystości. Jej podstawowe elementy wylicza epitafium Markellinosa (Efez, II–III wiek n.e.):

Grób ten należy do siedmioletniego chłopca i jego ojca; obaj mieli na imię Markellinos.
Inni wieńcami, libacjami, łzami i śpiewami hołd twemu grobowi oddają, Markellinosie;
zamiast ofiar jednak ojciec ofiarował swoje własne życie:
dzielić z tobą chciał nie tylko imię, lecz także śmierć²⁵.

Pieśni żałobne (*gooi, threnoi*) wykonywano w ramach „rytualnej lamentacji”, jak nazywają ją badacze, która należała raczej do porządku kultowego, i dlatego należy odróżnić ją od przejawów spontanicznej rozpacz. Jej przebieg znamy z licznych przedstawień na wazach z czasów archaicznych²⁶. Opłakiwaniu zmarłego, jak i ceremonii wystawienia jego ciała przewodziły głównie kobiety²⁷. Zdarzało się nawet, że stawały się tłumnie na pogrzeby osób nienależących do rodziny. Zazwyczaj gromadziły się wokół wystawionych zwłok w określonym porządku (mężczyźni stali dalej, pozdrawiając zmarłego wzniesionymi ramionami). Unosząc obie ręce do góry w geście rozpacz, na przemian płakały i śpiewały pieśni żałobne, często przy ostrych dźwiękach aulosów, czyli trzcinowych piszczałek. Zwykle pierwsza z opłakujących, żona albo matka, obejmowała dłońmi twarz zmarłego; w czasie trwania uroczystości żałobnicy dotykali i tuliли jego ciało. Być może poruszenia lamentujących płaczek, zwłaszcza profesjonalnych, określały ściśle reguły rytuału. W oczach współczesnego obserwatora uroczystość przypominałaby coś w rodzaju tańca, musicalu, na przemian powolnie majestatycznego i gwałtownego. Możliwe, że stosowne utwory zamawiano u profesjonalnych autorów. Nieznana jest jednak ich forma i treść, gdyż niestety do naszych czasów nie zachowały się pozostałości *threnoi* śpiewanych podczas wystawienia zwłok. Zapewne poszczególne kobiety śpiewały solo wybrane części, po czym następował śpiewany *unisono* refren albo lament, który prawdopodobnie śpiewali także mężczyźni. Możemy się domyślać, że łączył w sobie smutek i żal, jak również pochwałę życia i dokonań zmarłego. Z jakichś powodów szczególną estymą darzono wykonawców lamentacji (jak i samą ich muzykę) z małoazjatyckiej Karii.

Sam pogrzeb odbywał się za dnia albo, jak nakazywało prawo Solona w Atenach (VI wiek p.n.e.), jeszcze przed wschodem słońca. Następował zwykle kilka dni po śmierci, w zależności od miejscowego obyczaju i indywidualnych okoliczności, np. stanu ciała lub też czasu potrzebnego na budowę okazałego grobowca. Wyprowadzeniu zwłok

²⁵ W. Peek, op. cit., nr 654; R. Merkelbach, J. Stauber, op. cit., t. I, 03/02/65.

²⁶ Czasem wynajmowano w tym celu profesjonalne płaczki (są wzmiankowane w nielicznych źródłach).

²⁷ A. Bielman, R. Frei-Stolba, *Femmes et funérailles publiques dans l'Antiquité gréco-romaine, Études de Lettres* („Femmes et vie publique dans l'Antiquité gréco-romaine”) 1, 1998, s. 5–31; K. Stears, *Death Becomes Her: Gender and Athenian Death Ritual* [w:] *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, eds. S. Blundell, M. Williamson, London 1998, s. 113–127 = *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, ed. A. Suter, New York 2008, s. 139–155.

(*ekphora*) towarzyszyły dźwięki aulosów i śpiew²⁸. Formowała się procesja pogrzebowa. Mężczyźni szli na przedzie, w porządku pokrewieństwa, kobiety za nimi. Zmarłego wieziono na ciągniętym przez konie albo muły wozie lub nieśli go na marach członkowie najbliższej rodziny, przyjaciele bądź niewolnicy. Czasem byli to wybrani efebowie lub członkowie danego związku, np. religijnego, do którego miał zaszczyt należeć zmarły. W późniejszych czasach wynajmowano do tego celu profesjonalistów. W korowodzie niesiono, wieziono i prowadzono przeróżne ofiary dla zmarłego. Zdarzało się, że orszakowi towarzyszyła muzyka i śpiewy, że zatrzymywał się po drodze, by płaczem i krzykami dać głośny wyraz rozpacz. Jak można się domyślać, ból z powodu utraty bliskich wyrażano głośno i ekspresyjnie; w niektórych miastach prawodawcy próbowali nawet takie zachowania ograniczać²⁹. Zdarzało się, że dochodziło do gwałtownych scen, zwłaszcza ze strony matek, córek i wdów, które krzyczały, uderzały się w piersi i głowy, wyrwały sobie włosy, rozdrapywały policzki, posypywały się pyłem i tarzały po ziemi. Czyniły tak zresztą, jak się wydaje, nie tylko kobiety. Już u Homera płacz mężczyzn (a nawet towarzyszących im zwierząt, *vide* wybuchające płaczem konie Achillesa) był jak najbardziej na miejscu. Takie reakcje – jak sądzono – były wspólne wszystkim ludziom³⁰. Stanowiły nawet swego rodzaju probierz człowieczeństwa – mówca Ajschines

²⁸ Dramatyzm takich momentów oddaje epigram nagrobny z *Antologii Greckiej* (VII 468):

„Kiedy miałeś osiemnaście lat
matka nałożyła ci na ramiona, Chariksenesie, chlamidę,
by złożyć cię w posępnym darze Hadesowi.
Nawet skały głośnym rozbrzmiały lamentem,
kiedy rówieśnicy ciało twe z płaczem wynosili z domu [...]”.

Chlamida to tradycyjny czarny płaszcz ateńskich efebów, czyli najmłodszych, odbywających „służbę wojskową” obywateli.

²⁹ Zachowały się świadectwa specjalnej legislacji w miastach greckich: w Atenach Solona z VI wieku p.n.e., w Ioulis na wyspie Keos z drugiej połowy V wieku p.n.e., w Delfach z końca V wieku p.n.e., w Gambreion w Azji Mniejszej z III wieku p.n.e. (oraz kilku innych miast), która miała na celu uporządkowanie praktyk pogrzebowych, zapobieżenie wszelkiego rodzaju ekscesom oraz ograniczenie wydatków na pochówek i ofiary. Jej inicjatorami byli poszczególni prawodawcy, tyrani, *poleis* jako takie oraz – jak w przypadku Delf – fratricie, czyli związki albo bractwa. Nie są dla nas jasne motywy takiej legislacji; w grę mogła wchodzić walka z zabobonami, względy higieny, utrzymanie porządku publicznego i wzmocnienie nadzoru ze strony państwa. Badacze przypisują też tego rodzaju prawa ugruntowywaniu się demokracji w miastach greckich i podkreślają ich antyarystokratyczny kontekst: chodziło o położenie tamy rodowej, klasowej ostentacji w sferze kultu zmarłych. W Atenach V wieku p.n.e. pokrewnym temu zjawiskiem byłoby zwalczanie wystawności prywatnych grobowców przez (m.in.) ograniczenie czasu ich budowy do trzech dni i zwiększenie roli państwowego, publicznego pochówku poległych w boju żołnierzy. Wyjątkiem w tej sferze była Sparta, gdzie bez ograniczeń utrzymała się tradycja świetnych, królewskich pochówków. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że zwalczane w ten sposób irracjonalne zachowania uchodziły wśród Greków za domenę nie-arystokratów, kobiet i barbarzyńców: wspomniana legislacja w znacznej mierze dotyczyła udziału kobiet jako takich w uroczystościach pogrzebowych. Kontrast względem takich zachowań stanowił arystokratyczny etos, którego wyrazem była scena śmierci Sokratesa: filozof wziął kąpiel i przebrał się, aby nie robić swym krewnym kłopotu w postaci konieczności mycia zwłok, po czym odprawił kobiety dla uniknięcia zbyt emocjonalnych scen. Wypił truciznę, napominając przyjaciół, że umierający powinni odchodzić w spokoju. Zapewne mimo tego rodzaju restrykcji i arystokratycznych wzorców gwałtowne przejawy rozpacz stanowiły stały element pogrzebowej lamentacji. Zob. J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit*, Stuttgart 1998 („Hermes Einzelschriften” 78); F. Frisone, *Leggi e Regolamenti Funerari nel Mondo Greco. I. Le Fonti Epigraphiche*, Lecce 2000.

