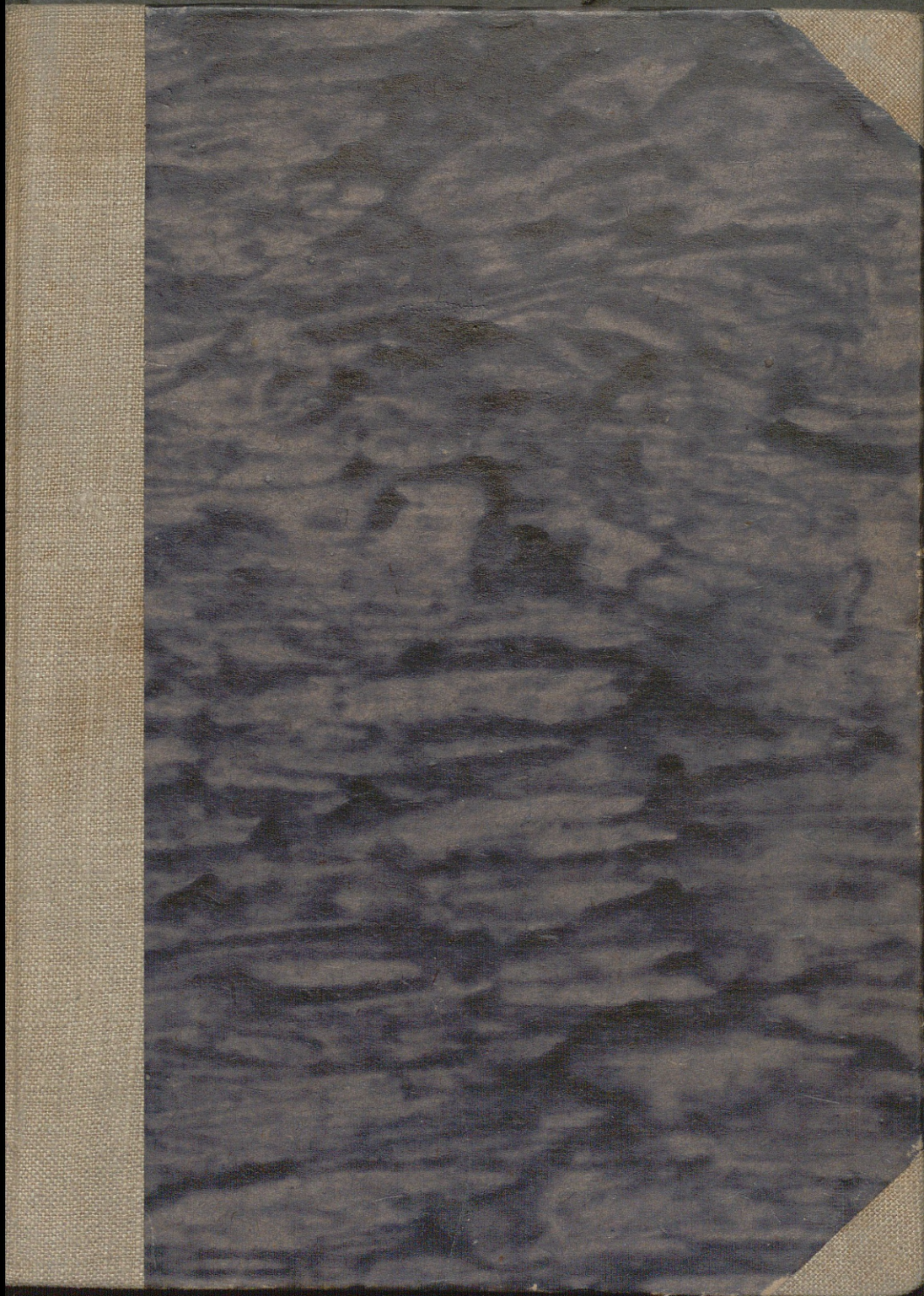
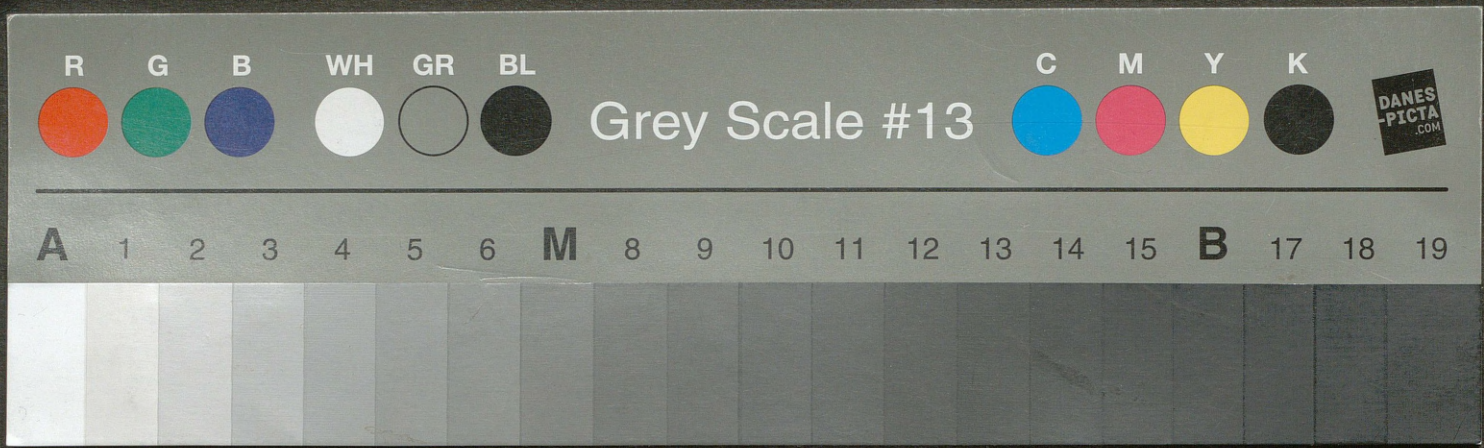






B I B L I O T E K A M E A N D R A

3

ADAM KROKIEWICZ

STUDIA ORFICKIE

Z ZASIŁKU WYDZIAŁU NAUKI MINISTERSTWA OŚWIATY
TRZASKA, EVERT I MICHAŁSKI

WARSZAWA, MARSZAŁKOWSKA 51

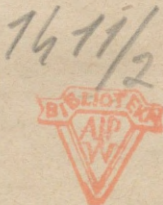
1 9 4 7

R E D A K C J A

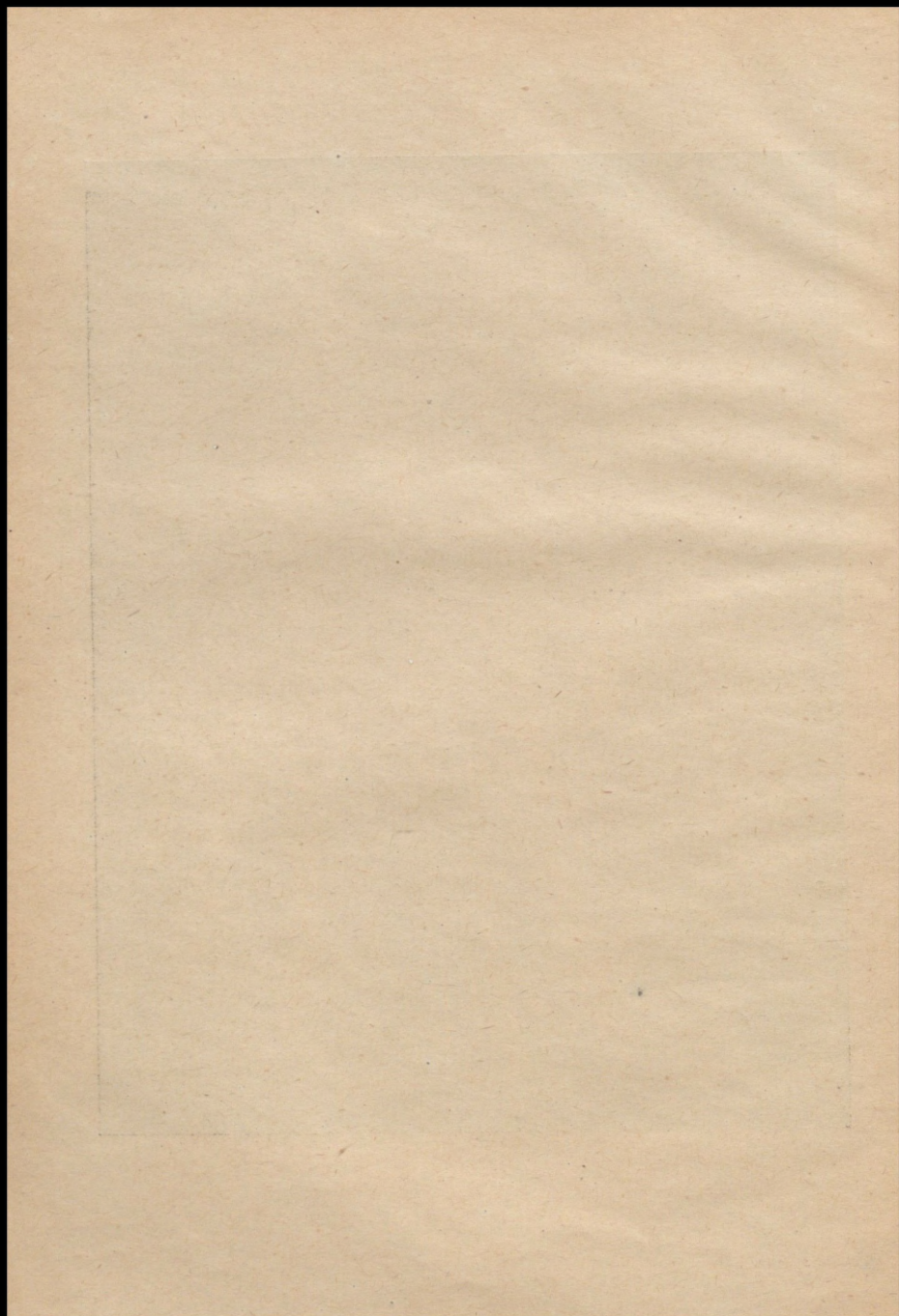
Dr Kazimierz Kumaniecki
Prof. Uniw. Warsz.

Dr Kazimierz Michałowski
Prof. Uniw. Warsz.

Dr Lidia Winniczuk







STUDIA ORFICKIE

I

W Narodowym Muzeum Neapolitańskim znajduje się niewielka (1.18 m.) płaskorzeźba z paryjskiego marmuru, przedstawiająca Hermesa, Eurydykę i Orfeusza. Orfeusz nosi strój tracki. W lewej ręce trzyma lutnię, a prawą odsuwa zasłonę z twarzy Eurydyki, która dotyka lewą ręką jego prawego ramienia. Z drugiej strony Eurydyki stoi Hermes, pochylony nieco w tył, i lewą ręką ujmuje prawą rękę Eurydyki, jakby ją chciał oddalić od Orfeusza. Głowy Orfeusza i Eurydyki zbliżają się do siebie. W twarzy Eurydyki i szczególnie w twarzy Orfeusza widnieje smutek. Twarz Hermesa jest poważna i skupiona. Hermes podobnie jak Eurydyka nosi strój grecki.

Przypuszcza się zazwyczaj, że płaskorzeźba przedstawia bohaterski, ale daremny wysiłek Orfeusza. Orfeusz kochał swą młodą żonę Eurydykę. Kiedy umarła, ukąszona przez węża, tęsknił za nią tak bardzo, iż w końcu poszedł jej szukać w krainie wiecznej ciemności i błagał bogów podziemnych, by pozwolili wrócić Eurydyce z nim razem na światło słoneczne. Orfeusz grał na lutni i śpiewał tak pięknie, iż wzruszeni bogowie zgodzili się na jego prośbę, ale pod warunkiem, że wyjdzie z krainy zmarłych i się nie obejrzy, aż wróci do domu (motyw baśni ludowej). Lecz Orfeusz nie spełnił warunku. Obejrzał się przedwcześnie,

czy Eurydyka idzie za nim, i Eurydyka musiała go opuścić po wtórnie, gdyż nie dotrzymał danego bogom przyrzeczenia¹⁾). Płaskorzeźba przedstawia tę właśnie chwilę. Zrozpaczony Orfeusz umarł w niedługi czas później. Miały go rozszarpać kobiety trackie bądź z gniewu i zemsty, że wzgardził ich miłością, bądź też dlatego, że wprowadził je w krwawy szal mroczny bóg Dionizos, ponieważ Orfeusz, choć jemu głównie zawdzięczał swą wieszczą sławę, nie wspomniał o nim w pieśni, jaką śpiewał bogom podziemnym, i ponieważ po śmierci Eurydyki zaczął w ogóle czcić świetlanego Apollina więcej od niego (cf. e. c. Verg. C u l. 268 sq., G e o r g. IV 454 sq., Ovid. M e t. X 1 sq., XI 1 sq., Ps. Eratosth. 24, Apollod. I 3, 2, Hyg. II 7).

Płaskorzeźba jest bardzo piękna. Do piękna poszczególnych postaci przylęcza się syntetyczne piękno oraz swoiste, metafizyczne znaczenie g r u p y jako takiej. Orfeusz i Eurydyka tworzą ściślejszą całość, co uwydatnił artysta przy pomocy różnych środków zewnętrznych, na przykład zbliżenia głów do siebie i dośrodkowego biegu fałdów ubrania. Hermes uzmysławia moment rozdziału i konieczność rozłąki. Orfeusza i Eurydykę jednoczy duchowo uczucie wzajemnej miłości, ale to zjed-

¹⁾ Wielu uczonych sądzi, że istniało jeszcze inne, starsze podanie o „szczęśliwym“ powrocie Orfeusza i Eurydyki na ziemię. Powyższy sąd opiera się głównie na w. 357 n. w A l k e s t i s Eurypidesa, ale podstawa to krucha, by przypomnieć podobny w. VI 119 n. z E n e i d y Wergilego (cf. R. E. s. v. O r p h e u s p. 1268 sq.). Należy zaznaczyć z naciskiem, że wyprawę Orfeusza uwieńczyło w zasadzie powodzenie: bogowie podziemni pozwolili mu zabrać z sobą Eurydykę i, gdyby nie jego późniejsza nieopatrzność, której ktoś inny (np. Admetos, mąż zmarłej Alkestis) mógł, przynajmniej w zasadzie, uniknąć, to wszystko skończyłoby się pomyślnie! Zasadnicze znaczenie ma to, że Orfeusz był w królestwie zmarłych za ż y c i a, uzyskał zgodę na powrót Eurydyki i wrócił na ziemię, a nie to, że się przedwcześnie obejrzał. Okoliczność, że się przedwcześnie obejrzał, spowodowała pasmo nowych wydarzeń i była, jak się zdaje, że stanowiska baśni ludowej główną przyczyną późniejszych nieszczęść Orfeusza i jego okrutnej śmierci (v. i.).

noczenie nie jest tak doskonałe, by w nim znikła odrębność ich indywidualnych bytów cielesnych. Jedność duchowa i wielość cielesna występują obok siebie. Ludzie nie mogą w całej pełni przemóc rozdzielającej ich wielości nawet wtedy, jeśli ich łączy najszczerze uczucie. Z drugiej znowu strony wielość nie jest tak można, by nie dopuścić do duchowego zjednoczenia. W ten sposób płaskorzeźba, którą można nazwać najcelniejszym pomnikiem starożytnego orficyzmu, staje się symbolem jednej z jego zasadniczych idei metafizycznych, a mianowicie tajemniczego związku wielości z jednością (v. i.). Twórca oryginału, bo płaskorzeźba neapolitańska jest tylko najpiękniejszą kopią z trzech zachowanych kopii niezachowanego oryginału, żył według zgodnego przypuszczenia archeologów w drugiej połowie V w. przed Chr. w Atenach. Tworząc opisaną grupę Orfeusza, Eurydyki i Hermesa, nie myślał on zapewne o żadnym symbolu. Niemniej płaskorzeźba neapolitańska świadczy, że sprzyjał orficyzmowi, że doskonale wyczuł jego istotę i że przy pomocy artystycznych środków udało się mu wyrazić to, co było bardzo trudne albo nawet niemożliwe do wyrażenia w słowach. Nieznany bliżej twórca oryginału stworzył po prostu symbol *n i e z a m i e r z o n y*, a takie symbole mają często większą wartość od zamierzonych. Jego dzieło wskazuje dowodnie, że w V w. przed Chr. orficyzm posiadał jeszcze wielki urok i należał do twórczych potęg duchowych w kulturalnym życiu Ateńczyków.

W IV w. było inaczej. Fajdros wychwala w *B i e s i a d z i e* Platona wierną żonę Admeta, Alkestis, która chętnie wybrała śmierć, by przedłużyć życie ukochanego męża, i której bogowie w nagrodę za tak wielkie poświęcenie pozwolili powrócić z krainy umarłych na światło dzienne, po czym mówi dosłownie: „Atoli Orfeusza ...odesłali z niczym ...Pokazali mu jeno widmo żony ...samej zaś nie dali mu zabrać, bo wydawało się im, że postępuje tchórzliwie, właśnie jak lutnista, że nie miał odwagi, by umrzeć dla miłości na podobieństwo Alkestis, lecz że się wślizgnął podstępnie żywy do Hadesu! Więc go też za to

ukarali i sprawili, że zginął z rąk kobiet“ (Plat. C o n v. 179 d). W postaci Orfeusza jest istotnie pewna miękkość. Niemniej streszczone poprzednio podanie uwydatnia raczej odwagę, z jaką Orfeusz podążył mimo swego bojaźliwego usposobienia do podziemnego państwa umarłych po Eurydykę. Fajdros zwraca natomiast uwagę tylko i jedynie na tchórzostwo Orfeusza. Różnice są widoczne. Nawet, jeżeli będziemy się dopatrywać w słowach Fajdrosa parodii sofistycznych paradoksów, nawet wtedy pewna nieżyczliwość lub przynajmniej obojętność Platona wobec Orfeusza zaznacza się wyraźnie. Podobny stosunek cechuje także wzmiankę o Orfeuszu w opowiadaniu Era na końcu R z e c z y p o s p o l i t e j: Kiedy nadszedł czas powrotu na ziemię, dusza zmarłego Orfeusza wybrała sobie życie w zwierzęcym ciele łabędzia, ponieważ z powodu swych trackich doświadczeń znienawidziła wszystkie kobiety i „nie chciała mieć żadnej z nich za matkę“ (cf. Plat. R p. 620 a). Platon nie tylko przedstawia w tym opowiadaniu Orfeusza jako krótkowzrocznego i nierozsądnego człowieka, co mu wypominali późniejsi neoplatonicy (cf. e. c. Procl. I n P l a t. R p. II 340, 23 Kr.), ale prawdopodobnie ironizuje także naukę orfików, że świat wyłonił się z olbrzymiego „pra-jaja“ (cf. e. c. Aristoph. A v. 693 sq.; v. i.).

Bardzo znamienne są następnie wywody Adejmantosa w R z e c z y p o s p o l i t e j. Adejmantos wyśmiewa się z Homera i Hezjoda, że uważali pełny żołądek za dostateczną nagrodę cnoty, i powiada, że „Muzaios oraz jego syn¹⁾ (Orfeusz?) roztaczali jeszcze wspanialsze widoki, ponieważ obiecywali „sprawiedliwym“ nie tylko „wieczne pijaństwo“ (methe aionios) i uctowanie w Hadesie, ale także długotrwałość ich rodu na ziemi, skazując równocześnie ludzi „nieczystych i niesprawiedliwych“ na pobyt w błocie po śmierci i na takie kary, jak noszenie wody w sicie. niesprawiedliwy i nieczysty żywot uchodzi jednak powszechnie za przyjemniejszy od czystego

¹⁾ Może należy czytać raczej „Muzaios i jego ojciec“.

i sprawiedliwego, zwłaszcza że nawet bogowie pozwalają często cierpieć niedolę dobrym, a złym wprost przeciwnie opływać w dostatki. Dostatki i bogactwa zabezpieczają zresztą od kar tak za życia, jak i po śmierci: oto do domów bogatych obywateli przychodzą różni guślarze i wróżbici i twierdzą, że posiadają moc, udzieloną im przez bogów, dzięki której mogą, stosując ofiary, zaklęcia i inne zabiegi, uwalniać od win i kar nie tylko ludzi żywych, ale także zmarłych, więc na przykład dawno zmarłych przodków bogatego obywatela, mogą sprowadzać nieszczęścia na jego wrogów i w ogóle robić, co się im żywnie podobą. Swoje bezcenne usługi ofiarują za drobną zapłatą i żeby wzbudzić zaufanie, przytaczają wiersze Homera i Hezjoda, przede wszystkim zaś chlubią się posiadaniem licznych ksiąg Muzaios i Orfeusza. Na podstawie tych ksiąg „oczyszczają“ nie tylko poszczególnych zbrodniarzy, ale także całe miasta i nazywają owe oczyszczenia oraz towarzyszące im obrzędy misteriami (teletai). Ich misteria nie wymagają w przeciwieństwie do surowej cnoty żadnych wielkich wysiłków, poświęceń czy wyrzeczeń, są łatwe i przyjemne, doskonale się godzą z namiętnościami człowieka i, co najważniejsze, zapewniają mu szczęście, jeśli nie natychmiast, to w każdym razie po śmierci, podczas, gdy ludzi nawet najcnotliwszych, jeżeli nie zostaną „oczyszczeni“, nie miną z pewnością utrapienia pozgonne. Szczęścia pragną wszyscy. Jeżeli można je osiągnąć dzięki opisanym „oczyszczeniom“, to któż zechce go szukać na uciążliwej i zawodnej drodze cnoty?¹⁾ (cf. Plat. R p. 362 e sq.; cf. Plut. C o m p. C i m. e t L u c u l l. 1). Adejmantos albo raczej Platon oskarża orficyzm o demoralizujący wpływ na współczesnych Ateńczyków. Że nie fałszował rzeczywistości, poucza-

¹⁾ Jest tu pewna analogia do zarzutu Fajdrośa, że Orfeusz dostał się do Hadesu i uzyskał podstępem to, czego nie miał odwagi zdobyć w sposób „cnotliwy“ (v. s.). Przypomina się także znane opowiadanie Prodikos o Heraklesie na rozstajnych drogach (cf. Xenoph. M e m. II 1, 21 sq.).

ją różne przygodne świadectwa. I tak, Teofrat mówi z pogardliwym lekceważeniem o „orfeotelestach“ (cf. Theophr. *Ch a r.* XVI 11; cf. Philod. *D e p o e m.* frg 41 H.; Plut. *A p o p h t.* *L a c.* 244 e), słyszymy, że matka Ajschinesa i matka Epikura uprawiały „oczyszczanie“, przy czym ich synowie „czytali“ zaklęcia (cf. Demosth. *D e c o r.* 259, v. Harpocr.; Diog. Laert. X 4), a cynik Diogenes nie mógł pono pogodzić się z myślą, jakoby zacni ludzie tonęli po śmierci w błocie tylko dlatego, że nie byli wtajemniczeni, podczas gdy ludziom marnym, ale wtajemniczonym miało się doskonale powodzić w krainie umarłych (cf. Diog. Laert. VI 39). Lecz wróćmy do Platona.

Platon znał literaturę orficką. Jego Sokrates powiada w *F a j d r o s i e*, że „nadniebnego miejsca“ gdzie przebywają idee, „nie opiewał dotąd i nigdy nie zdoła godnie opiewać żaden z ziemskich pieśniarzy“ (Plat. *P h a e d r.* 247 c), i mówiąc te słowa, ma nie tylko na myśli orfickich poetów, ale także z nimi współzawodniczy, gdyż opisuje w ich symbolach wyprawę bogów, dajmonów i ludzi na szczyt kulistego nieba, skąd się roztacza widok na królestwo idei (cf. Plat. *1. 1.* 246 a sq.). Alegoria platońskiego Sokratesa, przedstawiająca człowieka jako połączenie rydwanu, dwóch koni i woźnicy, czyli ciała tudzież pożądlivej, zapalczywej i rozumnej części duszy ludzkiej, nosi piętno orfickie (v. i.). W ogóle Platon przejął i rozwinął w swej filozofii wiele motywów orfickich, by wspomnieć o nieśmiertelności dusz ludzkich, o ich wędrówce w różnych ciałach ziemskich i o karach, jakich doznają za zbrodnie (v. i.). W poczuciu ogromnej wyższości swego idealizmu patrzył Platon z góry na stare podania orfickie, choć go niejedno z nimi łączyło, i chętnie im przeciwstawiał swoją własną, daleko doskonalszą naukę. To przeciwstawianie i do pewnego stopnia zwycięskie współzawodnictwo występuje ze szczególną jasnością w *B i e s i a d z i e*, w mowach Arystofanesa i Sokratesa o Erosie. Sokrates jest rzecznikiem idealizmu, a Arystofanes orficyzmu. Arystofanes tłumaczy słuchaczom, że dawni ludzie mieli postać kulistą, jakby

złożoną z dwóch zwyczajnych ciał ludzkich, że posiadali dwie twarze, cztery ręce, cztery nogi i po dwa płciowe narządy, że mogli chodzić prosto albo toczyć się bardzo szybko dzięki swym ośmiu kończynom, że byli nader silni i nader mądrzy i że postanowili w końcu zdobyć niebo dla siebie. Zeus musiał z jednej strony bronić boskiej siedziby, a z drugiej nie chciał spalić zuchwalców piorunem, tak jak spalił niegdyś Gigantów, ponieważ mu zależało na ofiarach i innych dowodach ludzkiej bogobojności. Ostatecznie poradził sobie w ten sposób, że rozdzielił dawnych ludzi, ażeby ich osłabić cielesnie i duchowo, i nadał im przy pomocy leczniczych zabiegów Apollina postać ludzi dzisiejszych. Każdy człowiek dzisiejszy jest tylko „kawalkiem“, niedoskonałą częścią dawnej, doskonałej całości i każdego nurtuje niejasne poczucie przyrodzonego kalectwa oraz bezbrzeżna tęsknota, by się dopełnić i zjednoczyć z drugim człowiekiem. Ludzie dzisiejsi nie myślą już o zdobywaniu nieba, lecz tylko szukają się wzajemnie. Więc mężczyzna szuka swego dopełnienia w drugim mężczyźnie lub kobiecie, a kobieta w mężczyźnie lub w drugiej kobiecie zależnie od tego, czy należeli kiedyś do jednopłciowej, czy też do dwupłciowej całości. Lecz nawet wtedy, kiedy znajdują owo dopełnienie, nie mogą zaspokoić w pełni swej tęsknoty do wzajemnego zjednoczenia, bo na przeszkodzie stają ich odrębne ciała. Ludzie nazywają owo „pragnienie i dążenie do całości Erosem“, czyli miłością, która jednak nawet wtedy kiedy ich udoskonala i uszczęśliwia, nie uszczęśliwia i nie udoskonala ich całkowicie. (Cf. Plat. C o n v. 189 e sq.). Sokrates, wtajemniczony, jak mówi, w misteria Erosa przez „mądrą Diotymę“, odpowiada Arystofanesowi ¹⁾ jej słowami, że miłość nie jest pragnieniem całości i zjednoczenia się ze swoją drugą połową, lecz ma daleko wyższe cele, że jest miłością piękną i dobrą, a mianowicie żądzą „posiadania dobra raz na zawsze“,

¹⁾ Platon zwraca wyraźnie uwagę, że Sokrates o d p o w i a d a Arystofanesowi; cf. I. 1. 192 e sq., 205 d sq., 212 c.

żądzą „cielesnej i duchowej twórczości w pięknie“ oraz żądzą bezpośredniego oglądu wiecznych i arcyboskich idei, który sprawia, że człowiek staje się wtedy mimo swej śmiertelności „równy bogom“ i zaznaje szczytowego szczęścia (cf. Plat. 1. 1. 201 d sq.).

