

Włodzimierz Lengauer
Orfeusz i „orficy” w czasach Platona

Zacznę od pewnych usprawiedliwień i wyjaśnień. Chcę powiedzieć, po pierwsze, że nie czuję się wcale kompetentny, jeśli idzie o studia nad Platonem. Nie jestem historykiem filozofii, nie jestem filozofem, brak mi kultury filozoficznej. Po drugie, w gruncie rzeczy Platon i jego dialogi interesują mnie jako historyka – co lubię powtarzać – jako prostego historyka, który patrzy na Platona jak na dokument swojej epoki i szuka u niego informacji oraz danych na temat kultury i społeczeństwa, w których Platon żył, a nie samej myśli Platona. Z tych powodów mój wykład zatytułowałem „Orfeusz i orficy w czasach Platona”, co jest tak trochę obok samego Platona. To po pierwsze, a po drugie, o czym za chwilę więcej powiem, unikam pojęcia orfizm. Zamiast niego „Orfeusz i orficy”, przy czym „w czasach Platona”, a nie u Platona. Gdy idzie o samego Platona, to rzecz jest dobrze zbadana. W podstawowych wydaniach tekstów uważanych za orfickie (celowo mówię

tak ostrożnie) – czy to u Kerna¹ czy u Bernabé² – łatwo państwo znajdą wszystkie miejsca, gdzie u Platona występuje czy to Orfeusz, czy aluzja do czegoś, co jest uważane za orfickie. Poza tym od blisko ćwierć wieku (artykuł ukazał się w 1993 r.) istnieje gruntowne studium, które wszystkie te miejsca, w których pojawia się imię Orfeusz, w których pojawiają się jakieś pojęcia związane być może z orfizmem, omówił Agostino Masaracchia, znakomity włoski uczony. Jest to głębokie studium, które nazywa się zresztą *Orfeo e gli 'orfici' in Platone*. Właśnie *Orfeo* i *orfici* a nie *orfismo*, mimo że jest w tomie zbiorowym *Orfeo e l'orfismo*³. Co charakterystyczne, słowo *orfici* Masaracchia wzięło w cudzysłów i ten cudzysłów cały czas u mnie będzie się pojawiać. To jest moje pierwsze usprawiedliwienie.

Drugie jest związane z moim ulubionym credo metodologicznym, choć właściwie nie moim a Fraza Boasa. Otóż Franz Boas (powtarzam to oczywiście z drugiej ręki, z tego, co o Boasie czytałem) tłumaczył kiedyś jednemu z swoich uczniów czy współpracowników, że istnieją dwie kategorie ludzi – przez ludzi myślał oczywiście kolegów ze swojego fachu. Jedna obejmuje tych, którzy potrzebują wprawdzie szerokiej koncepcji ogólnej i wedle tej koncepcji dobierają, klasyfikują i układają fakty. Z kolei druga kategoria to ci, którym wystarczą tylko fakty. I Franz Boas uznał, że on się do tej drugiej kategorii zalicza. I ja też.

¹ O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922.

² A. Bernabé (red.), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars II. Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*. Fasc. 1, München 2004, Fasc. 2, München 2005, Fasc. 3 Berlin 2007.

³ A. Masaracchia (red.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993.

Wobec tego zacznijmy od faktów i od tego, dlaczego właściwie unikam pojęcia „orfizm”. Jak zapewne państwo doskonale wiedzą, orfizm jest pojęciem nowożytnym. Nie ma odpowiedniego terminu, a przynajmniej ja takiego nie znam, który by w grece oddawał orfizm jako pewien kierunek czy jako pewien dział myśli czy czegokolwiek. Orfizm jest pojęciem wprowadzonym gdzieś w XIX w. Podaje się czasem, że za sprawą Ernesta Renana przyjął się jako termin oznaczający pewien kierunek i prąd religijny. Nie czuję się tu obowiązany referować dokładnej historii badań, ponieważ jest ona przedstawiona w znakomitej książce Lecha Trzcionkowskiego *Bios – thanatos – bios*⁴, którą państwu bardzo polecam. Jest to znakomita polska monografia, obejmująca, wbrew tytułowi, nieomal całość zagadnień związanych z pojęciem orfizmu. Na blisko 100 stronach autor dokładnie omawia historię badań nad orfizmem oraz historię samego pojęcia, odkrycie Orfeusza w myśli europejskiej i kształtowanie się pewnej wizji tego, czym jakoby orfizm jest lub był.

Nie mogę sobie odmówić przyjemności, żeby znów nie posłużyć się pewnym cytatem, tym razem z dzieła, które zapewne kojarzą państwo przynajmniej ze słyszenia. Dziś już go nie czytamy. Jedyńm spośród moich licznych kolegów, zarówno polskich, jak i zagranicznych, który to dzieło w całości przeczytał jest właśnie Lech Trzcionkowski. Ja znam tylko różne fragmenty. Mam tu na myśli słynne swego czasu i do dzisiaj cytowane dzieło Christiana Augusta

⁴ L. Trzcionkowski, *Bios–thanatos–bios. Semiofory orfickie z Olbii i kultura polis*, Warszawa 2013.

Lobecka *Aglaophamus*⁵ z 1829 r., które do dzisiaj jest uważane (i słusznie) za podstawę oraz za początek ścisłych badań naukowych na temat nie tylko tego, co jest w podtytule (*sive de theologiae mysticae graecorum*, czyli o greckiej teologii misteryjnej), ale na temat całości historii religii greckiej. Jeśli wezmą państwo klasykę do ręki, klasykę badań nad religią grecką, czyli do dziś obowiązujący podręcznik Nilssona *Geschichte der greschichen Religion*⁶, to on także zaczyna od Lobecka. Otóż Lobeck napisał zdanie, które muszę zacytować z ogromną przyjemnością: *De opertis Orphicis (...) neque est ulla pars antiquariae doctrinae, in qua fraus, vanitas, libido grassata sit effrenatius.* „Co do sekretów orfickich (...) to nie ma właściwie żadnej innej części starożytnej nauki, w której występki, próżność i rozwiążłość szerzyłyby się bez jakichkolwiek zahamowań”⁷. Zdanie to jest właściwie po dziś dzień aktualne i chyba niewiele się w tym względzie zmieniło.

Gdyby zdobyć się na ogólny obraz obecnego stanu badań, to w uproszczeniu i trochę żartem powiedziałbym, że istnieją wyraźnie dwa obozy naukowe. Po pierwsze obóz madrycki, jeśli tak można go określić, tzn. skupiony wokół wybitnego filologa, jakim jest Alberto Bernabé. Jest on autorem ostatniego wydania fragmentów orfickich, które jest dziś w użyciu. Dokładnie chodzi tu o drugą część jego wydania

⁵ Ch. A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres*, Königsberg 1829.

⁶ M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion. Erster Band: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München 1992.