³⁰ „Nawet w nieszczęściach bywa jakaś rozkosz
Dla ludzi – lament i łez wylewanie.

(IV/III wiek p.n.e.) zarzucał Demostenesowi, że jest złym ojcem i wrogiem dzieci (*misoteknos*), bo kiedy zmarła mu córka, nie okazał rozpaczy ani nie lał łez³¹. Na hellenistycznych epitafiach zachowało się sporo wzmianek o lamentujących mężczyznach. Spójrzmy np. na niniejszą wapienną stelę z epigramem (Naukratis w Egipcie, I–II wiek n.e.):

[Nie przekroczyłeś] zasłony szafranem nasączonej, ani też pochodnie
nie zaprowadziły cię do małżeńskiej komnaty, gdzie tchnie pragnienie,
Heraklejesie, synu przesławnego Chairemona, lecz powiodły cię do siedziby Lete³².
Na to ojciec, o którego troskę miałeś na starość, nad grobem rozpaczał,
straszne ciosy sobie zadawał bijąc się w piersi.
Całe miasto opłakiwało twój los, wielkim smutkiem owiany;
I powiodł cię władczy Hermes, co wielce się łzami zalewał,
ale ciebie od hańbiącego [losu] uchronić nie miał mocy;
nawet jemu droga w podziemia nie dana, co Mojrom umyka³³.

Ciekawe są wspomniane w pierwszej części obyczaje weselne. Zostały dobrane nieprzypadkowo, tak aby mogły wskazywać zarówno wesele, jak i pogrzeb. I tak słowo „powiodły cię” (od czasownika oznaczającego dosłownie „powozić”, „trzymać lejce”) czyni aluzję do powozu, którym wieziono mary, a jednocześnie do powozu, którym wedle obyczaju wieziono pannę młodą do domu męża. Pochodnie, o których mowa na początku, to pochodnie towarzyszące orszakowi weselnemu. Najważniejsza z nich, niesiona przez matkę panny młodej, służyła do rozpalenia ogniska domowego w domostwie pana młodego. Były tak ważnym i charakterystycznym składnikiem wesela, że o nieprawomocnym związku wyrażano się jako o „zaślubinach bez pochodni”. Pochodnie odprowadzały też zmarłych na cmentarz (kiedy chowano ich przed świtem albo kiedy były potrzebne do oświetlenia grobowca) i służyły do podpalania stosu pogrzebowego lub ofiarnego. Podobnie podwójne skojarzenia budził szafran. W epoce hellenistycznej albo jeszcze później, w czasach Cesarstwa Rzymskiego, przyjął się wschodni (pochodzący z Egiptu) obyczaj budowania dla nowożeńców jakby specjalnego namiotu czy baldachimu, kurtyny nad małżeńskim łóżem, która wyróżniała się niezwykle kolorem szafranu. Był to luksus, z którego korzystali tylko najbogatsi, bo do jego wytworzenia należało użyć wielkiej ilości kwiecia. Jednocześnie szafran (jak i inne kwiaty) stosowano nie tylko przy okazji wesela, lecz także w czasie pochówku i w kulcie zmarłych³⁴. Nie były to zresztą jedyne wspólne dla obu ceremonii elementy; dorzucić należałoby rytualne śpiewy, obmycia, orszak, łoże, przywdziewanie odpowiednich szat, różnego rodzaju podarki i ofiary, i wreszcie ucztę. Nic dziwnego, że porównania pogrzebu do wesela bardzo często występują na epitafiach.

Bo to łagodzi serdeczne cierpienia,
Uwalnia serce od zbyt wielkiej męki”, Eurypides, frag. 573, w przekładzie J. Łanowskiego.

³¹ Ajschines, *W obronie Ktezyfonta* 78.

³² Bogini, której imieniem określano Źródło Zapomnienia w Hadesie. Innymi słowy, zmarłego powiedziano do Hadesu, ale w tym akurat przypadku należy to słowo rozumieć jako eleganckie, eufemistyczne określenie grobu.

³³ W. Peek, op. cit., nr 1823.

³⁴ Inskrypcja z I wieku n.e. wymienia honory, ufundowane przez miasta Lykii w ramach uroczystości pogrzebowych korynckiej matrony Junii Teodory, w tym 5 *mnas* (niemal 3 kilo) szafranu, na co musiało się złożyć mniej więcej 100–300 tysięcy kwiatów.

Pogrzeby musiały być codziennym widokiem, bo w Ewangelii św. Mateusza znajdujemy aluzję do dzieci bawiących się w wesela i pogrzeby³⁵. Fragment Apollodorosa, komediopisarza z Geli na Sycylii (IV/III wiek p.n.e.), oddaje reakcje postronnych ludzi na tego rodzaju widoki:

Kiedy byłem młodym chłopakiem, litowałem się nad tymi, co przedwcześnie zmarli. Teraz zaś płaczę, kiedy widzę, jak wyprowadza się zwłoki starego człowieka. To tyczy się [teraz] mnie samego, a nie tamto³⁶.

Odczucia postronnych obserwatorów były jednak zwykle dużo bardziej powierzchowne. Teofrast (IV/III wiek p.n.e.) wspomina w *Charakterach* 16 o typie zabobonnego człowieka, który na widok ciała zmarłego reagował lękiem przed zmałą i dokonywał specjalnych oczyszczeń³⁷. W liście do żony Plutarch (I/II wiek n.e.) chwalił ją, że nie czyniła teatru z pogrzebu ich córki, co świadczy pośrednio o tym, że uroczystości takie obserwowały czasem całe tłumy ciekawskich gapiów³⁸.

Ciała chowano w Grecji na dwa sposoby. Zmarłych grzebano w ziemi bądź kutyh w skale komorach albo palono na stosach, prochy umieszczając w urnach. Jeśli ciało palono bezpośrednio w grobie, pozostawała po nim po prostu warstwa popiołu. Światopogląd nie miał chyba większego znaczenia. Naturalnie, inhumacja i kremacja mogły budzić odmienne skojarzenia eschatologicznej natury, ale nie były one w żadnej mierze systematycznie formułowane ani obowiązujące. Pierwsza mogła sugerować powrót zmarłego do żywej Matki-Ziemi, w której mocy było ponownie wydać go na świat; albo odpłacenie się za dar życia za pośrednictwem jej użyźnienia. Druga – puryfikację, czyli uwolnienie duszy od ciała i ułatwienie jej wstępowania do niebios albo powrotu do gwiazd. Wśród wyznawców mistycznych czy misteryjnych kultów znana była tradycja apoteozy za pośrednictwem oczyszczenia w ogniu. Najstarszych jej przykładów dostarczała im mitologia: Tetyda próbowała za pomocą ognia uczynić Achillesa nieśmiertelnym³⁹. Podobnie ogarniający składane bogom ofiary ogień oczyszczał je, uwalniał od więzów materii, umożliwiając stosowną komunie z bogami⁴⁰. Epigram z Rodos (IV–III wiek p.n.e.) dla kobiety o imieniu Parmenis głosi, że zmarła została porwana z szalejącego ognia przez Apollina do siedziby Zeusa i obdarzona nieśmiertelnością⁴¹. Ogień niszczył ciało; w ten sposób oczyszczony duch rozpoczynał we wznoszącym się do góry ogniu i dymie swą podróż w zaświaty. Rozpoczynał ją od razu, szybciej, jak się wydawało, niż w przypadku pozostawienia ciała w ziemi. Kremacja uwalniała też żywych od lęku przed nawrotami ducha zmarłego, który był przywiązany do ciała. Grecy byli jed-

³⁵ Mt 11, 16–17: „A do kogo przyrównam to pokolenie? Podobne jest do dzieci, które siadają na rynku i wołają na swoich rówieśników. I mówią: Graliśmy wam na flecie, a nie tańczyliście, śpiewaliśmy wam żałobne pieśni, a nie płakaliście” (cytuje *Biblię Warszawską* ze względu na bardziej przejrzysty przekład tego fragmentu). Na temat analogii wesela–pogrzeb: R. Rehm, *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Princeton 1994; R. Mösch-Klingele, *Die Ioutrophóros im Hochzeits- und Begräbnisritual des 5. Jahrhunderts v. Ch. in Athen*, Bern–New York 2006.

³⁶ Apollodorus Karystius (*alias* Gelous), frag. 4.

³⁷ Oba te świadectwa sugerują, że można było natknąć się na takie procesje także w ciągu dnia.