Mowa Sokratesa na cześć Erosa odznacza się ścisłością logiczną, wytwornym, nie dopuszczającym do żadnych dowcipów seksualnych polotem coraz wznioślejszych myśli i rdzennie greckim optymizmem. Mowa Arystofanesa nie liczy się z wymaganiem logiki, przytłacza nadmiarem rubasznych konceptów i hołduje pesymizmowi. A jednak wzrusza do głębi. Robi wrażenie mglistych oparów, w których się tai jeszcze nieznaną, ale już przeczuwany cud rzetelnego samouświadczenia. Jest w niej mimo wszystko ten sam czar, co w opisanej poprzednio płaskorzeźbie neapolitańskiej, i to samo zagadnienie tajemniczego związku wielości z jednością. Przyłącza się jeszcze dumna radość z dawnej potęgi człowieka i przyniatający ból z powodu teraźniejszego upadku. Obydwa uczucia są dobrze znane Empedoklesowi, jak świadczą jego *O c z y s z c z e n i a* (cf. e. c. frg. B 115, 118, 119, 120, 121, 124), a także późniejszym neoplatonikom i szczególnie gnostykom. Arystofanes mówi o tym wszystkim bardzo niewybrednie, ale jego grube słowa spadają jak kokon z motyla, skoro sobie uprzytomnimy ich treść istotną. Idzie tylko o nią. Środki, służące do jej uprzytomnienia, mogą być nieosobliwe, byleby tylko ją uprzytomniły. Nasuwa się pytanie, czy Platon nie użył rubasznych słów Arystofanesa, ponieważ szukał w nich czegoś w rodzaju obrony przez bezbrzeżną tęsknotą orficką, czy nie sądził, że inaczej nie będzie mógł w ogóle niczego powiedzieć, ale po chwili zastanowienia widzimy jasno, że nawiązał raczej do pierwotnych, zaprawionych prostacką zmysłowością, emocjonalnych symbolów orficyzmu (cf. e. c. Heracl. frg. B 15, Clem. *P r o t r e p t.* II 20, 1 sq.) i że chciał go przedstawić jako zgoła nieaktualne zjawisko. Sławny komediopisarz

nadawał się doskonale na rzecznika tak pojętego orficyzmu, bo nie tylko nieraz o nim wspominał w swoich utworach (v. i.), ale także wyśmiewał w *C h m u r a c h* Sokratesa, który teraz subtelnie nad nim triumfuje jako rzecznik wzniosłego idealizmu Platona. Idealizm Platona przybiera w ustach Sokratesa postać nowego misterium o kilku stopniach wtajemniczenia (cf. e. c. 1. 1. 209 e sq.), oczywiście tylko dlatego, że miał zastąpić przestarzałe, zbędne i nawet szkodliwe (również „stopniowane“; v. i.) misteria orfickie w Atenach. Platon różnił pomiędzy pierwotnym i współczesnym orficyzmem. Znał jego dawną literaturę (v. i.), ale cenić zaczął ją dopiero w posuniętym już wieku, kiedy stracił poprzednie zaufanie do swego idealizmu i próbował zbudować nowy system filozofii spirytualnej¹⁾. W *V I I L i ś c i e* (335 a) pisze o podaniach orfickich, jako o „dawnych i świętych orędziach“ (hoi palaioi te kai hieroi logoi), które pouczają o nieśmiertelności duszy i którym „trzeba stanowczo wierzyć“. Z drugiej strony niechęci do współczesnego orficyzmu nie wyzbył się nigdy. Wielcy tragicy ateńscy uwydatniają nadludzką moc Orfeusza, czarującego swą pieśnią wszystko, co istnieje, i nazywają go „władcą“ — *a n a k s* (cf. e. c. Eur. *H i p p o l.* 926): Platon ściąga go stale do ludzkiego poziomu i wymienia na równi z Homerem tudzież Hezjodem (cf. e. c. Plat. *A p o l.* 41 a, *P r o t a g.* 316 d)²⁾. To „pomniejszanie“ Orfeusza zaczęło się już w V w. przed Chr., jak wskazuje wiadomość, że Polygnot przedstawił duszę Orfeusza w stroju greckim i zupełnie ją zrównał z innymi mieszkankami Hadesu na swym obrazie podziemnego świata (cf. Paus. X 30,6 sq.). Już wtedy za-

¹⁾ Cf. W. Lutosławski, *Plato's Logic*, London 1905, p. 424 sq.

²⁾ Homerowi i Hezjodowi zarzucano często, że opiewani przez nich bogowie dopuszczają się różnych występków i zbrodni (cf. e. c. Xenophan. frg. B 11, 12, Heracl. frg. B 42). Te zarzuty powtarza Izo-krates (XI 38 sq.) i dodaje, że najgorszym „bluźniercą“ był Orfeusz i że dlatego skończył marnie, rozszarpany przez kobiety.

częła się także pewna niechęć do samego orficyzmu i do jego pesymistycznej tęsknoty za śmiercią. Opowiadano na przykład o królu spartańskim Leotychidasie, że kiedy orfeotelesta Filip zachwalał mu szczęsną dolę wtajemniczonych po zgonie, zapytał złośliwie biednego Filipa, dlaczego on sam nie umiera zamiast żyć nędznie na ziemi (cf. Plut. *A p o p h t h. L a c.* 224 e). Podobnie opowiadano także o Antystenesie, uczniu i przyjacielu Sokratesa (cf. Diog. Laert. VI 4). Ale w V w. orficyzm nie zasklepił się jeszcze w rytualnych zabobonach, skoro zdołał wydać dzieło w rodzaju płaskorzeźby neapolitańskiej (v. s.)¹⁾. Swoją twórczą prężność kulturalną utracił, jak świadczy stanowisko Platona, dopiero w IV w. przed Chr.

Powie ktoś jednak, że tak mogło być w Atenach, ale z tego wcale nie wynika, żeby tak było także w innych ośrodkach orfickich, na przykład w Południowej Italii i w Małej Azji, gdzie orficyzm zapuścił, podobnie jak w Grecji Macierzystej, głębokie i rozległe korzenie. Mówiąc zatem o jego upadku w IV w. przed Chr., musimy sobie uprzytomnić pokrótce jego ogólne dzieje i oprzeć powyższe twierdzenie na szerszej niż dotąd podstawie.

Z Italii pochodzą najstarsze pomniki orfickie. I tak zachowały się resztki metopy ze syrakuzkańskiego skarbcza w Delfach, która została wykonana w pierwszej połowie VI w. przed Chr. i przedstawiała Orfeusza jako jednego z Argonautów²⁾, co dowodzi, że mieszkańcy Syrakuz uważali już wtedy Or-

¹⁾ Oryginał płaskorzeźby neapolitańskiej pozostaje w najściślejszym związku z legendą o miłości Orfeusza i Eurydyki, legendą bodaj ostatnią, na jaką się zdobył zamierający orficyzm „kulturalny“.

²⁾ Cf. *Fouilles de Delphes* IV 18 sq. (pl. III), cf. *Bull. corr. hell.* XXXVI 1912, p. 495 sq. (Dinsmoor). O. Kern wspomina (cf. e. c. *Gnomon* 1935 p. 475) o jeszcze starszym (VII w. przed Chr.), ile mi wiadomo, dotąd jeszcze nie opublikowanym zabytku orfickim, a mianowicie o czarze beockiej, przedstawiającej *b r o d a t e g o* Orfeusza, którego gry na lutni (o czterech strunach) słuchałania i siedem ptaków.

feusza za wieszczą starszego od Homera. O „Orfeuszu sławnego imienia“ mówił w drugiej połowie tego wieku żyjący poeta grecki, Ibykos z Region¹⁾. W grobach italskich znaleziono wreszcie kilka złotych tabliczek z pouczeniami dla zmarłych, jak się mają zachować w podziemnej krainie, ażeby zapewnić sobie byt szczęśliwy²⁾. Pouczenia mają charakter orficki (v. i.). Najstarsze z tych tabliczek pochodzą z IV w. przed Chr. i świadczą, że misteria oraz gminy orfickie istniały wtedy w Italii. Istniały one zapewne już dawniej i posłużyły bodaj za wzór Pitagorasowi, kiedy zakładał swą szkołę, a raczej swój zakon w Krotonie około 530 r. przed Chr.³⁾. W Krotonie znajdowało się jedno z italskich ognisk orficyzmu, jak wskazuje okoliczność, że niektóre poematy orfickie przypisywano nieznanemu bliżej Orfeuszowi z Krotony, żyjącemu pono w VI w., w czasach Pizystrata⁴⁾. Pitagorejczycy pogłębili i rozwinęli naukę orficką o związku wielości z jednością, by przypomnieć ich studia matematyczne, o wędrówce dusz i o potrzebie czystego życia na ziemi, posiadając zaś sprawniejszą organizację,

¹⁾ Cf. Ibyc. frg. 17 Diehl. Być może, że o Orfeuszu mówił już Alkaios (frg. 80), o ile koniektura Diehl'a jest trafna.

²⁾ Najstarsze tabliczki (IV — III w. przed Chr.) znaleziono w Petelii i w Turioi. Z II w. przed Chr. pochodzi tabliczka, znaleziona na Krecie, a z II w. po Chr. tabliczka, znaleziona w Rzymie. Większość uczonych uważa te tabliczki za zabytki orfickie. O. Kern zamieścił je w swoim zbiorze fragmentów orfickich jako frg. 32 (cf. frg. 47); v. i.

³⁾ Starożytni łączyli pitagoreizm z orficyzmem, jak wskazuje opowiadanie, że Pitagorasa miał wtajemniczyć w misteria orfickie niejaki Aglaofamos; cf. Iambl. V. P. 28, 145 sq.

⁴⁾ Cf. Suid. s. v. O r p h e u s. Tradycja starożytna wymienia jako poetów orfickich siedmiu Greków italskich, a mianowicie Brontinosa z Metapontion i Kerkopsa (obydwaj mieli być pitagorejczykami), Nikiasza z Elei, Orfeusza z Kamaryny, Orfeusza z Krotony, Timoklesa z Syrakuz tudzież Zopyrosa z Heraklei, i czterech Greków nieitalskich, a mianowicie Onomakritosa z Aten, Herodikosa z Peryntu, Teognetosa z Tessalii i Persinosa z Miletu; cf. O. Kern T e s t. 173—179, 182—196, 199—201, 222—223 (v. i.).



zagarniali orfikom najlepszy materiał ludzki i coraz skuteczniej z nimi współzawodniczyli. W ogóle powiedzieć można, że pitagoreizm stał się wkrótce głównym czynnikiem greckiej kultury w Italii i że przygotował niejako wspaniałą rozkwit Grecji Macierzystej w czasach Polikleta, Fidiasza i Peryklesa. Groźnymi przeciwnikami orfików byli prócz pitagorejczyków także eleaci. Parmenides z Elei ogłosił wielki poemat filozoficzny, w którym z jednej strony zastosował alegorię, uprawianą przez orfickich pieśniarzy, kiedy na przykład opisywał w prologu swą podróż na lotnym rydwanie z domostwa Nocy do przybytku świetlanej Bogini (cf. *Parm. frg. B 1, Emped. frg. B 4, Plat. Phaedr. 246 a sq.; v. i.*), a z drugiej znowu zwalczał zasadniczy dogmat orficki o związku wielości z jednością, ponieważ uznawał tylko jedność, wielość zaś uważał za złudę. Poglądów Parmenidesa bronił później z powodzeniem jego ukochany uczeń, słynny dialektyk i wróg wielości, Zenon. Pod naciskiem eleatyizmu i szczególnie pitagoreizmu orficyzm zaczął tracić swoje dawne, przodujące stanowisko kulturalne w Italii. Nie odzyskał go już nigdy. Nawet wtedy, kiedy zakon pitagorejski uwikłał się w długie i ciężkie walki polityczne i kiedy jego potęga została ostatecznie złamana w drugiej połowie V w. przed Chr., nawet wtedy orficyzm nie zdołał się dźwignąć z upadku. Niemniej przyznać trzeba, że swoje kulturalne znaczenie tracił zwolna i że zdążył jeszcze raz zabłysnąć w poematach Empedoklesa z Akragas, szczególnie w poemacie *O c z y s z c z e n i a*, który był bodaj ostatnim poematem, napisanym w duchu kulturalnie twórczego orficyzmu. Nie chcę przez to powiedzieć, jakoby orficyzm wygasł doszczętnie po Empedoklesie. Że misteria orfickie istniały jeszcze bardzo długo i że wciąż znajdowały wielu zwolenników, dowodzą prócz wizerunków Orfeusza i scen podziemnych na znanych wazach dolno-italskich z IV i III w. przed Chr. wspomniane już złote tabliczki. Po *O c z y s z c z e n i a c h* Empedoklesa pojawiło się dalej z pewnością wiele jeszcze poe-

matów orfickich, ale już bodaj bez poprzedniego rozmachu i żaru. Były one bardziej lub mniej zależne od poematów dawniejszych. Za przykład służyć może zachowany, dość długi utwór heksametryczny *A r g o n a u t i k a*, który pochodzi prawdopodobnie z IV w. po Chr. i nosi piętno martwej erudycji. Nie ma w nim zupełnie tej żywiołowej i twórczej tęsknoty do nadczłowieczeństwa, jaka cechuje wiersze Empedoklesa lub mowę Arystofanesa w *B i e s i a d z i e* Platona (v. s.) i jaka stanowiła istotę pierwotnego orficyzmu w przeciwieństwie do rytualnego orficyzmu późniejszego. Przez „orficyzm rytualny” rozumiem różne zewnętrzne praktyki orfickie, raczej usypiające niż pobudzające twórczą tęsknotę człowieka, która w pierwotnych poematach orfickich znalazła, jak świadczą ich echa w literaturze i sztuce greckiej, potężny i żywy wyraz. Orficyzm rytualny istniał zapewne już w VII w. przed Chr. przechodził rozmaite koleje i przetrwał aż do późnej starożytności, ale kiedy z początku towarzyszyła mu wzniosła i płodna tęsknota do nadczłowieczeństwa, to w IV w. przed Chr. sprzymierzyła się owa tęsknota już ostatecznie z innymi czynnikami greckiej twórczości kulturalnej, w pierwszym rzędzie z filozofią Platona, tak iż orficyzm ugrzązł w jałowych gusłach magicznych i krzewił się głównie w nieoświeconych warstwach społecznych. Mówiąc zatem, że *O c z y s z c z e n i a* Empedoklesa były bodaj ostatnim poematem, napisanym w duchu pierwotnego orficyzmu, nie twierdzę bynajmniej, jakoby orficyzm przestał działać, lecz twierdzę tylko tyle, że w V w. przed Chr. nastąpił zmierzch orficyzmu jako jednego z najważniejszych czynników greckiej kultury duchowej. Obraz dziejów orfickich w Italii jest więc podobny do tego obrazu, który sobie wytworzyliśmy na podstawie wiadomości, wydobytych z pism Platona.

Jeżeli idzie o Grecję Macierzystą, to ślady wpływów orfickich prowadzą do Attyki, do Beocji, na Peloponez i gdzie indziej, prowadzą zaś także na wyspy, ażeby wymienić Lesbos

i Samotrakę. O Attyce i o wyspie Lesbos wiemy stosunkowo najwięcej. „Złoty“ okres attyckiego orficyzmu przypada na czasy Pizystrata i jego synów. Na ich dworze żył i działał słynny wróżbita Onomakritos, który sporządził zbiór przepowiedni Muzaiosa i którego uważano w późniejszych czasach za autora kilku utworów, przypisywanych zazwyczaj Orfeuszowi (cf. Herod VII 6, Aristot. frg. 9, Sext. P. H. III 30, A. M. IV 361, Paus. VIII 31, 3, IX 35, 5). Bardzo ważna jest wiadomość, przekazana przez Pauzanasza (VIII 37,5), że „Onomakritos przejął od Homera imię Tytanów, zorganizował obrzędy (orgia) na część Dionizosa i zrobił Tytanów¹⁾ sprawcami jego mąk (pathematon)“. Tę wiadomość możemy uzupełnić na podstawie innych świadectw i powiedzieć, że Onomakritos opowiadał o młodocianym synu Zeusa i Persefony (resp. Demetry), Zagreusie, jak został rozszarpany przez zbrodniczych Tytanów i jak się odrodził w osobie Dionizosa, syna Zeusa i Semeli (cf. e. c. Callim. frg. 171, 374, Euphor. frg. 12, 33, Schol. Lycophr. 207, Philod. De piet. 44, Cic. De n. d. III 58, Lyd. De mens. IV 51, Diod. I 11, 96, III 62 sq., V 75, Plut. De Is. et Os. 364 f sq., De E 389 a, De esu car. 996 b sq., Clem. Protr. II 17 sq., Nonn. V 565 sq., VI 155 sq.). Zagreus był odwiecznym bogiem kreteńskim²⁾. Że Onomakritos istotnie o nim opowiadał

¹⁾ Nawet jeżeli Onomakritos pierwszy „zrobił Tytanów sprawcami mąk Dionizosa“, to z tego nie wynika, by przedtem nie było podania (lub poematu) o męce Dionizosa (Zagreusa) jako takiej, którego mogli rozszarpać także Giganci; cf. e. c. O. Kern Frg. 29, 213. Ksenofanes wzywał biesiadników, ażeby nie śpiewali o „walkach Tytanów i Gigantów“, które nazywa baśniami zamierzchłych autorów“ (poetów orfickich?) — *plasmata ton proteron*, lecz czcili bogów w sposób „zbożny co do treści i czysty w słowach“ — *eufemois mythois kai katharois i logois* (cf. Xen. frg. B 1).

²⁾ Eurypides lokalizuje kult Zagreusa na Krecie (cf. Eur. Cret. frg. 472, v. i.), gdzie według znanego podania miał się ukrywać także młodociany Zeus i gdzie pokazywano grób Zeusa, co przypomina śmierć

i utożsamiał go z Dionizosem, wskazuje prócz późniejszej tradycji wzmianka o „mękach Dionizosa“ tudzież to, że o Zagreusie wspominają Ajschylos i Eurypides (cf. e. c. T. G. F. 228 p. 74. 472 p. 505 N³). W zachowanym na przykład fragmencie K r e t e ŋ c z y k ó w Eurypidesa (1. 1.) czytamy co następuje: „...,Pro-wadząc czyste życie, odkąd wzięłem udział w misteriach (my-stes egenomen) Idajskiego Zeusa, zostałem nazwany i paste-rzem nocnego harcerza, Zagreusa, i — skoro dopełniłem bie-siad z surowego mięsa oraz wzniosłem pochodnie na cześć Gór-skiej Matki — Bakchosem Kuretów po mym uświęceniu: białe noszę szaty, uciekam od narodzin istot śmiertelnych, mar nie do-tykam i wystrzegam się spożywania pokarmów, ożywionych du-szą“. Jeżeli jest prawdą, że poeta korzystał w powyższym opisie z wzoru, jakiego mu dostarczyły miejscowe, zorganizowane w VI w. przez Onomakritosa misteria orfickie, to te misteria po-siadały trzy stopnie wtajemniczenia i — zdaniem Eurypidesa — wywodziły się z Krety ¹). Należy zaznaczyć z naciskiem, że Kreta

Zagreusa. Zdaje się, że na Krecie czczono w zamierzchłych czasach (nieznana bliżej) boginię i boga, podobnie jak w Egipcie czczono Izydę i Ozyrysa, i że Grecy nazwali później owego boga Zagreusem (Zeusem lub Hadesem), a orficy utożsamili go ostatecznie z Dionizosem (v. i.). Najstarsza wzmianka o Zagreusie znajduje się w A l k m a i o n i s (frg. 3) i brzmi: P o t n i a G e Z a g r e u t e t h e o n p a n y p e r t a t e p a n t o n. Imię Zagreusa oznacza „arcyłowcę“ (ho megalos agreuon), może „łowcę dusz“; Heraklit utożsamia Dionizosa (—Zagreusa) z Hadesem (cf. Heracl. frg. B 15; cf. Eurip. frg. 904). Śmierć rozszarpanego Zagreusa i jego zmartwychwstanie w osobie Dionizosa obchodzono uroczystości na stokach Parnasu i w świątyni Pityjskiego Apollina, który miał złożyć szczątki Dionizosa w specjalnym grobie w Delfach (cf. e. c. Plut. D e I s i d. e t O s i r. 365 a, Paus X 4, 3; cf. Frg. K. 209—212). Wątpić można, czy śmierć Zagreusa symbolizowała tylko i jedynie zanik wegetacji w zimie, a jego zmartwychwstanie płodną siłą natury na wiosnę, czy sens mitu ograniczał się do kosmogoniczno-fizykalnego symbolu tylko, a nie nawiązywał także do tajemniczego związku wielości z jednością (v. i.).

¹) Cf. Diod. V 75,4.

uchodziła w starożytności za ojczyznę wszystkich misteriów helleńskich, więc nie tylko orfickich, ale także samotrackich i eleuzyńskich (cf. e. c. Diod. V 77; v. i.). Eurypides nie uważał miejscowych misteriów orfickich za młodsze od eleuzyńskich. W jego tragedii *Hippolytos* zarzuca legendarny bohater i król ateński, Tezeus, niewinnemu synowi, że dopuścił się gwałtu na swej macosze i doprowadził ją do samobójstwa, choć uwielbia „władcę Orfeusza“, rozczytuje się w jego „licznych pismach“ i jest „Bakchosem“ (bakcheue!), nie jada mięsa, pyszni się swym „czystym życiem“ (sofron kai kakon akeratos) i udaje „nadczłowieka“ (perissos on aner), obcującego z bogami (cf. Eur. *Hippol.* 943 sq.). Okoliczność, że Hipolit czcił Artemidę i był namiętym myśliwym, a więc zabijał zwierzęta wbrew przykazaniom orfickim, nie wydaje się tak ważną, by z jej powodu pomawiać Eurypidesa o zasadniczą niekonsekwencję lub o celowy fałsz historyczny. Daleko ważniejsze jest to, że Hipolit był rzeczywiście niewinny, a jednak przeklęty przez ojca, spadł z wozu, który poniosły konie za sprawą Posejdona, zaplątał się w lejce i zginął, rozszarpany na przydrożnych kamieniach, czyli zginął w podobny sposób, jak Orfeusz i Zagreus. Zważywszy wszystko, wydaje się rzeczą pewną, że Eurypides uważał miejscowe misteria orfickie za bardzo stare, istniejące już w czasach Tezeusza i bodaj jeszcze dawniej. Taki pogląd żywiła zresztą większość Greków. Nie jest on sprzeczny z wiadomością o Onomakritosie, ponieważ Onomakritos nie musiał być koniecznien założycielem attyckiego orficyzmu i autorem zupełnie nowych poematów, lecz mógł, co jest prawdopodobniejsze, korzystając z poparcia Pizystrata i jego synów, reformować w porozumieniu z italskimi orfikami (v. s.), współczesne sobie misteria miejscowe tudzież przerabiać i przystosowywać do nowych potrzeb dawne podania i poematy orfickie. Z przytoczonych wyżej słów Eurypidesa wynika dalej, że w V w. przed Chr. istniała już obszerna, uważana za prastarą, literatura orficka. Wielcy tragi-

cy ateńscy, a także Pindar i inni poeci ówcześni okazują jej wyraźną i pełną szacunku życzliwość. Z parodią kosmogonii orfickiej spotykamy się dopiero w P t a k a c h Arystofanesa, gdzie czytamy, że najpierw był tylko Chaos, ciemna Noc i szeroki Tartar, że Noc zrodziła „jajo“, że z niego wykuł się Eros o złocistych skrzydłach i on właśnie spłodził razem z Chaosem szlachetny ród ptaków jako pierwszy ród w ogóle, zanim jeszcze pojawiło się niebo, ziemia i inni bogowie, nie mówiąc już o ludziach, tak iż ptaki są najstarszymi istotami na świecie (cf. Aristoph. A v. 690 sq.). Szyderstwo Arystofanesa dowodzi, że znał jakąś starą kosmogonię orficką, przy czym trzeba dodać, że ze względu na ośmieszające ją „jajo“ robi ta kosmogonia wrażenie starszej niż kosmogonia Hezjoda (cf. Hes. T h e o g. 116 sq.). W Ż a b a c h mówi znowu Arystofanes o zasługach Orfeusza i Muzaiosa¹⁾ z pewnym pietyzmem, stwierdza, że pierszemu z nich należy się wdzięczność za „zbawienne misteria i rozbrat z mordami“²⁾, a drugiemu za „sposoby uzdrawiania chorych tudzież przepowiednie“, i wymienia ich obu przed Hezjodem oraz Homerem (cf. Aristoph. R a n. 1030 sq.). Postawa Platona wobec orficyzmu jest nam już znana. Wśród wielu przyczyn, jakie spowodowały szybki upadek attyckiego orficyzmu na przełomie V i IV w. przed Chr., jedną z najważniejszych było zapewne przybycie uchodźców pitagorejskich z Italii do Grecji Macierzystej, przede wszystkim Lizysa i Filolaosa. Lizys osiadł w Tebach. Miał

¹⁾ Muzaios (pieśniarz Muz) był herosem a t t y c k i m, ściśle związanym z eleuzyńskimi misteriami oraz z misteriami orfickimi (por. kult Likomidów, opisany przez Pauzanasza I 22, 7, IV 1, 5, IX 27, 2; 30, 12). Uważano go za ukochanego ucznia, syna, a czasem nawet ojca Orfeusza.

²⁾ Arystofanes mówi o Orfeuszu jako o herosie kultury, podobnym do Prometeusza (cf. Hor. A. P. 391 sq.). Cf. Mall. Theodor. D e m e t r i s IV 1 ...metrum dactylicum hexametrum inventum primitus ab Orpheo Critias adserit, Democritus a Musaeo, Persinus a Lino, permulti ab Homero (cf. O. Kern T e s t. 106, 201).

się on uratować ze strasznego pogromu w Krotonie, kiedy polityczni przeciwnicy pitagorejczyków podpalili dom atlety Milona, gdzie obradowali przywódcy potężnego stowarzyszenia, i wymordowali wszystkich obecnych z wyjątkiem Lizysa i jeszcze drugiego pitagorejczyka, których ocaliła młodość i szybka ucieczka. W Tebach, dokąd schronił się później także Filolaos, tudzież w innych miastach Grecji Macierzystej powstały ogniska pitagorejskiej nauki. Ognisko tebańskie wywarło wielki wpływ na Sokratesa i w ogóle na umysłowe życie Aten, jak świadczy F e d o n Platona. Uchodźcy italscy krzewili idee orfickie, ale w daleko doskonalszej postaci, tak iż orficyzm zaczął w kołach wykształconych Ateńczyków szybko tracić na znaczeniu. Uczniem Lizysa był patriota tebański Epaminondas, świetny wódz i polityk. Epaminondas potrafił skłonić gnuśnych Teban do zrzucenia spartańskiego jarzma i, zrobiwszy z nich najdzielniejszych żołnierzy ówczesnych, zapewnił im wolność oraz przodujące stanowisko w Grecji. W postępowaniu Epaminondasa, w jego wielkodusznym umiarze wobec pokonanych wrogów, w gorącym ukochaniu ojczyzny i wolnego życia, w kulcie przyjaźni, w pogardzie śmierci i dóbr materialnych widnieją najszlachetniejsze znamiona pierwotnego pitagoreizmu. W podobny sposób, jak Epaminondas w Tebach, zasłużył się w Tarencie pitagorejczyk Archytas, przyjaciel Platona. Były to ostatnie błyski zachodzącego już na czas długi pitagoreizmu. Po śmierci Epaminondasa nastąpiła w Tebach poprzednia szarżyna i podobna szarżyna nastąpiła w Tarencie po śmierci Archytasa. Pod koniec IV w. przed Chr. pitagoreizm należy do przeszłości. Jego dawną tradycję odnowiono dopiero w I w. przed Chr. w postaci tzw. neopitagoreizmu. Neopitagoreizm zdobył poczesne stanowisko w dziejach filozofii greckiej, ale nigdy już nie okazał takiej żywotności politycznej, jaka cechowała pitagoreizm pierwotny. Platon zapoznał się z nim dzięki uchodźcom pitagorejskim jeszcze w Grecji, a potem — dzięki Archytasowi i swoim podróżom — także w Italii. Kiedy zakła-

dał Akademię w Atenach (ok. 387 r. przed Chr.), „szkołę przyszytych władców na ziemi“, przyświecała mu z pewnością nadzieja, że osiągnie cel, o którym marzyli pitagorejczycy, i przyczyni się do stworzenia p a n h e l l e ŋ s k i e g o p a ń s t w a k u l t u r a l n e g o, nadzieja, jak dowiodły doświadczenia z tyranem Syrakuz, zgoda zwodnicza. Filozofia Platona była na wskroś polityczna, albo raczej jego polityka była na wskroś filozoficzna, oparta (w przeciwieństwie do panhelleńskiej polityki Izokratesa na przykład) na głębokich podstawach metafizycznych, na nauce o ideach, o związku wielości z jednością i o duszy nieśmiertelnej. Ta sprawa jest tak ważna dla oceny pierwotnego orficyzmu, iż musimy jej jeszcze poświęcić kilka chwil. W idealizmie Platona są motywy orfickie, ale jakby podwójnie przerobione, raz przez pitagorejczyków i później drugi raz przez niego samego. Pitagorejczycy nadali im polityczne znaczenie, a Platon oczyścił je ostatecznie z pesymizmu. Platon nie tęsknił do śmierci na podobieństwo orfików (i — do pewnego stopnia—pitagorejczyków)¹⁾, lecz uczyniwszy pojęcia myślnie samodzielnymi bytami w postaci idei i zasadniczą rze-

¹⁾ O orfickiej tęsknocie do śmierci daje pewne pojęcie opowieść Herodota (I 31) o Kleobisie i Bitonie, synach kapłanki z Argos, których bogini Hera wynagrodziła śmiercią w kwiecie wieku za dobroć, okazaną matce. Podobnie opowiadano o dobrodziejstwie „szybkiej śmierci“, jakie wyświadczył Apollon (rys pitagorejski) budowniczym delfickiej świątyni, Agamedesowi i Trofoniosowi (cf. e. c. Pind. frg. 2, 3 Schr.). Podobnie miał wreszcie Sylen, boski towarzysz Dionizosa (orfickiego) pouczać króla Frygów, Midasa, że dla człowieka najlepiej jest się wcale nie rodzić, a jeśli się zrodzi, to umrzeć czym prędzej. Ta myśl występuje bardzo często w literaturze greckiej (cf. e. c. Theog. 425 sq., Bacchyl. frg. 2, Soph. Oed. Col. 1224 sq., Eurip. Beller. frg. 287, Aristot. Eu d. frg. 40). Herodot (V 4; cf. Eurip. Cresph. frg. 452) opowiada o niektórych Trakach, że płaczą, kiedy się ktoś zrodzi, a cieszą, kiedy ktoś umrze. Nastrój orficki wyrażają dobrze wiersze Eurypidesa (Pol. frg. 639; cf. Sext. P. H. III 229 sq.):

„Kto wie, czy nie jest śmiercią nasze życie tu,
a znowu nasza śmierć — czy nie jest życiem tam?“...

czywistością, pragnął doskonale u d u c h o w i o n e g o ży-
cia. Jego idealizm pozostaje w tym stosunku do „niższego“
odeń pitagoreizmu, w jakim do jeszcze „niższego“ orficyzmu
pozostaje pitagoreizm. W ten sposób postawa Platona wobec
orficyzmu wyjaśnia się ostatecznie. Platon patrzył na orficyzm
z góry, jako na dawno przebyte, początkowe stadium swojej
własnej filozofii. Akademicy ateńscy współzawodniczyli z pi-
tagorejczykami i, krzewiąc ich rdzenną naukę w nowej, samo-
dzielnej i świetniejszej postaci, przyczynili się niewątpliwie do
zaniku pitagoreizmu po śmierci Archytasa. Na ogół powiedzieć
można, że coś podobnego, jak orfikom Pitagoras, zrobił później
pitagorejczykom Platon i znowu platońskim idealistom Plotyn,
założyciel neoplatońskiego spirytualizmu.