⁷ Ch. A. Lobeck, *Aglaophamus*, dz. cyt., s. VII.

fragmentów epików greckich w trzech tomach – tak to tytułował. I ta druga część, trzy kolejne tomy, to są właśnie orficy, choć nie tylko, bo także Epimenides czy Muzajos. Nazywa się to i cytuje jako *Orphicorum fragmenta (Bernabé)*. W gruncie rzeczy jest to dzisiaj podstawa każdej pracy nad tak zwanymi fragmentami orfickimi. Każda tego rodzaju praca wymaga zapoznania się z wydaniem Bernabé i z wielkim dziełem (dwa tomy, blisko 2000 stron) pod redakcją tegoż Bernabé i jego zespołu *Orfeo y la tradición órfica*⁸. W tym obozie wyraźnie zajmuje się następujące stanowisko: istnieje zwarty, dosyć jednolity prąd religijny związany z pismami, które występują pod imieniem Orfeusza, z charakterystycznymi dla tej grupy i dla tych pism mitami, które ukształtowały się co najmniej w okresie archaicznym. W jednym ze swoich artykułów Bernabé rzucił myśl, że początki tzw. mitu orfickiego sięgają okresu brązu, drugiego tysiąclecia. Na to oczywiście jeszcze nie ma żadnych dowodów i być nie może ze względu na brak źródeł pisanych. Zdaniem Bernabé jest to bardzo dawny prąd religijny, który rozwijał się i zmieniał, choć charakteryzowała go pewna zwartość poglądów. Wszystkie pisma przypisywane Orfeuszowi, czyli występujące w starożytności jako pisma Orfeusza, są pismami, które reprezentują ten sam w gruncie rzeczy nurt religijny, który Bernabé nazywa orfizmem. Co więcej, początkiem i główną treścią mitu oraz treścią religijną orfizmu jest przekonanie o nieśmiertelności

⁸ A. Bernabé, F. Casadesús (red.), *Orfeo y la tradición órfica*, Madrid 2009.

duszy człowieka i boskim jej pochodzeniu. Ten właśnie nurt badań określa mianem „orfeontuzjastów”.

Drugi nurt, szczególnie reprezentowany przez Radcliffe’a Edmondsa III w jego najnowszej książce *Redefining Ancient Orphism*⁹ i przez Lecha Trzcionkowskiego, to nurt, który określam mianem „orfeosceptyków”. Nurt ten owszem przyznaje (i tym będę się zajmował dalej), że istnieją bardzo liczne (będę starał się powiedzieć, jak liczne i o jakim znaczeniu) pisma pod imieniem Orfeusza co najmniej od V, a właściwie od VI w. p.n.e. (zaraz do tego powrócę), ale że są to pisma o bardzo różnej proveniencji i charakterze, i w gruncie rzeczy nic tych pism nie łączy. Przyznaję, że tu się nieco zagalopowałem mówiąc, że ich nic nie łączy. Są wśród nich jednak takie, których nic nie łączy i które reprezentują różne poglądy, idee i pomysły, a jedyną ich cechą wspólną jest to, że wszystkie przywołują Orfeusza jako ich autora ze względu na jego autorytet, na to kim on był w pojęciu ludzi tej epoki (myślę tu głównie o okresie klasycznym, tj. o V-IV w. p.n.e.). Różne pisma są przypisywane Orfeuszowi, w co ludzie być może wierzą, być może nie, ale uważają, że dobrze, aby takie pismo lub utwór, w którym występują pewne idee religijne (podkreślam, bardzo różne idee), podać jako pismo Orfeusza, bo to poeta.

Druga związana z tym rzecz, to właśnie pojęcie, które (jak powiedziałem) Masaracchia użył w cudzysłowie i ja także, a mianowicie pojęcie orfików, a nie orfizmu. Orficy, w odróżnieniu od orfizmu, to termin, który występuje w grece. Trzeba jednak pamiętać, że jeśli weźmiemy ὄρφικός

⁹ R. G. Edmonds III, *Redefining Ancient Orphism*, Cambridge 2013.

i ὀρφικοί w liczbie mnogiej, to mamy do czynienia z dwiema możliwościami, ponieważ może to być rzeczownik, a może to być przymiotnik. W tego rodzaju sytuacjach przymiotnik może określać właśnie to, co ktoś wyczytał w piśmie przypisywanym Orfeuszowi. Jeśli są to ὀρφικοί jako rzeczownik, to rzecz jest bardziej skomplikowana i wymagająca uwagi. Otóż jeszcze w roku 1982 Walter Burkert opublikował bardzo interesujący artykuł *Craft Versus Sect*¹⁰. Była to właściwie polemika ze stanowiskiem Marcela Detienne’a, który niewiele wcześniej, w 1975 roku opublikował artykuł, w którym wywodził, że orficy – już nie mówiąc o orfizmie jako o prądzie, ale o orfikach, czyli o ludziach, którzy określali się jako orficy lub byli tak określani przez innych – to właśnie sekta religijna¹¹. Sekta w znaczeniu wręcz nowożytnym czy nowoczesnym, tzn. grupa, która ma zwarty system poglądów, poczucie tożsamości, łączności i odrębności oraz, jak samo pojęcie sekty na to wskazuje, odcina się od głównego nurtu religijnego, cokolwiek by to miało znaczyć. W warunkach antycznych, co Detienne bardzo mocno podkreślał, oznacza to przede wszystkim odrzucenie kultu oficjalnego, co już nie jest takie oczywiste i proste. Bo jak właściwie można to zrobić, tak całkiem odciąć się

¹⁰ W. Burkert, *Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans* w: B.F. Meyer, E.P. Sanders (red.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. 3: *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1982 s. 1–22.

¹¹ M. Detienne, *Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme* w: *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del Quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 6–10 ottobre 1974), Napoli 1975, s. 49–79; por. tegoż *Dionysos mis à mort*, Paris 1977, s. 163–207.

od kultu oficjalnego, skoro w gruncie rzeczy człowiek, który nie bierze udziału w kulcie polis jest chyba określany przez cały okres klasyczny i później jako ἄθεος? Skoro nie bierze udziału w kulcie oficjalnym, znaczy że w bogów nie wierzy. Jak wobec tego wyglądałby stosunek do takich orfików i jak by się orficy zachowali w takiej sytuacji? Mimo to Detienne wskazywał bardzo mocno, że orficy przede wszystkim odcinali się od głównego nurtu religijnego, ponieważ nie składali krwawych ofiar, do czego tu jeszcze parę razy wrócę.

Na ten wątek wyraźnie wskazuje tekst Eurypidesa, którym jeszcze parokrotnie się zajmę. Tezeusz mówi tu do Hipolita, ojciec do syna, i wyraźnie jest to o tym, że on (tj. Hipolit) nie jada ἔμψυχα¹². Nawiasem mówiąc proszę zwrócić uwagę, na użycie czasownika καπηλεύειν. Καπηλεύω znaczy handlować, uprawiać drobny handel. Oto Tezeusz powiada do Hipolita, że on jakby handluje tym, że nie je mięsa. Ale on przecież nie handluje, to jest tylko pewna przenośnia. Dlaczego użyty tu jest czasownik καπηλεύειν, to nie jest wcale takie jasne, ale nie ma wątpliwości, że główny zarzut czy główna cecha wyróżniająca teraz Hipolita, różniąca go od innych, jest taka, że on wręcz chełpi się i popisuje tym, że nie jada mięsa, a skoro nie jada mięsa to znaczy, że nie składa ofiar krwawych.