³⁸ Plutarch, *Pocieszenie dla żony* 608F.

³⁹ Apollodor, *Biblioteka* 3, 13, 6.

⁴⁰ Jamblich, *O misteriach Egipcjan* 12.

⁴¹ W. Peek, op. cit., nr 1964. Nawiązanie do kremacji zwłok znajdujemy we fragmentarycznie zachowanym epigramie z Aten (II wiek n.e.), w którym wspomina się zarazem o nieśmiertelności zmarłego w zaświatach, ibidem, nr 1971.

nak, jak się zdaje, bardziej zainteresowani aspektem kultowym i ceremonialnym uroczystości pogrzebowych; nacisk kładziono na stosowne potraktowanie ciała zmarłego, a nie troskę o zagubione w obliczu zatury dusze. Decydowały zatem względy praktyczne albo tradycja. Na przykład w Azji Mniejszej z jakichś powodów Grecy zwyczajowo fundowali sobie i rodzinie nagrobki jeszcze za życia, a w Egipcie przejęli obyczaj mumifikowania zmarłych. Pewien wapienny sarkofag zawiera wzmiankę o szczególnym pochówku (Telmessos w Azji Mniejszej, dziś Fethije, I w. p.n.e):

[Spoczywa] tutaj Boetos, mąż, z którego [ust] płynęły Muzy⁴²;
wiecznym śpi snem, w słodkim leży miodzie⁴³.

Jest dość wyjątkowe świadectwo praktyki balsamowania zmarłych w miodzie, a więc swego rodzaju „ekspresowej”, dalekiej od egipskiego wyrafinowania, mumifikacji. Celem było zakonserwowanie ciała w grobie albo utrzymanie go w jak najlepszym stanie na czas wystawienia zwłok i uroczystości pogrzebowych. Nie wiadomo, czy chodzi o obyczaj zaimportowany ze Wschodu do greckiej Likii⁴⁴, czy o przejaw jakiejś lokalnej praktyki. Nie była to jednak obca Grekom tradycja, znajdujemy bowiem sporadycznie wzmianki o używaniu przez nich w takich celach przeróżnych substancji, przede wszystkim miodu i wosku. Kreteński mit o małym Glaukosie, synu Minosa, który utonął w garncu z miodem (ale został do życia przywrócony), stanowi być może echo jakiejś wiedzy na temat balsamowania zwłok w miodzie. Ponoć konserwowanie ciał w miodzie miał zalecać filozof Demokryt⁴⁵. Plutarch w żywocie Agesilaosa opisał rytuały pogrzebowe spartańskiego władcy w IV wieku p.n.e. Król został zabalsamowany w wosku, aby umożliwić sprowadzenie jego zwłok z Afryki Północnej⁴⁶. Poza tym mitycznym i monarchicznym kontekstem wzmianki na temat takich praktyk wśród Greków są dość wyjątkowe. Tym cenniejsze jest w takim razie świadectwo epigramu z Telmessos.

W Grecji dominowały jednak zwykłe pochówki. W przypadku chowania zmarłego w ziemi ściany grobu często wykładano drewnianymi, kamiennymi bądź terakotowymi płytami i przykrywano wszystko „dachem” z cegieł; albo po prostu umieszczano owinięte w całun ciało w gołej ziemi. Zmarłych okazjonalnie chowano w trumnach z drewna, zwłaszcza cyprysowego, z metalu, z terakoty⁴⁷, nieco rzadziej z marmuru bądź kamienia, czyli w sarkofagach⁴⁸. Termin *sarkofagos* („pożeracz ciał”) prawdopodobnie pojawił się dopiero w czasach rzymskich. Nazwa pochodziła od skały wapiennej, która służyła

⁴² Tj. z którego ust płynęła muzyka, czyli obdarzonego poetyckim talentem.

⁴³ W. Peek, op. cit., nr 455; R. Merkelbach, J. Stauber, op. cit., t. IV, 17/03/01.

⁴⁴ Już Herodot (*Dzieje* I 198) wspominał, że Babilończycy umieszczali swych zmarłych w miodzie, i to oni mieli być wynalazcami tej techniki. Odnosił też (I 14), że Persowie pokrywali zmarłych woskiem (ale nie czynili już tak Magowie, którzy praktykowali ekspozycję zwłok).

⁴⁵ Wyśmiewał jego poglądy Warron, *Satyry menippejskie* 81 – koszty wydawały mu się mu zbyt wysokie dla przeciętnych śmiertelników.

⁴⁶ Grecy zwykle w takich sytuacjach kremowali ciało i sprowadzali urnę z prochami. Wiemy jednak, że także spartański król Agesipolis został zabalsamowany w miodzie i sprowadzony do ojczyzny z Chalkidyki (380 p.n.e.), Ksenonofont, *Historia grecka* V 3, 19.

⁴⁷ Sławne były malowane sarkofagi z epoki archaicznej z Klazomenaj w zachodniej Azji Mniejszej.

⁴⁸ Pojawiły się w IV wieku p.n.e., w epoce hellenistycznej, zwłaszcza na Wschodzie, w Azji Mniejszej i Egipcie, a także w Wielkiej Grecji i na Wyspach Liparyjskich; świetne przykłady pochodzą z nekropoli w Sydonie w dzisiejszym Libanie. Na szerszą skalę marmurowe i kamienne sarkofagi rozpowszechniły się jednak dopiero w czasach rzymskich.

z szybkiego rozkładu umieszczonych w niej ciał: w ciągu 40 dni „pożerała” ciało⁴⁹. Najlepszy jej gatunek pochodził ponoć z Assos w małozjatyckiej Troadzie⁵⁰. Różnych kształtów (czworoboczne, pryzmatyczne, owalne albo nieckowate)⁵¹ sarkofagi umieszczano w ziemi, niczym trumny, albo wstawiano do obmurowanych grobowców rodzinnych. W takich grobowcach, we wnękach albo na ławach, chowano też czasem ciała bez sarkofagów. W obu przypadkach, zarówno prostych pochówków w ziemi, jak i trumien, moszczono wewnątrz grobu wyściółką z listowia (*stibas* – gr. „podściółka”, „posłanie ze słomy”, „łoże”), zazwyczaj drzewka oliwkowego, wawrzynu, bluszczu, a więc roślin wiecznie zielonych. Być może stanowiło to nawiązanie do idei śmierci jako snu, gdyż Grecy w ten sposób wyściełali sobie łoża, na których spali⁵². Nawiązuje do tego epigram na pokrywie sarkofagu z białego marmuru w tureckim Tepecik, na wschód od starożytnej Smyrny w Azji Mniejszej (dziś na terenie Izmiru, II wiek n.e.):

Jeśli można się na nowo narodzić, niedługi zmorzy cię sen;
jeśli zaś powrót nie jest możliwy – całą wieczność spać będziesz⁵³.

Kremację uważano za bardziej honorowy rodzaj pochówku. W ten sposób chowano przeciw zmarłych u Homera. Była zwykle kosztowniejsza (ze względu na wysoką cenę drewna), dlatego praktykowali ją raczej ludzie bogaci⁵⁴. Scenę kremacji zwłok umarłego w noc wesela (?) Rzymianina z wyższych sfer, któremu w ostatniej drodze towarzyszyły jego niedokończone (?) książki⁵⁵, znajdujemy w greckim epigramie z Afryki Północnej (Koluenna, Kyrene, II wiek n.e.):

Bogom podziemnym; Tyberiusz Petroniusz Kapiton, lat dwadzieścia.
Los krótki przeznaczył ci czas, Kapitonie, między życiem a śmiercią,
między grobem a weselną komnatą:
jedną noc, zwodniczą i bezlitosną, bez [dźwięku] aulosów,
bez wesela dla ciebie i biesiady.
Biada popiołom, co na szaty spadają, na wieńce pachnidłami nieprzejojone,
i na twoje, przedwcześnie umarłego, księgi.
Biada pieśni weselnej rozbrzmiewającej lamentem, biada pochodniom,
co do ostatniego, pustego łoża cię prowadzą⁵⁶.

Niewolników, samobójców, dzieci i nieletnich raczej chowano w ziemi. Kremację często za to stosowano w sytuacji, kiedy konieczny był transport ciała albo zbiorowy

⁴⁹ Pliniusz opisywał taki sarkofag z Troady, Pliniusz, *Historia Naturalna* 2, 211; 28, 140; 36, 131.

⁵⁰ Tzw. *lapis Assius*. Był to, ściśle mówiąc, łupek ałunowy.