Wyspa Lesbos kojarzy się z podaniem o śmierci Orfeusza;
opowiadano, że kiedy kobiety trackie rozszarpały Orfeusza
i wrzuciły jego głowę i lutnię do rzeki albo wprost do morza,
fale morskie zaniósły głowę i lutnię śpiewaka na wyspę Lesbos,
gdzie później rozkwitła poezja i muzyka. Opowiadano dalej, że
głowa Orfeusza, umieszczona w grocie, czy też świątyni, wyda-
wała różne orędzia i wróżby, które przez długi czas spisywano,
aż ich jej zabronił wydawać Apollon (cf. Philostr. *H e r o i c.*
V 3, V. *A p o l l. T y a n.* IV 14; cf. Eurip. *A l c.* 968 sq.). Na
naczyniach greckich z V w. przed Chr., na lustrach etruskich
i na gemmach znajdują się wizerunki, potwierdzające to opo-
wiadanie. Być może, że wyraziła się w nim symbolicznie pa-
mięć bujnego rozkwitu literatury orfickiej w poprzednich wie-
kach i jej nagłego zahamowania przez filozofię w w. V. Lecz
wróćmy do śmierci Orfeusza! Podobnie jak Orfeusz, zginęli
Penteus i Likurg (v. i.), ale oni zwalczali misteria Dionizosa,
podczas gdy on je krzawił. Śmierć Orfeusza jest haniebna i prze-
de wszystkim niedorzeczna, co wskazuje, że musiała stanowić
jeden z głównych i nie dających się zmienić szczegółów pier-
wotnego mitu. Grecy wymyślali przeróżne powody, ażeby ją
wytłumaczyć, na przykład nieszczęsny ruch Orfeusza, kiedy

się obejrzał przedwcześnie, wyprowadzając Eurydykę z krainy umarłych (v. s.), lub jego niechęć do kobiet i miłość do mężczyzn po stracie ukochanej żony ¹⁾). Najbardziej przemawia do przekonania tłumaczenie, że Orfeusz, założyciel misteriiów Dionizosa (— Zagreusa), zginął na obraz i podobieństwo swego boga, rozszarpanego przez Tytanów (cf. Procl. R p. I 175, 1 Kr.). Okrutna śmierć Dionizosa (— Zagreusa) przypomina bardzo żywo śmierć egipskiego boga Ozyrysa, którego zabił i pocałował w kawalki zły brat Tyfon (Set) ²⁾). Nic dziwnego, że Grecy często utożsamiali Dionizosa (— Zagreusa) z Ozyrysem i w ogóle wyprowadzali wierzenia orfickie z Egiptu (cf. e. c. Diod. I 96, 2 sq.; v. i.). Podobieństwo śmierci, łączące Ozyrysa i Zagreusa (— Dionizosa) nie musi jednak polegać na stosunkowo późnych wpływach egipskich, lecz może sięgać w głąb dawno minionych wieków, w zamierzchłe czasy kultury minojskiej (Zagreus: Ozyrys), kiedy Kreta i Egipt pozostawały w ścisłych stosunkach wzajemnych ³⁾). Orfeusz ma w sobie coś z wyrafinowania schyłkowej kultury minojskiej w porównaniu z młodą i nieustępliwą kulturą helleńską, coś z homerowych Feaków. Widać to wyraźnie, jeżeli go porównamy z Tezeuszem lub Heraklesem, a nawet Odysem. W postaci boskiego śpiewaka widnieje pewna zniewieściałość. Orfeusz przypomina wrzuconego do morza muzyka Ariona i przede wszystkim tebańskiego muzyka Am-

¹⁾ Cf. e. c. Phanocl. II 225 Diehl. Nie brak także radykalnych zmian w opisie śmierci Orfeusza. Strabon (VII 330 frg. 18) opowiada np., że Orfeusz prowadził żywot ubogiego wróżbity, kapłana, mistagoga i muzyka i że został zabity przez swych przeciwników politycznych, kiedy próbował zdobyć władzę przy pomocy oddanej sobie rzeszy wyznawców. Opowiadano także, że popełnił samobójstwo, a także, że zginął, rażony przez Zeusa piorunem (v. i.).

²⁾ Podobieństwo idzie daleko: autor przekazanej pod imieniem Lukiana rozprawy *O Syryjskiej Bogini* (7) opowiada, że z Egiptu przyplywa co rok morzem głowa do Biblos i że jest ona głową nie Adonisa, lecz Ozyrysa; cf. Plut. *De Isis et Osiris*. 357 a sq.

³⁾ Cf. M. J. Lagrange, *L'orphisme*, p. 77 sq. (v. i.).

fiona, podobniejszego do kobiety niż do mężczyzny, ofiarę szyderstw silnego brata Zetosa, który się jednak z czasem przekonał, że moc cielesna nie jest najwyższa, lecz że muzyka posiada moc od niej większą, bo nie mógł poruszyć ogromnych kamieni, z jakich Amfion zbudował dzięki swej pieśni mury ojczystego miasta. Przypomina on wreszcie Hipolita z nazwanej jego imieniem tragedii Eurypidesa, nieszczęsną ofiarę przewrotności niewieściej i męskiej łatwowierności (v. s.). W ogóle Orfeusz jest człowiekiem, który jako syn Muzy Kaliopy i pieśniarz nad pieśniarze powinien był właściwie być bardzo szczęśliwy, ale któremu na prawdę nic się nie wiodło, tak iż jeśli dla kogo, to w pierwszym rzędzie dla niego śmierć była wybawieniem z coraz to większych utrapień. Charakter ofiary paradoksalnych niepowodzeń nadało mu zapewne — prócz innych jeszcze przyczyn — męczeństwo jego boga, Zagreusa, i upadek z nim związanej, wyrafinowanej kultury kreteńskiej. Orfeusz odziedziczył po niej nie tylko dar czarodziejskiej gry i pieśni, ale także pewną płochliwość i słabość cielesną. Jego greccy wielbicielowie chcieli koniecznie, by był bohaterem, i skorzystali z opowiadania o Argonautach, by go zamieścić w ich gronie. Jako Argonauta występuje Orfeusz na wspomnianej już metopie z syrakusańskiego skarbca w Delfach (v. s.). Przypuśćmy, że Orfeusz uzyskał trwałe miejsce wśród Argonautów dopiero na początku VI w. przed Chr.: nawet wtedy trzeba sądzić, że próby musiały być wcześniej podjęte i że jeszcze wcześniej musiał zasłynąć sam Orfeusz, skoro się udały. Musiał dalej zasłynąć jako obcokrajowiec, bo zaliczenie go do towarzyszy Jazona miało na celu coś w rodzaju hellenizacji obcego Grekom Orfeusza. Że Orfeusz był w gronie Argonautów przybyszem, świadczy jego poślednia rola w świeckich utworach greckiej literatury, opisujących ich wyprawę (Apollonios z Rodos, Dionizjos Skytobrachion), w przeciwieństwie do orfickich utworów, na przykład do poematu *A r g o n a u t i k a* (v. s.), gdzie Orfeusz zgodnie z tendencją nieznanego bliżej autora wysuwa się na czoło. War-

to przypomnieć, że według Ferekidesa z Aten Jazonowi towarzyszył pierwotnie nie Orfeusz, lecz inny lutnista, a mianowicie Filammon¹⁾). Należy dalej zaznaczyć, że Orfeusz musiał już w VII w. przed Chr. uchodzić za bardzo dawną osobistość, skoro go połączono z Jazonem i jego wyprawą po złote runo, bo wyprawa Argonautów miała się odbyć przed zburzeniem Troi. Co więcej! Czytamy, że Herodoros (zapewne żyjący na przełomie V i IV w. przed Chr. Herodoros z Heraklei nad Pontem) napisał *Historię Orfeusza i Muzaïosa* i że rozróżnił „dwóch Orfeuszów, z których drugi (ton heteron) popłynął razem z Argonautami“ (cf. Ph. Bibl. 80 p. 61 a 31 sq., Schol. Apollon. I 23). Przypuszczenie, jakoby Herodoros odróżniał Orfeusza Argonautę od znacznie młodszego Orfeusza, autora znanych sobie poematów orfickich, budzi wątpliwości. Powiemy raczej, że odróżniał legendarnego Orfeusza, założyciela misteriiów i twórcę orfickiej literatury, od młodszego Orfeusza Argonauty, innymi słowy, że właściwego Orfeusza uważał za jeszcze starszego niż Jazon i jego towarzysze. W starożytności zadawano sobie pytanie, „dlaczego w ogóle niedołężny (asthenes on) Orfeusz brał udział w wyprawie bohaterskich Argonautów“ (Schol. Apollon 1. 1.), i bodaj na nie właśnie odpowiedział Herodoros w ten sposób, że rozróżnił „dwóch Orfeuszów“. W rachubę wchodziły jeszcze inne względy. Ogół grecki cofał Orfeusza w głąb minionych wieków, ponieważ głównym źródłem orficyzmu były, jak się zdaje, echa prastarej kultury minojskiej. Niedola i liczne klęski podbitej ludności tłumili je przez czas długi, ale w końcu doszły one do uszu młodych zwycięzców greckich i stały się głównym, choć zgoła nie jedynym, źródłem greckiego orficyzmu. Jego istotny związek z kulturą minojską zaznacza się właśnie w owej mgłę niedoli, pesymizmu i słabości, otaczającej boskiego śpiewaka. Drażniła

¹⁾ Cf. F. H. G. I frg. 63. Wyrażono bardzo prawdopodobne przypuszczenie (C. Robert), że drugim lutnistą, przedstawionym obok Orfeusza na metopie z syrakusańskiego skarbcza w Delfach jest właśnie Filammon.

ona ogół grecki. Choć Orfeusz należał do Argonautów, to jednak Grecy nigdy nie wielbili w nim bohaterstwa, ale mu nawet zarzucali tchórzostwo, by przypomnieć napastliwe słowa Fajdrosa w *Biesiadzie Platona* (cf. *Plat. Conv.* 179 d; v. s.).

Przechodzimy do Małej Azji. Wiadomość, że fale morskie zaniosły śpiewającą głowę Orfeusza nie na wyspę Lesbos, lecz na wybrzeże Smyrny i że tutaj pogrzebali ją Trakowie (!) w „okręgu“, poświęconym Orfeuszowi jako herosowi, w „okręgu“, który z czasem uzyskał znaczenie świątyni i do którego nie było wolno wchodzić kobietom (cf. *Con. frg.* 45), nie budzi zaufania¹⁾. Zdaje się, że owa legenda powstała w Smyrnie pod wpływem starszej legendy lesbijskiej i że miała czysto literackie podłoże. Smyrna należała do miast, ubiegających się o zaszczytną nazwę ojczyzny Homera. Być może, że Smyrneńczycy uczcili Orfeusza nawet „świątynią“, podobnie jak nią uczcili Homera (cf. e. c. *Cic. Pro Arch.* 8, 19), ale jeśli to zrobili, to zrobili to tylko w tym celu, by poprzeć swoje „prawo“ do Homera, ponieważ Grecy uważali zazwyczaj Homera i Hezjoda za potomków Orfeusza (cf. e. c. *Cert. Hom. et Hes.* 40 sq. Rz.). Niemniej stwierdzić trzeba, że orficyzm posiadał w Małej Azji licznych zwolenników w VI. w. przed Chr. I tak przeciwko orfikom współczesnym i ich poglądom wystąpił już Tales z Miletu, kiedy uczył, że „wszystko powstaje z wody oraz jest wodą“ i że światem rządzą nie samowolni bogowie, lecz niezmiennie prawa wody-natury²⁾. Tales nawiązał formalnie do nauki teologów orfickich

¹⁾ Wiadomości o „świątyniach“ Orfeusza, na przykład o „świątyni“ w Leibetrach, na Lesbos (v. s.) lub w Smyrnie, są rzadkie, późne i bardzo niepewne. Najpoważniej przedstawia się jeszcze wiadomość o „świątyni“ (resp. heroon) w trackich Leibetrach, gdzie przypuszczalnie istniał „grób Orfeusza“ (cf. e. c. *Paus.* IX 30, 4—12).

²⁾ Cf. e. c. *Aristot. Met.* I 3 p. 983 b 6 sq.; cf. A. Krokiewicz, *Tales i narodziny filozofii greckiej*, *Przegląd Historyczny* XXXVII 1947.

o związku wielości z jednością (v. i.), ale jego henistyczny somatopsychizm miał nowe, filozoficzne, antyorfickie znaczenie. Takie samo znaczenie miała nauka Anaksimandra o „bezkreśnym arcytworzywie“. Anaksimader przebywał w Milecie, podobnie jak Tales, i napisał pierwszą filozoficzną książkę grecką¹⁾. Posługiwał się prozą jońską, ale jego język pozostawał pod silnym wpływem wyrażen i wyobrażeń orfickich, jak dowodzi zachowany fragment o „Czasie“, który stoi na straży sprawiedliwości i sprawia, że wszystko, co powstaje z czegoś innego, musi zginąć i stać się z kolei tworzywem czegoś znowu innego (cf. Anax. frg. A 9; cf. Sol. frg. 24 D., Pind Ol. II 17, Soph. El. 179). O wielkiej sile współczesnego orficyzmu świadczy dzieło Ferekidesa ze Syros, *P e n t e m y c h o s*. Ferekides był zapewne młodszy od Anaksimandra i napisał podobnie jak Anaksimander swoje dzieło prozą, atoli w duchu raczej orfickim niż filozoficznym (cf. Pher. frg. B 1 sq.). Filozoficzna proza grecka wyzwoliła się z przemożnego wpływu poezji orfickiej, ile można sądzić, dopiero w dziele trzeciego z rzędu filozofa milezyjskiego, Anaksimenesa (cf. Anax. frg. A 1, B 2). Nie wszyscy jednak filozofowie korzystali z tego wyzwolenia. Wpływ literatury orfickiej zaznacza się na przykład wyraźnie w poglądach i w emocjonalnym języku „Mrocznego“ Heraklita z Efezu (cf. e. c. frg. B 14, 15, 36, 52, 62). Zda się, że walka z orficyzmem małoazjatyckim rozpoczęła się w Milecie i tu doprowadziła do szybkiego rozstrzygnięcia, ale w innych miastach toczyła się oporniej. Niemniej powiedzieć można, że w połowie V w. przed Chr. filozofia zwyciężyła i wyparła orficyzm z kół oświeconych. Pitagorejczycy italscy przyswoili sobie i rozwinęli liczne wierzenia orfickie (v. s.). Filozofowie, czy też „fizycy“ małoazjatyccy wystąpili natomiast od razu do walki z orficyzmem i zajęli nieprzyjazne sta-

¹⁾ Cf. A. Krokiewicz, *Pierwsza filozoficzna książka grecka*, Przegl. Filozof. XXXVII 1934.

nowisko nie tylko wobec niego, ale także wobec filozofii włoskiej (cf. e. c. Her. frg. B 40). Zaznacza się ono dość wyraźnie w pismach Herodota z Halikarnassu. Herodot nie lubi i obawia się pitagorejczyków. Twierdzi na przykład (co nie jest prawdą), że o nieśmiertelnej duszy ludzkiej i o jej długiej, trzy tysiące lat trwającej wędrówce w ciałach zwierząt lądowych, morskich i skrzydlatych, zanim znowu powróci do człowieczego ciała, uczyli p i e r w s i E g i p c j a n i e, po czym pisze dosłownie: „z ich nauki skorzystali niektórzy Grecy, jedni wcześniej, inni zaś później, podając ją za własną; wiem dobrze, jak się nazywają (mian. orficy i pitagorejczycy), ale ich nie wymieniam“ (Herod. II 123). Herodot wyprowadzał w ogóle orficyzm i pitagoreizm z egipskich wierzeń i zwyczajów religijnych¹⁾ (cf. Herod. II 42, 49, 81; cf. Diod. I 23, 2 sq.; 69, 4; 92, 3; 96, 2 sq.; IV 25, 3). Na szczególną uwagę zasługują jego słowa: „...Sądzę, że Hezjod i Homer byli o czterysta lat starsi ode mnie, a nie więcej. Oni to stworzyli Grekom ich teogonię, nadali bogom przydomki, rozdzielili zaszczyty oraz świadczenia i opisali postaci. Poeci natomiast, o których się głosi, że żyli wcześniej od tamtych mężów, żyli — moim zdaniem — później...” (Herod. II 53). Herodot myślał tu z pewnością w pierwszym rzędzie o Orfeuszu i Muzaiosie, słyszał, a może i znał młodsze utwory orfickie, wiedział, że przypisywano je fałszywie prastaremu Orfeuszowi oraz Muzaiosowi i dlatego sądził, że w ogóle cała literatura orficka, która w jego czasach musiała być już bardzo duża, powstała nie tylko po legendarnym Orfeuszu i Muzaiosie, ale także po młodszym od nich Hezjodzie i Homerze. Podobnie jak Herodot, sądził także współczesny mu Ion z Chios. Zachowała się wiadomość, że według Iona autorem kilku poematów, przypisywanych Orfeuszowi, był Pitagoras (cf. Clem. Alex. S t r o m. I 21, 131, 3 sq., Diog. Laert.

¹⁾ O Salmoksisie, rzekomym niewolniku Pitagorasa i krzewicielu wiary w nieśmiertelność duszy ludzkiej wśród Traków, pisze Herodot (IV 94 sq.; v. i.) z wyraźną ironią.

VIII 8). W IV w. przed Chr. zajmował się specjalnie zagadnieniem poezji orfeuszowej Epigenes i, nawiązując do Iona, utrzymywał, że Ś w i ę t e o r ę d z i e i Z e j ś c i e d o H a d e s u były utworami nie Orfeusza, lecz pitagorejczyka Kerkopsa i tak samo utworami nie Orfeusza, lecz pitagorejczyka Brontinosa były poematy P e p l o s i F i z y k a (cf. Clem. Alex. 1. 1., Harp. s. v. I o n.). Być może, że o pitagorejskich autorach rzekomo orfickich poematów myślał już Herodot (II 53; v. s.). Jak uparta była ta tradycja, wskazują słowa Cyclerona, że „według Arystotelesa nie było nigdy żadnego poety Orfeusza“ i że jeden z przypisywanych mu utworów uchodził za utwór pitagorejczyka Kerkopsa (cf. Cic. D e n a t. d e o r. I 38, 107; cf. I 13, 33). Arystoteles twierdził zapewne, że Orfeusz nie był p o e t ą, innymi słowy, że nie napisał poematów, podawanych za jego dzieła, a nie, jakoby wcale nie istniał ¹⁾. Ponieważ Pitagoras i wyznawcy jego nauki nie ogłaszali żadnych dzieł pisanych aż do czasów Filolaosa (v. s.), więc trudno przypuszczać, by pisali poematy orfickie. Jeżeli Kerkops i Brontinos rzeczywiście je pisali, to chyba wtedy, kiedy ich jeszcze nie obowiązywał pitagorejski nakaz „milczenia“, kiedy jeszcze byli „orfikami“. W wiadomościach o pitagorejskich autorach poematów orfickich pokutowała (prócz rywalizacji) prawdopodobnie pamięć faktu, że pitagorejczycy przejęli i rozwinęli wierzenia orfików w związek wielości z jednością i w nieśmiertelność duszy ludzkiej (v. s.). Przypuśćmy, że główny trzon obszernej literatury orfickiej powstał w ciągu VI w. przed Chr. Jej początki sięgają jednak z pewnością w głąb dawniejszych wieków. Mówiąc o „początkach“, mam na

¹⁾ Arystoteles miał twierdzić w swoich księgach O f i l o z o f i i, że rzekome dzieła Orfeusza nie są jego dziełami, ponieważ do Orfeusza należą tylko „dogmaty“, a ich heksametryczne opracowanie do Onomakritosa — a u t o u m e n g a r e i s i t a d o g m a t a, t a u t a d e p h a s i n O n o m a k r i t o n e n e p e s i k a t a t e i n a i (v. s.); cf. Arist. frg. 9, cf. D e a n i m a p. 410 b 28.

myśli nie tylko odwieczne wierzenia ludowe, związane z kulturą minojską (v. s.), ale także oparte na nich, pierwotne poematy orfickie, które potem przerabiano, doskonalono i dostosowywano do wymagań kół bardziej oświeconych. W obszernej literaturze orfickiej znajdowały się przeróżne poematy. Nie należy sądzić, że wszystkie były na jednym poziomie, choć wszystkie, jak się zdaje, zdobyło legendarne imię Orfeusza jako ich autora. Słyszymy, że Orfeusza oskarżano o bluźnierstwa i że w przypisywanych mu utworach nie brakowało „plugawych” ustępów (cf. e. c. Isocr. XI 38 sq., Clem Alex. P r o t r. II 1 sq.; v. s.). Nie brakowało w nich jednak z pewnością także ustępów wzniosłych, bo inaczej orficyzm nie mógłby uzyskać tego znaczenia kulturalnego, jakie niewątpliwie posiadał w VI, a prawdopodobnie już w VII w. przed Chr.¹⁾ W kołach uczonych panuje dziś mniemanie, oparte głównie na przytoczonych wyżej słowach Herodota (II 53), że w s z y s t k i e poematy orfickie są młodsze od poematów Homera i Hezjoda. Otóż sądzę, że p i e r w o t n e poematy orfickie istniały już w ich czasach i że już Homer z nich korzystał, choć nie pozostawał pod takim ich wpływem, jak Hezjod (v. i.). W chłopskiej i genialnej poezji Hezjoda połączył się wpływ Homera z wpływem orfickim i wyłonił T e o g o n i ę. Herodot miał o tyle słuszność, że liczne i bodaj najcenniejsze poematy orfickie powstały dopiero po Homerze i Hezjodzie, a znowu ogół grecki, uważający poezję orficką za starszą od poezji obu wieszczów, miał słuszność o tyle, że pierwotne poematy orfickie istniały i działały już w ich okresie, prawdopodobnie jako echa kultury minojskiej. Kultura minojska pozostawała w związku z kulturą egipską i to tłumaczy pewne zbieżności wierzeń orfickich z egipskimi wierzeniami. Herodot oraz inni pisarze greccy wywodzili

¹⁾ Herodot, oznaczając wiek Hezjoda i Homera jako w. IX (cf. Herod. II 53; v. s.), pozostawia dla poezji orfickiej w. VIII, VII i VI, a nie tylko w. VI, jak sądzą ci uczeni, którzy utożsamiają czas powstania dzieł Homera i Hezjoda z czasem ustalenia ich tekstu.

wierzenia orfickie nie ze zniszczonej i im nieznanej kultury minojskiej, lecz ze współczesnej kultury egipskiej, co było zupełnie zrozumiałe. Wielka literatura orficka należy w IV w. przed Chr. do przeszłości. Wskazuje na to nie tylko brak potężnych dzieł w rodzaju *O c z y s z c z e ń* Empedoklesa i świetny rozwój filozofii, ale także okoliczność, że wtedy pojawiła się specjalna praca badawcza *O p o e z j i O r f e u s z a* (*Peri tes Orpheos poieseos*), a mianowicie praca wspomnianego już Epigenesa, który w niej wyjaśniał sprawę autorstwa poematów orfickich tudzież właściwe im wyrażenia i alegorie (cf. Clem. Alex. *S t r o m.* I 21, 131, V 8, 49; v. s.). Ta praca zaginęła, podobnie jak praca żyjącego w III w. przed Chr. Apolloniosa z Afrodiasias, poświęcona *O r f e u s z o w i i j e g o m i s t e r i o m* (*Peri Orpheos kai ton teleton autou*; cf. Suid. s. v.)¹⁾. Obydwie prace mają coś z „nekrologów“. Obraz dziejów orficyzmu w Italii Południowej, Grecji Macierzystej i Małej Azji zgadza się z obrazem, uzyskanym na podstawie pism Platona.

Orficyzm rytualny żył jeszcze długo, jak dowodzą „złote tabliczki“ tudzież inne świadectwa. Wizerunki Orfeusza, natchnionego śpiewaka i „dobrego pasterza“, widzimy w katakombach (cf. *E v. L u c.* XV 1 sq.)²⁾, a apologeci chrześcijańscy poświęcają jego nauce dużo uwagi. Zdaje się, że wśród chrześcijan było wielu nawróconych orfików i że ich wierzenia oraz dawne poematy orfickie przyczyniły się bardzo wydatnie do powstania gnozy chrześcijańskiej, w której orficyzm znalazł bodaj swe główne ujęcie. Prawdopodobnie pod wpływem

¹⁾ Wiadomości o prozaikach greckich, którzy pisali o orficyzmie, zamieszcza O. Kern w swym zbiorze fragmentów orfickich jako T. 228—243 (v. i.). Epigenes, Herodoros i Apollonios uważali zapewne orficyzm za zjawisko odległej przeszłości i dlatego się nim zajmowali. Warto wspomnieć, że według Filodemosza Chryzyp próbował pogodzić orficyzm ze stoicyzmem (cf. O. Kern l. 1. 233).