Tu znów przepraszam za małą dygresję, ale jest ona konieczna. Sprawa czy Grecy jadali mięso poza okazją

¹² Eurypides, *Hipolit Uwieńczony*, w. 952–954: ἤδη νυν αὖχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς / σίτοις καπήλευ' Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων / βᾶκχευε πολλῶν γραμμᾶτων τιμῶν καπνοῦς. „Chełp się ponadto, że bezmięsną strawą / się żywisz oraz że wierzysz w Orfeusza; czcuj w szale mgliste niezliczone Pisma!” (przeł. R. Chodkowski).

składania ofiar, jest przedmiotem dyskusji. Coraz więcej materiału, także z analizowanych szczątków kostnych (a więc nie tylko materiału z tekstów literackich czy w ogóle pisanych) wskazuje na to, że jednak jadali i niekoniecznie tylko przy składaniu ofiar. Na dodatek przynajmniej jedno czy dwa miejsca u Arystofanesa i gdzieś w korpusie medycznym wyraźnie wskazują, że jadali nawet i padlinę. Wobec tego Grecy jadali mięso nie tylko przy składaniu ofiar. Jednocześnie całkowita rezygnacja z pokarmu mięsnego oznacza niejako, przez przenośnię, rezygnację ze składania ofiar. I to jest dla Detienne’a podstawowy argument. Orficy to sekta, która odrzuca podstawowe wierzenia, zwyczaje i kult, odsuwa się na margines polis. Detienne był przede wszystkim historykiem myślącym w kategoriach historii polis jako pewnego wzoru życia, nie tylko jako instytucji. To, co najbardziej interesowało Detienne’a i Vernanta to właśnie człowiek w polis i polis narzucająca sposób myślenia jednostce. Stąd tak bardzo mocno akcentował on, że orficy to sekta, która nie tylko ma jakieś oryginalne poglądy religijne, co nawet Detienne’a mniej interesowało, ale przede wszystkim świadomie, poprzez określony wybór postępowania i zachowania w tym przedmiocie stawia się na marginesie polis, wyłącza się z polis. Są to więc ludzie odrzucający i kontestujący wspólnotę. Powiedziałbym, że nie jest może bez znaczenia, że zwłaszcza w historiografii i antropologii francuskiej zainteresowanie kontestowaniem norm i odejściem na margines zbiorowości bardzo się nasiliło się w okresie po 1968 roku i w czasie pewnych napięć społecznych cywilizacji zachodu.

Z tym pojęciem sekty Burkert podjął całkowicie świadomie polemikę, stawiając jako drugie pojęcie *craft*, czyli

rodzaj wspólnoty zawodowej, coś zatem innego niż sekta. Podczas gdy mamy ową tradycję o prześladowaniu pitagorejczyków, zresztą raczej na tle politycznym niż światopoglądowym, to jakie mamy świadectwa obcości i odrzucenia orfików ze strony wspólnoty polis, rozumianej także jako wspólnota religijna? Gdzie widać, żeby ludzie zdawali sobie z tego sprawę, poza przywoływanym przed momentem Hippolitem i jeszcze jednym miejscem z Platona? Jeżeli rzeczywiście byli tacy sekciarze, którzy nie składali krwawych ofiar, nie jedli mięsa, to powinni być zauważeni, tak jak byli zauważani, jak się zdaje, pitagorejczycy. O orfikach jednak tego nie słyszymy. Natomiast w momencie, kiedy pojawia się rzeczownik ὀρφικοί w liczbie mnogiej – i to jest właśnie dowód, który wprowadził Burkert, wskazując wszystkie takie miejsca – to pojawia się on w zupełnie innym (a przynajmniej trochę innym) znaczeniu. Wszystkie późniejsze użycia wywodzą się z dzieła Apollodorosa. Oczywiście chodzi tu o Apollodorosa z Aten z II w. p.n.e., którego znamy tylko we fragmentach. Aczkolwiek właśnie u Pseudo-Apollodorosa w *Bibliotece* pojawia się też termin ὀρφικοί wzięty z Apollodorosa w tym właśnie znaczeniu. Chodzi tu o dzieło, którego oczywiście nie możemy odżalować, że zaginęło, a mianowicie Περὶ θεῶν Apollodorosa z Aten, w którym wyraźnie występują ὀρφικοί. Widać to wyraźnie chociażby w tym fragmencie, który jest u Pseudo-Apollodorosa i dotyczy katalogu postaci, które z podziemia wyprowadził Asklepios za co został, jak wiadomo, ukarany. Apollodoros przywołuje świadectwa różnych autorów na temat tego, jaką konkretną postać Asklepios wywołał z podziemia i stwierdza, że według orfików był to Hymenajos.

Orficy w tym wypadku, co nie ulega wątpliwości (Burkert jedynie na to zwraca uwagę), nie oznaczają ludzi wierzących w cokolwiek czy identyfikujących się religijnie, lecz ludzi, którzy są autorami pism przypisywanych Orfeuszowi. To właśnie są orficy.

Takich poświadczeń jest więcej niż to, które przed chwilą podałem. Znajdziemy je na przykład u Filodemosa. Chodzi tu zatem o autorów orfickich, autorów, którzy piszą pod imieniem Orfeusza albo piszą pisma, które są podawane jako pisma Orfeusza. Takie jest pierwsze znaczenie rzeczownika ὀρφικοί, które wskazał Burkert. Drugie jest właściwie zupełnie tożsame lub bardzo podobne do znaczenia innego terminu użytego przez Teofrasta, który mówi o δεισιδαίμων, o człowieku zabobonnym¹³. Bardzo interesujące w całości miejsce. Ten δεισιδαίμων τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεσταὶ κατὰ μῆνα πορεύεσθαι, „idzie do orfickich kapłanów odnawiać obrzęd wtajemniczenia”. To są Ὀρφεοτελεσταί, którzy wedle Burkerta (na co przytacza on dowody) są οἱ τὰ ὀρφικά μυστήρια τελοῦντες, „wtajemniczeni w misteria orfickie”¹⁴. I to właśnie jest jednym z możliwych określeń i znaczeń wyrazu ὀρφικοί.

Wobec tego ὀρφικοί to albo autorzy pism przypisywanych Orfeuszowi, albo właśnie ci dziwni Ὀρφεοτελεσταί.

¹³ Teofrast, *Charaktery* XVI.12: καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστάς κατὰ μῆνα πορεύεσθαι μετὰ τῆς γυναικός – ἐὰν δὲ μὴ σχολάζῃ ἢ γυνή, μετὰ τῆς τίτθης – καὶ τῶν παιδίων. „Co miesiąc do orfickich kapłanów idzie z żoną (a jeśli ta nie ma czasu, to z piastunką), i z dziećmi odnawiać obrzęd wtajemniczenia” (przeł. I. Dąbska).

¹⁴ OF 70 (Kern) = OF 114iv (Bernabé); por. W. Burkert, *Craft Versus Sect*, s. 4.

I teraz pytanie: czy oni mają spójne poglądy? Jakie pisma są przypisywane Orfeuszowi i czego one dotyczą? Wreszcie, czy można mówić, że ze względu na takich ὀρφικοί – czy to autorów, czy „wtajemniczaczy” – mamy tu do czynienia z sektą lub z nurtem religijnym, czy jak to chcemy nazwać? Mówi o tym fragment *Geografii* Strabona, który dotyczy pewnych praktyk¹⁵. Na końcu tekstu dowiadujemy się o nich coś więcej i pada tam określenie καὶ τὰς Ὀρφικὰς, „i Orficy”. Jest to dygresja Strabona na temat bardzo dziwnych zachowań i obrzędów. Powiada on tu μεταλλευτικόν, co czasem tłumaczy się jako wszelkie prace związane z metalurgią i kopalnictwem. W tym miejscu słowo to jest porównane i związane z ὀρειβάσια, co wymagałoby w gruncie rzeczy oddzielnego potraktowania, gdyż jest to także termin ze sfery czynności kultowych. Oznacza on udawanie się w góry lub wędrowkę po górach. Tego rodzaju zachowanie, do czego nawiązuje Strabon, występuje w pewnych obrzędach, które w jego epoce są już nazywane obrzędami bakchicznymi czy orgiastycznymi. Zresztą są one poświadczane już we wcześniejszym okresie, począwszy od słynnej

¹⁵ Strabon, *Geografia* X.3.23: τῆ μὲν οὖν ὀρειβάσια τὸ μεταλλευτικόν καὶ τὸ θηρευτικόν [καὶ] ζητητικόν τῶν πρὸς τὸν βίον χρησίμων ἐφάνη συγγενές, τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ ἀγυρτικόν καὶ γοητεία ἐγγύς. τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικὰς. ἀλλ' ἀπόχρη περὶ αὐτῶν. „Poszukiwanie metali, polowanie i wynajdywanie tego, co potrzebne do życia, są oczywiście ściśle związane z wędrowaniem po górach, podczas gdy wędrowne kapłaństwo i magia z religijnym szaleństwem, kultem i wróżbiarstwem. Podobnie jest w przypadku oddawania się praktykom, w szczególności praktykom dionizyjskim i orfickim. Ale dość na ten temat.”