⁵¹ Tak właśnie często prezentowały się sarkofagi dziecięce.

⁵² Zdaniem niektórych badaczy takie asocjacje budziły także rytuały towarzyszące wystawieniu zwłok: zmarli spoczywali pod przykryciem na marach, przypominających łoża z narzutami i poduszkami.

⁵³ W. Peek, op. cit., nr 1133; R. Merkelbach, J. Stauber, op. cit., t. I, 05/01/63.

⁵⁴ Nie była to jednak reguła; w epoce archaicznej to właśnie w grobach pochowanych w ziemi zmarłych znaleziono najkosztowniejsze dary pogrzebowe. Poza tym wiadomo, że zwłoki spartańskich królów balsamowano i chowano w ziemi. Liczyły się też czynniki innego rodzaju, np. że pitagorejczycy nie uznawali palenia zwłok, gdyż oznaczało to skalanie boskiego elementu, jakim był ogień; potępiali pochówek w trumnach z cyprysu, bo z tego drewna miał być wykonany, jak wierzyli, szept samego Zeusa.

⁵⁵ Możliwe, że w obu przypadkach chodzi tu tylko o poetyckie obrazowanie, a nie odzwierciedlenie przebiegu ceremonii.

⁵⁶ W. Peek, op. cit., nr 1522.

pochówek, zwykle ciał osób zmarłych skutkiem epidemii⁵⁷ albo poległych w wojnie żołnierzy⁵⁸. Wyjątek czyniono dla wybitnych postaci, których ciała transportowano na większe odległości.

Sama uroczystość pogrzebowa była krótka i niewymyślna. Kiedy rozpalano stos, obecni stawali naokoło i pozostawali w miejscu aż do momentu, kiedy zaczynał się dopalać. U Homera żałobnicy gasili go winem⁵⁹. Możliwe, że praktyka taka przetrwała w czasach późniejszych jako elegancki gest oddania hołdu. Palonego bezpośrednio w grobie albo na pobliskim stosie lub chowanego w ziemi zmarłego żegnał nowy wybuch lamentu. W czasie samego pochówku także śpiewano stosowny *threnos*, ale nazywano go *epikedeion threnos* albo *epikedeion*⁶⁰. U Homera znajdujemy pierwsze nawiązania do profesjonalnych wykonawców takich pieśni pogrzebowych⁶¹. Podnosili oni lament, a bliscy i przyjaciele zmarłego odpowiadali im, intonując tzw. *goos*. Czasem takie śpiewy pogrzebowe komponowali nawet wybitni poeci⁶². Niekiedy zmarłego trzykrotnie

⁵⁷ Np. w Atenach czasów Peryklesa (zob. Tukidydes II 52). Dość makabryczną informację na temat realiów I–II wieku n.e. przekazuje Plutarch. W jego czasach, kiedy dochodziło do zbiorowego ciałopalenia, jedną kobietę kładziono pośród dziesięciu kremowanych mężczyzn w charakterze rozpałki, gdyż kobiety z natury uchodziły za bardziej „gorące” niż mężczyźni, Plutarch, *Zagadnienia biesiadne* III 4 (651B).

⁵⁸ Jeśli bitwa miała miejsce niezbyt daleko od ojczyzny, zwłoki poległych można było jakoś przetransportować do domu, ale w przypadku np. ateńskiego imperium V wieku p.n.e., kiedy wiele bitew toczono z dala od Aten, poległych często musiano kremować i sprowadzać ich popioły na okrętach. W *Agamemnonie* (447–449) Ajschylosa znajdujemy sławną scenę powrotu urn, *lebetes*, z popiołami poległych; musiała to być dobrze znana ateńskiej publiczności okoliczność. Na temat pochówków poległych zob. R. Stupperich, *Staatsbegräbnis und Privatgrabmal im klassischen Athen*, Diss., Münster 1977; C.W. Clairmont, *Patrios Nomos: Public Burial in Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C. The Archaeological, Epigraphic-literary, and Historical Evidence*, I–II, Oxford 1983 („BAR International Series” 161). Homer wspomina o staraniach o powrót popiołów poległych pod Troją do ich ojczyzn, Homer, *Iliada* VII 333–335; bohaterów wojny trojańskiej nie zawsze jednak chowano w ojczystej ziemi. Wielu z nich znalazło wieczny spoczynek w Troadzie (Achilles, Ajaks, Antilochos i Patroklos). Wynikało to prawdopodobnie z faktu, że Grecy Homera nie praktykowali kultu zmarłych.

⁵⁹ Homer, *Iliada* XXIII 237 i XXIV 791.

⁶⁰ Znany różne rodzaje pieśni pogrzebowych; ich systematyzacja i indywidualny charakter są przedmiotem dyskusji badaczy. Pieśń określana jako *goos* stanowiła chyba najbardziej niesformalizowany, osobisty i po części improwizowany wyraz lamentacji; jej tradycja, jak się sądzi, trwała od czasów Homera aż po tzw. *mirologia* intonowaną na wiejskich terenach Grecji początków XX wieku n.e. Tym samym o charakterze greckich pieśni pogrzebowych dają pojęcie nie tylko nawiązania w antycznych epigramach nagrobnych, lecz także ich echa w folklorze nowogreckim. Zob. G. Holst-Warhaft, *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature*, London 1992; F. Kudlien, *Berufsmässige Klageweiber*, „Rhenisches Museum” 1995, 138, s. 177–187; L. Rossi, *Lamentazioni su pietra e letteratura 'trenodica': motivi topici dei canti funerari*, „Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik” 1999, 126, s. 29–42; K. Derderian, *Leaving Words to Remember: Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Leiden–Boston–Cologne 2001 („Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava Supplementum” 209); M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition. Second edition. Revised by Dimitrios Yatromanolakis and Panagiotis Roilos*, Lanham–Boulder–New York–Oxford 2002 (zmienione wydanie pierwodruku z 1974); G. Lynch, „Do not leave me behind unwept”: *the Imperative of Grief and Its Aesthetic Forms in Greek Tradition*, PhD Berkeley, California 2005.

⁶¹ Homer, *Iliada* XXIV 720.

⁶² Zachowały się ich przykłady w postaci utworów Erinny, Kallimacha, Biona ze Smyrny i Parteniusza. Niewykluczone też, że niektóre elementy poezji nagrobnej wiążą się z wpływem tego rodzaju lamentacji; w ten sposób można objaśniać genezę dialogowych epigramów, na którą składał się m.in. właśnie „dialog” ze zmarłym; w ten sposób by też tłumaczyć użycie w epigramach struktur antyfonicznych, powtórzeń, zestawiania kontrastów, asonansów, aliteracji, onomatopei, wielu elementów stylu, które były wspólne zarówno dla lamentacji, jak i epigramów nagrobnych. Stanowiło to mniej lub bardziej świadome nawiązanie do poetyki lamentacji. W każdym razie czytając epigram nagrobny, podejmowało się jakby na nowo lamentację

wywoływano po imieniu⁶³. Procesja okrążała też czasami sąsiednie groby rodziny, przy której to okazji wspominano innych zmarłych. Nic nam nie wiadomo o ewentualnym wznoszeniu modłów. W greckiej ceremonii pogrzebowej nie brali udziału kapłani. Prawdopodobnie nie byłoby to nawet możliwe, gdyż narażałoby ich na zmażę ze strony ciała zmarłego i grobu. Podobnie niemożliwy albo mało prawdopodobny był pochówek na terenie świątyni, w przeciwieństwie do obyczajów przyjętych potem w chrześcijańskiej Europie⁶⁴. Na miejscu pochówku zwłok bądź prochów żałobnicy szybko usypywali kopiec z ziemi bądź z kamieni. Kopce takie, z wyjątkiem największych, nie zachowały się do naszych czasów (choć czasami archeologom udaje się dostrzec ich pozostałości, kiedy ziemię do ich wznoszenia sprowadzano skądinąd). Szansę na przetrwanie miały jedynie umieszczane na nich albo przed nimi kamienne nagrobki⁶⁵.