²⁾ Cf. *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie* XII 2, p. 2735 sq.

opisanych przez Platona praktyk orfickich (cf. Plat. R p. 364 b sq.; v. s.) — choć można myśleć także o wpływach żydowskich i egipskich — zaczęli chrześcijanie przyjmować sakramenty w zastępstwie zmarłych osób. Wspomina o tym zwyczaju św. Paweł (E p i s t. a d C o r. I 15, 29), a synod afrykańskich biskupów w Hippo z r. 393 potępia urzędowo udzielanie zmarłym chrztu i komunii św. za pośrednictwem żywych jako herezję. Wielka poezja orficka straciła swoją żywotność w drugiej połowie V w. przed Chr., ale działała jeszcze długo, by przypomnieć świeckie A r g o n a u t i k a Apolloniosa z Rodos z III w. przed Chr., a także orfickie A r g o n a u t i k a z IV w. po Chr. (v. s.). Należy sądzić, że praktykujący orficy późniejsi czytali chętnie stare poematy, przerabiali je i nawet układali na ich podstawie nowe stosownie do swych doraźnych potrzeb i nastrojów. Pod wpływem dawnej literatury orfickiej i późniejszych praktyk powstał na przykład zachowany zbiór H y m n ó w orfickich (87 hymnów i wstęp), którym się posługiwali orficy pergameńscy (?) w pierwszej połowie III w. po Chr., podobnie jak w I w. po Chr. posługiwali się „odwiecznymi hymnami Orfeusza“ ateńscy Likomidzi (cf. Paus. IX 27, 2; 30, 12; v. s.). Ów zbiór H y m n ó w stanowi obok wymienionych przez chwilą A r g o n a u t i k a z IV w. po Chr. drugi zabytek literatury orfickiej, zachowany w całości. Orficy śpiewali te hymny podczas składania przeróżnym bogom i bóstwom greckim (nawet Tytanom, ale nie Izydzie¹⁾ i nie Mitrze!) bezkrwawych ofiar z kadzidla. Pragnęli oni już tylko zestarzeć się spokojnie, jak świadczą powtarzające się prośby o zdrowie, dobrobyt i możliwie najdłuższe życie. Właściwej pierwotnemu orficyzmowi tęsknoty do śmierci nie ma ni śladu. Nastrój zmienił się zasadniczo. Wystarczy przytoczyć stary fragment orficki, przekazany przez neoplatonika Olimpiodora (VI w. po Chr.) w K o m e n t a r z u d o p l a t o ŋ s k i e g o F e d o -

¹⁾ O Izydzie jest tylko wzmianka w H y m n i e 42 (v. 9) jako o matce bogini Mize.

na (p. 87, 13 sq. Norv.). Olimpodor pisze: „Dionizos jest sprawcą oswobodzenia; toteż i Oswobodzicielem“ (Lyseus)¹⁾ jest ten bóg i mówi Orfeusz:

„...Ludzie będą wysyłać we wszystkich dorocznych godzinach
Moc doskonałych hekatomb i święte uprawiać obrzędy,
Pragnąc oswobodzenia od przodków zbrodniczych:²⁾ Ty jednak,
Mając władzę nad nimi, od trudów srogich i bicia,
Bicia nieskończonego, tych, których zechcesz łaskawie,
Tych oswobodzisz!“

Prośba o „oswobodzenie od przodków zbrodniczych“ (mian. Tytanów), „od trudów srogich i nieskończonego bicia“

¹⁾ O bogach „oswobodzicielach“ (lysioi) wspomina Platon w Rzeczypospolitej (366 a sq., v. s.). W 904 frg. Eurypidesa czytamy: „... Tobie, o władco wszech rzeczy, przynoszę ofiarę z napoju i ciasta, czy Zeusem, czy też Hadesem (Zagreus?; v. s.) lubisz być zwany... Ty bowiem wśród bogów niebieskich dzierżysz berło Zeusa, a także masz udział we władzy podziemnych bogów w Hadesie. Ześlij światło duszom (p s y c h a i s Lagrange zam. przekazanej lekcji p s y c h a s) mężów, tym, co chcą za wczasu poznać zmagania, skąd ich ród, jaki korzeń złości, jakiego spośród szczęśnych bogów trzeba ubłagać ofiarą by znaleźć zbawienie od srogich trudów (heurein mochthon anapaulan).

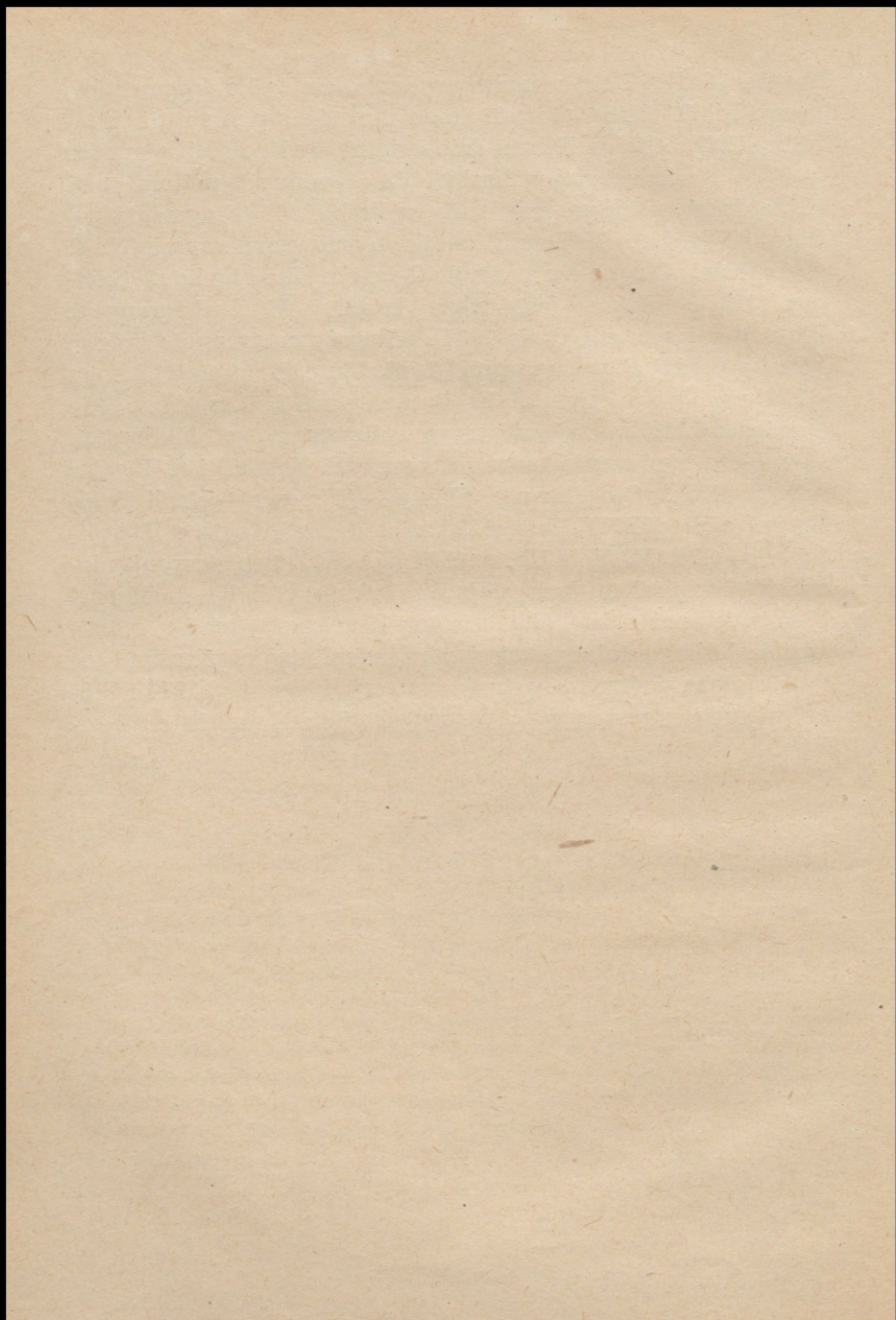
²⁾ Słowa... l y s i n p r o g o n o n a t h e m i s t o n m a i o m e n o i... tłumaczy się zazwyczaj „pragnąc oswobodzenia przodków zbrodniczych“, przy czym jedni uczeni rozumieją przez nich przodków, których „uwalniali“ zwalczani przez Platona guślarze orficy (cf. Plat. R p. 364 b; v. s.), a drudzy Tytanów, którzy zabili Zagreusa (v. s.) i obciążyli swą zbrodnią niby jakimś pierworodnym grzechem cały ród ludzki. Orficy nazywali Tytanów „przodkami“ ludzi i w ogóle wszystkich żywych stworzeń na ziemi (cf. e. c. H y m n. XXXVII). Sądzę, że autor przytoczonego fragmentu miał rzeczywiście na myśli Tytanów, ale mówił nie o ich oswobodzeniu, co by było sprzeczne z orficyzmem, lecz o oswobodzeniu ludzi o d n i c h (por. zwroty l y s i s t o n d e s m o n, l. t o u s o m a t o s, l. k a k o n). Orficy prosili Dionizosa o „oswobodzenie od Tytanów“, symbolizujących ciało ludzkie innymi słowy, prosili go o śmierć szczęśliwą i apoteozę (v. i.), ponieważ wierzyli, że Dionizos może im dopomóc w walce z ciałem i ich wybawić z „koła narodzin“, tzn. „oswobodzić od nieskończonego bicia“ (v. i.).

oznacza prośbę o oswobodzenie od ciała i o wybawienie z „koła żywotów“, czyli o śmierć szczęśliwą po życiu „cnotliwym“ i możliwie krótkim, by przypomnieć opowiadanie o Kleobisie i Bitonie lub o Agamedesie i Trofoniosie (v. s.). Do sprawy jeszcze wrócimy. Obecnie dodam tylko tyle, że neoplatonicy czytali pilnie poematy orfickie, że się w nich doszukiwali nie tylko platońskiej, ale także swojej własnej nauki i że je w ogóle uważali za skarbnicę filozoficznej mądrości. Dzięki nim orficyzm nabiera znowu wielkiego znaczenia. Od wspomnianego już Olimpiodora pochodzi powiedzenie, że „Platon wszędzie nuci pieśni Orfeusza“ — *pantachou ho Platon parodei ta tou Orpheos* (Olympiod. In Plat. Phaed. 70 c, p. 58, 8 Norv.). Olimpiodor przesadza, niemniej jednak jest w jego powiedzeniu źródło prawdy. Nauka o miłości, o związku wielości z jednością i o nieśmiertelnej duszy ludzkiej ma zasadnicze znaczenie w filozofii Platona, a zaчатки tej nauki znajdowały się właśnie w pierwotnych poematach orfickich i doszły do pełnego rozkwitu w filozofii Plotyna. Jeżeli przypuścimy, że w pierwszych poematach orfickich zogniskowały się twórcze echa zamierzchłej metafizyki minojskiej, to można powiedzieć w najogólniejszym ujęciu, że dzieje filozofii greckiej były dziejami długich i heroicznych wysiłków, aż dawne i stracone, dla wszystkich ludzi ważne zdobycze duchowej kultury minojskiej zostały ponownie zaktualizowane w postaci neoplatonizmu. W każdym razie neoplatonicy uważali orficyzm za pierwowzór swojej filozofii i im też zawdzięczamy większość fragmentów orfickich.

Fragmenty i poematy orfickie (*Hymny, Argonautika, Litika*¹⁾) wydał E. Abel: *Orphica* (Lipsiae et

¹⁾ Nowe wydanie Hymnów przygotowywał i prawdopodobnie już przygotował W. Quandt. *Argonautika* wydał G. Dottin (Paris 1930, Coll. Budé). Poemat *Litika* (Lithika), opiewający magiczne i lecznicze własności różnych kamieni, pochodzi prawdopodobnie z IV w. po Chr. i nie należy do poematów orfickich, do których go mylnie zaliczył Tzetzes.

Pragae 1885). Daleko lepsze wydanie, ale tylko fragmentów, sporządził O. Kern: *Orphicorum fragmenta* (Berolini 1922). Zbiór Kern'a dzieli się na dwie części: pierwsza zawiera „świadcstwa“ w liczbie 262 (*Testimonia potiora* = T. K.), a druga właściwe fragmenty w liczbie 363 (*Fragmenta potiora* = Fr. K.). Najlepszą książkę o orficyzmie napisał W. K. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion* (London 1935). Ważna jest także książka M. J. Lagrange'a: *L'orphisme* (Paris 1937). Starożytną tradycję orficką omawia (bodaj zbyt krytycznie) I. M. Linforth: *The Arts of Orpheus* (Un. Cal. Pr. Berkeley and Los Angeles 1941). O zagadnieniach, związanych z orficyzmem, o bibliografii i współczesnym stanie badań informują R. Keydell i K. Ziegler w artykułach: *Orpheus* (Pauly — Wissowa — Kroll, *Real-Encyclopädie* XXXV Hb. p. 1200 sq.) i *Orphische Dichtung* (1. 1. XXXVI Hb. p. 1321 sq.). W latach okupacji niemieckiej napisałem, korzystając ze zbioru Abel'a i głównie Kern'a, tudzież z dzieł Gurthrie'go i Lagrange'a, książkę o orficyzmie, która została spalona wraz z moimi innymi pracami i całą biblioteką podczas powstania warszawskiego w r. 1944 i której wyniki streszczam w obecnych *Studiach orfickich*.



II

Zagadnienie orficyzmu obejmuje trzy głównie zagadnienia, a mianowicie zagadnienie Orfeusza, zagadnienie misteriów orfickich i wreszcie zagadnienie literatury orfickiej. Zazwyczaj zakłada się jako rzecz oczywistą, że najpierw był Orfeusz, potem misteria orfickie, a wreszcie literatura orficka. W ciągu badań doszedłem jednak do przekonania, że to założenie jest fałszywe i że właśnie ono prowadzi do tak osobliwych wniosków, jak na przykład wniosek U. Wilamowitza (*Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931—2, II p. 187 sq., 193 sq.), że orficyzm helleński należy uważać za wymysł późniejszych Greków. Dlatego, chcąc przedstawić orficyzm helleński w sposób możliwie jasny i rzeczowy, omówię najpierw literaturę orficką, bo o niej wiemy stosunkowo najwięcej, potem misteria orfickie, a wreszcie legendę i postać samego Orfeusza.

Z obszernej literatury orfickiej pozostały do naszych czasów tylko *Hymny*, poemat *Argonautika* i fragmenty innych poematów heksametrycznych (v. s.). Większość tych fragmentów pochodzi, ile można sądzić, z dzieła, które było dobrze znane neoplatonikom i które nosiło tytuł *Święte orędzia w 24 rapsodiach — Hieroi logoi en rapsodiais* kd, czy też po prostu *Święte orędzia — Hieroi logoi* lub *Rapsodie — Rapsodiai* (cf. Frg. K. 60 — 235). Zachowała się wiadomość, że Orfeusz, mó-

wiąc w czwartej *R a p s o d i i* o Fanesie¹⁾), utożsamianym z Dionizosem (v. i.), zwracał się do Muzaiosa (v. s.) jako swego „miłego syna“ (cf. *Frg. K.* 61, 63), co wskazuje, że *R a p s o d i e* były poświęcone Muzaiosowi i że Orfeusz przekazywał mu w nich swą wiedzę w charakterze ich autora. Podobną oprawę mają *A r g o n a u t i k a*. Cechowała ona, jak się zdaje, dydaktyczne poematy orfickie. Ilość *R a p s o d i i*, a także sama ich nazwa dowodzi pewnej rywalizacji z Homerem. Nosiły one — zapewne na podobieństwo pieśni Homera — jeszcze inne, specjalne tytuły stosownie do doraźnej treści. Orficy nie tylko uważali Orfeusza za poetę starszego od Homera, ale także zarzucali Homerowi różne plagiaty ze swego wieszczu. Twierdzili na przykład, że pierwszy wiersz *I l i a d y* „Gniew Achillesa, potomka Peleusa, opiewaj bogini!“ był wzorowany na wierszu Orfeusza „Gniew bujne plony dającej Demetry opiewaj bogini!“ (*Menin aeide, thea, Demeteros aglaokarpou*), oczywiście gniew z powodu porwania Kory (*Persefony*) przez władcę podziemi (cf. *Frg. K.* 48 sq.). Gdzie się znajdował ten wiersz, chyba również pierwszy, trudno powiedzieć. Wyrażono przypuszczenie, że tak brzmiał początek specjalnego poematu (*K a t h o d o s* (tes *K o r e s*?)), o którym wspomina tzw. *M a r m o r P a r i u m*²⁾) i który opiewał nieustępliwą wolę Demetry, by

¹⁾ Imię Fanesa pozostaje w ścisłym związku z wyrazem *p h a i n e s t h a i* — „ukazywać się“ i oznacza odwieczne bóstwo orfickie, za którego sprawą „ukazało się wszystko“ (*di' hou ta panta ephane*; v. i.).

²⁾ *M a r m o r P a r i u m* (cf. *T. K.* 221) podaje tylko jeden poemat Orfeusza, *P o r w a n i e K o r y* (i jej poszukiwanie przez matkę), z czego wywnioskowano, że wtedy (264/3 r. przed Chr.) istniał już zbiór poematów orfickich, nazwany od pierwszego poematu *P o r w a n i e m K o r y*. Był to prawdopodobnie trzon, albo przynajmniej jeden z trzonów (późniejszych?) *R a p s o d y j*. Poematy Orfeusza miał gromadzić już *F e r e k i d e s* (cf. *T. K.* 228). Warto zaznaczyć, że Orfeusz, autor *R a p s o d y j*, uchodził za ucznia nie Dionizosa, lecz Apollina-Heliosa, który mu objawił tajemnice stworzenia bogów i świata (cf. *Frg. K.* 62 et 49).

znaleźć porwaną córkę. Być może jednak, że ów poemat nie tworzył osobnej całości, ani też nie należał do osobnej grupy poematów o Korze i Demetrze, lecz wchodził jako pierwszy w skład *Rapsodyj*. Taka redakcja *Rapsodyj* (atticka?) różniłaby się od poświadczonej przez Serwiusza redakcji *Rapsodyj* z innym utworem, a mianowicie z utworem *Krater*, na czele (cf. Serv. Verg. Aen. VI 667 ...eum (scil. Musaeum) alii Lunae filium, alii Orphei volunt, cuius eum constat fuisse discipulum; nam ad ipsum primum carmen scripsit, quod appellatur Crater). Wobec braku wyraźnych świadectw nie mamy oczywiście żadnej pewności, ale niemniej przypuszczenie, że *Rapsodie* istniały w kilku odmiennych redakcjach, posiada wysoki stopień prawdopodobieństwa. Zbiorowy tytuł *Rapsodyj* różni się zasadniczo od wszystkich innych tytułów specjalnych, jakie nam zostały przekazane w liczbie mniej więcej pięćdziesięciu¹⁾ przez starożytnych i średniowiecznych pisarzy. Nie popełnimy prawdopodobnie błędu, jeżeli powiemy, że specjalne tytuły należy podzielić na tytuły poematów włączonych i tytuły poematów niewłączonych do *Rapsodyj*, a niewłączone znowu, czyli luźne poematy, na takie, które istniały, kiedy jeszcze nie było *Rapsodyj*, i takie, które wtedy powstały, kiedy *Rapsodie* już były. Za przykład luźnych i dawniejszych poematów orfickich służyć może (nieznana już, jak się zdaje, neoplatonikom!) *Katabela Orfeusza* do krainy umarłych w poszukiwaniu ukochanej żony (cf. Frg. K. 293 sq.; v. s.), a za przykład poematów luźnych i późniejszych — prócz omówionych już Hymnów i orfickich *Argonautika* — sfałszowany przez żydowskich i chrześcijańskich apologetów *Te-*

¹⁾ Tytuły są nie tylko liczne, ale także bardzo rozmaite, na przykład z dziedzin astrologii, botaniki, medycyny i matematyki, co nadaje (późniejszej) poezji orfickiej jakby encyklopedyczny charakter.

s t a m e n t (Diathekai) Orfeusza ¹⁾, wyrzekającego się politeizmu i głoszącego monoteizm na schyłku życia — pod wpływem pouczeń Mojżesza (cf. Frg. K. 245 sq.; v. s.). Są powody, by przypuszczać, że R a p s o d i e jako takie powstały w czasach hellenistycznych, że liczyły kilka redakcyj, że obejmowały zasadniczo stare poematy orfickie, ale nie obejmowały ich wszystkich i że w ciągu swego istnienia doznawały różnych zmian i przeróbek, zacieśnień i rozszerzeń przy pomocy wstawek z poematów bądź pierwotnych i luźnych, bądź też późniejszych. Trzon R a p s o d y j stanowiły niewątpliwie poematy o treści kosmogonicznej i teogonicznej, antropogonicznej i eschatologicznej, przy czym należy pamiętać, że pomiędzy nimi mogły zachodzić wielkie rozbieżności. Warto przypomnieć, że żyjący w V w. po Chr. neoplatonik Damaskios wymienia trzy „teologie“ (= teogonie) orfickie, 1) „teologię“ zwyczajną, czyli rapsodyczną, 2) „teologię“ nieznanego bliżej Hieronimosa oraz Hellanikosa i 3) „teologię“ perypatetyka Eudemosa, omawia ich różnice z neoplatońskiego stanowiska i zwraca uwagę, że pierwsza ma na początku trójkę, złożoną z „jedności“ (jeden początek, mian. Chronos — „Czas“), dwójni“ (mian. „Eteru i Chaosu“) i „bytu“ (mian. „jaja“), druga „dwójnię“ (mian. „Wodę i Ziemię“) tudzież zrodzonego z niej dwupłciowego i skrzydlatego Węża z głową byka, boga i lwa („Czas“, zwany także „Heraklesem“), a trzecia tylko i jedynie „Noc“ ²⁾. Z „jed-

¹⁾ Fałszerstwo zostało dokonane ze znajomością dawnej literatury orfickiej. W pierwszym z zachowanych wierszy T e s t a m e n t u znajduje się na przykład zwrot orficki: thyras d' epithesthe bebeloi, który parodiuje Alkibiades w B i e s i a d z i e (218 b) Platona.

²⁾ Cf. Dam. D e p r i n c. 123 sq. Frg. K. 28 sq., 54 sq., 60 sq. Damaskios usiłuje uzgodnić trzy „teologie“. Sądzi np., że „Chronos“, od którego zaczyna się „teologia“ rapsodyczna, jest tożsamy z „Chronosem“ (resp. Heraklesem) w „teologii“ Hieronimosa i Hellanikosa. Damaskios polemizuje z poglądem Eudemosa, jakoby Homer wywodził świat od Okeanosa oraz Tetydy (cf. I l i a d. XIV 302 sq., cf. 201, 246), i twierdzi, że Homer wywodził świat z „Nocy“ (cf. I l i a d. XIV 261). Eudemos

nią“ i „dwójnią“ i w ogóle ze swymi teoriami matematycznymi łączyli „teologię“ orficką już dawno przed Damaskiossem pitagorejczycy. Diogenes Laercjusz streszcza za Aleksandrem Polihistorem (I w. przed Chr.) sięgającą prawdopodobnie do czasów Platona ¹⁾ naukę pitagorejską, że początek wszystkiego stanowiła „monada“, która wyłoniła „nieokreśloną dyadę“, po czym z nich obu powstały „liczby“, z „liczb“ „punkty“, z „punktów“ „linie“, z „linij“ „powierzchnie“, z „powierzchni“ „bryły“, a z „brył“ trójwymiarowe „ciała“ i cały świat fenomenalny (cf. Diog. Laert. VIII 24 sq.; cf. Sext. IV 2 sq., VII 92 sq., X 261 sq., 281 sq.). Powyższa kosmogonia pitagorejska służy z jednej strony za przykład, w jaki sposób pitagorejczycy korzystali z „teologii“ orfickiej, a z drugiej wskazuje, że korzenie tej „ideologii“ leżały w odległej przeszłości.

Posiadamy dostateczną ilość fragmentów, by wyróżnić kilka starych teogonij orfickich, ale zachowane fragmenty nie wystarczają, by ustalić szczegółową treść każdej z nich i określić dokładnie ich wzajemny stosunek do siebie. W tych warunkach będzie chyba najlepiej, jeżeli z jednej strony pominiemy rozbieżne szczegóły i spróbujemy przedstawić w najogólniejszych zarysach wspólną ośnowę teogonij orfickich, a z drugiej oprzemy się zasadniczo na fragmentach, poświadczonych bezpośrednio lub pośrednio przez pisarzy greckich V i IV w. przed Chr. Uzyskany obraz nie odtworzy wiernie żadnej teogonii orfickiej, niemniej jednak pozwoli się nam zorientować w orfic-

wydał zapewne jakąś starą teogonię orficką na zlecenie Arystotelesa (cf. Aristot. Met. 983 b 6 sq., 1071 b 26 sq.; 1091 b 4 sq.; cf. Plat. Crat. 402 b, Tim. 40 d sq.). Na „teologii“, zaczynającej się od „Nocy“, polegała prawdopodobnie parodia Arystofanesa (cf. Arist. Av. 693 sq.) i układ Hymnów orfickich (cf. e. c. Hymn 3). Można dodać, że wg. Suidasa (s. v. Orpheus) autorem „Świętych Orędzi w 24 rapsodiach“ był Tessalczyk Teognetos lub pitagorejczyk Kerkops (v. s.).

¹⁾ Cf. M. Wellmann, *Eine pythagoreische Urkunde*. Hermes LIV 1919 p. 225 sq., A. Delatte, *La vie de Pythagore*, Bruxelles 1922, p. 124 sq., 198 sq.

kich wierzeniach i zbliżyć do tego, co można nazwać rdzennym orficyzmem i czego zrozumienie jest głównym celem niniejszych S t u d i ó w. Wspólna, orientacyjna ośnowa teogonii, a także kosmogonii, antropogonii i eschatologii orfickiej przedstawia się, jak następuje:

Z otchłani jakiejś, czy ją nazwiemy Nocą ¹⁾, czy Chaosem, czy jeszcze inaczej, wyłoniło się „jajo świata“, a skoro się rozdzieliło, jego część górna utworzyła strop Nieba, dolna zagłębienie Ziemi, w środku zaś „ukazało się“ światotwórcze bóstwo dwupłciowe, mające cztery oczy (= dwie twarze) i dwie pary skrzydeł, Fanes ²⁾, Protogonos, Erikepaios lub Eros, by wymienić jego główne imiona. Po świecie Fanesa nastąpił świat Uranosa, po nim świat Kronosa, a po nim świat Zeusa. Zeus ukarał Kronosa, podobnie jak Uranosa ukarał Kronos (kastacja), za niesprawiedliwy ucisk potomstwa i potem zapytał się Nocy, co ma zrobić, ażeby „wszystkie rzeczy były jedną i równocześnie każda z nich była odrębna“ (pos de moi hen te ta pant' estai kai choris hekaston?), usłyszawszy zaś, że musi wszystko otoczyć eterem i w środku zamieścić niebo, ziemię, morze oraz znaki niebieskie, połknął Fanesa (= cały świat fenomenalny) i zrodził z córką Korą (czy też siostrą Demetrą; v. s.) Zagreusa, ogłosił go królem bogów i zapowiedział, że mu odda berło świata. Stało się jednak inaczej. Młodocianego Zagreusa rozszarpało i pożarło siedmiu Tytanów. Tylko serce uratowała Atena (Pallas) i z niego odrodził się Zagreus w osobie Dionizosa, syna Zeusa i Semeli. Zeus spalił Tytanów piorunem. Z ich prochów powstało nowe plemię ludzkie ³⁾, w którym się zмага dziedzictwo

¹⁾ Noc jest symbolem jedności, bo w niej wszystko jest jednakie (czarne).

²⁾ Diodor I 11, 3 cytuje wiersz orficki, że Fanes jest tożsamy z Dionizosem (i Ozyrysem).

³⁾ Proklos (Frg. K. 140) wymienia trzy plemiona ludzkie: pierwsze nazywa złotym (okres Fanesa), drugie srebrnym (okres Kronosa), a trzecie tytanicznym (okres Zeusa). O „tytanicznej naturze“ (Titanike physis)

Zagreusa z dziedzictwem zbrodniczych Tytanów, dobro ze złem, dusza z ciałem. Nieśmiertelna dusza ludzka może albo zwyciężyć, albo ulec złowrogim namiętnościom śmiertelnego ciała. Jeśli im ulegnie, to doznaje kary, jeżeli zaś zwycięży, to doznaje nagrody po śmierci człowieka. Kara mogła być albo wieczna, albo czasowa. W pierwszym przypadku dusza, skazana na ciągłe męki, pozostawała pod ziemią, w drugim wracała na ziemię i wstępowała w ciała nie tylko ludzkie, ale także roślinne i zwierzęce zgodnie z niezłomnym prawem tzw. koła narodzin (kyklos geneseos). Wydobyc z niego mogła się tylko po życiu w ciele ludzkim¹⁾, skoro sobie w nim zasłużyła bądź na wieczną mękę, bądź na również wieczną nagrodę pośmiertną, a mianowicie na pobyt w siedzibie błogosławionych i apoteozę.

Zdaje się, że kolejni władcy świata symbolizowali kolisty bieg jego dziejów i że pod rządami Zagreusa, w którym odrodził się Fanes, świat miał powrócić do pierwotnej doskonałości,

człowieka, objawiającej się w krnąbrnej pogardzie bogów, rodziców, starców, praw i przysiąg, mówi Platon w *Prawach* (701 b sq.), co świadczy, że znał podanie orfickie o pochodzeniu ludzi od Tytanów. Zdaje się, że parodia Arystofanesa w *Biesiadzie* Platona (189 d sq.; v. s.) dotyczy „podwójnych ludzi“ w okresie Fanesa. Wątpić można, czy wiersz orficki w *Filebosie* Platona (66 c; cf. Frg. K. 14): *hekte d'en genea katapausate kosmon aoides* pozostaje w związku z nauką o (sześciu!) „wiekach ludzkości“, czy nie dotyczy on raczej podania o sześciu władcach świata, a mianowicie Fanesie, Uranosie, Kronosie, Zeusie, Zagreusie i Dionizosie, resp. Zagreusie-Dionizosie, jeżeli pomiędzy Fanesa i Uranosa wstawimy Noc jako trzecią z kolei władczynię, na co wskazują niektóre fragmenty (cf. e. c. Frg. K. 98, 101—103, 107, 111). Platon zamieścił pomiędzy Uranosem i Kronosem Okeanosa w *Timajosie* (40 d sq.).