inskrypcji z Miletu¹⁶. Ὀρειβάσια to zorganizowane wyjście w góry pod wodzą kapłanki, a więc zachowanie obrzędowe, religijne. Z tą orejbazją Strabon porównuje μεταλλευτικόν, θηρευτικόν, czyli powiedzmy polowanie, ζητητικὸν τῶν πρὸς τὸν βίον χρησίμων, czyli poszukiwanie rzeczy niezbędnych do życia, to wszystko ἐφάνη συγγενές, „wydaje się związane”. A teraz τὸ ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς, „ἀγυρτικὸν i γοητεία są bliskie”, ale czego? Otóż τῶν δ’ ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς, „szału, kultu i wróżbiarstwa”. Czyli po tej orejbazji występuje ἀγυρτικὸν i γοητεία. Ἀγυρτικόν stwarza pewien problem, bo słowo to nie oznacza, jak czasem się tłumaczy, po prostu żebractwa, tylko działalność tych, którzy są okreśłani mianem ἀγύρταις. Proszę pamiętać, że w gruncie rzeczy zaraz spotkamy ten termin także u Platona, gdzie jest on użyty trochę w sposób pogardliwy. Niemniej jednak ἀγέρταις to prędeż wędrowni kapłani, całkowicie akceptowani, a więc takie żebractwo kapłańskie. Nie znajduje odpowiedniego określenia po polsku, a nie chciałbym nikogo bulwersować mówiąc „chodzenie po kołędzie”, ale to właśnie robią ἀγέρταις, jest to takie chodzenie po kołędzie. Zresztą w Atenach, o czym wiemy dzięki glossie u paremiografów, nowożeńców odwiedzała kapłanka Ateny i trzeba jej było dać 4 obole lub podobną sumę i to było jakby obowiązkowe, a nazywało się to ἀγερμός, żebractwo, czyli chodzenie po kołędzie. To jest zaakceptowane obyczajowo i religijnie, choć może nabierać negatywnego charakteru, czy też w użyciu tego terminu można się czasem dopatrzeć takiego właśnie zabarwienia, jak to ma

¹⁶ IMilet. 733 = SEG 17, 503 = PHI 457.

chyba miejsce w omawianym tu fragmencie ze Strabona. Ἀγυρτικόν i γοητεία są tu porównane z różnymi dziwnymi czy wieloznacznymi zachowaniami, jak μαντική. Oczywiście proszę pamiętać, że całość τέχνη μαντική to bardzo poważne zajęcie, również akceptowane i posiadające swoje miejsce w polis, w pewnym przynajmniej sensie i zakresie. Dla Strabona jednak w tym miejscu wyraźnie ma charakter troszkę szarlatanerii. Następnie powiada on: τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικάς, „podobnie jest w przypadku oddawania się praktykom, w szczególności praktykom dionizyjskim i orfickim”. Kończy zaś stwierdzeniem: „ale dajmy temu spokój” (ἀπόχρη περὶ αὐτῶν). Proszę zwrócić uwagę na to, co Strabon nazywa Διονυσιακαὶ τέχναι, czyli τέχνη, jakieś umiejętności dionizyjskie, orfickie τέχναι, Ὀρφικαὶ τέχναι. To są jakieś τέχναι, jakieś czynności, które do czegoś prowadzą, zaś przez Strabona potraktowane raczej niechętnie, negatywnie, jako coś podobnego do γοητεία. A γοητεία, przynajmniej w czasach Strabona, wydaje mi się mieć zabarwienie pejoratywne.

Jeśli wrócimy do rozróżnienia dwóch pojęć czy sposobów użycia terminu ὀρφικοί przez Burkerta, to powiedzmy sobie od razu, że wbrew różnym tłumaczeniom, u Platona ὀρφικοί, jako rzeczownik oznaczający pewną grupę ludzi, nie występuje. W pierwszym zaś znaczeniu, czyli jako autorzy pism przypisywanych Orfeuszowi (co czasem tłumaczy się na różne języki nowożytnie właśnie jako Orficy), *locus classicus* u Platona jest miejsce z *Kratylosa* 400c, gdzie Platon powiada οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα („ci wokół Orfeusza”). To jest takie zupełne zdystansowanie się, bo nie wiadomo teraz,

kim są ci oi ἀμφὶ Ὀρφεία. Czy to są ludzie, których on uważa za tych, którzy towarzyszyli Orfeuszowi lub go naśladowają? To miejsce jest o tyle ważne dla całości studiów na temat tak zwanego orfizmu (świadomie tutaj mówię tak zwanego) i jego wpływu na Platona, ponieważ to jest ten słynny fragment nr 8 u Kerna. Kern jest tym dawniejszym, ciągle bardzo użytecznym wydaniem *Orphicorum Fragmenta*. Ósmy fragment u Kerna, czyli to miejsce, gdzie w *Kratylosie* jest ta przede wszystkim językowa zabawa σῶμα (ciało) i σῆμα (grób, znak). I właśnie to, że σῶμα to grób duszy, mówią oi ἀμφὶ Ὀρφεία, jest następnie w nauce nowożytnej podstawą całego wywodu o nauce o duszy u Orfików¹⁷.

Jak państwo widzą, rzecz jest troszkę wątpliwa. Chodzi o jakichś takich autorów, którzy upodabniają się do Orfeusza, którzy właśnie zapewne w tym znaczeniu, o którym pisze Burkert, są orfikami, czyli piszącymi teksty przypisywane Orfeuszowi, i tyle. Natomiast proszę zwrócić uwagę, że Kern przez sam dobór i układ fragmentów, przez strukturę swojego wydania, zaproponował pewną wizję orfizmu. Poprzedni jego fragment, fragment nr 7, co rzecz charakterystyczna, to jest z kolei *passus* z *Fedona* 62b. I stąd potem w nauce jako podstawa nieomal doktryny orfikkiej

¹⁷ Platon, *Kratylos* 400c = OF 8 (Kern): „Niektórzy nazywają ciało (*sōma*) grobowcem (*sēma*) duszy, niejako w nim obecnie pochowanej. Poza tym, ponieważ poprzez nie wyraża się (*sēmainei*) dusza, to słusznie jest ono nazywane znakiem (*sēma*). Wydaje mi się, że to szczególnie orficy utworzyli tę nazwę, uważając, że dusza została ukarana za grzechy i cierpi, a żeby ją pilnować (*sōdzetai*), ma takie ogrodzenie na kształt więzienia. Ciało jest więc, zgodnie z tym jak się nazywa, więzieniem (*sōma*) duszy, dopóki ta nie zapłaci swych win, i nie trzeba zmieniać żadnej litery” (przeł. W. Stefański).