W czasie ceremonii pogrzebowych w grobie, na grobie, na stosie pogrzebowym albo na specjalnie wyznaczonym miejscu zostawiano przeróżne dary i ofiary⁶⁶. Trudno odróżnić dary dla zmarłych od składanych przy okazji pochówku ofiar czy wotów, stanowiących element kultu bogów lub zmarłych. „Ofiarowanie” stanowiło przecież samą istotę kultu⁶⁷. Ofiary mogły być własnością zmarłych, mogły obejmować dobra, których zmarli mogli potrzebować w zaświatach, przedmioty cenne w oczach ich bliskich, ofiary składane ku czci bogom podziemi, ofiary służące dla celów kultu nagrobnego. Najskromniejsze i podstawowe obejmowały potrawy i napoje (zwłaszcza wino i oliwę) w glinianych naczyniach. Do tego dochodziły łyżki, zabawki, instrumenty muzyczne, pukle włosów, obuwie, wstążki, wieńce, lampki, pochodnie i różnego kształtu terakotowe figurki. Nie było w tej sferze żadnych ustalonych i ogólnie przyjętych norm; wszystko zależało od jednostkowych okoliczności i poszczególnych miast⁶⁸. Rysuje się jedynie pewne rozróżnienie wedle płci: mężczyźni często dostawali strygiłę, broń, noże i narzędzia związa-

nad zmarłym, składając należne mu uszanowanie. Na jednym z nagrobków widnieje prośba, by przechodzień pięć razy uderzył się w pierś, oddając w ten sposób cześć zmarłemu w wieku 5 lat dziecku, W. Peek, op. cit., nr 1270. Prawdopodobnie chodziło o naśladowanie gestów lamentacji. Trzeba jedna pamiętać, że epigramy stanowiły nie tylko swego rodzaju uzupełnienie lamentacji jako takiej, lecz także – prawdopodobnie – publiczne potwierdzenie odbycia godziwego pochówku, całości stosownych rytuałów, nie tylko stosownej lamentacji. Zob. J. W. Day, *Rituals in Stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments*, „Journal of Hellenic Studies” 1989, 109, s. 16–28.

⁶³ Niektórzy z badaczy wywodzą od pożegnania zmarłego w formie wznoszonego trzykrotnie *chaire* powszechnie potem na nagrobkach spotykaną formułę *chaire*.

⁶⁴ Co najwyżej cmentarze bądź groby poświęcano poszczególnym bogom, np. Hermesowi.

⁶⁵ Nagrobki zbudowane z nietrwałych materiałów (towarzysze Odysusza postawili na grobie Elpenora ster, Homer *Odyszeja* XII 13–15; wiosło i kosz na grobie rybaka, *Antologia Grecka* VII 505) nie miały szans przetrwania.

⁶⁶ Nie tylko zresztą na grobie. Po śmierci sławnego filozofa Demonaksa Ateńczycy wyłożyli girlandami kwiatów kamienną ławkę, na której miał zwyczaj przesiadywać; Lukian, *Demonaks* 67.

⁶⁷ O takie rozróżnienie trudno zwłaszcza w przypadku licznych, umieszczanych w grobach naczyń.

⁶⁸ Tylko w Sparcie obowiązywał zakaz wkładania zmarłym do grobów tego rodzaju podarunków. Religie misteryjne i wpływy egipskie przyczyniały się do umieszczania w grobach przedmiotów o charakterze religijnym, wotów, figurek Harpokratesa, masek dionizyjskich, złotych tabliczek z religijnymi formułami itd. W Macedonii na ciała zmarłych nakładano metalowe wieńce, w ptolemejskim Egipcie, Kyrenajce i kilku jeszcze regionach sypano do grobu zboże. Na temat obyczajów pogrzebowych w epoce grecko-rzymskiej J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, London 1971; M. Carroll, *Spirits of the Dead: Roman Funerary Commemoration in Western Europe*, Oxford 2006 („Oxford Studies in Ancient Documents”); C. Edwards, *Death in Ancient Rome*, New Haven–London 2007; M. Erasmo, *Reading Death in Ancient Rome*, Columbus 2008.

ne z ich pracą, a kobiety lustra, przybory toaletowe, biżuterię, szaty i kądziele. Czasem część darów palono wraz z ciałem na stosie. Zmarłym składano też specjalne, palone w całości ofiary: mleko, wodę, miód, seler, *pelanos* (czyli mieszankę mąki, miodu i oliwy) oraz *kollyba* (pierwociny zbiorów oraz świeże i suszone owoce). Rzadziej, jako wyjątkowy dar wobec niewielkiej części zmarłych (zwykle arystokratycznego pochodzenia), składano ofiary ze zwierząt, koni, owiec, jagniąt, kóz, ptaków i drobiu, a w zupełnie wyjątkowych okazjach z byków (tak uczczono np. żołnierzy poległych pod Maratonem i pod Platejami). Zabijano je nad wykopywanym na okazję ceremonii pogrzebowej dołem lub rowem na ofiary, po to aby krew trafiła do wnętrza ziemi, do zmarłych; następnie ciała zwierząt palono. W czasie składania takich ofiar zgromadzeni stawali prawdopodobnie w szeregu, co oznaczało kulminację pogrzebu.

Umykają nam stojące za nagrobkami darami i ofiarami wierzenia. W grę mogły wchodzić pradawne wierzenia i przesady, np. idea użyźniania matki Ziemi, wynagradzania jej daru z życia, jaki dała. Jedzenie i inne dobra były palone, „zabijane”, aby mogły towarzyszyć zmarłym do Hadesu. Być może odczuwano instynktowną potrzebę dopomożenia zmarłym w zaświatach⁶⁹, zjednania ich przychylności, tak aby nie wracali i powodowani zawiścią nie szkodzili żyjącym. Chciano ich w ten sposób uhonorować albo przebłagać ich ewentualny gniew. Nie można za to przypisywać Grekom jakiejś naiwnej wiary, że wkładane do grobów przedmioty w jakiś nadnaturalny sposób przydadzą się im w zaświatach. W naszych czasach chrześcijanie, którzy wierzą w nieśmiertelność duszy, troszczą się przecież o groby bliskich, składają na nich kwiaty, co wcale nie oznacza, że w ich pojęciu zmarli żyją dalej w grobach. Miał też pewnie po części rację satyryk Lukian (II wiek n.e.), czyniąc spostrzeżenie, że pozornie przeznaczeniem wszystkich tych darów, libacji i ofiar byli zmarli, ale w rzeczywistości miały one robić wrażenie na innych żałobnikach i podkreślać status społeczny zmarłego⁷⁰. Zdają się to potwierdzać wspomniane prawa, mające na celu ograniczenie pogrzebowej ostentacji. W grę wreszcie mogły wchodzić – co jednak najtrudniej udowodnić – psychologiczne uwarunkowania. Możliwe, że zmarłym przypisywano tęsknotę do doczesnego życia na ziemi, a przedmioty wkładane do grobu byłyby czymś w rodzaju podarowanych im przez bliskich souvenirów. Jakaś część składanych w grobach przedmiotów należała za życia do zmarłych. Takie dary mogły demonstrować powściągliwość krewnych w przywłaszczaniu dziedziczonych przez nich dóbr, a tym samym umniejszać ich wyrzuty sumienia. Z kolei ofiary polegające na niszczeniu (niszczenie broni i narzędzi, zabijanie zwierząt, rozbijanie naczyń używanych do libacji) mogły dawać wyraz rozpacz, poczuciu, że jeśli umarł ukochany człowiek, to niech ginie wszystko.

Zaraz po pogrzebie miały miejsce przede wszystkim rytuały oczyszczające, bo śmierć i kontakt ze zwłokami sprowadzały zmagę⁷¹. Po pogrzebie też – od razu albo po krótkim, najwyżej kilkudniowym okresie postu – rodzina gromadziła się na stypie (*perideipnon*) w domu zmarłego albo jego najbliższego krewnego. Sporych rozmiarów stela z fronto-

⁶⁹ Przy czym zmarli niekoniecznie „potrzebowali” takich ofiar w zaświatach – bogowie też przecież dostawali ofiary na „ludzki” użytek, a mogli się bez nich doskonale obejść.

⁷⁰ Lukian, *O żałobie* 15.

⁷¹ Najważniejszym z nich było gruntowne wysprzątanie domostwa i obmycie sprzętów za pomocą morskiej wody i hizopu, do czego dochodziły specjalne kąpiele w zwykłej wodzie dla żałobników, zwłaszcza kobiet z najbliższej rodziny.

nem z Mityleny na wyspie Lesbos, I–II wiek n.e. (?), zawiera interesującą wzmiankę o uczcie wyprawionej ku czci zmarłego dziecka:

Teogenes i Tryfera, Teogenesa miłe [dzieci], żegnajcie.
– Kiedy cieszyłem się na świętowanie, na ucztę dla bogów,
i radowały mnie twe pierwsze urodziny, wtedy właśnie
zabkowanie przydało ci cierpień, moje dziecko,
co w łzach rzewnych mnie pogrążyły, albowiem już na trzeci dzień umarłeś,
mój mały Teogenesie, tak wiele rodziców niweczając nadziei.