¹⁾ Dusze wstępują pod ziemię po śmierci ciał ludzkich; po śmierci ciał zwierzęcych (i roślinnych) przebywają w powietrzu, aż się dostaną do innych ciał zwierzęcych (i roślinnych); cf. Aristot. *De anima* p. 410 b 19 sq., cf. Frg. K. 27, 223, 224, 229—232. Według Platona dusze wstępowały pod ziemię po śmierci każdego ciała. Cf. Emped. frg. B 115, 127, 146, 147.

ale zbrodnia Tytanów stanęła na przeszkodzie, by zapanowało królestwo najmłodszego boga i koło dziejów świata zostało zamknięte. Ta zbrodnia przedłużyła niejako rządy Zeusa, dodając mu do pomocy Dionizosa i dusze ludzkie, bo rozszarpany przez Tytanów Zagreus istniał nadal w postaci Dionizosa (serce) i dusz ludzkich (pozostałe części Zagreusowego ciała). Tak należy zapewne rozumieć uwagę Olimpiodora do Platońskiego *Fedona* (61 c), że ludzie nie powinni popełniać samobójstwa, ponieważ „ich ciało jest własnością Dionizosa“ (= duszy!), i że „są jego częścią, albowiem składają się z popiołu Tytanów, którzy pożarli jego członki“ (cf. *Frg. K.* 220). Orficy określali stosunek duszy ludzkiej do ciała przy pomocy słów *soma* (ciało) — *sema* (grób, mian. duszy), przy czym pierwszy wyraz łączyli jeszcze z wyrazami *desmoterion* i *sozo* (dusza przebywa w ciele niby w *zbawiennym* więzieniu, bo okupuje w nim swoje winy), tudzież z wyrazem *semaion* (dusza używa ciała niby narzędzia i dzięki niemu się uzmysławia¹⁾). Pobyt duszy w ciele jest czymś w rodzaju „czyśćca“. Od przymusowej wędrówki i pokuty w ciałach ludzkich, zwierzęcych i roślinnych, od „trudów srogich i nieskończonego bicia“ (cf. *Frg. K.* 232; v. s.), po prostu od „koła narodzin“ może dusze uwolnić tylko czyste życie i śmierć z wiedzą i wolą Dionizosa. Można zrozumieć, że orficy szczerze tęsknili do zbawczej śmierci i równocześnie potępiali samobójstwo jako odruch krnąbrnego dziedzictwa Tytanów w człowieku. „Koło narodzin“ i w ogóle przymus cielesny panował tylko wśród śmiertelnych istot na ziemi. Wieczni bogowie są ponad nim nie dlatego, żeby się nie rodzili i nie mogli umierać, bo na przykład Zagreus na-

¹⁾ Cf. e. c. Plat. *Crat.* 400 c, *Phaed.* 62 b, *Gorg.* 493 a, *Philol. frg. B* 14. Życie duszy w ciele przyrównywano do życia żywego człowieka, skutegò z trupem (cf. *Aristot. frg.* 36). Być może, że podanie o Tytanach, którzy „pożarli“ Zagreusa, przyczyniło się do uznania ciała za „grób duszy“. Cf. *Frg. K.* 7, 8; cf. *Lucr. V* 988 sq. ...viva videns vivo sepeperi viscera busto (cf. „sarcophagus“).

rodził się i umarł, lecz dlatego, że istnieją, zanim „się narodzą“, że nie muszą „umierać“ i że nawet wtedy, kiedy „umrą“ (cieleśnienie), istnieją dalej. Bogowie są wolni i mają swobodę czynów, jak dowodzi zbrodnia Tytanów i naruszony tok naturalnych dziejów świata. Niemniej na świecie panuje *Dike* (Sprawiedliwość¹), ponieważ najpotężniejsi bogowie, władcy świata, chcą stać i stoją na jej straży. Panowanie „sprawiedliwości“ zaznacza się w tym przede wszystkim, że wszelka wina i zbrodnia, czy ją popełnią bogowie, czy dusze ludzkie, pociąga za sobą nieuchronną pokutę i karę.

„Teogonia“ orficka zbiega się z kosmogonią i stanowi jeden z symbolów stosunku, jaki zachodzi pomiędzy jednością i wielością. Wielość nie jest ani sumą odrębnych jednostek, ani przeciwieństwem jedności, lecz pozostaje do niej w stosunku podobnym do stosunku pomiędzy potomstwem i ojcem, czy też matką. Innymi słowy, jedność i wielość pozostają w ścisłym związku wzajemnym i — najprostszym, ale także najgrubszym obrazem ich wzajemnego związku był schemat genealogiczny. Orficy usiłowali udoskonalić ów obraz i zwracali uwagę, że wprawdzie wielość wyłania się z jedności, ale także do niej po pewnym czasie powraca i że wszystkie rzeczy są właściwie tożsame. Tradycja starożytna przypisuje Muzaiosowi ważne słowa, że „jedno jest źródłem i to samo ujściem wszystkiego“ — *ekshenostapantaginesthai kai eistautonanalyesthai* (Diog. Laert. I 3 pr.; cf. Plat. *Soph.* 242 d). Tych słów nie należy rozumieć w sensie późniejszej filozofii greckiej, na przykład w sensie nauki, że wszystkie ciała fenomenalne rodzą się z jednego tworzywa atomów i na nie się rozprzegają w chwili swojej zagłady, lecz w wyżej

¹) Orficy uwydatniali z wielką siłą zasadnicze znaczenie „Sprawiedliwości“ w dziejach świata i w ogóle w pojęciu bytu jako takiego; cf. e. c. *Iliad.* III 276 sq., XIX 258 sq., Hes. *Op.* 256 sq., Pind. frg. 169, Anaximan. frg. A 9, Plat. *Leg.* 715 e sq., ps. Demosth. XXV 11, 52, Anaxarch. frg. A 3.

opisanym sensie kolistego, czy też periodycznego następstwa wielości po jedności i po wielości jedności. W owym periodycznym następstwie zaznacza się właśnie wewnętrzny, istotny związek wielości z jednością. Wielość nie może dążyć naprzód swoją własną drogą i mnożyć się w nieskończoność, lecz musi — pod naciskiem władnej jedności — zatoczyć koło w jej kierunku i do niej w końcu zawinąć. Z drugiej strony jedność nie może ciemnieć wielości i nie dopuszczać do jej pełnego rozwoju. Symbolizujący jedność Uranos lub Kronos ciemnił swoje potomstwo, symbolizujące wielość, i za to Uranosa ukarał Kronos, a Kronosa Zeus (cf. Frg. K. 121, 127, 129, 135, 137, 138, 153, 154). Zeus symbolizuje jedność świata we właściwym stosunku do jego wielości: zadaje Nocy pytanie, co powinien zrobić, ażeby uzgodnić wielość z jednością, innymi słowy, ażeby uniknąć błędów Uranosa oraz Kronosa, i pouczony przez nią „połyka“ Fanesa (który istnieje tak samo, jak Noc, choć oboje należą do odległej przeszłości!), staje się wszechwzrostkiem i rodzi Zagreusa¹), to znaczy wkracza na drogę do doskonałego zamknięcia dziejów świata (cf. Frg. K. 155, 160, 164—167; v. s.). O Zeusie jako „wszechjedności“ mówi w *Prawa ch* (715 e sq.) Platon: „Bóg, jak głosi dawne orędzie, dzierży początek, koniec i środek wszystkich rzeczy,... a zawsze towarzyszy mu Dike, która karze odstępców od boskiego prawa“ (cf. Emped. frg. B 135). Scholiasta wyjaśnia, że Platon nawiązuje do „orfickiego orędzia“ i przytacza dwa następujące heksametry (cf. Frg. K. 21):

„Zeus jest początkiem i końcem, od Zeusa wszystko pochodzi,
Zeus jest ziemi i nieba ostoją wraz z jego gwiazdami“.

Obydwa heksametry występują w nieco zmienionej postaci w „hymnie“, przekazanym przez Euzebiosia i sławiącym Zeusa

¹ Zeus rodzi także z głowy, a więc z samego siebie (!) Atenę, którą poeci orficy utożsamiali z Cnotą (Arete); cf. Frg. K. 174—177.

jako źródło, kres i jedyną ostoję wszystkiego, jako ogień, wodę, ziemię i eter, jako noc i dzień, jako Mądrość (Metis) i Miłość (Eros), jako wszystko widzące, wszystko słyszące i wszystko wiedzące, wszechmocne bóstwo najwyższe i wszechjedyne (Cf. Frg. K. 21 a, 167, 168, 169). Słowa Platona wskazują, że pierwotny „hymn“ opiewał sprawiedliwość Zeusa, atoli „hymn“ w przekazanej postaci zgola o niej nie wspomina. Zdaje się, że z biegiem czasu uległ zmianom na gorsze, niemniej jednak pozostało w nim coś z tego żaru, jaki i dziś jeszcze wyczuwamy w wybuchowych słowach Heraklita, w wierszach Empedoklesa i przede wszystkim w potężnym hymnie na cześć Zeusa, który napisał zmarły w drugiej połowie III w. przed Chr. stoik Kleantes¹⁾. Pierwotny „hymn“ orficki znał zapewne Ajschylos i na nim się opierał w następującym dwuwierszu jambicznym (Frg. 70 N.):

„Eterem Zeus i ziemią Zeus i niebem Zeus,
Bo wszystkim Zeus i tym, co jeszcze wyższe jest“.

Panta hen i z m lub po prostu hen i z m orficki, usymbolizowany stosunkowo najjaśniej w osobie Zeusa, przyczynił się, ile możemy dziś sądzić, bardzo wydatnie do powstania nauki eleatów, że „wszystkie rzeczy stanowią jedno“ (cf. e. c. Xenoph. frg. A 29... ta panta hen, Parm. frg. A 7, B 8; cf. Heracl. frg. B 50) i że tylko ono istnieje na prawdę.

Drugim obok Zeusa bardzo ważnym symbolem związku wielości z jednością jest Zagreus-Dionizos. Zeus jednocy w sobie wielość, ażeby powstała wielość nowa i lepsza: rozszarpany

¹⁾ Nie twierdę bynajmniej, jakoby hymn Kleantesa należało wywodzić z wierzeń orfickich, bo jego treść pozostaje w najściślejszym związku ze stoicyzmem. Niemniej, kto chce poznać orficyzm, ten powinien ów hymn przeczytać (piękny przekład M. Maykowskiej został wydrukowany w miesięczniku „Meander“ I 1946, str. 526 n), gdyż hymn Kleantesa jest jednym z najcenniejszych pomników twórczego żaru, jaki ożywiał pierwotne poematy orfickie i jaki się zogniskował od czasów Pitagorasa w szybko postępującej naprzód, wielkiej filozofii greckiej.

przez Tytanów Zagreus oznacza jedność, zmuszoną wbrew woli do przemiany na gorszą od niej wielość. Czy ta przemiana zachodzi jednak rzeczywiście, czy ogarnia całego boga? Zagreus istnieje po swym rozszarpaniu i po spopieleniu Tytanów podwójnie, raz w jednej osobie odrodzonego z jego serca Dionizosa, a drugi raz w wielości wszystkich dusz ludzkich¹⁾, które muszą być oczyszczone od nalotu zbrodniczych, tytanicznych porywów i dlatego wstępują w przeróżne ciała ludzkie, zwierzęce oraz roślinne, aż dostąpią zbawczej apoteozy lub zostaną skazane na wieczną karę w Tartarze. Czy jednak do oczyszczenia dusz dobrych nie wystarczyłaby wędrówka w ciałach li tylko ludzkich? Wydaje się rzeczą jasną, że wędrówka w ciałach roślinnych, zwierzęcych i ludzkich pozostaje w ścisłym związku nie tylko z głębokim i znamienym dla rdzennego orficyzmu poczuciem sprawiedliwości (sprawiedliwego wyrównania!) oraz praw etycznych, rządzących wszelkim istnieniem (v. s.), ale także z orfickim *pantohenizmem*: w przeciwieństwie do zmiennej wielości znikomych ciał jedna i ta sama dusza trwa wiecznie i przekraczając niejako granice pomiędzy człowiekiem, zwierzęciem i rośliną, stanowi wewnętrzną więź fenomenalnych, różniczkowanych zewnętrznie, śmiertelnych ciał roślinnych, zwierzęcych i ludzkich²⁾. Podobna więź łączy także Dionizosa z duszami. Ajschylos nazywa go, tak jak i Heraklit (cf. Heracl. frg. B 15), Hadesem w *Eumenidach*, gdzie czytamy, że „Hades jest sędzią śmiertelników pod ziemią“, który

¹⁾ Zdaje się, że popiół, składający się z niezliczonego mnóstwa poszczególnych drobin, symbolizował ogromną wielość dusz ludzkich jako takich.

²⁾ W XXXVII *Hymnie* orfickim czytamy, że Tytani są *przodkami* nie tylko ludzi, ale także wszystkich żywych stworzeń ziemskich. Rzecz staje się zrozumiałą, jeżeli przyjmujemy że dusze tworzyły sobie pod naciskiem Dionizosa ciała roślinne, zwierzęce i ludzkie, by w nich „wędrować“ i doznać oczyszczenia. Cf. Frg. K. 224. O wspólnym pochodzeniu bogów i ludzi od Tytanów czytamy już w *Hymnie na cześć Apollina* (cf. Hom. H. Ap. 334 sq.).

„śledzi wszystko i wszystko zapisuje w swojej pamięci jak w księdze“¹⁾). Sądy nad zmarłymi sprawowali zasadniczo Minos, jego brat Radamantys i Aiakos (czasem zaś także — heros ateński, Triptolemos). Głównym sędzią był niewątpliwie Minos. Homer wymienia w XI księdze (w. 568 n.) *O d y s e i* tylko jego imię. Zwrócono słusznie uwagę, że Minos nie wyrokuje tam o losie zmarłych, lecz tylko rozstrzyga ich spory na podobieństwo ziemskiego rozjemcy, ale wątpić można, czy zdanie większości uczonych, jakoby Minos stał się dopiero z czasem groźnym sędzią umarłych i to głównie dzięki wzmiance Homera o jego podziemnym urzędzie rozjemcy, jest słuszne. Wydaje się raczej, że owym sędzią był już przed Homerem²⁾ i że właśnie Homer zmniejszył jego znaczenie stosownie do zmniejszonego znaczenia dusz, które zrobił „cieniami“ ludzi żyjących i których paradoksalna nieśmiertelność nosi znamię pozostałości po starszych i daleko świetniejszych wyobrażeniach. W literaturze greckiej spotykamy się z Minosem, sędzią umarłych, po raz pierwszy w sposób wyraźny u Platona. W jego *G o r g i a s z u* (523 a sq.) opowiada Sokrates, że Zeus nakazał „nagich (= wyzuty z ciała) zmarłych sądzić nagim zmarłym“, sądzić i oglądać „duszę samą samą tylko duszą“ (aute te psyche auten ten psychen), by wyrok był sprawiedliwy, i że sędziami na łące podziemnej, „na rozstaju, skąd prowadzą dwie drogi, jedna na

¹⁾ Cf. Aesch. *Eum.* 273 sq. Podobnie mówi o Zeusie Eurypides w *Melanippie* (frg. 503 N.; cf. frg. 488; cf. Apoll. Rhod. I 496 sq.), co nie jest dziwne, bo ze stanowiska pantohenizmu orfickiego „zewnętrznego“ utożsamienia (cf. e. c. Frg. K. 239 ...heis Zeus, heis Aides, heis Helios, heis Dionysos, heis theos en pantessi). Wszzechwiedzę Zeusa sławi omówiony wyżej „hymn“ orficki, który przekazał Euzebios (cf. Frg. K. 168; v. s.).

²⁾ Być może, że śladem tego stanu rzeczy, jest dziwny epitet *oloo-phron*, którego używa Homer, mówiąc o Minosie (w związku nie tylko z Ariadną i Tezeuszem, ale także z *Dionizosem*; cf. *Odyss.* XI 321 sq.).

wyspy szczęśliwych, druga zaś do Tartaru“, ustanowił Minosa, Radamantysa i Aiakosa, przy czym Aiakos miał sądzić dusze ludzi zmarłych w Europie, Radamantys dusze ludzi zmarłych w Azji, a Minos sprawować zwierzchnią władzę nad obu niższymi sędziami i wydawać ostateczne wyroki, jeżeli oni się wahali¹⁾. Sądzę, że Minos otrzymał dopiero później (po Homerze) dwóch niższych sędziów do pomocy, że pierwotnie był jedynym sędzią zmarłych i że w tym jego charakterze zachował się ślad starożytnego bóstwa kreteńskiego, które „śledziło wszystko i wszystko zapisywało w swojej pamięci jak w księdze“ (cf. e. c. Aesch. E u m. 273 sq., Eur. M e l. frg. 508 N.; v. s.), które sądziło dusze zmarłych i które orficy i w ogóle Grecy nazywali bądź Hadesem, bądź Zeusem, bądź Dionizosem, bądź Zagreusem²⁾. Prawodawca Krety³⁾ i ukochany syn „Idajskiego“ Zeusa (cf. e. c. O d y s s. XIX 178 sq., schol.), „najbardziej królewski wśród śmiertelnych królów“ (Hes. frg. 103 Rz.), nadawał się Minos szczególnie do zrostu z owym bóstwem lub przynajmniej do przejęcia jednej z jego głównych funkcji pierwotnych. Minosa łączy dalej z Zeusem i Zagreusem symbol byka, by przypomnieć podanie o Minotaurze i o Europie tudzież opis śmierci Zagreusa: Zagreus, chcąc wymknąć się Tytanom, przybiera różne postaci i w końcu pada ofiarą ich zbrodni w postaci byka. Egipcjanie czcili byka Apisa jako wcielenie jednego ze

¹⁾ O. Kern nie zamieszcza tego ustępu z G o r g i a s z a w swoim zbiorze i w ogóle nie wspomina w żadnym ze swych indeksów o Minosie (ani o Aiakosie); choć przyznaje, że w tzw. C a r m e n S i c u l u m (Frg. K. 47) mogła być wzmianka o Radamantysie.

²⁾ Ozyrys egipski, z którym Zagreus ma wiele rysów wspólnych (obydwaj bogowie „umarli“ i ich ciała zostały podzielone na części), był sędzią zmarłych.

³⁾ Może o Minosie, który uchodził za pierwszego prawodawcę Greków (cf. e. c. Arist. P o l. 1271 b 31 sq.), myślał Kritias, kiedy twierdził w S i z y f i e, że wszechwiedzącego (d a i m o n... n o o... a k o u o n k a i b l e p o n) i karzącego ludzi za ich winy boga, resp. bogów wymyślił jakiś polityk, by człowiek nie śmiał popełniać nawet potajemnych zbrodni (cf. Crit. frg. B 25).

swych bogów (Ptah, resp. Ozyrys) i coś podobnego było bodaj na Krecie. Znany z kreteńskich pałaców symbol religijny, dwusieczny topór (labrys), występuje często w obsadzie rogów, a czasem nawet na całym łbie byka i wtedy oznacza, jak można przypuszczać, bo pewności nie mamy tu żadnej, męskie bóstwo kreteńskie. Z orfickim Dionizosem¹⁾ (Zagreusem) łączy wreszcie Minosa znamienność dla sędziego dusz ludzkich znajomość ich wszystkich dobrych i złych uczynków i intencji. Pierwotnie znał i musiał je znać nie Minos, lecz Dionizos, bo dusze były częstkami jego samego i pozostawały z nim, „sercem Zagreusa“ (v. s.), w ścisłym związku²⁾. Przypominają się tutaj dziwne wiersze Ksenofanesa o „jednym bogu, najwyższym wśród bogów i ludzi, niepodobnym do śmiertelnych ani z wyglądu ani z myślenia“, który „cały widzi, cały jest umysłem (oulos noei) i cały słyszy“ i który „bez trudu sprawia wszystko potęgą swego umysłu, nie poruszając się zgoła“, lub wiersze Empedoklesa, że bóg (najwyższy) nie ma głowy ani innych członków cielesnych, lecz jest „tylko myślą (phren) świętą i niewypowiedzianą, przenikającą świat cały szybkimi i dbałymi troskami“ (cf. Xenoph. frg. B 23—26, Emped. frg. B 134; cf. Crit. B 25, v. s.). W przytoczonych wierszach odzwierciedla się, podobnie jak w orfickim podaniu o Zagreusie-Dionizosie i duszach ludzkich, z jednej strony prymitywny stan umysłowości greckiej, nie umiejącej się jeszcze oderwać od wyobrażeń cielesnych,

¹⁾ *Taurokeros theos*. Cf. Eurip. *Bacch.* 100, 920 sq., 1159, Plut. *De Is. et Os.* 359 b, 364 e sq., 368 b sq.

²⁾ Dionizos rozstrzyga w *Zabach* spór pomiędzy Eurypidesem i Ajschylosem na korzyść tego ostatniego i jego wyprowadza na ziemię z Hadesu (cf. Arist. *Ran.* 1467 sq.). Oburzony Eurypides zwraca się do Dionizosa ze słowami „o najprzewrotniejszy z ludzi!“. Zda się, że mamy tutaj ślad nie tylko funkcji sędziowskiej, jaką pierwotnie pełnił „Zagreus — Zeus — Hades — Dionizos“, ale także związku „Dionizosa“ z ludzkimi duszami. Wobec „boskości“ duszy ludzkiej, a więc i „człowieka“, staje się zrozumiały żart Arystofanesa z nauki orfickiej i powiedzenie Eurypidesa: *o miarotat' anthropon*, skierowane do „boga“ Dionizosa.

a z drugiej jej ogromny wysiłek, by zdobyć pojęcie niecielesnego i nadprzestrzennego bytu duchowego, osnute na związku (cielesnej) wielości z (duchową) jednością. Trudno przypuścić, żeby to pojęcie, które w pełni uświadomili sobie dopiero neoplatonicy, zawdzięczało swój zaród orfikom. Było ono raczej jednym z bardzo ważnych osiągnięć prastarej kultury minojskiej i po jej zniszczeniu zapadło w głąb symboliki religijnej oraz wierzeń ludowych, aż je wraz z nimi podjęli orficy i aż wielcy myśliciele greccy ponownie je ustalili w swych długich i samodzielnych dociekaniach filozoficznych.

Symbol byka, w którego postaci Zagreus, przedstawiciel jedności i duchowego bytu, został rozszarpany przez Tytanów (cf. e. c. Nonn. *D i o n.* V 165 sq., Eurip. *C r e t.* frg. 475 N... *nyktipolou Zagreos boutes*; v. s.), może się dziś wydawać symbolem niedość fortunnym i godnym wielkiej kultury minojskiej. Pamiętajmy jednak, że byk nie tylko cieszył się u Greków i w ogóle u ludów starożytnych osobliwym szacunkiem jako wierny towarzysz człowieka w jego najszlachetniejszej pracy na roli, ale słusznie uchodził także za bardzo piękne zwierzę. Zeus podbił w postaci byka serce Europy, matki Minosa. W każdym razie byk jako symbol jedności nie przedstawia się gorzej niż wyszydzone przez Arystofanesa światotwórcze „jajo“ orfickie¹⁾. Wielka ilość symbolów, dotyczących związku wielości z jednością, uprzytomnia ogrom wysiłku, jakiego wymagało jasne pojęcie organicznej jedności. A skoro mowa o symbolach, to godzi się przypomnieć, że właśnie w kulturze kreteńskiej występowały one obficie. Na sarkofagu w *H a g i a T r i a d a*²⁾ widzimy na przykład — prócz „dwusiecznego topora“ (v. s.) — postać zmarłego (czy też zmarłej) na wozie

¹⁾ Cf. e. c. Arist. *A v.* 695, Eurip. *M e l.* frg. 408, Apoll. Rhod. I 496 sq., Plut. *Q u a e s t. C o n v.* 636 d (Frg. K. 59), Achill. Stat. *I s o g. i n A r a t i P h a e n.* 4 (Frg. K. 70).

²⁾ Wizerunek i opis sarkofagu podaje K. Majewski, *K u l t u r a A i g a j s k a*, Lwów 1933, p. 210 sq.

zaprzężonym w dwa skrzydlate gryfy. Jest tam także wóz, zaprzężony w dwa konie. Być może, że te wozy są prototypem znanych z literatury greckiej wozów powietrznych (cf. e. c. Parm. frg. B 1, Emp. B 4; v. s.) i że słynna alegoria platońskiego Sokratesa, przedstawiająca rozum duszy jako woźnicę, a jej godziwy zapal i niesformą pożądlivość jako dobrego i złego konia (cf. Plat. Phaedr. 247 c sq.), wywodzi się — za pośrednictwem orfików — z symboliki kreteńskiej. Podanie o wyspach, gdzie przebywają wybrańcy bogów po życiu na ziemi i zażywają wiecznego szczęścia¹⁾, uchodzi powszechnie za podanie orfickie. Wiemy, że pitagorejczycy rozumieли przez „wyspy szczęśliwych“ (makaron nesoi) słońce i księżyc (cf. e. c. lambl. V. P. 82), i może podobnie myśleli także niektórzy orficy, skoro uważali księżyc za zamieszkały (cf. e. c. Frg. K. 91). Według Epimenidesa z Krety lew nemejski miał spaść na ziemię z księżyca (cf. Epim. frg. B 2). Jeżeli przypuścimy, że podanie o „wyspach szczęśliwych“, pojętych jako ciała niebieskie, należy do zasięgu zamierzchłej kultury kreteńskiej, to gryfy i ich skrzydła na sarkofagu z Hagia Triada można tłumaczyć jako symbol anabazy, czyli pośmiertnej podróży duszy nie w dół pod ziemię, lecz w górę do „nieba“²⁾. Zdaje się w ogóle, że wyobrażenia orfików o miejscu

¹⁾ Cf. e. c. Hom. Od. IV 563 sq., Hes. Op. 166 sq., Pind. Ol. II 65 sq., Thren. frg. 129—133.

²⁾ Na sarkofagu z Hagia Triada znajduje się jeszcze inne malowidło, przedstawiające zmarłego i trzech mężczyzn, którzy mu przynoszą różne dary. Wśród tych darów widzimy łódź (nie „zab słońca“), zapewne symbol podróży na „wyspy szczęśliwych“. Zdaje się, że według starodawnych wierzeń kreteńskich zmarły mógł albo dopłynąć do „wysp szczęśliwych“ na łodzi, albo też wznieść się do nich wprost przez powietrze na „skrzydlatym“ wozie. Przypominają się tutaj słowa Plotyna, że kto chce wrócić tam, skąd przybył, do swojej prawdziwej ojczyzny (świat umysłowy), „ten nie potrzebuje przygotowywać wozu z końmi ani żadnej łodzi, lecz musi to wszystko precz odrzucić i nie „patrzeć“, lecz jakby zmrużywszy powieki zmienić wzrok i wzbudzić inny, który wprawdzie każdy posiada, ale którego mało kto używa“ (cf. Plot. Enn. I 6, 8).

wiecznej kary i męki (Tartar; cf. Hom. *O d y s s.* XI 571 sq.), o miejscu wiecznej nagrody pośmiertnej (Elyzjum, wyspy szczęśliwych) i o oczyszczającej dusze pokucie w kole ziemskich żywotów (v. s.)¹⁾ należy wyprowadzać z wierzeń minojskich. Tradycja orficka głosi prawie zawsze, że miejsce wiecznej nagrody znajduje się tak samo pod ziemią, jak miejsce wiecznej kary. Innymi słowy, uznaje zasadniczo tylko katabazę. Ślady anabazy są nikłe. Niemniej trzeba się z nimi liczyć bardzo poważnie, ponieważ anabaza występuje nie tylko we wspomnianej już alegorii platońskiego Sokratesa, ale także w *O c z y s z c z e n i a c h* starszego odeń i tak bliskiego orfikom Empedoklesa, który wyraźnie mówi o *u p a d k u* dusz (jakie nazywa dajmonami) na ziemię i o swym wygnaniu z „grona szczęśliwych“ (apo makaron), ponieważ „zaufał szalonej Waśni“, innymi słowy, ponieważ się sprzeniewierzył dobrej Miłości (cf. Emped. frg. B 115—121).