z V w. p.n.e. pojawia stwierdzenie σῶμα – σῆμα, że ciało jest grobem, oraz ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν, wszyscy jesteśmy w więzieniu¹⁸. Ciało albo egzystencja ziemiska jest naszym więzieniem. Tam zresztą nie ma mowy u Platona, że to orficy tak mówią. Wspomina o tym jedynie scholiasta, co oczywiście cytuje Kern: ἐξ Ὀρφέως ληφθέν, „jest to wzięte od Orfeusza”. I tak już zostało, że to jest fragment orficki, który wywodzi się z jakiegoś pisma orfickiego o nieśmiertelności duszy. Natomiast jeżeli popatrzymy dalej na stosunek Platona do tych οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, to jest u Kerna jako *testimonium* 92 miejsce z *Protagoras* 316d, gdzie Platon pisze o σοφιστικῆ τέχνη, „sztuce sofistycznej”. Jak państwo doskonale wiedzą, σοφιστικῆ τέχνη, to nie jest komplement spod pióra czy z ust Platona. Ta σοφιστικῆ τέχνη to bardzo dawny wynalazek, to coś, co istnieje już od bardzo dawna. Nie jest tak, żeby dzisiejsi sofisci wynaleźli dawną σοφιστικῆ τέχνη, tylko ona kryła się za różnymi pozorami, zaś te pozory Platon przypisuje już Homerowi. Następnie wśród takich, którzy uprawiali te πρόσχημα, czyli pozory, zasłaniając właściwie swoją σοφιστικῆ τέχνη, Platon wymienia: τοὺς δὲ αὖ τελετάς τε καὶ χρησιμωδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον¹⁹. Czyli ci wokół Orfeusza, ἀμφὶ Ὀρφέα, właściwie uprawiali coś, co Platon chyba dosyć nie-

¹⁸ Platon, *Fedon* 62b: „toż nauka tajemna mówi o tej sprawie, że my, ludzie, jesteśmy niejako w więzieniu i nie wolno z niego siebie samego wyzwalać ani uciekać; ja w tym widzę pewną myśl: wielką i niełatwą do przejrzenia na wskroś” (przeł. W. Witwicki).

¹⁹ Platon, *Protagoras* 316d: „Ja też powiadam, że sztuka mędrców jest prastara, ale ci, którzy ją uprawiali, starożytni mężowie, bojąc się tego, co w niej zraża ludzi, okrywali się fałszywymi pozorami i jedni chowali się za parawan poezji, jak Homer i Hezjod, i Simonides,

chętnie nazywa σοφιστικὴ τέχνη. Pojawia się nam tu zatem nowy termin czy nowe pojęcie.

Powróćmy do Eurypidesa. Mamy tam²⁰ jedno ważne świadectwo, które mnie w tej chwili najbardziej interesuje, kiedy on wyraźnie powiada, że Hipolit jest pod wpływem Orfeusza (co nie ulega wątpliwości) i zaraz potem dodaje πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνός, „czcząc dymy licznych pism”. Tu nawiasem mówiąc też jest jeden problem, mianowicie z tym τιμῶν καπνός, czyli czczącym dymy. Proszę zwrócić uwagę, że w dużej części przekładów, jak chociażby u Łanowskiego, w ogóle się to pomija te καπνοί, bo nie wiadomo, o co tu chodzi. Co to znaczy „dymy licznych pism”? Są dwie interpretacje. Jedna, do której osobiście bym się przychyłał, głosi, że jest to przenośnia poetycka: opary wydobywające się z licznych pism. Pewny jednak nie jestem, bo nie mam tu zdania, więc tylko bym się przychyłał. Jest także druga interpretacja, która wyraźne w tym widzi nawiązanie do pewnych rytuałów. Oto te πολλὰ γράμματα są palone, coś się z nimi dzieje i stąd są καπνοί. Καπνός to jest przecież dym, który wydobywa się z ofiary. A skoro mowa tu o πολλὰ γράμματα, to wobec tego z pismami orfikimi coś szczególnego się robi. Ale to zostawiam na uboczu, bo w tej chwili interesuje mnie tylko to, że mamy tu niewątpliwe świadectwo (co do tego wątpliwości być nie może), licznych pism przypisywanych Orfeuszowi lub znanych pod imieniem Orfeusza w V w. p.n.e.

drudzy za tajemnice święte i wyrocznie; to ci z kół Orfeusza i Muza-josa” (przeł. W. Witwicki).

²⁰ Eurypides, *Hipolit Uwieńczony*, w. 952–954.

Mamy wobec tego liczne pisma i mamy licznych autorów, oί ἀμφὶ Ὀρφέα, piszących pod imieniem Orfeusza, choć nie wiadomo z jakiego okresu. To nie oznacza, że gdy u Platona w *Kratylosie* jest mowa o oί ἀμφὶ Ὀρφέα, byli to jego współcześni. Równie dobrze mogli oni pochodzić z wcześniejszego okresu. Mamy więc różnych autorów piszących pod imieniem Orfeusza i różne pisma Orfeusza, i ciągle nie bardzo wiemy, co je właściwie łączy i co one ze sobą mają wspólnego, a także w jaki sposób odnoszą się one do sfery religijnej. Jedyne świadectwo pochodzi tutaj od Eurypidesa i zgodnie z nim nie jedzą oni mięsa, czyli nie składają ofiary krwawej. Wniosek ten jest tutaj zupełnie uprawniony, bo Hipolit istotnie nie składa ofiary krwawej.

Ale jest trzecie znaczenie terminu ὀρφικοί, które wyodrębnia Burkert (choć nie tyle on, co raczej źródła). Znaczenie to jest niewątpliwe, choć zarazem najbardziej kłopotliwe jak tylko sobie można wyobrazić. Jak państwo zapewne zauważyli, mówiąc o „orfeosceptykach” miałem do nich odrobinną słabość. Właściwie całe rozumowanie, które państwu tu przedstawiłem, to jest rozumowanie „orfeosceptyków”. Uważają oni, że nie ma jednolitości poglądów i w ogóle takie grupy wyznaniowej jak orficy. Niestety, znalazła się. Chodzi tu o te trzy napisy (choć samych tabliczek jest więcej), na tabliczkach kostnych czy kościanych (nigdy nie jestem pewien polszczyzny w tym momencie). Właściwie należałoby mówić na nie płytki i chyba takiego określenia używa Trzcionkowski. Niewielkie, 3 na 4 cm, znalezione na terenie jednego z dwóch τεμὲνη w Olbii. Cały problem polega na tym, że to jest Olbia, czyli peryferie świata greckiego oraz bardzo wczesny okres. Znaleźisko nie jest dobrze datowane

dlatego, że właściwie można byłoby datować tylko na podstawie kontekstu archeologicznego. Nie pamiętam, czy Trzcionkowski dokładnie opisuje historię znaleziska, którą znamy z pierwszych publikacji tych tabliczek z artykułu Rusjaevy²¹. Płytki te zostały znalezione w roku 1952, włożone do szuflady w biurku w pracowni jednego z uczonych i zapomniane. Opublikowała je dopiero Rusjaeva w 1978 r. praktycznie bez kontekstu archeologicznego. Dziennik wykopalisk był dosyć szczątkowy i niechlujnie prowadzony. Dokumentacja archeologiczna w 1952 r. była zupełnie inna niż to się robi obecnie i właściwie kontekst archeologiczny odkrycia tych płytek jest słabo znany, a tylko on mógłby pomóc nam dobrze datować to znalezisko. Na podstawie całości datowania tego τέμενος uważa się, że płytki pochodzą około z początku V w. p.n.e. Rusjaeva opiera się tu na paleografii, co prawda wątpliwej, którą porównuje się oczywiście z późniejszymi, lepiej datowanymi napisami z Olbii, choć nie ma ich dużo. Ta paleografia jest dosyć niepewna. Co więcej, stan zachowania tabliczek nie jest najlepszy. Ja je znam tylko ze zdjęć i muszę powiedzieć, że gdy idzie o bardzo ważny moment co do jednego z tych napisów, o którym zaraz powiem, to nie mam zdania. Mimo bardzo dobrego zdjęcia poglądy są dwa.

Otóż jednym z tych napisów (poza tym, który jest w tytule książki Trzcionkowskiego: *Bios–thanatos–bios*) jest Διών, co niewątpliwie jest skrótem od Dionizos, zaś po nim jest Ὀρφικοί²². I problem jest właśnie z Ὀρφικοί, choć nie

²¹ A.S. Rusajeva, *Orfizn i kult Dionisa b Olbii*, Vestnik Drevnej Istorii 143, 1978, s. 87–104.