Teogenes na dopiero co świeżo usypanym grobie
nad losem dziecka lamentował, dopiero co
zmarłemu synowi biesiadę nagrobną wystawił,
kiedy na piątą dzień z rana Tryfera, córeczka ukochana,
co po domu [wszędzie] małego [braciszka] szukała, los ujrzała brata:
cierpień zaznała przez demona⁷² na rodzinę [zesłanych].
W domu zaś w posępnej pustce rodzice dzieci swe oplakują w podwójnej żałobie.

Grób ten skrywa miodny aromat, cudzoziemcze, słodki plaster,
trzech Charyt⁷³ delikatne kwiecie, małą, wiecznie oplakiwaną Tryferę,
co tyle radości przysparzała rodzicom; nienawistnego napotkała demona⁷⁴.

Prawdopodobnie w czasach grecko-rzymskich, pod wpływem rzymskich obyczajów, rozpowszechnił się zwyczaj przyzywania zmarłego z imienia i traktowania go, po raz ostatni, jako gospodarza takiej uczty⁷⁵. Tytułowano go per *makar* albo *makarios*, „błogosławiony”, odpowiednik naszego „świętej pamięci”. Obecni na biesiadzie nosili na głowach wieńce, wygłaszali na cześć zmarłego mowy pochwalne, pocieszali jego bliskich i prawdopodobnie śpiewali pieśni. Grecy zawsze byli skłonni instynktownie wierzyć, że zmarli stają się w jakiś sposób istotami wyższego rzędu. Dlatego obok lamentacji równie ważnym elementem ceremonii pogrzebowych była rozbudowana, arystokratyczna tradycja opiewania wybitnych dokonań i osiągnięcia sławy, trwania zmarłego w wiecznej pamięci pokoleń. Znalazła ona zastosowanie w czasie uroczystości pogrzebowych nie tylko jako ewentualny składnik lamentacji, lecz także w epigramach nagrobnych oraz jako element mów pogrzebowych wygłaszanych w czasie pogrzebu bądź stypy. Co prawda, wygłaszano je przede wszystkim w przypadku oficjalnych pogrzebów poległych za ojczyznę żołnierzy (tzw. *epitaphioi logoi*, znane nam z Aten V wieku p.n.e., zob. mowa Peryklesa u Tukidydesa 2, 34–46), ale czasem też czczono w ten sposób „zwykłych” zmarłych⁷⁶. Zenobiusz, sofista z czasów cesarza Hadriana, odnotowuje związane

⁷² Albo „bóstwo”.

⁷³ Charyty, łac. Gracje, piękne dziewice w orszaku Hery albo Afrodyty.

⁷⁴ W. Peek, op. cit., nr 2039.

⁷⁵ Artemidor, *Rozważania o snach czyli onejrokrytyka* I 4; V 82.

⁷⁶ L. Robert zwrócił w swoim czasie uwagę na fakt, że w Grecji, z wyjątkiem wygłaszania *epitaphios logos* dla poległych żołnierzy, nie rozpowszechnił się obyczaj przemawiania nad grobem zmarłego (dobrze uzmysławia to utwór Lukiana *O żałobie*). Zwyczaj ten rozpowszechnił się za to w Rzymie. A. E. Raubitschek, *Das Denkmal-Epigramm* [w:] *L'Epigramme grecque*, éd. A. Dihle, Vandœuvres–Genève 1968, s. 1–36 („Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique” 14), posunął się do stwierdzenia, że archaiczne epitafia reprezentują słowa wypowiedziane podczas pogrzebu, w ramach mowy pogrzebowej, co jest przesadą, bo podstawowe informacje na temat zmarłego, jakie zwykle przekazują epigramy, uczestnicy pogrzebu znali i nie trzeba było ich przypominać. Poza tym krótka forma literacka, jaką reprezentują epigramy nagrobne, nie

z tym powiedzonko, potwierdzone także w innych źródłach: „Nawet na stypie pochwały nie zaznasz”⁷⁷. Wskazuje to na fakt, że nawet niskiego pochodzenia i niespecjalnych zasług ludzie byli przy tej okazji komplementowani. Dla najbliższej rodziny, o ile miała za sobą związany z okresem żałoby post, była to pierwsza od jakiegoś czasu okazja do spożycia jedzenia. Lukian stwierdza, że zwyczajowo usilnie ich do tego namawiano⁷⁸. Wiemy nawet co nieco o menu takich uczt. Standardowym daniem były potrawy z jarzyn strączkowych, soczewicy lub fasoli. U jednego z poetów komicznych z końca IV wieku p.n.e. kucharz stwierdza, że kiedy tylko w pobliżu pojawia się trumna, szykuje potrawę z soczewicy i chełpi się, że dzięki jego umiejętnościom stypa może tętnić życiem⁷⁹. Przypuszcza się, że sporządzanie takich potraw było najlepszym świadectwem kulinarnego kunsztu, i dlatego zainteresowani lubili prezentować swe popisy przy okazji stypy pogrzebowej:

Gdy zdarza mi się usługiwać przy stypie, kiedy tylko [żałobnicy] wracają z pogrzebu, na czarno odziani, pokrywkę z garnka zdejmuję i sprawiam, że na zapłakanych twarzach pojawia się uśmiech; w brzuchach łechce ich tak, jakby to było wesele⁸⁰.

Zapewne dzielenie rozpacz i smutku w szerokim kręgu rodziny przynosiło jakąś ulgę, czego nie można powiedzieć o cichym, samotnym oplakiwaniu zmarłych, tak częstym we współczesnym, zachodnim świecie. Można nawet przypuszczać, że kiedy śmierć przyszła we właściwym czasie, spokojna i bezbolesna, uroczystości pogrzebowe i stypa dawały ludziom okazję uctowania i rozmów z rzadziej widywanymi krewnymi. Życie szło przecież dalej, i nawet małe radości potrafiły oderwać spojrzenie od śmierci. W liście na papirusie (III w. n.e.) znajdujemy rodzinę zmarłego, która bardziej przejmuje się sprawami domowej ekonomii i kulinariów niż jego odejściem:

Helena do swego brata Petechona, pozdrowienie. Żle postąpiłeś, nie zjawiając się z powodu Twojego brata; wyparłeś się go, nie odprawivszy mu pogrzebu. Wiedz zatem, że jego spadkobierczynią została obca kobieta. Idź więc do Teona i powiedz mu o jego piwnicy: „Piwnica została zapieczętowana, choć on nie jest dłużny nikomu”; i powiedz Petechonowi, synowi Polydeukesa: „Przyjdź, jeśli chcesz przybyć, bo Dioskuros bierze ciężar liturgii za Ciebie. Jeśli wiesz, że nie przybędziesz, pošlij Twego brata Kastora do mnie”. Modlę się za Twoje zdrowie. [P.S.] Ja także, Twój ojciec Aleksander, ślę Tobie wiele pozdrowień. Kup mi małą rybkę morską i pošlij przez zaufanego człowieka [...]”⁸¹.

Oczywiście, bywało i tak, że rozpacz nie miała granic tak jak w przypadku śmierci dzieci Teogenesa. W przypadku niektórych epigramów ma się wrażenie bezpośredniej, duchowej i emocjonalnej konfrontacji jednostki ze śmiercią i przemijaniem. Epigram z Adady w Pizydii z II wieku n.e. wyraża pragnienie śmierci ze strony ojca, który stracił

za bardzo pasuje do retorycznych przemówień. Wszystko przemawia za tym, że epigramy były dedykowane specjalnie nagrobkom jako takim.

⁷⁷ Zenobiusz 5, 28.

⁷⁸ Lukian, *O żałobie* 41.

⁷⁹ Anaksippos 41.

⁸⁰ Hegezyp, *Bracia* 11–16.

⁸¹ *Oxyrhynchus Papyri* VII 1067.

syna⁸². W epigramie z Frygii (Kotiaion) z II–III wieku n.e. matka, Gorgas, zwraca się do swego zmarłego syna Papiriosa, stwierdzając po prostu, że nie ma już nikogo i jest już tylko łzami⁸³. Prawdopodobnie z Aten (I wiek p.n.e.) pochodzi epigram na płycie marmurowej, zaczynający się od słów:

Napis, który widzisz, składa się z liter,
matki rozpaczą zapisanych i łzami (...)⁸⁴.