Jedność kojarzy się na ogół z dobrem, a wielość ze złem lub — mówiąc ściślej — z dobrem kojarzy się właściwy stosunek pomiędzy jednością i wielością, a ze złem ich niewłaściwy stosunek wzajemny, więc albo ucisk i gwałt po pierwszej stronie, albo też opór i bunt po stronie drugiej. Abstrakcyjny związek wielości z jednością nabiera żywotnej treści na planie uczuć i woli. Na tym planie wykładnikiem jedności, która przenika i wiąże wielość, jest miłość i harmonia części, tworzących jedną całość. W wierzeniach orfickich panuje hasło pojednania i zgody nie tylko ludzi pomiędzy sobą, ale także ludzi i zwierząt, hasło i obowiązek dobroci. Głównym przykazaniem orfickim było przykazanie, żeby nie wylewać krwi ani ludzkiej, ani zwierzęcej (cf. e. c. Arist. *R a t.* 1032; v. s.), żeby nie zabijać

¹⁾ Lukrecjusz zbliża się bardzo do orficyzmu, kiedy wywodzi, że wielcy pokutnicy Tartaru symbolizują żywych ludzi w jarzmie trapiących ich urojen i namiętności, i kiedy kończy swój wywód twierdzeniem, że „piekłem jest życie głupców właśnie tu na ziemi!“ — hic Acherusia fit stultorum denique vita (cf. Lucr. III 975 sq.).

niczego i nikogo, nawet samego siebie, gdyż każde żywe ciało stanowi własność Dionizosa¹⁾). Zakazane przez eschatologiczne względy zabójstwo jest zakazane także przez miłość, ponieważ oznacza największą krzywdę, jaką jedno żywe stworzenie może wyrządzić drugiemu. Lęk przed krzywdą, która uchodziła za zmazę duszy i przedłużała jej pokutę w „kole ziemskich żywotów“, doprowadził do przeróżnych zabobonów, na przykład, żeby nie jeść mięsa, jaj i grochu (bobu), nie pić wina, nie dotykać trupów i nie grzebać umarłych w innej odzieży niż lniana. Lecz miłość orficka objawiała się w jeszcze innej, szlachetniejszej od lęku postaci, a mianowicie w czynnej dobroci. Ksenofanes szydził z Pitagorasa, że kiedy raz słyszał skuczenie bitego psa, zlitował się i powiedział do bijącego, żeby przestał, bo katuje duszę jego przyjaciela, którą poznał po głosie (cf. Xen. frg. B 7; cf. Emped. frg. B 136—139). Coś podobnego musieli czuć także prawowierni orficy, wyznawcy nauki o jedności świata i o wędrówce dusz nieśmiertelnych w śmiertelnych ciałach ziemskich. I oni także musieli nieraz odczuwać litość i pomagać zwierzętom oraz ludziom. O dobrych stosunkach Orfeusza ze zwierzętami świadczą jego wizerunki w ich otoczeniu. Orficy nazywali swoje pierwsze bóstwo światotwórcze *M i ł o ś c i ą* — Erosem. Podobnie wielbił w poemacie *O n a t u r z e* Miłość jako najwyższe bóstwo Empedokles, przeciwstawiając ją złowrogiej Waśni. Hezjod wymienia w *T e o g o n i i* zaraz po Chaosie, Ziemi tudzież Tartarze Erosa i mówi o nim, że jest „najpiękniejszy wśród nieśmiertelnych bogów“, że „rozprzęga członki“ (ly-simeles), że „przemaga umysł i roztropne postanowienie w pierśsiach wszystkich bogów i ludzi“ (Hes. *T h e o g.* 120 sq.). Zwrócono uwagę, że powyższe słowa są zbyt lekkie i nie bar-

¹⁾ Cf. e. c. Plat. *P h a e d.* 62 b, Olympiod. *I n P l a t.* *P h a e d.* 61 c; v. s. Śmierć stanowi najradzykalniejszy sposób „oczyszczenia“ duszy, ale w ten sposób „oczyszczać“ ją może tylko wszechwiedzący „bóg Oswobodziciel“ (v. s.) Każde zabójstwo jest aktem buntu przeciwko woli „boga“ i krzyżuje jego zamysł.

dzo licują z powagą boga, wymienionego na trzecim (czy też czwartym) miejscu, przy czym jedni uczeni sądzą, że należy je skreślić jako interpolację, a drudzy znowu, że Hezjod wzorował się na poetach orfickich i dlatego wysunął Erosa na czoło, ale nie miał dostatecznego zrozumienia dla wielkiego bóstwa i dlatego tak banalnie je scharakteryzował. Otóż myślę, że Hezjod rzeczywiście wzorował się na poetach orfickich, że miał pełne zrozumienie dla ich bóstwa i że je scharakteryzował w sposób, na jaki mógł się zdobyć i jaki go zadowolił. Podobnie charakteryzuje Erosa chór w *A n t y g o n i e* Sofoklesa (v. 781 sq.; przekład M. Brożka):

„Erosie! Tobie któż oprzeć się zdoła,
gdy niespodzianie spadniesz na ofiarę,
a świeżym czarem
spoczniesz na licach dziewczęcych.
Latasz po morzu, po chatach i siołach,
i ani człowiek doczesny, ani żaden z bogów
uciec przed tobą nie mogą,
lecz w twojej niewoli są jakby szaleńcy.
I sprawiedliwych serca z twojej podniety
na własną zgubę w złych plamą się czynach:
jak teraz syna
z ojcem zwaśniłeś w tym sporze.
Ale zwycięży uroczej kobiety
miłości pełne spojrzenie, co swym majestatem
obok praw włada nad światem.
A z Afrodytą nikt walczyć nie może.“

Przytoczoną pieśń śpiewa chór *s t a r c ó w* tebańskich pomiędzy sceną, w której Hajmon, syn Kreona i narzeczony skazanej przez niego na śmierć Antygony, grozi ojcu samobójstwem, jeżeli nie cofnie wyroku, i sceną, w której Antygona skarży się boleśnie, że musi umrzeć, zanim jeszcze zaznała szczęścia kochającej żony i matki. Słowa chóru nie są z pewnością płache i tak samo nie są płache słowa Hezjoda, lecz się nam tylko takimi wydają, ponieważ pamiętamy o opiewanych przez Homera i innych poetów starożytnych „miłostkach“, a zapomi-

namy o znanej Grekom, nam zaś dziś prawie zupełnie niezna-nej „miłości“. Wyższość duchowej kultury greckiej nad naszą cywilizacją zaznacza się tutaj w sposób szczególnie jaskrawy. Grecy rozróżniali pomiędzy „miłostkami“ i żywiołową, silniejszą od karbów indywidualnego bytu i od śmierci, metafizyczną „miłością“, lecz ta różnica zaciera się zazwyczaj w wysłowieniu. „Miłość“ ma swoją własną mądrość uczuciową, doskonalszą od czysto intelektualnej i egoistycznej mądrości indywidualnej, i o „miłości“ właśnie, a nie o żadnych „miłostkach“ i im właściwych, powodujących późniejszą skrucę szaleństwach mówi Sofokles w *A n t y g o n i e* tudzież w *T e o g o n i i* Hezjod. Przede wszystkim jednak wielbili ową „miłość“ orficy, jak świadczy płaskorzeźba neapolitańska lub mowa Arystofanesa w *B i e s i a d z i e* Platona (v. s.). „Miłość“ sprawia, że człowiek przestaje być „kaleką“, czyli odosobnionym w swej świadomości „kawalkiem“ świata, że tworzy razem z drugim człowiekiem doskonalszą od każdego z nich obu całość, że budzi się w nim poczucie rdzennego związku z resztą wszechświata, że wstępuje na drogę prawdziwego szczęścia i swobody, bo zrzuca jarzmo indywidualnego ubóstwa i wzbogaca niejako drugą oddaną mu jaźnią jaźń własną. Ludzie, którzy się na prawdę kochają, tworzą jedność duchową pomimo ciał odrębnych, przy czym ich jedność duchowa jest bardziej istotna niż ich odrębność, czy też wielość cielesna. Pragną żyć razem i w razie śmierci jednego z nich powstaje nieznośne uczucie wewnętrznej pustki. Grecy kładli nacisk na to, że prawdziwa miłość musi jednoczyć, musi być wzajemna¹⁾ i musi być silniejsza od trwogi przed śmiercią. Alkestis wołała umrzeć niż przeżyć ukochanego męża i dlatego zdobyła wiekopomną sławę, atoli Admet, który przyjął jej ofiarę, nie budził szacunku. Wśród podań o śmier-

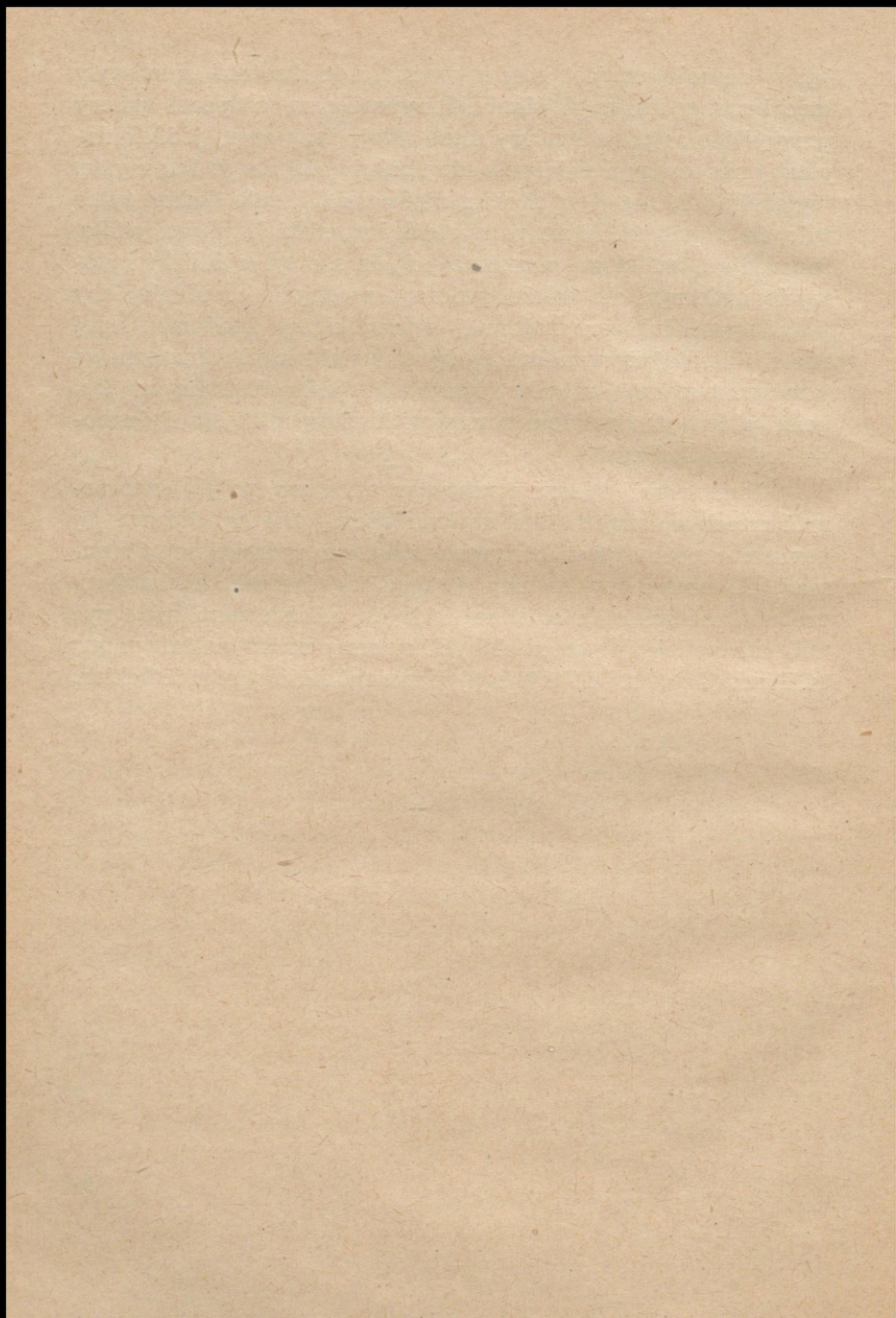
¹⁾ Współczesną miłość charakteryzuje dobrze powiedzenie: „Entre deux amants il y a toujours un, qui aime et un, qui se laisse aimer (Rochefoucauld); celui qui aime a toujours tort“ (dodatek Maugham’a w *M r s. C r a d d o c k*).

ci Orfeusza jest podanie, że nie mogąc żyć bez Eurydyki, popełnił samobójstwo (cf. T. K. 120). Hajmon wreszcie nie tylko groził nim ojcu, ale także zabił się rzeczywiście, skoro ujrzał zmarłą Antygonę. Zdawałoby się, że o tak znanej tragedii, jak Antygona, powiedziano już wszystko, co było możliwe do powiedzenia, a jednak się okazuje, że dopiero w świetle orficyzmu zaczyna się należycie rysować „tytaniczna“ natura nieszczęsnej córki Edypa i że w ogóle cały utwór nabiera w tym świetle nowego znaczenia. Trzeba stwierdzić, że *p i e r w s i* orficy uprzytomnili Grekom twórczą potęgę miłości, pojętej jako metafizyczne źródło wszelkiego życia i piękna. Idealizm Platona, jego nauka o „oku duszy“, które powstaje dzięki miłości prawdziwej i dzięki któremu człowiek może oglądać cudowne piękno niecielesnych i wiecznych idei za życia, jego niezapomniane słowa o „misteriach“ i dobrodziejstwach Erosa (Amor intellectualis) w *Biesiadzie* i w *Fajdroście*, a także opisane przez Plotyna w *Enneadach* wizje „umysłowego świata“, wszystkie te osiągnięcia i rozpoznania filozofii greckiej mają orfickie korzenie. Nie zamierzam bynajmniej poniżać filozofów greckich na korzyść orfickich poetów. Grecy czcili wynalazców, ale sądzili słusznie, że jeszcze wyżej należy czcить tych, co posunęli naprzód dawne wynalazki i doprowadzili je do doskonałości. Platon i Plotyn rozwinęli samodzielnie i twórczo zaczątki, jakie się znajdowały w literaturze orfickiej. Grzeszyła ona znanym nam z jej fragmentów nadmiarem emocjonalnych i często grubych symbolów tudzież brakiem myślnego i słownego wyrobienia, ale oprócz wad posiadała także tę bezcenną zaletę, że ożywiał ją szczery zapał oraz zespół kilku naprawdę żywotnych idei.

Istotę i żywotny rdzeń orficyzmu stanowi zespół trzech głównie idei, a mianowicie: idea związku wielości z jednością, idea nieśmiertelności dusz ludzkich, ich kary i nagrody oraz wędrówki w śmiertelnych ciałach ziemskich, i wreszcie idea miłości. Wszystkie trzy idee przenikały się wzajemnie i występu-

jąc w zespole, co jest bardzo ważne, wielokrotnie zwiększyły moc i zasięg swego działania. Przypuszczam, że poeci orficy przejęli ów zespół z kultury minojskiej, przy czym jednak dopiero oni rozwinęli należycie ideę miłości. Dlaczego tak myślę, wyjaśnię dokładniej w trzecim rozdziale. Obecnie dodam tylko tyle, że w pałacach i na naczyniach kreteńskich są malowidła, zdradzające wnikliwą obserwację życia nie tylko ludzi i lądowych zwierząt, ale także zwierząt wodnych i roślin, jakby świadomość lub przynajmniej wycucie tej fundamentalnej nauki orfickiej, że wszelkie życie na ziemi ma wspólną ośnowę i że świat stanowi mimo swej wielości jedność. Orficyzm jest bodaj głównym ogniwem pomiędzy kulturą minojską i duchową kulturą helleńską.

Pierwotny i rdzenny orficyzm, orficyzm, pojęty jako zespół trzech opisanych idei, wyłonił poezję orficką. Sprawa jej powstania pozostaje w ścisłym związku z zagadnieniem „Orfeusza“, ale zanim przystąpimy do tego zagadnienia, trzeba jeszcze omówić misteria orfickie, których założycielem miał być Orfeusz, podobnie jak miał być „ojcem pieśni“ (aoidan pater; cf. Pind. P y t h. IV 176 sq.), w szczególności pieśni orfickich.



III

Misteria orfickie miały — w przeciwieństwie do misteriów eleuzyńskich na przykład — charakter nie państwowy, lecz prywatny. Odprawiano je częścią pod gołym niebem, częścią zaś w improwizowanych „kapliczkach Bakchosa“ i domach mieszkalnych (Bakcheia, hieroi oikoi, h. oikiai), gdzie orficy oczyszczali, wtajemniczali i urządzali różne mistyczne „pokazy“ (dromena) dla wyznawców swojej nauki. „Pokazy“ miały — znowu w przeciwieństwie do innych misteriów — daleko mniejsze znaczenie niż słowo ustne i szczególnie s ł o w o p i s a n e. Na zabytkach orfickich widzimy bardzo często znamienne dla orfików „księgi“, o których dużo także czytamy u różnych autorów starożytnych (v. s.). Misteria orfickie nie posiadały oparcia w żadnej świątyni. Jedyłą ich ostoję stanowiła swoista literatura. Na ogół powiedzieć można, że czym dla misteriów eleuzyńskich lub samotrackich były ich sławne świątynie, tym dla misteriów i licznych gmin orfickich była niespotykana gdzie indziej więź obszernej literatury. Misteria orfickie cechuje związek z literaturą orficką.

W kołach uczonych zakłada się milcząco, że literaturę orficką zrodziły orfickie misteria. W takim jednak razie nasuwa się pytanie, co było ich fundamentem, zanim ona powstała. Trudno następnie przypuścić, by orficy rozgłosili swe święte i „niewypowiedziane“ tajemnice (aporreta mysteria, cf. e. c.

Eurip. R h e s. 943) w poematach, które sprzedawano i prawdopodobnie recytowano publicznie i które były dostępne dla każdego na równi z poematami Homera lub Hezjoda (cf. e. c. Alexis frg. 135 K., Plat. I o n. 536 a sq.). Można zrozumieć, że Wilamowitz wołał w tych warunkach uznać, jak już wspomniałem, orficyzm helleński za wymysł późniejszych czasów. Z drugiej strony świadectwa starożytne, dotyczące helleńskiego orficyzmu, są tak liczne i poważne, że musimy się z nimi liczyć.

Nie pozostaje nic innego niż odrzucić powyższe założenie jako fałszywe i powiedzieć, że nie misteria orfickie zrodziły orficką literaturę, lecz wprost przeciwnie orficka literatura zrodziła misteria orfickie. To powiedzenie wygląda na pierwszy rzut oka paradoksalnie, ale tylko dlatego, że jesteśmy przyzwyczajeni uważać misteria za główną, a literaturę za wtórną postać orficyzmu. Po chwili zastanowienia widzimy jasno, że ono nie tylko nie przeczy tradycji starożytnej, ale nawet znajduje w niej dość mocne uzasadnienie. Wiemy na przykład, że Platon opowiadał w *R z e c z y p o s p o l i t e j* o współczesnych mu guślarzach, jak nachodzili domy bogatych obywateli i p o w o ł u j ą c się na księgi Orfeusza i Muzaiosa, oczyszczali „winnych“ i zabezpieczali ich od kar za życia i po śmierci (cf. Plat. R p. 362 e sq.; v. s.). Sądzę, że podobnie postępowali pierwotni założyciele gmin orfickich w Italii, w Grecji Macierzystej i w Małej Azji, oczywiście z tym zastrzeżeniem, że mieli daleko szlachetniejsze cele i daleko większe zdolności. Pierwsze misteria orfickie powstały według wszelkiego prawdopodobieństwa w oparciu o istniejącą już wtedy literaturę orficką. Ta literatura mogła być nikła, ale musiała istnieć przed właściwymi misteriami, innymi słowy, musiała mieć „świecki“ charakter, ponieważ inaczej trudno pojąć, jakim cudem powstała późniejsza, ogromna i dla wszystkich dostępna literatura orficka. Ne przeczę, że wśród p ó ź n i e j s z y c h pieśniarzy orfickich mogli być „wtajemniczeni“, że mogli się wydatnie przyczynić do wzrostu literatury i rozbudowania orficyzmu, twier-

dzę jednak, że musieli mieć jakiś wzór „świecki“ i bardzo sobie bliski, bo bez niego nie byłiby chyba przerwali obowiązującego ich „milczenia“. Przez ów wzór rozumiem — zgodnie z uprzednimi wywodami — przynajmniej jeden poemat, opiewający prastare wierzenia kreteńskie w związek wielości z jednością, w pośmiertne wędrówki, nagrody i kary ludzkich dusz i w moc miłości (v. s.), poemat, uważany na dzieło legendarnego lutnisty i pieśniarza, Orfeusza. Kreteńczycy twierdzili, jak pisze Diodor (V 77, 3; v. s.), że ojczyzną eleuzyńskich, samotrackich i orfickich misterii była Kreta, gdzie je jednak, szczególnie w Knosos, uprawiano bez żadnych tajemnic (...kata de ten Kreten en Knoso nomimon eks archaion einai phaneros tas teletas tautas pasi paradidosthai kai ta para tois allois en aporroto paradidomena par' autois medena kryptein ton bou-lomenon ta toiauta ginoskein...). Do sprawy wrócimy. Obecnie przypomnę jeszcze tylko dwa świadectwa. I tak, Orfeusz miał już być — według Eforosa — sławnym poetą i śpiewakiem, kiedy został uczniem Idajskich Daktylów i p o t e m p i e r w s z y założył Hellenom ich późniejsze misteria (cf. T. K. 42). W tym świadectwie odzwierciedla się prawdopodobnie opisany poprzednio stosunek pomiędzy misteriami orfickimi i orficką literaturą, jaka je poprzedziła. Drugie świadectwo pochodzi od Pauzanasza (IX 30,5) i głosi, że Zeus zabił Orfeusza piorunem, ponieważ „uczył w misteriach ludzi o rzeczach im przedtem nieznanych“. O takiej śmierci Orfeusza, który „wynałazł dla ludzi pismo i mądrość (grammata kai sophien)“, mówi także ps. (?) Alkidamas (cf. T. K. 123). Zdaje się, że przez „pismo i mądrość“ należy tutaj rozumieć w pierwszym rzędzie literaturę orficką, że niektórzy Grecy uważali ją za zdradę świętych tajemnic i że dlatego wymyślono z czasem podanie o zabiciu jej twórcy przez Zeusa.

Druga obok sojuszu z literaturą wyróżniająca cecha misterii orfickich polegała na tym, że zobowiązywały swych uczestników stale, w każdej chwili życia, a nie jak inne miste-

ria helleńskie tylko w pewnych jego okresach, do unikania „zmazy“, do zachowania doskonałej czystości rytualnej. Powsta-
 je pojęcie „orfickiego życia“ (cf. e. c. Plat. L e g. 782 c, cf. M e n. 81 b sq.). Znamionowały je pewne umartwienia i ogra-
 niczenia uciech cielesnych, w ogóle niechęć do ludzkiego ciała,
 przykre poczucie jego więzów i poniżenia nieśmiertelnej duszy
 tudzież tęsknota do zbawczej śmierci i apoteozy (v. s.). Pier-
 wotny orficyzm, jeżeli idzie o zasadniczą orientację, zalecał ży-
 cie wolne od zbrodni i czyste w sensie duchowym. Zbawienie
 osiągało się przez „cnotę“. Z czasem lęk przed rytualną zma-
 zą i mechaniczne sposoby zapewnienia sobie rytualnej czystości
 wysunęły się na czoło. Wzniosłe i żywotne idee orfickie docho-
 dziły do głosu w poezji orfickiej, ale same misteria sprzenie-
 wierzały się im coraz bardziej w miarę rozrostu coraz liczniej-
 szych gmin orfickich. Zwyciężała masa i jej przeciętna men-
 talność. Misteria orfickie uzależniają w końcu zbawienie nie
 od cnoty, lecz od różnych zakazów, nakazów i wskazówek ry-
 tualnych, co powoduje słuszną krytykę wielu filozofów grec-
 kich (v. s.). Należy rozróżniać pomiędzy literackim lub kultu-
 ralnym i rytualnym lub magicznym orficyzmem, który zapew-
 niał zbawienie pomimo win i zbrodni. Nasze wiadomości o or-
 ficyzmie rytualnym, innymi słowy, o poszczególnych miste-
 riach orfickich są mętne. Jesteśmy skazani na domysły. I tak,
 głównym bóstwem w misteriach orfickich był niewątpliwie
 Dionizos-Bakchos (Zagreus), ale trzeba dodać czym prę-
 dziej — bóstwem zgoła nie jedynym. Wielkie znaczenie posiada-
 ła, obok niego Wielka Matka (Rea), Demetra, Persefona, Heka-
 te, Hades i inne jeszcze, nie tylko chtoniczne bóstwa. Jeżeli
 przyjmiemy, że Eurypides wzorował się w omówionym już
 fragmencie K r e t e ŋ c z y k ó w na ateńskich misteriach or-
 fickich, to ich uczestnicy dzielili się na trzy grupy zależnie od
 stopnia wtajemniczenia: do pierwszej należeli zwyczajni czci-
 ciele, do drugiej „pasterze Zagreusa“, a do trzeciej i najwyższej
 „Bakchosi Kuretów“ (cf. Eurip. C r e t. T. G. F. p. 505 N.²;

v. s.). Za kilku stopniami wtajemniczenia ¹⁾ w ateńskich misteriach orfickich przemawia nie tylko to, co Platon mówi o „misteriach Erosa“ w *Biesiadzie* (cf. e. c. 209 sq.; v. s.), ale także to, co mówi o „licznych czcicielach i nielicznych Bakchosach“ w *Fedonie* (cf. 69 c; cf. Olympiod. In. *Phaed.* 67 c, 70 c, cf. Heracl. B 14, Eurip. *Hippol.* 954, v. s.), nawiązując do orfickiego wiersza:

polloi men narthekophoroi, pauroi de te Bakchoi.

We fragmencie *Kreteńczyków* Eurypidesa czytamy jednak o „biesiadach z surowego mięsa“ (tas t' omophagous daltas telesas), poprzedzających najwyższy stopień wtajemniczenia. Czy ten szczegół nie jest sprzeczny z orfickim zakazem wylewania krwi? Sprzeczny jest z pewnością, ale o spożywaniu koźlego i baraniego mięsa czytamy także w orfickim, z III w. przed Chr. pochodzącym *Papirusie Gurob* (Frg. K. 31), tak iż musimy pogodzić się z myślą, że orficy uprawiali w swoich misteriach omofagię, choć potępiali wszelkie zabójstwo i nakazywali składać bogom bezkrwawe ofiary. Podobne sprzeczności występują często w dziedzinie mistyki. Można dodać, że omofagię uprawiano w publicznych i bodaj państwowych obrzędach dionizyjskich, z którymi prywatne i tajne, ale również „Dionizosowi“ poświęcone misteria orfickie miały z natury rzeczy niejeden rys wspólny. Wiemy na przykład, że w III w. przed Chr. kapłanka Dionizosa rozdawała jego czcicielom kawałki surowego mięsa w Milecie i że nikomu nie było wolno ich spożywać, dopóki ona sama nie spożyła „na pomyślność miasta“ (hyper tes poleos) swojego kawałka. (cf. Th. Wiegand, *Sechster Bericht* cett., Abh. Akad. Berl. 1908, p. 22 sq.; cf. Eurip. *Bacch.* 139, Plut. *De def. orac.* 417 b sq.). Publiczny kult Dionizosa, który się ogładził w długiej walce z Apollinem, ale nigdy nie porzucił swej fallosowej istoty i któ-

¹⁾ W Kyme był cmentarz (V w. przed Chr.), przeznaczony tylko dla „Bakchosów“ (bebakcheumenoi); cf. T. K. 180; cf. Eurip. *Hippol.* 954 (v. s.).

ry w czasach Aleksandra Wielkiego stał się głównym bożyszczem arraywistów wszelkiego rodzaju, patronował zuchwalej radości ziemskiego życia i sprzyjał ekstazie cielesnego rozpasania. Miał on niewątpliwie wielki wpływ na misteria orfickie i wydatnie się przyczynił do powiększenia ich różnic lokalnych i czasowych. Gminy orfickie nie posiadały tak zwartej organizacji, jak na przykład jednolity związek, czy też raczej zakon pitagorejski, zbierający się na swoje obrady w Krotonie (v. s.), a prawdopodobnie także w innych miastach italskich, lecz mogły się kształtować i zmieniać zależnie od doraźnych nastrojów i okoliczności. Więź literatury była luźna, zwłaszcza że uczestnicy i przede wszystkim założyciele poszczególnych gmin orfickich, rozsianych na ogromnej przestrzeni i nie mających wspólnego zarządu, mogli ją tworzyć samodzielnie, przerabiać i naginać stosownie do własnych upodobań i chęci. Wspomniane poprzednio rozbieżności w łonie literatury orfickiej wskazują, że tak rzeczywiście się działo. Ateńska organizacja misteriów orfickich nie miała prawdopodobnie miarodajnego znaczenia dla ich organizacji gdzie indziej, lecz gdzie indziej mogły być one i zapewne były zorganizowane inaczej. W ogóle misteria orfickie należy sobie wyobrażać — mówiąc obrazowo — na podobieństwo mozaiki, złożonej z ich wielu różnych postaci doraźnych, różnych nie tylko ze względu na formę, ale także ze względu na poziom i wpływ etyczny ¹⁾.