²² IGDOlbia 94a = SEG 28, 659 = Bernabé OF 463.

pamiętam teraz dokładnie tej paleografii, problemem jest jednak to, że końcówka tego wyrazu jest trochę zatarta. Nie jest jasne, czy tu jest omega, czy omikron. Jeżeli czytamy z omikronem – Ὀρφικοί – to czytamy tak, jak czynią to prawie wszyscy wydawcy dzisiaj. Tak czyta również Bernabé. Διόν jest skrótem Διονύσῳι, czyli *dativus*: Dionizosowi. Kto? Ὀρφικοί, Orficy: *masculinum, pluralis, nominativus*. Ale Διόν jest oczywiście tylko rozwiązaniem skrótu, więc nie bardzo wiemy, jak się z Ὀρφικοί łączy. Równie dobrze można czytać inaczej: Διονύσῳι to owszem *dativus*, lecz Ὀρφικοί to również *dativus* od ὀρφικός, czyli od przymiotnika i wtedy mamy „Dionizosowi orfickiemu”.

Są zatem te dwie interpretacje. Najlepsi paleografowie oraz ci, którzy widzieli oryginał, w tym profesor Bravo, który specjalnie swego czasu pojechał, żeby tę tabliczkę oglądać (ja jestem skazany tylko na zdjęcia, które zresztą aktualnie są bardzo dobre), nie mają jednak wątpliwości, że to jest omikron i że to są Ὀρφικοί, czyli „Dionizosowi orficy”. I tak samo nie miał wątpliwości Burkert. Co więcej, oni mówią jeszcze o tym, że tam w dziwny sposób łączą się te litery, bo ten omikron zachodzi na ni z „Dionizjosa”. Oczywiście trudno na ten temat się wypowiadać, jak się nie zna oryginału, przyjmuję więc stanowisko i Burkerta, i Bernabé, i Trzcionkowskiego.

Jest to rzeczywiście jedyne pochodzące z epoki klasycznej poświadczenie grupy, która określa się mianem Ὀρφικοί. To jest rewelacja, bo takich grup nie ma. Co więcej, teraz można by powiedzieć od razu dwie następne rzeczy o nich, co też jest bardzo ważne, zwłaszcza dla owej grupy „orfeoentuzjastów” i dla Bernabé. Ci orficy charakteryzują

się dwoma rzeczami: czczą Dionizosa. Tu muszę oczywiście od razu powiedzieć, że nie wiadomo, czym jest ta płytka kościana i jakim celom ona służyła, czy to jest jakieś wotum, czy może znak rozpoznawczy. Dlaczego zostały łącznie bodajże cztery, choć trzy są z napisami? Tam jest jeszcze coś, w każdym razie kilka, a z tego, co Rusjaeva wspomina, tych płytek jest więcej, ale są niezapisanych i nie zostały opublikowane. Dlaczego takie płytki kościane zostały znalezione na terenie τέμενος? Zapewne znajdował się tam jakiś przybytek czy miejsce kultu czy cokolwiek innego związanego z Dionizosem, które było używane przez Orfików. No dobrze, ale dlaczego akurat tam te płytki zostały odnalezione? Jeżeli to jest coś w rodzaju, w cudzysłowie mówiąc, amuletu, to w takim razie człowiek powinien to nosić ze sobą i ewentualnie tak, jak tzw. złote tabliczki orfickie, o których jeszcze wspomnę, powinno być mu to włożone do grobu. Dlaczego więc te tabliczki znajdują się na terenie τέμενος? Czy to, jak niektórzy fantazjowali, nieomal bilet wstępu, który okazuje się przy jakichś obrzędach i potem na miejscu się go zostawia? Tego nie wiemy i moim zdaniem tego wiedzieć nie można. Każda interpretacja będzie tylko przypuszczeniem lub fantazją literacką. Ale rzeczywiście czczą Dionizosa, to nie ulega wątpliwości, jeżeli czytamy właśnie tak, jak teraz wszyscy to czytają, czyli Ὀρφικοί. Uważają się za grupę, która się określa mianem Ὀρφικοί. I rzeczywiście, jeżeli dobrze rozumiemy sformułowanie βίος–θάνατος–βίος, wierzą w nieśmiertelność duszy. Ponieważ, co już jest oczywiście interpretacją, a nie faktem, βίος – θάνατος – βίος zdaje się wskazywać na trzy etapy: bios obecny (ziemski) – śmierć – życie pośmiertne. A więc z tego

mielibyśmy dodatkowe argumenty za tym, że są to czciciele Dionizosa wierzący w nieśmiertelność duszy.

Istnieje oczywiście cała historia wtajemniczenia w kult bakchiczny Scyty Skylesa w Olbii. Olbia jako ośrodek kultu dionizyjskiego, dziwnego kultu, w który należy się wtajemniczyć. Jedyna relacja, jaką na ten temat mamy, jest w IV księdze *Dziejów* Herodota, którą zresztą bardzo państwu polecam²³. W relacji tej większych szczegółów nie mamy poza informacją, że wspomniany kult i wtajemniczenie jest bardzo greckie i tak zbulwersowało Scytów, że dla Skylesa cała ta sytuacja skończyła się tragicznie. Dodać można jeszcze także i to, że Herodot używa tu słowa *τελετή*, ale wyraz ten nie musi oznaczać misteriiów, jak większość chce uważać, lecz może też oznaczać każdy obrzęd religijny. Jednocześnie jest wyraźnie podkreślone, że należy być w ten kult wtajemniczonym, tzn. przejść obrzęd wstępny wprowadzenia. Nie jest to wobec tego kult dla wszystkich.

Dziwny kult w Olbii. Orficy w Olbii. Jeżeli teraz zapytamy, dlaczego oni nazywają się Ὀρφικοί, to niezależnie od tego, w co wierzą, jedno wydaje się oczywiste: muszą mieć poczucie, że coś ich łączy z Orfeuszem czy pismami Orfeusza. I tu wracamy do pierwszego zagadnienia, pism orfickich i postaci samego Orfeusza. Popatrzmy na to, co dzieje się w V-IV w. p.n.e. Na razie zupełnie świadomie i celowo abstrahuję od tego, co o Orfeuszu i orfikach piszą neoplatonicy – to na razie sobie zostawmy, a właściwie, gdy mówimy o V-IV w. p.n.e. to najlepiej o neoplatonikach na ten czas w ogóle zapomnieć. W V w. p.n.e. Orfeusz jest

²³ Herodot, *Dzieje* IV.78–80.

przede wszystkim poetą, wielkim poetą. Proszę pamiętać, u Pindara Orfeusz to *ᾠοιδᾶν πάτηρ*, ojciec pieśni²⁴. To chyba oznacza dla Pindara, że to był pierwszy poeta, a więc łączy się z nim sam początek poezji, skoro Orfeusz to ojciec pieśni. Nie ulega wątpliwości, że w V w. p.n.e. prowadzono, by tak rzec, badania nad Orfeuszem. Poświadcza to choćby odpowiednia glossa w *Księdze Suda*. Ferekydes z Aten, znany nam skądinąd autor, badał twórczość Orfeusza, podobnie jak sofista Hippiasz zajmował się Orfeuszem, chronologią i następstwem poetów. Kolejność poetów ustaliła się właśnie w V w. p.n.e., być może pod wpływem badań Ferekydesa i Hippiasza. Czwórka najstarszych poetów, pierwsi poeci: Orfeusz, Muzajos, Homer, Hezjod.