Nagrobki zmarłych często odwiedzano bo, niezależnie od poczucia spełnionego wobec nich obowiązku i chęci przypomnienia wszystkim o chwale własnych przodków, przeczuwano, że wizyty takie i składane przy ich okazji dary w jakiś sposób przysparzać mogły umarłym radości. Tym bardziej że śmierci nie uważano za jednorazowe, momentalne wydarzenie, lecz rozciągnięty w czasie proces. Zwykle kilka dni po niej (albo po pogrzebie, nie jesteśmy pewni) odbywały się ponowne uroczystości ku czci zmarłego. Wszyscy synowie i spadkobiercy zmarłego byli zobowiązani do regularnych wizyt na grobach rodzinnych i składania ofiar. Zwyczajem i obowiązkiem były też coroczne uroczystości w domu i na grobie⁸⁵. Niezależnie od tego zwłaszcza kobiety (tak sugerują przedstawienia na wazach i greckie tragedie) zwykle co jakiś czas odwiedzały groby. Rytmem takich odwiedzin rządziły jednak obyczaje, uczucia, a nie prawo⁸⁶. Zmarłym znoszono wszelkie możliwe dary, np. przedmioty codziennego użytku. W przypadku pogrzebów wybitniejszych postaci, w nawiązaniu do heroicznej, epickiej tradycji czasem urządzano nawet igrzyska na grobach. Sednem uroczystości było jednak zwykle składanie zmarłym ofiar i libacji z wody, miodu, mleka⁸⁷, wina i oliwy. Naczynia po ulaniu płynów rozbijano. Prawdopodobnie odmawiano też modlitwy. Stawiano także na grobach naczynia z pićm i pożywieniem, zwłaszcza pięknie zdobione niewielkie naczynia na oliwę, tzw. *lekkythoi*, stojące najpierw koło łoża, na którym wystawione były zwłoki. W czasach rzymskich doprowadzano czasem do grobów specjalne rury z terakoty, aby umożliwić podawanie zmarłym napojów albo krwi z ofiar. Wcześniej podobną zapewne rolę spełniły umieszczane na grobach pozbawione dna naczynia, które służyły do nagrobnych libacji. Zwykle ofiary dla zmarłych składały się z napojów i pożywienia (miód, mąka, mleko, wino, oliwa) i miały na celu nie tylko obdarowanie adresatów, lecz

⁸² W. Peek, op. cit., nr 1397; R. Merkelbach, J. Stauber, op. cit., t. IV, 18/09/04. Podobny dramat w epigramie z Apamei w Syrii z III wieku n.e., W. Peek, op. cit., nr 727: mąż zmarł wkrótce po śmierci żony, pragnąc spotkać jej duszę w zaświatach, tj. popełnił samobójstwo albo zmarł z rozpacz. Notabene Platon w *Fedonie* 68A wskazywał na przypadki takich samobójstw w nadziei ponownego spotkania bliskich.

⁸³ W. Peek, op. cit., nr 1437; R. Merkelbach, J. Stauber, op. cit., t. III, 16/32/09. W epigramie z Aleksandrii (III wiek p.n.e.) znajdujemy skargę, że matka nie będzie już mogła zarzucić swemu synowi ręk na szyję, W. Peek, op. cit., nr 1827.

⁸⁴ W. Peek, op. cit., nr 1740. Na epitafiach rzadko jednak zdarzają się świadectwa autentycznej, metafizycznej rozpacz, tak jak rzadko zdarzały się przejawy metafizycznego optymizmu.

⁸⁵ *Eniausia, enagismata* (zwykle w rocznicę śmierci albo urodzin zmarłego), *genesis* (w rocznicę urodzin).

⁸⁶ Na takie gesty stać oczywiście było także mężczyzn: pewien muzyk, aulecista Technon, pamiętając o ulubionej potrawie zmarłego kolegi po fachu, miał zwyczaj kłaść na jego grobie tacę smażonych rybek, Atenajos, *Uczta mędrców* VIII 344c.

⁸⁷ *Melikraton*, mieszankę mleka i miodu, uważano, obok nektaru i ambrozji, za pokarm bogów. Ofiarowując taką libację zmarłym, traktowano ich na sposób bogów albo przynajmniej zakładano, że jeśli będą ją spożywać, staną się podobni do bogów.

także – do pewnego stopnia – integrację świata zmarłych ze światem żywych, w postaci złożenia daru czy wspólnego „posiłku”. Dawały poczucie jakiegoś kontaktu ze zmarłymi, niejako ich „humanizowały”. Dają temu zresztą dobitny wyraz niektóre z epigramów, nawiązujące do kultowych honorów oddawanych zmarłym jako żyjącym po śmierci półboskim istotom. W epigramie na bloku z marmuru (wyspa i miasto o tej nazwie Astypalaia, archipeląg Sporad, schyłek I wieku p.n.e.–II wiek n.e.) znajdujemy za to polemikę z tego rodzaju obyczajami i nadziejami:

Nie przynos mi nic do picia, nie trzeba, piłam za życia;
 nic też do jedzenia. Wystarczy. To głupstwa.
 Jeśli zaś ku pamięci, dla tej, która z wami żyła,
 przynosicie mi w darze, przyjaciele, krokusy, kadzidła,
 godnie obdarowujecie tych, którzy mnie podejmują,
 to im się w podziemiach należy. Nic nie łączy żywych i umarłych.
 [Grób] Kleumatry⁸⁸.

Kleumatra występuje przeciw tradycyjnej idei nagrobnego kultu, który miał podtrzymywać w jakiś sposób, dla obopólnej korzyści, więź między żywymi i umarłymi (nie tylko żywi wspierali w ten sposób zmarłych, ale i odwrotnie, żywi oczekiwali od zmarłych pomocy). Uznaje fakt istnienia zaświatów, uznaje istnienie bogów (dosięgają ich chyba ofiary), ale neguje wszelką ze zmarłymi możliwość kontaktu i komunikacji, co miało z kolei oddać poczucie osamotnienia i pustki, jakiego doświadcza ci, których dotknęła śmierć Kleumatry. Ona zaś nie życzy sobie składania ofiar na jej grobie, chce tylko, by jej przyjaciele znosili jej podarki na pamiątkę razem spędzonych chwil. Ofiarowane mają być nie tyle jej samej, ile bogom, w podzięce za miłe przyjęcie i gościnę.

Podobną w tonie polemikę podejmuje na poły żartobliwe, na poły poważne epitafium na płycie marmurowej (Rzym, III–IV wiek n.e.):

Nie mijaj mego napisu, wędrowcze,
 lecz stań, posłuchaj i zwiedziawszy się, idź sobie dalej.
 Nie ma w Hadesie łodzi ani przewoźnika Charona,
 nie ma klucznika Aiakosa⁸⁹ ani psa Cerbera.
 Wszyscyśmy zmarli tu na dole w nic
 prócz kości tylko i prochu obróceni.
 Prawdę ci rzekłem. Idź dalej, wędrowcze,
 abym tobie i po śmierci nie zdał się gadułą.
 Temu nagrobkowi olejków ani girland
 nie składaj w darze, to kamień przecie.
 Nie rozpalaj też ognia⁹⁰, próżny to wydatek.
 Jeśli chcesz mi dawać, za życia dawaj.
 Winem na popiół ulanym zmarłemu nie napój,
 lecz błoto uczynisz⁹¹; to ja nim będę.

⁸⁸ W. Peek, op. cit., nr 1363.

⁸⁹ Obok Minosa i Radamantysa jeden z mitycznych sędziów w zaświatach albo – wedle innych tradycji – strażnik u wejścia do zaświatów.

⁹⁰ Chodzi zapewne o stos ofiarny albo o samą kremację zmarłej.

⁹¹ Zanegowanie libacji na grobach zmarłych.

Ty zaś, garść ziemi na [groby] rzuciwszy, rzeknij:
 „czym byłem⁹², kiedy nie byłem,
 tym na nowo się stałem”⁹³.

Pierwsza część tekstu jest włożona w usta umarłego. Drugą wypowiada ktoś pozostający przy życiu. Zanegowane zostaje popularne, tradycyjne wyobrażenie zaświatów, podważony wszelki sens kultu zmarłych. Uprasza się tylko o prosty gest solidarności w przemijaniu.

Odczucia większości Greków były jednak zupełnie inne. Nagrobne stele myto, zdobiono wstążkami i wieńcami, namaszczano i oblewano pachnidłami, obsypywano świeżo ściętymi kwiatami⁹⁴. Był to zwyczajowy gest wyrażenia wdzięczności, okazania szacunku i pamięci, bo girlandami i kwiatami dekorowano też posagi i ołtarze bogów. Stela nagrobna była czymś więcej niż tylko pomnikiem, którego przeznaczeniem było zachowanie wiecznej pamięci o zmarłym. Odwiedzana przez rodzinę, namaszczana, dekorowana, wieńczona, pojoną i karmiona stanowiła przeciw przedmiot żywej troski i czci⁹⁵.