¹⁾ Nie jest niemożliwe, że znane z surowej uchwały senatu rzymskiego w r. 186 przed Chr. (S. C. de Bacanalibus) i z opisu Liwiusza (XXXIX 8 — 19) „bakchanalie“ były zwyrodniałymi misteriami orfickimi, za czym przemawia okoliczność, że pierwotne misteria, przeznaczone tylko dla kobiet, zmieniła s a m o w o l n i e dopiero niejaka Pakulla Annia i, dopuściwszy do nich mężczyzn, zrobiła je siedliskiem wyuzdanej rozpusty. Cf. Cic. De leg. II 14, 37; cf. Plut. Caes. 9; Alex. 2; cf. Eurip. Bacch. 222 sq.

Nie jest niemożliwe dalej, ale mało prawdopodobne, że piękne freski w tzw. Willi Item (cf. A. Maiuri, La Villa dei Misteri, Roma 1931) przedstawiają rytuał jakiegoś wtajemniczenia orfickiego.

Orficyzm rytualny polegał na oczyszczeniach, pokazach, zaklęciach i wskazówkach, jak ma dusza postępować po śmierci, by się wyzwolić z koła śmiertelnych żywotów i dostąpić wiecznego szczęścia. Według Harpokrationa (cf. T. K. 205) orficy pokrywali nagiego neofitę warstwą błota ¹⁾, która symbolizowała jego związek z Tytanami, mordercami Dionizosa (Zagreusa), i potem go z niej oczyszczali. Należy dodać, że opisanym zabiegom towarzyszyło zapewne głośne odczytywanie odpowiednich ustępów z ksiąg orfickich, jakich nie mogło brakować przy tego rodzaju praktykach (cf. e. c. Plat. R p. 363 c sq., v. s., Demosth. D e c o r. 259 sq.). Są powody, by przypuszczać, że w oczyszczeniach orfickich wielkie znaczenie miał ogień, woda i wiatr (cf. e. c. Serv. ad A e n. VI 739 sq.: ...in sacris Liberi omnibus tres sunt istae purgationes. nam aut taeda purgantur et sulphure aut aqua abluuntur aut aere (ventilantur); v. s.). Do „pokazów“ należały różne emocjonalne przedmioty (np. mistyczny fallos) i przedstawienia (np. zabójstwo Zagreusa-Dionizosa). Zaliczyć do nich można także nocne obrzędy, połączone, być może, z omofagią (v. s.). O zaklęciach i hasłach orfików słyszymy dużo, ale znamy zaledwie kilka z nich. Domyślamy się na przykład, że kiedy wtajemniczony mówił o sobie jako o „kozłęciu w mleku“ (eriphos es gal' epeton, cf. Frg. K. 32), to chciał wyrazić pełnię swego szczęścia. Stosunkowo najlepiej znamy jeszcze wskazówki dla duszy zmarłego dzięki heksametrycznym napisom na „złotych tabliczkach“ (v. s.). Więc dusza musi pilnie zważać, by nie popełnić pomyłki w krainie zmarłych i nie pomieszać „źródła pamięci“ z innym źródłem, oczywiście ze „źródłem zapomnienia“, i musi wygłosić hasło, zaczynające się od słów „jestem dzieckiem Ziemi oraz gwiazdzistego Nieba, atoli

¹⁾ Warstwa błota symbolizowała zapewne ciało (dusza pozostawała w tym stosunku do ciała, w jakim człowiek pozostawał do pokrywającego go błota; cf. Emped. frg. B 126, 148) tudzież to błoto, w jakim dusze niewtajemniczonych miały przebywać w Hadesie; cf. e. c. Plat. P h a e d. 69 c, R p. 363 c sq., Diog. Laert. VI 39; v. s.

ród mój niebiański“ (Ges pāis eimi kai Ouranou asteroentos, autar emoi genos uranion)..., gdyż inaczej strażnicy „źródła pamięci“ nie pozwolą jej z niego ugasić dręczącego ją pragnienia. Dusza zmarłego przybywa następnie przed oblicze Persefony tudzież innych władców podziemnych i wygłasza drugie hasło, w którym stwierdza, że należy do jednego z nimi rodu i że się wydobyla z bolesnego koła żywotów, po czym zmarły słyszy błogie słowa „będziesz bogiem miast śmiertelnika“ (theos d' ese anti brotoio) lub „stałeś się bogiem z człowieka“ (theos egenou eks anthropou) i rozpoczyna nowy żywot w pełni wiecznego szczęścia (Cf. Frg. K. 32). W pierwszym haśle zmarły mówi o sobie, że jest Tytanem, bo „dziećmi Ziemi i Nieba“ są właśnie Tytani, ale zaraz dodaje, że przysługuje mu raczej nazwa „niebianina“, powołując się prawdopodobnie na część pochłoniętego przez Tytanów Zagreusa-Dionizosa (v. s.). Zmarły zachował widocznie coś z natury Tytanów, choć ciało, siedlisko znamiennych dla nich namiętności, pozostawił na ziemi. Te resztki „tytanicznej natury“ zmywa niejako wodą ze „źródła pamięci“. Na pamięć i jej znaczenie dla człowieka kładli wielki nacisk pitagorejczycy. Dlatego sądzi się zazwyczaj, że mamy tu do czynienia ze śladami pitagorejskiego wpływu na misteria orfickie. Można jednak myśleć także inaczej. Nauka o „dwóch źródłach“ wydaje się rdzennie orficką. Nie jest wykluczone, że orficy połączyli ją już przed Pitagorasem z nauką o pamięci, która zasadniczo rozszerzała świadomość i indywidualną jaźń człowieka w kierunku pocucia jego spójni ze wszechświatem i której pośmiertny przypływ sprawiał, iż dusza stawała się bóstwem, jakby żywym Zagreusem, czy też jego żywą częścią i powiększała zastęp szczęśliwych mieszkańców podziemnej krainy. W każdym razie ostateczne oczyszczenie duszy ludzkiej dokonywało się dopiero po śmierci. O losie zmarłego człowieka rozstrzyga chwila, kiedy dusza gasi swe pragnienie, a gasić je może bądź wodą „pamięci“, bądź wodą „zapomnienia“. W pierwszym przypadku yzwala się z „koła narodzin“, w drugim zaś wraca na ziemię

i cierpi dalej w jarzmie śmiertelnych żywotów. Jest rzeczą ważną, że zbawienia i apoteozy nie zapewnia życie wolne od występków, ale trzeba znać jeszcze hasła orfickie, bo w przeciwnym razie dusza nie zostanie dopuszczona do „źródła pamięci”. Można powiedzieć nawet, że nie cnota i wewnętrzna wartość etyczna, lecz formalne hasła magiczne mają główne znaczenie. Na „złotych tabliczkach” znajduje się tylko kilka prozaicznych powiedzeń. Ogromną większość stanowią heksametry. Wyrażono przypuszczenie, że ich źródłem był poemat o *Z e j ś c u O r f e u s z a d o H a d e s u* w poszukiwaniu Eurydyki (v. s.), ale — pomijając okoliczność, że w rachubę wchodzi także inne wierszowane utwory orfickie — trudno pomyśleć, by w y r a ż n i e e z o t e r y c z n e wskazówki pochodziły z dzieła, dostępnego dla wszystkich. Należy sądzić raczej, że orficyzm r y t u a l n y posiadał własne teksty, otoczone zazdrośną tajemnicą i związane z mistycznymi przedstawieniami, na co zresztą wskazują ślady dialogu w kilku ustępach (cf. e. c. Frg. K. 32 b, c).

„Złote tabliczki” przypominają praktyki Egipcjan (cf. M. J. Lagrange 1. 1. p. 142 sq.) i prawdopodobnie pozostają w ścisłym z nimi związku. W ogóle powiedzieć można, że w ścisłym z nimi związku pozostaje r y t u a l n y orficyzm grecki i że z tego zapewne powodu Herodot tudzież inni pisarze wyprowadzali współczesny sobie orficyzm z Egiptu (v. s.). Ale rytualny orficyzm grecki nie jest całym orficyzmem. Stanowi coś w rodzaju wtórnego nalotu na rdzennym orficyzmie, który, jak starałem się wykazać, należy wyprowadzać raczej z kultury minojskiej¹⁾. „Złote tabliczki” pouczają, że orficyzm stracił z czasem pierwotną orientację etyczną i zasklepił się w rytualnych i magicznych zabobonach. Zwróciłem uwagę, że o apoteozie du-

¹⁾ Cf. M. P. Nilsson, *The Minoan - Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1927, p. 504 sq.

szy ludzkiej rozstrzygają nie jej zasługi i istotna czystość, lecz znajomość formalnych zaklęć i hasel. Pojęcie apoteozy zakłada pierwotną, „Zagreusową“ czystość duszy. Ona, a nie hasła i zaklęcia, tworzyła ostoję zbawienia i ubóstwienia pośmiertnego w rdzennym orficyzmie, jak dowodzi podanie o podziemnym sądzie nad duszami i opisujące go słowa Platona w *G o r g i a s z u* (523 a sq.; v. s.). Dysproporcja pomiędzy „apoteozą“ i przekazanymi na „złoty tabliczkach“ wskazówkami jej osiągnięcia jest widoczna. Nie zalecają one tak wyraźnie ewentualnego kłamstwa i tupetu, jak wskazówki egipskie, ale zresztą są im bardzo bliskie. Grecy przywiązywali na ogół w przeciwieństwie do Egipcjan i ludów Wschodu główną wagę do wewnętrznej treści i etycznej wartości, a nie do zewnętrznych praktyk i zapobiegliwych pozorów. Toteż Platon zwalczał, jak widzieliśmy, współczesny orficyzm rytualny¹⁾ i podobnie zwalczali ów orficyzm inni filozofowie greccy.

Walka z rytualnym i magicznym orficyzmem nie oznacza jednak walki z orficyzmem pierwotnym i rdzennym. Pierwotny orficyzm głosił wiarę w idealną sprawiedliwość podziemną w przeciwieństwie do panującej na ziemi niesprawiedliwości i wzywał do zerwania ze „złem“ oraz do rozpoczęcia nowego i czystego życia²⁾, którego nagrodą była apoteoza. Filozofia grecka przejęła tę wiarę. Opowiada Porfiriusz, że kiedy Ameliusz, uczeń Plotyna, udał się do Delf i zapytał, dokąd odeszła dusza zmarłego mistrza, Apollon delficki odpowiedział Ameliuszowi następującym hymnem na cześć Plotyna (*Porph. V. P. 22*):

¹⁾ Platon zaznacza w *P r a w a c h* (909 d sq.), że nie powinno się pozwalać na żadne prywatne kapliczki ani kultury, co jest z pewnością skierowane przeciwko orfikom; potępia także żebractwo (1. 1. 936 c).

²⁾ Ślad tego stanu rzeczy zachował się w hasle, stosowanym przy wtajemniczeniach: *e p h y g o n k a k o n, h e u r o n a m e i n o n* (cf. e. c. T. K. 205).

„Grą nieśmiertelną zaczynam hymn i pieśni cudownej
Lutnia wtóruje cudowna i palcem wplątam złocistym
Słodkie jej dźwięki do pieśni o słodkim mym, przyjacielu.

Wzywam zaś także Muzy, by wspólnym odzwały się głosem,
Głosem donośnym i mocnym, w jedną harmonięłączonym,
Jak to przez bogów szały i Homerowe zaklęcia
Został wezwany niegdyś ich chór, by czcić Aiakidę.

Powstań więc, święty Muz chórze, i w naszym śpiewie rozgłośnym
Krańce zestrzelmy najdalsze tchem jednym pieśni wszelakiej,
Wy i w pośrodku was ja Fojbos z włosiem rozwianym!

Byłeś, dajmonie, przedtem człowiekiem, lecz teraz twa dola
Bliższa jest boskiej! Zerwałeś więzy srogiego przymusu,
Który krępuje ród ludzki, i z członków toni złowrogiej,
Serca mądrego mocarzu, ku wyniosłości wybrzeża
Rączy płynąłeś, z daleka od tłumu dzikich zbrodniarzy,
Żeby co prędzej wejść na szlak krągły duszy świetlanej,
Tam, gdzie boży lśni blask, gdzie prawa rządzą odwieczne
W całej czystości, daleko — hen — od zbrodniczego bezprawia.

Wtedy to nieraz, kiedyś się wznosił, by gorzkiej ująć fali
Życia krwią skalanego i wirów otchłannej ohydy,
Wśród rozszalałych bałwanów zdrady nieraz ci rozbłysł
Kres szczęścia bogów, blisko przy tobie przebywający:
Nieraz bogowie, kiedy pociski twego umysłu
Skośnie mknąć chciały, swoją potęgę przeciwstawili,
W górę je wznosząc na krągły szlak boży, i oczom dali
Nieraz oglądać promień światłości w mrocznej ciemnicy.

Więc ci też zgola powiek nie morzył sen zatwardziały,
Lecz odrzuciwszy ciężki lep brudu precz ze swych powiek,
W wirach oparów, kędy cię niosły nurty twej drogi,
Wiele ujrzałeś swymi oczyma wdzięcznych widoków,
Jakich nikt jeszcze bodaj nie ujrzał z ludzi tych wszystkich,
Ilu ich jeno sercem szukało boskiej mądrości.

Teraz zaś skoro zbyłeś się ciała i nieśmiertelnej
Duszy rzuciłeś grób, do rzeszy już idziesz dajmonów,
Oddychającej lubym tchem wiewów wdzięku i krasy,
Tam gdzie jest miłość i oku miła, błoga tęsknota,
Błoga, czystego pełna wesela, bo nurt ambrozyjski
Wciąż ją zasila z bożej krynicy, skąd płyną zdroje
Związków Erosa, gdzie słodkie jest tchnienie i eter bez wichru:
Idziesz, gdzie są dwaj bracia, złoty ród Zeusa wielkiego,

Minos i Radamantys, gdzie Aiakos prawy przebywa,
Gdzie się znajduje Platon, moc święta, gdzie także przepiękny
Jest Pitagoras i wszyscy, co w chórze stanęli Erosa
Nieśmiertelnego, wszyscy, co mieli wspólną więź rodu
Arcyszczęśliwych dajmonów, i tu ci już radość wieczysta
W sercu rozkwita! O szczęśny! już jesteś wśród świętych dajmonów,
Opancerzony zwycięską próbą znojących żywotów.

Tutaj wstrzymajmy pienia i krągły płas chóru pięknego
Ku czci Plotyna, Muzy radosne! Oto, co moja
Lutnia złocista wygrała o jego błogiej wieczności.“

Przytoczony hymn nie jest zabytkiem orfickim choćby dlatego, że wygłasza go nie Orfeusz, lecz delficki Apollon, który w późniejszych czasach stronił od orficyzmu (v. i.). Niemniej znajdują się w tym hymnie liczne motywy orfickie, więc „koło żywotów“; potępienie mordu, ciało, pojęte jako grób nieśmiertelnej duszy. Minos, Radamantys i Aiakos, Eros i miejsce wiekuistego szczęścia po śmierci. Wędrówka Plotyna do „siedziby błogosławionych“ stanowi bardzo pouczającą paralelę do wędrówki dusz, opisanej na „złoty tabliczkach“: Plotyn staje się, podobnie jak one, „bogiem z człowieka“, ale nie dzięki zaklęciom i hasłom, lecz dzięki cnocie i czystości swego życia. I to jest rdzennie orfickie. Ameliusz — bo powyższy hymn jest prawdopodobnie jego dziełem — tudzież inni neoplatonicy, rozczytywali się w dawnych poematach orfickich i uważali je, jak już zaznaczyłem, za źródło swojej nauki. Przypuśćmy, że mieli w zasadzie słuszność i że w dawnych poematach orfickich znajdowały się idee minojskiej metafizyki, zbliżonej do metafizyki neoplatońskiej: wtedy powiemy, że greccy filozofowie uwolnili je od mrocznych słów i symboli w ciągu swych samodzielnych, przez długie wieki podejmowanych wysiłków, że uratowali, rozwinęli i objawili prastarą metafizykę minojską w postaci neoplatońskiej metafizyki i że główne zasługi położyli tutaj Pitagoras, Platon i Plotyn. Tak się składa, iż w hymnie występują wszystkie trzy imiona. Orfeusza

wprawdzie brakuje¹⁾, ale są motywy orfickie i przede wszystkim na wskroś orficki jest nastrój. Hymn na cześć Plotyna nie należy, powtarzam raz jeszcze, do ściśle orfickich zabytków, niemniej jednak wprowadza, podobnie jak płaskorzeźba neapolitańska lub mowa Arystofanesa w *Biesiadzie* Platona (v. s.), w istotę rdzennego orficyzmu.

Lecz cóż należy myśleć o samym Orfeuszu? Przystępujemy do trzeciego i ostatniego zagadnienia. Imię Orfeusza brzmi „Orfeus“ (dial. „Orfas“, „Orfes“ i może „Orfen“). Próbowano je wyprowadzać z różnych niegreckich języków, ale bez powodzenia. Grecy uważali je za imię greckie i kojarzyli bodaj najczęściej z wyrazem *orphe* — „mrok“²⁾. Ta etymologia znalazła uznanie u wielu nowoczesnych uczonych. Z innych skojarzeń etymologicznych zasługuje na uwagę skojarzenie z nazwą ryby „orfos“ (*orpheo*, *sorbeo*) i skojarzenie ze słowem *orphanos* (*orphos*, *orbus*) — „sierota“. Zwolennicy ostatniej etymologii sądzą, że Orfeusz, „samotnego“ śpiewaka, przeciwstawiano pierwotnie Tamyrisowi (Hes.: *thamyris* = *panegyris*, *synodos*), śpiewakowi „publicznemu“.

¹⁾ O podziemnej „siedzibie błogosławionych“ i o przebywającym w niej Orfeuszu opowiada np. Wergiliusz, *Aen.* VI 637 sq. (*Thraecius longa cum veste sacerdos*). Brak Orfeusza w hymnie na cześć Plotyna można różnie tłumaczyć, bądź zwyczajnym zapomnieniem, bądź wprost przeciwnie nadmiernym szacunkiem. Znaczenie literatury orfickiej i razem z nią Orfeusza stale rosło w tych czasach. Jej wpływ wykazują *Oracula Chaldaea*, które powstały około 200 r. po Chr., a także starsze od nich, tzw. *Pisma Hermetyczne*, gdzie występuje para „Hermes — Tat“, odpowiadająca parze „Orfeusz — Muzaios“. Cesarz Alexander Severus posiadał pono w swym „lararium“ wizerunki Apolloniusza (z Tyany), Chrystusa, Abrahama i Orfeusza (cf. Lamprid. *Alex.* 29).

²⁾ Można jeszcze wspomnieć o starożytnym skojarzeniu imienia Orfeusza z wyrazami *horia phone* (= Kaliope, matka Orfeusza) i o tym, że Ajschylos, opowiadając w *Bassarydach* o tęsknocie i wyczekiwaniu Orfeusza na wschód słońca, kojarzył prawdopodobnie jego imię z wyrazami *ornymi i phaos*; cf. T. K. 4. 113 (v. s.).

Wyrażono dalej przypuszczenie, że najpierw istniała jakaś sekta religijna „orfeuszów“, czyli „opuszczonych“ (lub „samotnymi ścieżkami chadzających“), i że dopiero potem stworzyła sobie fikcyjnego założyciela, „Orfeusza“, czyli „Opuszczonego“, innymi słowy, że imię własne „Orfeusz“ powstało z imienia pospolitego „orfeusze“, podobnie jak powstały imiona własne „Bakis“ i „Sybilla“ z imion pospolitych „bakidzi“ i „sybille“ (Kern). Pomijając inne względy, trzeba jednak stwierdzić, że kiedy tradycja starożytna wspomina dość często o „bakidach i sybillach“ (cf. e. c. Aristot. *P r o b l.* p. 954 a 34 sq.), to nigdy nie wspomina o żadnych „orfeuszach“¹⁾, tak iż powyższe przypuszczenie budzi poważne wątpliwości. Wobec istnienia kilku równie możliwych etymologii nie będziemy przesądzać samowolnie na korzyść żadnej z nich, lecz powiemy tylko tyle, że fakt istnienia kilku równie możliwych etymologii greckich przemawia w sposób przekonywujący za tym, by imię Orfeusza uznać za greckie.

Zdawałoby się, że greckie imię rozstrzyga o pochodzeniu Orfeusza i że mgła tajemnicy, otaczająca jego postać, zaczyna rzednąć. Jest inaczej. Orfeusz nosi imię greckie, ale według zgodnej tradycji starożytnej rodzi się w *T r a c j i*, tam głównie przebywa i tam umiera. O sile tej tradycji świadczy okoliczność, że niektórzy pisarze starożytni — wśród nich historyk ateński z IV w. przed Chr., Androtion — odmawiali Orfeuszowi „mądrości“ i autorstwa krążących pod jego imieniem poematów, ponieważ dobrze wiedzieli o nieuctwie niepiśmiennych Traków i ponieważ w ogóle nie przychodziło im na myśl, by Orfeusz mógł być kimś innym niż Trakiem z pochodzenia (cf. T. K. 32). Orfeusz jest dalej muzykiem, ale jego muzyka nie

¹⁾ Wyznawców nauki Orfeusza nazywano „orfikami“ (o r p h i k o i; oprócz przymiotnika o r p h i k o s istniał jeszcze przymiotnik o r p h e i o s, cf. e. c. T. K. 82, 216, Frg. K. 70), „orfeotelestami“ (v. s.) lub h o i a m p h i O r p h e a itd. Słyszymy wprawdzie o „Orfeuszu“ z Kamaryny, o „Orfeuszu“ z Krotony i o innych jeszcze „Orfeuszach“ (cf. T. K. 176, 177, 197, 198; v. s.), ale są to imiona w ł a s n e.

drażni, nie podnieca, nie zagrzewa do walki, lecz wprost przeciwnie usuwa zadrażnienia, uspokaja, zachęca do zgody, nosi po prostu nie trackie, lecz greckie piętno. Łagodny i płochliwy Orfeusz nie miał wreszcie nic wspólnego z mężnymi i popędliwymi Trakami. Podobnych sprzeczności jest więcej. Zagadnienie Orfeusza i w ogóle początków orficyzmu należy do bardzo zawiłych i trudnych. Chcąc je rozwiązać, musimy wejść na szlak domysłów, które późniejsza krytyka obali, sprostuje lub potwierdzi i w ten sposób posunie naprzód badania nad orficyzmem albo przynajmniej uchroni je od zboczeń. Nie twierdzę, by to, co powiem za chwilę, musiało tak właśnie być, lecz myślę tylko i jedynie, że być tak mogło.

Grecy podbili Kretę, zamieszkałą przez obcą im ludność, w drugiej połowie drugiego tysiąclecia, prawdopodobnie w XIV w. przed Chr. Wtedy prastara kultura minojska upadła ostatecznie. Przybysze greccy pozostawali jednak pod jej przemożnym wpływem przez długi czas przedtem na lądzie i przyswoili sobie wśród różnych wierzeń minojskich także wierzenie w pośmiertny byt ludzkiej duszy. Pierwotni mieszkańcy Krety przypisywali duszy zasadniczą wyższość nad ciałem: nieśmiertelna dusza ożywiała śmiertelne ciała ludzkie, zwierzęce tudzież roślinne, ponosiła odpowiedzialność za wszelkie uczynki i, wyzwalając się z koła ziemskich narodzin, doznawała bądź wiecznych mąk, bądź wiecznych rozkoszy. Pierwotni mieszkańcy Krety tęsknili do zbawczej śmierci i do pozgonnego szczęścia, przy czym jednak nie zapominali także o życiu doczesnym, które sobie umieli uprzyjemnić, jak świadczą ruiny ich wspaniałych pałaców. Młodzi przybysze greccy nie mieli zrozumienia dla wyrafinowanych marzeń i tęsknot pozagrobowych. Kochali światło i ziemskie dobra, a śmierci nienawidzili. Znamienne dla Greków umiłowanie światła wyraża się bodaj najlepiej w modlitwie, jaką Aias zanosí do Zeusa po śmierci Patroklosa, kiedy podczas rozpaczliwej walki ze zwycięskimi Trojanami chmury przysłoniły niebo i rzuciły cień na Achajów: Aias nie błaga ani

o zwycięstwo, ani o życie, lecz tylko o to, ażeby Zeus, jeżeli już postanowił wygubić Achajów, wygubił ich w słońcu (cf. *I l i a d.* XVII 645 sq.). Ukochaniu światła wtóruje uczucie odrazy i lęku przed martwą ciemnością. Powiada na przykład Achilles, że każdy, kto co innego myśli, a co innego mówi, jest mu wstrętny na równi z mroczną, podziemną krainą umarłych. (cf. *1. 1.* IX 312 sq.). Achilles woli żyć krótko i sławnie niż długo i marnie, lecz kiedy zginie pod murami Troi, będzie biadać w rozmowie z Odysem, że lepiej być ubogim najmitą na ziemi niż królem w Hadesie (cf. *O d y s s.* XI 488 sq.). I nic dziwnego! Dusze zmarłych wiodą w pieśniach Homera jakiś nieznośnie czczy i sztuczny byt zgola zbędnych cieniów podziemnych. W ogóle nieśmiertelna dusza jest gorszą i pośledniejszą częścią człowieka od śmiertelnego ciała (cf. *e. c.* *I l i a d.* I 3 sq.). Lecz tak być nie mogło pierwotnie! Pierwotnie było raczej tak, jak głosiła przypuszczalnie eschatologia minojska, a tylko ci Grecy, którym nacisk wyższej kultury kreteńskiej narzucił wiarę w nieśmiertelny byt duszy i których pieśniarzem był Homer, zniekształcili ową eschatologię stosownie do swego wyżej opisanego stanowiska wobec życia i śmierci. Innymi słowy, ci Grecy pogodzili się z wiecznym bytem duszy, ale się nie pogodzili z jej wyższością nad doczesnym ciałem. Że Homer znał wierzenia minojskie, wskazują wzmianki o „siedzibie błogosławionych“ (cf. *O d y s s.* IV 563 sq.; v. s.), o wiecznych mękach Tantala, Syzyfa i Tityosa (cf. *1. 1.* XI 576 sq.), o Minosie i w ogóle *N e k y i a*. Zwróciłem uwagę, że Minos, rozjemca błahych sporów pomiędzy zmarłymi, pozostaje w tym stosunku do dawnego Minosa, wyrokującego o wiekuistych nagrodach lub karach po zgonie, w jakim pozostają homerowe dusze pod ziemią do potężnych i dlatego nieśmiertelnych dusz pierwotnych¹⁾

¹⁾ Ślady pierwotnej wyższości duszy nad ciałem występują dość często w pieśniach Homera, np. kiedy konający Patroklos i konający Hektor przepowiadają swoim zabójcom, kto ich z kolei zabije; cf. *I l i a d.* XVI 844 sq., XXII 356 sq.; cf. *O d y s s.* XX 347 sq.

(v. s.). Jedyny weselszy obraz w beznadziejnie szarej eschatologii *Iliady* i *Odysei* stanowi „siedziba błogosławionych“, gdzie przebywają wybrańcy bogów, więc na przykład Radamantys, syn Zeusa, lub zięć Zeusa i król Lacedemonu, Menelaos. Trudno przypuścić, by jej opis, podobnie jak opis wymyślnych mąk Tantalą i innych wiecznych pokutników, był późniejszą wstawką. Należy sądzić raczej, że obydwa opisy są śladami eschatologii minojskiej, którą zwycięzcy rycerze i królowie greccy zlekceważyli niejako wraz z podbitą ludnością Krety i tak poniżyli wbrew uprzednio przejętej wierze w nieśmiertelność dusz ludzkich, iż owe dusze nie miały się już niczego ani obawiać, ani spodziewać w Hadesie prócz wiecznej nudy. Na prawdę w chwili śmierci cielesnej dla człowieka kończyło się wszystko! Ten pogląd wydawał się zapewne w czasach Homera poglądem trzeźwym i postępowym w porównaniu z pośmiertnymi marzeniami zwyciężonych i zepchniętych na dno niewoli tubylców kreteńskich.