W tym miejscu mogą mi państwo od razu zaprzeczyć mówiąc, że ten pogląd był zapewne kwestionowany. Ale znów tylko „zapewne”. Proszę pamiętać o słynnym miejscu u Herodota w księdze II, rozdziale 53, gdzie powiada on, że Grekom bogów jako pierwsi dali, określili czy nazwali Homer i Hezjod, bo oni byli najwcześniejsi, żyli nie więcej niż 400 lat przede mną. I potem Herodot dodaje słynne zdanie: a ci inni poeci, o których się mówi, że byli wcześniejsi, to moim zdaniem po nich żyli²⁵. To jest bardzo

²⁴ Pindar, *Pyt.* IV 176: „Z potomków Apollina ruszył na wyprawę grający na formindze ojciec pieśni, piękną cieszący się sławą Orfeusz” (przeł. M. Brożek).

²⁵ Herodot, *Dzieje* II.53: „Od kogo jednak każdy z bogów pochodzi albo czy zawsze wszyscy istnieli i jaką mają postać, o tym wiedzą Hellenowie dopiero, by tak rzec, od wczoraj i przedwczoraj. Albowiem Hezjod i Homer, jak sądzę, są tylko o czterysta lat ode mnie starsi, a nie o więcej. A ci właśnie stworzyli Hellenom teogonię, nadali bogom przydomki, przydzielili im kult i sztuki i określili ich postacie.

charakterystyczne zdanie. Czy on tu myśli wśród tych poetów Orfeusza? A raczej, utwory przypisywane Orfeuszowi? Jest to bardzo możliwe, bo w jego czasach, czasach Herodota, bada się Orfeusza. To jest mniej więcej ta sama epoka, co Ferekydes, co Hippiasz. Już ma się te πολλά γράμματα Orfeusza i się je bada, a Herodot powiada, że ci inni poeci, to chyba żyli później. Bardzo charakterystyczne, ale niestety trochę enigmatyczne zdanie. Ten pogląd, że Orfeusz to najstarszy poeta i w dodatku z coraz bardziej usystematyzowaną, określaną i sprecyzowaną twórczością ustalił się gdzieś w V w. p.n.e. i to na bardzo długo. Opisując w tej samej II księdze *Dziejów* różne zwyczaje religijne Egipcjan, Herodot porównuje je do helleńskich praktyk „zwanymi orfickimi i bakchicznymi” by dodać zaraz, że są one w swej istocie „egipskie i pitagorejskie”²⁶. Zwolennikom tych prądów „nie wolno być grzebanym w wełnianych szatach”. Sam sprawy dokładniej nie wyjaśnia zaznaczając jedynie, że „o tym mówi święte podanie”. Pada tu termin *ιερός λόγος*. Wydaje się

Owi zaś poeci, którzy mieli żyć przed tymi mężami, według mego zdania po nich żyli” (przeł. S. Hammer).

²⁶ Herodot, *Dzieje* II.81: Ἐνδεδύκασι δὲ κιθῶνας λινέους περὶ τὰ σκέλεα θυσανωτοῦς, τοὺς καλέουσι καλασίρις· ἐπὶ τούτοις δὲ εἰρίνεα εἴματα λευκὰ ἐπαναβληθδὸν φορέουσι. Οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι· οὐ γὰρ ὄσιον. Ὅμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ αἰγυπτίοισι, καὶ <τοῖσι> Πυθαγορείοισι. „Wdziewają na siebie lniane koszule, które dokoła ud obszyte są frędzlami, a nazywają je kalasiris. Na nich noszą, jako narzutki białe, wełniane płaszcze. Do świątyń jednak nie wchodzi w wełnianych płaszcach ani w nich nie są grzebani, bo to się nie godzi. Pod tym względem zgadzają się z tak zwanymi orfickimi i bakchicznymi zwyczajami, które jednak są egipskie i pitagorejskie” (przeł. S. Hammer).

oczywiste, że nie idzie tu o „podanie” w znaczeniu przekazu ustnego, lecz o spisany tekst zawierający wykład doktryny pitagorejskiej lub orfickiej i wyjaśnienie ich zwyczajów.

Bardzo interesujące jest także datowanie. Oczywiście nie powiedziałem tego, ale dla wszystkich państwa to pewnie oczywistość: Orfeusz to śpiewak Argonautów, trzeba więc tylko datować Argonautów. Bardzo interesujące jest jednak datowanie jego twórczości, które przyjęło się w czasach hellenistycznych. Chodzi tu o *Marmor Parium*, czyli kronikę hellenistyczną, która jest dobrze datowana na 264 r. p.n.e. Odnotowuje się w niej przybycie Orfeusza do Aten za króla Erechteusa. Orfeusz miał właśnie wtedy przybyć do Aten i napisać poemat o porwaniu Kory i poszukiwaniu jej przez Demeter. Od tego momentu, powiada autor tej kroniki, upłynęło 1133 lata, co daje nam (to nie ja obliczyłem, bo ja jestem w rachunkach ciężki, ale gdzieś tak ktoś obliczył) rok 1390 p.n.e. Opieram się w tym miejscu na *Marmor Parium* w jednym celu (nie chodzi mi o samo datowanie ani o całą chronografię antyczną). Oto mamy konkretną informację o pewnym utworze Orfeusza dotyczącym tym razem porwania Kory i jej poszukiwania przez Demeter. Nawiasem mówiąc wielu badaczy uważa, że dysponujemy fragmentem tego utworu (który zapewne był znany autorowi *Marmor Parium*), w postaci tzw. papirusu berlińskiego²⁷, który rzeczywiście jest jakąś szczątkową wersją innej (lub trochę innej) opowieści niż w Hymnie o Eleusis o poszukiwaniu córki przez Demeter. W każdym razie autor *Marmor*

²⁷ P. Berol. inv 13044 V; BKT 5.1, p.7–18 n° 12; O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, s. 115–116.

Parium zna to. Co więcej, co jest właśnie jeszcze ciekawsze, nie tylko przypisuje on Orfeuszowi taki utwór, utwór o porwaniu Kory, ale dwa paragrafy wcześniej pojawia się inna informacja, którą autor tej kroniki jakby synchronizuje. Wedle *Marmor Parium* również za czasów Erechteusa, choć 10 lat wcześniej, do Aten przybyła Demeter. A więc przybyła Demeter, a zaraz po niej Orfeusz, który napisał poemat. I stąd wyłania się jego obraz jako tego poety, który pisze o ważnych rzeczach, a pisze bardzo, bardzo dawno, w czasach przed wojną trojańską, a więc jeszcze bardziej, by tak rzec, archaicznych niż wojna trojańska i wyprawa Argonautów, w czasach, w których do Attyki przybyła Demeter, zaś 10 lat po niej pojawia się tam Orfeusz. Wobec tego siłą rzeczy jest to oczywiście najstarszy i najlepszy poeta, bo dla antycznych co najstarsze to najlepsze. Oczywiście w tej tradycji o Orfeuszu znajdują państwo także i to, że Orfeusz jako pierwszy wynalazł heksametr. Pierwszy pisał heksametrem, wobec tego był najlepszy.

Oczywiście tu trzeba zaznaczyć, że pogląd na temat archaiczności i pierwszeństwa Orfeusza, a nawet jego istnienia nie był powszechny w czasach Platona, powiedzmy w IV w. p.n.e., być może ze względu na owe związki Orfeusza z argonautami i z epoką Demeter. Mamy niestety tylko fragment na podstawie Cyceronona, to jest fragment nr 7 Περὶ φιλοσοφίας w wydaniu fragmentów Arystotelesa Rosego²⁸.

²⁸ V. Rose (ed.), *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886: „Arystoteles powiada, że poety Orfeusza nigdy nie było, a inni mówią, że przypisywane Orfeuszowi wiersze pochodzą od jakiegoś pitagorejczyka imieniem Cerkon” (*De net. deor.* I.38; przeł. W. Kornatowski).