Nie mamy pewności, czy uważano ją za jakieś ucieleśnienie zmarłego, czy tylko za symbol jego obecności. Ma się jednak wrażenie, że ceremonie te były raczej przejawem spontanicznej niezgody na utratę wszelkiego ze zmarłym kontaktu, oporu przeciw stwierdzeniu, że znalazł się on poza sferą wszelkich ziemskich potrzeb i odniesień, niż przejawem jakiegoś systemu religijnego albo wiary, że w ten sposób wpływało się jakoś na los zmarłych w zaświatach⁹⁶. Była to też może instynktowna, uniwersalna reakcja na paradoks śmierci – umarli przestali istnieć, ale jednocześnie istnieją, bo żyją w pamięci, w rozmowach i wspomnieniach żyjących. W czasie wizyt na grobach okazjonalnie w gronie rodziny i jej przyjaciół ucztowano i muzykowano⁹⁷. Sprzyjał temu niewątpliwie fakt, że groby okalano, ocieniano, o ile tylko było to możliwe, sadzonkami drzew, zwłaszcza cyprysami i topolami⁹⁸, i obsadzano kwiatami, zwykle asfodelem (złotowłosem). Powstawały nawet tzw. ogrody cmentarne. Wszystkie te zabiegi miały zapewne sprawić też w jakiś sposób przyjemność samym zmarłym, bo ogrody, przypominające przydomowe i domowe ogródki, sugerowały ideę grobu jako swego rodzaju domostwa

⁹² Czyli ziemią, prochem.

⁹³ W. Peek, op. cit., nr 1906; L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* 3, Romae 1979 („Studi pubblicati dall’Istituto Italiano per la Storia Antica” 28), nr 1245.

⁹⁴ Z jakichś powodów ulubioną do tego celu rośliną był seler. W obiegu było nawet związane z tym powiedzenie, o którym wspomina Plutarch przy opisie działań korynckiego polityka Tymoleona z Syrakuzyńczykami przeciw Kartagińczykom, Plutarch, *Tymoleon* 26: „Kiedy już podchodzili pod wzgórze, za którym zobaczyć mieli w całej okazałości wojska nieprzyjacielskie i ich obozowisko, natknęli się na muły obciążone opichem [rodzaj selera]. Ogół wojska widział w tym zaraz zły znak, ponieważ według zwyczaju opichem wieńczy się najczęściej grobowce zmarłych. Stąd też powstało nawet pewne przysłowie; mianowicie, gdy ktoś jest śmiertelnie chory, mówi się, że mu brakuje już tylko opichu” (w przekładzie M. Brożka).

⁹⁵ Zdaniem niektórych badaczy stele stanowiły namiastki zmarłych (nieprzypadkowo przypominały stojące ludzkie postaci; bardzo też rozpowszechnione w ikonografii nagrobnej były sceny kultu nagrobego).

⁹⁶ „Człowiek, jak sądzę, karmi swych zmarłych z tego samego powodu, co mała dziewczynka karmi swoją lalkę; i tak jak ta dziewczynka, odmawia uśmiercenia świata swych marzeń przez uwzględnienie rzeczywistości”, E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 („Sather Classical Lectures” 25), s. 136. Na temat stosunku do zmarłych zob. generalnie S.I. Johnston, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley–Los Angeles 1999.

⁹⁷ Zob. np. W. Peek, op. cit., nr 1899; R. Merkelbach, J. Stauber, op. cit., t. IV, 18/01/15.

⁹⁸ Zob. W. Peek, op. cit., nr 469; R. Merkelbach, J. Stauber, op. cit., t. III, 15/02/06.

zmarłego; takich odczuć i oczekiwań nie należy jednak przypisywać jakimś sprecyzowanym eschatologicznym wyobrażeniom. Miały one zarazem sens praktyczny. Dostarczały darów dla zmarłych, ułatwiały wizyty bliskich na grobie, a nawet zapewniały dodatkowy dochód z ewentualnej dzierżawy bądź sprzedaży produktów. Grekom nie były jednak obce indywidualne, skupione, obywające się bez wrzawy odwiedziny u umarłych. Potwierdza to też epitafium (?) na tablicy marmurowej z Rzymu:

Dom ten uśmierza ból, niezawodnie.
Jest też milczenie – pewny to dar⁹⁹.

Nawołuje się tutaj do złożenia umarłemu najprostszego daru: wyzbyte rozpaczy milczenie to najlepszy sposób wyrażenia wdzięczności, bo grób to przecież miejsce, gdzie kończy się wszelkie cierpienie. I rzeczywiście, w wielu epigramach śmierć uznaje się za rzecz naturalną i bynajmniej nie złowrogą, za wieczny sen albo po prostu ukojenie¹⁰⁰.

PODSTAWOWA BIBLIOGRAFIA

- Bruss J.S., *Hidden Presences: Monuments, Gravesites, and Corpses in Greek Funerary Epigrams*, PhD University of Minnesota, 2000 = *Hidden Presences: Monuments, Gravesites, and Corpses in Greek Funerary Epigram*, Leuven 2005 („Hellenistica Groningana”, 10).
- Chaniotis A., *Rituals Between Norms and Emotions: Rituals as Shared Experience and Memory* [w:] E. Stavrianopoulou (ed.), *Rituals and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège 2006 („Kernos Supplement” 16), s. 211–238.
- Garland R., *The Greek Way of Death*, Ithaca 1985.
- Hame J.K., *Ta Nomizomena: Private Greek Death-Ritual in the Historical Sources and Tragedy*, PhD Bryn Mawr College, 1999.
- Hotz S., *Rituale im öffentlichen Diskurs der Polis in der römischen Kaiserzeit*, Diss., Heidelberg 2005.
- Kurtz D.C., Boardman J., *Greek Burial Customs*, Ithaca, N.Y. 1971.
- Lattimore R., *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, Ill. 1942 („Illinois Studies in Language and Literature”, 28, 1–2; reedycja 1962).
- Morris I., *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992 („Key Themes in Ancient History”).
- Oakley J.H., *Picturing Death in Classical Athens. The Evidence of the White Lekythoi*, Cambridge 2004.
- Ochs D.J., *Consolatory Rhetoric: Grief, Symbol, and Ritual in the Greco-Roman Era*, Columbia 1993 („Studies in Rhetoric and Communications”).
- Rife J., *Death, Ritual and Memory in Greek Society During the Early and Middle Roman Empire*, PhD, University of Michigan, Ann Arbor 1999.
- Sourvinou-Inwood Ch., *‘Reading’ Greek Death: to the End of the Classical Period*, Oxford 1995.
- Vermeule E., *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley 1979 („Charles J. Goodwin Award of Merit Sather Classical Lectures”, 46).

⁹⁹ G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin 1878 (reedycja Hildesheim 1965), nr 1137; L. Moretti, op. cit., nr 1396. Drugi wers stanowi cytat z Symonidesa: „Istnieje też milczenie – dar to bardzo bezpieczny”, zob. *Liryka starożytnej Grecji*, red. J. Danielewicz, Warszawa 2001, 77 (582), s. 282, w przekładzie J. Danielewicza.

¹⁰⁰ Do milczącej, spokojnej medytacji zapraszały czasem sporządzane na lub przy grobach w ofierze dla duchów zmarłych zegary słoneczne, jednocześnie memento przemijania czasu i krótkotrwałości życia.

FUNERARY RITUAL OF GREEKS IN ANTIQUITY AS REFLECTED IN FUNERARY EPIGRAMS

Summary

The author discusses the Greek funerary verse-inscriptions as the primary sources for the study of Greek burial rituals (Classical, Hellenistic, Greek-Roman). Funerary epigrams constitute an invaluable source, as funeral, an ordinary event of daily life did not draw enough attention of ancient writers. Archaeological sources, on the other hand, are too often ambiguous and fragmentary. As a result, epigrams help us most to determine the way funerary rites in Greek antiquity were performed; moreover, they give us also first-hand accounts of these practices, which is unparalleled by any of the extant literary testimonies. The importance of funerary rites as *ta nomizomena* in verse inscriptions is noticeable; most important elements of burial are well documented, starting with *prothesis*, ritual lamentation, procession, interment or cremation, funeral offerings, and concluded with lustrations, funeral banquet and subsequent visitations of the tombs.