Nasuwa się pytanie, dlaczego Homer w ogóle wspominał o „siedzibie błogosławionych“ i o katuszach wiecznych pokutników. Prawdopodobnie dlatego przede wszystkim, że w jego czasach istniał poemat albo nawet poematy, opiewające dolę zmarłych zgodnie z minojskimi wierzeniami. Homer nie był z pewnością pierwszym poetą greckim, a kultura minojska oddziaływała przez długie wieki na Greków lądowych, zanim została przez nich zniszczona. Sądzę zatem, że Homer korzystał ze starszych pieśni greckich, co z jednej strony świadczyło o jego wykształceniu poetyckim, a z drugiej mu pozwalało uświetniać okolicznościowo własnych bohaterów. Odyseusz opowiada o „wyprawie do państwa zmarłych“ na dworze Alkinoosa, króla Feaków, i to opowiadanie podnosi go szczególnie w oczach słuchaczy, jak dowodzą słowa królowej Arety (cf. *Odyseja* XI 336 sq.), a Menelaos znowu kładzie taki nacisk na swój stosunek zięcia do Zeusa, dzięki któremu będzie kiedyś zażywać wiecznego szczęścia w „siedzibie błogosławionych“, iż trzeba podzi-

wiać przezorność, z jaką przebaczył wiarołomnej Helenie i czcił w niej nadal ukochaną żonę, zobowiązując sobie w ten sposób wszechmocnego teścia. Piękne i postępowe pieśni Homera zdobyły najwyższe uznanie wśród greckich rycerzy. Mniej postępowi i możni chłopci greccy otoczyli natomiast opieką dawne pieśni o panowaniu sprawiedliwości jeśli nie na ziemi, to przynajmniej pod ziemią, pieśni osnute na minojskich wierzeniach i opiewające powstanie świata, bogów i ludzi. Zdaje się, że bohaterem owych pieśni był jakiś śpiewak kreteński, może bóstwo¹⁾, które Grecy zrobili człowiekiem i nazwali Orfeuszem. Najstarszy wizerunek Orfeusza na czarze beockiej z VII w. przed Chr. przedstawia go w otoczeniu zwierząt (v. s.). To otoczenie jest dla niego znamienne. O czym grał i śpiewał Orfeusz zwierzętom? Chyba, jak zwykle, o powstaniu świata, bogów i ludzi! Odpowiedź zdumiewa, ale po chwili zastanowienia zaczyna świtać, że mamy tu symbol metempsychozy i że Orfeusz śpiewa o powstaniu świata, bogów i ludzi *d u s z o m l u d z k i m w c i a ł a c h z w i e r z ę c y c h*. Jego śpiew czaruje nie tylko bogów i ludzi, ale także zwierzęta, rośliny i nawet kamienie (v. s.) właśnie dlatego, że świat stanowi pomimo swej różnorodności jedność i że dusze wędrują w „kole narodzin“. Być może, że imię Orfeusza należy wyprowadzać od ryby „orfos“ (v. s.) i to w związku z metempsychozą. Komediodpisarz Alexis wyśmiewał niejakiego Kallimedonta i nazywał go „Karabosem“

¹⁾ Grecy opowiadali o Ozyrysie, że nauczył Egipcjan kulturalnego życia, a potem krzewił swe dobrodziejstwa na całej ziemi, zyskując sobie czcicieli siłą nie oręża, lecz pieśni, muzyki i mądrego słowa (cf. e. c. Plut. *D e I s. e t O s.* 356 a sq.). Być może, że podobnie jak Grecy o Ozyrysie-Dionizosie, opowiadali o „Zagreusie“ znowu Kreteńczycy. Pieśń, czy też pieśni greckie o (kreteńskim) Orfeuszu wyobrażam sobie na podobieństwo *M e l a m p o d i i* Hezjoda. Grecy, np. Jończycy, mogli uważać (kreteńskiego) „Orfeusza“ za „obcego“ poetę, podobnie jak mieszkańcy Krety uważali jeszcze w czasach Platona za „obcego“ poetę (jońskiego) Homera; cf. Plat. *L e g.* 680 c.

(= Homarem), ponieważ zezował i przepadał za morskimi rybami. Wśród zachowanych wierszy znajduje się następujący:

„I z Orfeuszem Kallimedon Karabos“... (Athen. VIII 340 c).

Aluzja do „rybnego“ imienia Orfeusza jest widoczna. Należy dodać, że Empedokles pisał o sobie (frg. B 117):

Byłem ja niegdyś chłopcem, a także byłem dziewczyną,

Krzewem, ptakiem i rybą milczącą z morskiej otchłani“...

Empedokles wymienia swoje uprzednie żywoty, przy czym o żywocie w ciele ryby mówi ze szczególnym naciskiem. Podania o dryadach i o różnych przemianach ludzi na drzewa i ptaki wskazują, że Grecy łatwiej kojarzyli człowieka z drzewem lub ptakiem niż z rybą. Żywot w jej ciele mógł się im wydać najbardziej znamienym szczegółem metempsychozy, tak iż jej nauczyciela nazwali „Orfeuszem“¹⁾, zwłaszcza jeżeli ją i jego łączyli z w y s p ą Kretą. Przedhomerowe pieśni greckie o pouczeniach Orfeusza nie musiały być oczywiście doskonałe co do formy. Ważniejsza była treść. Jakkolwiek później wciąż słyszymy o nieporównanej sztuce i biegłości Orfeusza, to jednak nie brak także wyraźnych oznak, że główny czar jego pieśni polegał na ich d y d a k t y c z n e j treści (cf. e. c. A r g o n a u t. 406 sq.). Obejmowała ona dwie potężne idee metafizyczne, ideę związku wielości z jednością i ideę nieśmiertelności dusz ludzkich, ich kary, nagrody oraz wędrówki w śmiertelnych ciałach ziemskich, a także zaczyn idei o obowiązującej wszystkie żywe istoty dobroci i miłości wzajemnej, idei, którą Orfeusz, przyjaciel ludzi i zwierząt, krzewił własnym przykładem. Te idee były ukryte w zawiłych i często grubych symbolach. Wątpić można, czy je sobie należycie uświadamiano. Ich okres twórczego oddziaływania na umysłowość grecką miał dopiero nadejść. Nadszedł w IX w. przed Chr. i trwał mniej więcej do VI w. włącznie.

¹⁾ O rybach, słuchających śpiewu Orfeusza, mówi Simonides we frg. 27 (Diehl), gdzie Ziegler proponuje lekcję o r p h o i zamiast przekazanej lekcji o r t h o i, ażeby uzyskać aluzję do imienia Orfeusza.

W IX w. przed Chr. wtargnął do Grecji, ile można sądzić, krwiożerczy bóg tracki Dionizos¹⁾, zwany także Bassareusem, Sabazjosem, Sabosem i jeszcze inaczej. Plemiona trackie, używające różnych podniet i trunków, czcili w nim boga ekstazy i ekstazy, w jakim człowiek wyzwalał się z korbów ograniczonej mocy ludzkiej, stawał się zdolny do czynienia cudów i w ogóle zdobywał błogie pocucie własnej boskości. Opoowiada Herodot, że Trakowie uważali śmierć cielesną nie za zagładę człowieka, lecz za jego przejście z pełnego utrapień życia na ziemi do obfitującego w ucztę i wszelkie uciechy życia pod ziemią w państwie „dajmona Salmoksisa“. Z owym Salmoksisem porozumiewali się podczas co cztery lata urządzanych uroczystości przy pomocy specjalnego gońca w następujący sposób: wybranego losem Traka podrzucano wysoko do góry, tak, żeby spadł na włócznie i na nich się zabił; jeżeli się zabił, to zasłużył na zaszczyt posłania go do Salmoksis, jeżeli zaś się nie zabił, to widocznie Salmoksis miał mu coś do zarzucenia i trzeba było wybrać godniejszego posłańca (cf. Herod. IV 93 sq., V 3 sq.). Podobnym okrucieństwem, jak na cześć Salmoksis, odznaczały się obrzędy na cześć samego Dionizosa. Rozszarpywano podczas nich żywcem zwierzęta i ludzi, by przypomnieć podanie o śmierci Penteusza i Orfeusza. Wszystko to działa się w imię boskości człowieka, czy też jego duszy. Herodot określa opisaną wiarę wyrazem, jaki prawdopodobnie sam ukuł, powiada, że Trakowie „nieśmiertelnizują“ (athanatizousi), i dodaje, że niektórzy z nich mają nawet zwyczaj płaczu, kiedy ktoś się narodzi, a szczerzej radości, kiedy ktoś umrze (cf. Herod. 1. 1.)²⁾. Dla Tra-

¹⁾ Dionizos znaczy dosłownie „syn Zeusa“ (Diosnyzos; drugi wyraz, oznaczający „syna“, jest tracki).

²⁾ Pozydoniusz mówił prawdopodobnie o orfikach trackich, kiedy zaznaczał, że wśród Traków znajdują się tacy, którzy z litości nad zwierzętami nie jedzą ich mięsa, lecz żywią się miodem, mlekiem i serem, żyją spokojnie w beżennym stanie i zażywają powszechnej czci (cf. Strab. VII 296).

ków narodziny były nieszczęściem, śmierć zaś rękojmnią błogiego i prawdziwego życia. Trudno przypuścić, by tak silna wiara metafizyczna powstała samorzutnie w barbarzyńskiej Tracji. Powiemy raczej, że mogła mieć korzenie bądź w kulturze hinduskiej (Upaniszady), bądź w kulturze minojskiej, co będzie bodaj bliższe prawdy¹). Rozkwit kultury minojskiej przypada na XX w. przed Chr., więc rozporządzała dostateczną ilością czasu, ażeby zasięg jej promieniowania objął także plemiona trackie. W takim zaś razie eschatologia tracka stanowiłaby paralełę do znanej z pieśni Homera eschatologii greckiej. Według wierzeń minojskich dusza istniała w zupełnej niezależności od ciała, czego nie było w innych wierzeniach starożytnych, na przykład egipskich. Jeżeli przypuścimy, że Grecy i Trakowie przejęli wiarę w niezależny byt duszy od prastarych mieszkańców Krety, to powiemy, że pierwsi zrobili ów byt prawie niczym, a drudzy prawie wszystkim w swym życiu. Ale Grecy posiadali jeszcze skarb wartościowych idei minojskich w postaci pieśni o Orfeuszu i jego nauce, czego zgoła brakowało Trakom. Ci mieli tylko niezłomną wiarę w szczęście pośmiertne i swoje własne, okrutne i barbarzyńskie, sposoby jej ujawniania.

Z okrucieństwem i rozpasaniem trackich obrzędów Dionizosa stanął do walki w imieniu kulturalnej Grecji bóg światła, Apollon. Dionizos przynosił jednak prócz odrażających praktyk dar ekstatycznej wiary w boską potęgę nieśmiertelnej duszy ludzkiej. Cóż mógł przeciwstawić Apollon? Czy Homerową wiarę w szarzynę bytu czczych cieniów pod ziemią? Orfeusz oddał nieocenione usługi Apollinowi w jego długich i ciężkich zmaganiach z Dionizosem. Bóg grecki okiełzał ostatecznie obcego

¹) O wpływie kultury kreteńskiej na Traków wspomina np. Diodor (V 77,3). Opowiadania o triumfie Dionizosa nad Hindusami (cf. e. c. Diod. III 63,3 sq.), pojawiają się stosunkowo późno, po wyprawie Aleksandra Wielkiego do Indyj, i na niej się zapewne wzorują. Być może, że kreteńska wiara w niezależny byt duszy pozostaje w związku z wierzeniami Hindusów.

przybysza, jak świadczą dzieje wyroczni i świątyni w Delfach. Wiedzano, że Orfeusz nie był Grekiem mimo greckiego imienia, więc go zrobiono Trakiem, by mieć sprzymierzeńca w przeciwnym obozie. Diodor opowiada o znanym Homerowi królu trackim Likurgu ¹⁾ i jego walce z Dionizosem. Dionizos zwyciężył, oślepił i zamęczył Likurga, po czym zrobił trackim królem oddanego sobie Charopsa i wtajemniczył go w swoje misteria. Charops wtajemniczył w nie następnie syna Oiagrosa ²⁾, a „syn Oiagrosa, Orfeusz“, pisze dosłownie Diodor, „nauczył się ich od ojca i przewyższając wszystkich zdolnością oraz wykształceniem ³⁾, wiele zmienił w tych misteriach, za czym wprowadzone przez Dionizosa wtajemniczenia nazwano orfickimi“. (Cf. Diod. III 65,2 sq.). Z powyższych słów wynika, że Orfeusz zreformował pierwotne misteria dionizyjskie, przez co należy zapewne zrozumieć w pierwszym rzędzie zakaz wylewania krwi, i że te zreformowane misteria otrzymały nazwę orfickich. Jeżeli zmienił pierwotne misteria, to mógł się narazić Dionizosowi, a jeżeli się mu naraził, to śmierć Orfeusza z rąk menad przestaje dziwić. Już Ajschylos opowiadał w *Bassarydacē* o Dionizosie, który kazał menadom rozszarpać Orfeusza, ponieważ Orfeusz mu się sprzeniewierzył i zaczął czcić Apollina więcej od niego (cf. ps. *Erat.* 24, *T. K.* 113; v. s.), a właśnie w duchu Apollina były z pewnością przeprowadzone owe zmiany, o ja-

¹⁾ Cf. *I l i a d.* VI 130 sq. Ze Homer wiedział o ekstatycznych obrzędach Dionizosa, dowodzi porównanie Andromachy z menadą; cf. *I l i a d.* XXII 460.

²⁾ Uczeń tłumaczy imię Oiagrosa jako imię tego, kto „samotnie żyje na polu“, „samotnie poluje“ lub „poluje na owce“ (por. imię Zagreusa; v. s.).

³⁾ Wiadomość o „wykształceniu“ Orfeusza, poprzedzającym zmiany w misteriach dionizyjskich, stanowi paralelę do wiadomości, przekazanej (również przez Diodora V 64,4; *T. K.* 42, v. s.) pod imieniem Eforosa, że Orfeusz był już sławnym poetą i śpiewakiem, kiedy założył Hellenom ich późniejsze misteria. W obu wiadomościach zachował się prawdopodobnie ślad tego faktu, że literatura orficka poprzedziła orfickie misteria.

kich wspomina Diodor. Sądę, że w przytoczonych słowach Diodora widnieje ślad dawnego przymierza pomiędzy Apollinem i Orfeuszem w walce z Dionizosem i że właśnie Grecy zrobili Orfeusza w ogniu tej walki Trakiem, wielbicielem Dionizosa oraz ofiarą jego barbarzyńskiego okrucieństwa, ażeby je jak najskrawiej napiętnować w oczach greckiego ogółu. Dla Traków śmierć Orfeusza nie musiała być koniecznie kamieniem obrazy. Wprost przeciwnie! Mogła nawet uchodzić za dowód szczególnej łaski ze strony Dionizosa, bo przecież Orfeusz dostał dzięki menadom szczęścia w podziemnym państwie Salmoksis¹⁾, podobnie jak go dostępował co cztery lata wysyłany goniec do Salmoksis, któremu Salmoksis w ten sposób okazywał swoje uznanie i życzliwość, iż konał natychmiast na włóczniach (v. s.).

Lecz w oczach ogółu greckiego śmierć Orfeusza wycisnęła niezatarte piętno na barbarzyństwie obrzędów trackiego Dionizosa²⁾ i przesądziła o zwycięstwie Apollina. Nowy bóg wstrząsnął sumieniem Grecji. Wyzwolił w niej poczucie drzemiącej w człowieku potęgi duchowej, ale — z drugiej strony — uprzytomnił także ohydę krwawego okrucieństwa w stosunku do ludzi i zwierząt, jakie cechowało szal dionizyjski. W Grecji nastąpiła swoista psychoza entuzjastycznej ekstazy. Pojawiają się w wielkiej ilości wspomniani już bakidzi i sybille, prorocy i prorokinie, różni teolodzy, cudotwórcy, mistycy i guślarze. Wszyscy są natchnieni przez jakieś bóstwo, z którym ich łączy osobisty i bezpośredni stosunek. Jest ich wielu, ale działają osobno, bez wspólnego porozumienia czy planu. Niemniej przy-

¹⁾ M. J. Lagrange (1. 1. p. 78) utożsamia Dionizosa z Salmoksisem.

²⁾ Próbowano oczyścić Dionizosa od odpowiedzialności za śmierć Orfeusza, ale bez większego powodzenia. Za przykład takiej próby służyć może opowiadanie Owidiusza, że Dionizos z wielkim smutkiem dowiedział się o śmierci śpiewaka i przemienił zbrodnicze menady za karę w drzewa, po czym w ogóle z pozostałym i „lepszym“ orszakiem opuścił Trację (cf. *Ov. Met.* XI 67 sq.).

świeca im wszystkim jedna idea i serdeczna potrzeba czystego i bogobojnego życia. Toteż „oczyszczają“ od win i zbrodni poszczególnych ludzi i całe miasta. Zachowało się kilka imion własnych, wśród nich (bodaj najmłodsze) imię Epimenidesa z Krety. Epimenides miał przybyć do Aten w ciągu czterdziestej szóstej olimpiady (596—593 przed Chr.) i uwolnić je od zarazy w ten sposób, że Ateńczycy złożyli zgodnie z jego radą i wskazówkami odpowiednim bóstwom ofiary, co stanowiło zadośćuczynienie i oczyściło ich od winy, jakiej się dopuścili, zabijając przed laty stronników niedosłego tyrana, Kylona, przy ołtarzu Eumenid, bo zaraza była karą bożą za tę właśnie zbrodnię. Epimenides, „mędrzec w sprawach bożych, pełen entuzjastycznej mądrości“, żył pono dwieście dziewięćdziesiąt dziewięć lat, z czego lat pięćdziesiąt siedem przespał w grocie nimf na Krecie, napisał wiele dzieł, pomiędzy nimi poematy heksametryczne o Minosie i Radamantysie, o wyprawie Jazona do Kolchidy tudzież Teogonię, i głosił, że „dusza wychodziła z (żywego) ciała na tak długi okres czasu, jak się jej podobało, i potem znowu do niego wracała“ (cf. Epim. frg. A 1—8, B 1—25). Należy przypuszczać, że wśród „teologów“, starszych od Epimenidesa, byli poeci i że on się na nich wzorował. Któż im wskazał drogę? Zwróciłem uwagę, że już przed Homerem istniały według wszelkiego prawdopodobieństwa pieśni o Orfeuszu. Wzgardzone przez greckich rycerzy pocieszały chłopów w ich ciężkiej doli i nie ważyły wiele w kulturze helleńskiej. Entuzjastyczna psychoza tchnęła w nie jednak w VIII — powiedzmy — wieku przed Chr. nowe życie. Przypomniano sobie, że o objawionej przez trackiego Dionizosa potędze duszy ludzkiej uczył już Orfeusz i uczył więcej oraz szlachetniej niż krwawy, hołdujący rozkoszom jedzenia i picia przybysz z północy. Orfeusz stał się ukochanym wieszczem nie tylko ludu i teologów wszelkiego rodzaju, ale także możnowładców, po prostu wszystkich Greków, których przerażał złowrogi i spreczny z zasadniczymi wskazaniami etyki szal dionizyjski. Z drugiej strony ów szal pociągał

także z pewnością wielu Greków i posiadał w nich żarliwych obrońców. Przeciwnicy zaatakowali ich najskuteczniej, skoro uczynili Orfeusza Trakiem. W ten sposób Orfeusz, rzecznik duchowej boskości człowieka, ale równocześnie wróg zbrodni, oskarżył niejako zwolenników dionizyjskiego okrucieństwa o fałszyty rytualny. Pochodził z Tracji i potępił krzewione w Grecji obrzędy trackiego boga! Napięcie doszło do szczytu, kiedy przeciwnicy dionizyjskiego szału wymyślili i uwierzyli w podanie, że szlachetnego i bogobojnego Orfeusza rozszarpały menady¹). Oburzenie i współczucie dla niewinnej ofiary nie znało granic. Ono uprzytomniło Grekom ohydę zabójstwa i — prawem kontrastu — piękno miłości oraz dobroci. Idee minojskie, zawarte w starych pieśniach o Orfeuszu, doznały bardzo aktualnego uzupełnienia i rozbłysły nowym światłem. Narodził się orficyzm grecki, który odkrył w Erosie potężne bóstwo światotwórcze, głosił przykazanie wzajemnej dobroci i miłości, obowiązujące wszystko, co żyje na ziemi, potępiał wszelki mord i stworzył wielką literaturę orficką. Mnożyły się poematy kosmogonicznej i eschatologicznej treści, przypisywane przez autorów i czytelników Orfeuszowi. Pod wpływem tych poematów pozostaje zachowana *T e o g o n i a* Hezjoda²). Literatura orficka wzywała coraz wyraźniej współczesnych Greków, ażeby prowadzili czysty „żywot orficki“, za co im obiecywała wspaniałą nagrodę

¹) To podanie mogła ułatwić okoliczność, że w starych pieśniach o Orfeuszu i jego nauce znajdowały się ustępy o „śmierci i rozszarpaniu“ Zagreusa, którego przeciwnicy dionizyjskiego szału utożsamili z „prawdziwym Dionizosem“; cf. Procl. I n. R p. I 175, 1 sq., T. K. 119, v. s.

²) Za jeden z najważniejszych dowodów starszeństwa Hezjoda uchodzi okoliczność, że Hezjod podaje mniejszą liczbę Tytanów niż orficy. Ten dowód jest jednak kruchy, ponieważ znana nam liczba orficka pochodzi z późniejszych czasów, a późniejsi orficy mogli ją zwiększyć, chcąc przewyższyć Hezjoda, który mógł znowu korzystać ze starszych od siebie i nam nieznanach poetów orfickich. Późniejsi poeci orficycy korzystali niewątpliwie z Hezjoda, co jednak wcale nie wystarczy do udowodnienia, że przed nim nie było żadnej orfickiej „Teogonii“.

w postaci apoteozy pośmiertnej, i ona ich przede wszystkim skłoniła do zakładania gmin oraz „prawdziwych” misteriów dionizyjskich, czyli misteriów właśnie orfickich¹⁾. Misteria orfickie, złączone w przeciwieństwie do innych misteriów helleńskich bardzo silnie ze słowem pisanim i domagające się od swych uczestników rytualnej czystości w każdej chwili ich życia, a nie tylko w pewnych jego okresach, pozostają w najściślejszym związku z legendą o trackiej ojczyźnie i męczeńskiej śmierci Orfeusza.

Rozkołysane przez trackiego Dionizosa uczucia religijne Greków zaczęły się uspokajać po powstaniu orficyzmu. Apollon zawarł przymierze z pokonanym bogiem, przyswoił sobie część jego tajemniczej władzy nad ludzkimi duszami i użył mu gościny w Delfach. Orfeusz przestał być mglistą postacią zamierzchłych czasów. Pod koniec VII w. przed Chr. uchodził już powszechnie za Traka, posiadającego dar czarownego śpiewu i gry na lutni, co go jednak nie uchroniło od strasznej śmierci z rąk menad, za autora wielu „świętych” poematów, założyciela prawdziwych misteriów dionizyjskich i dobroczyńcę ludzkości. Zaczyna się proces hellenizacji obcego pochodzeniem, a duchem tak bliskiego Grekom Orfeusza. Orfeusz, syn nie tylko Traka Oiagrosa, ale także Muzy Kaliopy, wstępuje w krąg narodowych bohaterów greckich jako jeden z Argonautów. W jego postaci łączy się wiele sprzecznych rysów i to jej nadaje pozory człowieka z krwi i kości. Niemniej jednak nawet tego nowego Orfeusza otacza zawsze pewien cień dekadentyzmu i życiowego niepowodzenia, coś jakby wspomnienie i ślad istotnego związku z potężną i świetną, ale zniszczoną i dawno zamarłą kulturą minojską. Siła orficyzmu i sława Orfeusza krzepną ostatecznie

¹⁾ Wyrażono przypuszczenie, że misteria orfickie i znamieny dla nich zakaz omofagii były pewnego rodzaju herezją w łonie dionizyjskiego kultu (Nilsson). Sądzę jednak, że były raczej nową religią (obowiązywały do czystości rytualnej przez całe życie od chwili wtajemniczenia!), zaszczerpioną przez Greków na kulcie dionizyjskim.

w VI w. przed Chr. i — wtedy występuje z nimi do walki budząca się do życia, wielka filozofia grecka!

Pieśniarze greccy wielbili zawsze Orfeusza jako najlepszego przedstawiciela swej sztuki. Dzięki nim Orfeusz uchodził często za wynalazcę pisma, heksametru i lutni. Cieszył się także szczególną łaską Apollina, który zazwyczaj srogo karał współzawodników, ale oszczędził Orfeusza — może z wdzięczności za pomoc w walce z Dionizosem. Czasem słyszymy nawet o Orfeuszu, synu nie Oiagrosa, lecz Apollina i Kaliopy. Związek Apollina z Orfeuszem zaznacza się jasno na zabytkach sztuki greckiej, gdzie ich wizerunki stają się z biegiem czasu coraz podobniejsze do siebie. Poeci pamiętają głównie o zwierzętach, słuchających śpiewu Orfeusza, i stosują okolicznościowo alegoryczne tłumaczenie. Powiada na przykład Horacy, idąc z pewnością za Grekami, że przez dzikie zwierzęta należy rozumieć pierwotnych ludzi, których Orfeusz oduczył od kanibalizmu:

...silvestris homines sacer interpresque deorum
caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
dictus ob hoc lenire tigris rabidosque leones (A. P. 391 sq.).

Inni pisarze głosili znowu, że przez owe zwierzęta należy rozumieć znaki zodiaku na niebie, gdzie znalazła pomieszczenie lutnia Orfeusza po jego śmierci i gdzie się znajdował nawet wizerunek konającego pieśniarza, zwany „engonasin“ (cf. ps. Eratost. *Cat. astr.* 24, Hyg. *Astr.* II 6 sq., ps. Luc. *De astr.* 10; T. K. 136 sq.)¹⁾.

¹⁾ Varro opowiada, że Q. Hortensius posiadał park w okolicy Laurentum, w którym żywiono zwierzęta „na sposób tracki“ i w którym podejmował (czy też także „żywił“) gości. Podczas uczty, odbywającej się na podwyższeniu, przywoływał „Orfeusza“ (specjalnego niewolnika). „Orfeusz“ przychodził w długiej szacie i naturalnie z lutnią, po czym na rozkaz, żeby śpiewał, dał w róg i zaraz pojawiała się wielka ilość dzików tudzież innych zwierząt leśnych, tak iż goście mieli piękne i pouczające widowisko (Cf. Varro. *De rer. rust.* III 13.2 sq.). Niepobawione komizmu opowiadanie wskazuje, jak znana była legenda o Orfeuszu, przyjacielu zwierząt, i jak groźny był dla niej pretensjonalny snobizm zamożnych Rzymian.

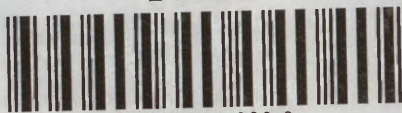
Podobnie jak greccy pieśniarze, wielbili Orfeusza także uczestnicy jego misteriów, ale wielbili go na swój sposób. I tak, od nich wyszło zapewne twierdzenie, że Orfeusz był założycielem nie tylko orfickich, ale również innych misteriów helleńskich, nawet eleuzyńskich (cf. e. c. T. K. 102—104). Przed tymi uroszczeniami bronili się skutecznie, ile wiemy, tylko kapłani świątyni samotrackiej oraz kierownicy związanych z nią misteriów i ze swej strony twierdzili, że Orfeusz im zawdzięczał wszystko, co wiedział i o czym pouczał w rzekomo własnych wtajemniczeniach (cf. e. c. T. K. 42, 105). Orficy przyzwyczaili się dalej czcić w Orfeuszu raczej maga, znającego wiele skutecznych zaklęć i posiadającego cudowną lutnię, jaką czarował rośliny, zwierzęta, ludzi i bogów, niż nauczyciela cnotliwego życia, co zraziło filozofów. Zmierzch siły orficyzmu i sławy jego twórcy w IV w. przed Chr. tłumaczy się w znacznej mierze zabobonowymi wyobrażeniami ówczesnych czcicieli Orfeusza. Kapłani greccy nie pośpieszyli mu z pomocą. Nie zrobili tego nawet kapłani delficy, co wobec dobrych stosunków Orfeusza z Apolli-nem może dziwić, lecz zachowując skądinąd poprawną postawę wobec trackiego wieszczka, trzymali się zawsze od niego z daleka. W Delfach urządzano obchody na cześć Dionizosa, ale nigdy nie wprowadzono misteriów orfickich (v. s.; cf. Paus. X 7, 2). Kapłani delficy uważali zapewne Orfeusza za sługę głównie Dionizosa i obawiali się orfickich uroszczeń.

W kołach filozofów greckich Orfeusz i rdzenny orficyzm zaczął zyskiwać coraz większe znaczenie od I w. przed Chr., aż w końcu neoplatonicy uznali orficyzm za istotne źródło swojej nauki, a Orfeusza za prawdziwego mistrza Platona. Słowa Olimpadora, że „Platon wszędzie nuci pieśni Orfeusza“ (v. s.) są najwyższą pochwałą i najgłębszym hołdem, jaki mógł złożyć Orfeuszowi wyznawca nauki Plotyna.



Biblioteka Główna
Akademii Sztuki Wojennej

1411/2



12-001411-000-0