Arystoteles uważał, że Orfeusz w ogóle nie istniał. Nie było Orfeusza, to postać fikcyjna, nie ma kogoś takiego. Niezależnie od tego fragmentu nr 7 w innym miejscu w dziele *O rodzeniu się zwierząt* (734a19), kiedy Arystoteles mówi o różnych poglądach na temat etapów i sposobów powstawania organizmu zwierzęcego, w ogóle organizmu żywego, to jakby na marginesie powiada *ἐν τοῖς καλοῦμένοις Ὀρφέος ἔπεσιν*, o „tak zwanych utworach Orfeusza”²⁹. Czyli Arystoteles należał do tych, którzy w ogóle wątpili w istnienie Orfeusza (i chyba nie był w tym odosobniony). Moim zdaniem również Herodot przynajmniej powątpiewał w archaiczność Orfeusza albo w autentyczność pism tak archaicznego, tak dawnego i antycznego poety. Jeśli teraz wrócimy do obrazu Orfeusza w V w. p.n.e., to zgodzimy się, że to poeta. To właśnie stanowisko wtedy przeważa, a więc bardzo ważne jest to, że Orfeusz to *ᾠοιδᾶν πάτηρ*, jak mówi o nim Pindar.

Wróćmy jednak do tego miejsca u Eurypidesa, gdzie pominąłem celowo jedno wyrażenie. Pominąłem wyrażenie *βάκχευε*. Oto co pod wpływem owych pism Orfeusza ma robić Hipolit, bo tak chyba należy rozumieć ten fragment, że mając za pana *Ὀρφέα τ’ ἄνακτ’ ἔχων βάκχευε πολλῶν γραμμᾶτων...* Czyli to, co ma robić, czy co robi Hipolit, określane jest czasownikiem *βάκχεύειν* i dokonuje się pod

²⁹ Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt* (734a16–21): „Jak wobec tego tworzą się inne części organizmu? Albo wszystkie tworzą się równocześnie – serce, płuca, wątroba, oko itd. – albo tworzą się kolejno, jedno po drugim, jak w poemacie przypisywanym Orfeuszowi; [poeta] mówi w nim, że rozwój zwierzęcia jest podobny do plecenia siatki” (przeł. P. Siwek).

wpływem pism Orfeusza. Pisma Orfeusza mówią także o tym, co można by nazwać po prostu βακχικά, o „bakchizowaniu”, czy jak państwo chcą to nazwać.

Tu wyłania się kolejny problem, a mianowicie czy czasownik βακχεύειν i pochodne odnoszą się zawsze do obrzędowości religijnej w ogóle? To pierwsza rzecz. Można by przytaczać i znaleźć takie miejsca, gdzie βακχεύειν oznacza po prostu szaleć. Z drugiej strony, przynajmniej w języku tragedii, Renate Schlesier, znakomita znawczyni problemu, uznała, że wykazała (tak bym delikatnie powiedział), że zawsze, kiedy użyte jest μαινομαι czy βακχεύειν to jest to jakaś aluzja, bliższa lub dalsza, do obrzędowości i to obrzędowości dionizyjskiej. Czy wobec tego βάκχευε u Eurypidesa w odniesieniu do Hipolita oznaczać może udział w bakchicznych obrzędach ku czci Dionizosa? Jest to kusząca interpretacja, ale tylko interpretacja i moim zdaniem nie do końca pewna. Bardziej pewne jest powiązanie Hipolita z całością βίος ὄρφικός, o którym czytamy w wyimku z Platona³⁰, kiedy mówi on wprawdzie o tych okropnych

³⁰ Platon, Prawa 782c: Τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὀρῶμεν πολλοῖσ'· καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοός ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῆα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνά θύματα, σαρκῶν δ' ἀπέιχοντο ὡς οὐχ ὄσιον οὐ ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βομῶδες αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίον ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι. „Widzimy, że składanie ludzi bogom w ofierze przetrwało do dziś dnia u wielu szczepów. A z drugiej strony znowu słyszymy o ludziach, którzy mięsa wołu tknąć się nie wazyli, nie zabijali zwierząt na ofiarę, lecz placki, owoce skropione miodem i inne tego rodzaju czyste dary składali bogom i uważali, że nie godzi się jeść mięsa i że nie godzi się plamić krwią ołtarzy

zwyczajach składania ludzi w ofierze, potem o tych, którzy nawet wołowiny nie jedzą i wstrzymują się od σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὄσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν. Wstrzymują się od mięsa i od tego, żeby krwią nie zanieczyścić – μιαίνειν – ołtarzy bogów, czyli to są właśnie ci, którzy nie jedzą mięsa, nie składają ofiar krwawych. I to są Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι, w liczbie mnogiej, „tak zwane żywoty orfickie”. Βίος ὀρφικός. Dla Platona istnieje βίος ὀρφικός, żywot orficki, czyli zgodny jak gdyby z czymś, co można wyczytać w pismach przypisywanych Orfeuszowi. Mamy więc jakiś obraz Orfeusza, który jest przede wszystkim poetą i pisał o porwaniu Kory. Jest Orfeusz, który napisał w ogóle jakieś liczne pisma lub są liczne pisma przypisywane Orfeuszowi, co wiemy z Hipolita. I teraz pytanie: co właściwie jest w tych pismach, skoro one mówią o wstrzymywaniu się od pokarmu mięsnego i o niezanieczyszczaniu ołtarzów? Co więcej, jeżeli jeszcze włączymy do tego nieprzytoczony tu przeze mnie wiersz z Żab Arystofanesa, gdzie on powiada, że Orfeusz odczytał nas φόνοσ, zabijania i nauczył nas misteriów, to oto nagle wyłania się Orfeusz, twórca misteriów³¹. Nie wiemy jednak jakich, tylko generalnie, że chodzi tu o specjalny kult.

Problem w tym, że pism, które by o tym wszystkim mówiły, poza tymi skromnymi śladami i aluzjami, ciągle nie

bogów. Słyszymy o tak zwanym życiu orfickim, które my, ludzie, prowadzić mieliśmy w tamtych czasach, spożywając to tylko, co nie tchnie życiem, a od wszystkiego, co jest ożywione duszą, powstrzymując się zupełnie.” (przeł. M. Maykowska).

³¹ Arystofanes, *Żaby*, 980–981: „Orfeusz – święt przestrzegać i unikać zbrodni nauczył nas” (przeł. A. Sandauer).

mamy. Mamy być może niewielkie fragmenty oryginalnego pisma przypisywanego Orfeuszowi, które pochodzi być może jeszcze z końca VI w. p.n.e. To jest temat na oddzielną wręcz monografię, zresztą są już takie. Myślę oczywiście o znanym na pewno państwu papirusie z Derveni. Ten papirus ma co najmniej drugie dno, to znaczy to jest uczony traktat, który podejmuje się alegorycznej interpretacji jakiegoś pisma Orfeusza i przytacza go w formie cytatów: „a poeta mówi”, „a Orfeusz mówi”. Tu jest poetycki cytat, co do tego nie ma wątpliwości. Na podstawie tego komentarza, a raczej wyimków z tego komentarza, Martin West zrekonstruował właściwie cały utwór poetycki, który znał ten komentator³². Mamy tu więc jakby dwie rzeczy, a jeśli datujemy sam papirus, to trzy, choć to ostatnie jest w miarę proste. Papirus jako materiał, książka, egzemplarz, pochodzi może z końca IV w. p.n.e., choć to nie jest takie istotne. Tekst komentarza to jest jeden problem, sam utwór poetycki to drugi problem. Nie wnikając i samemu nie przeprowadzając rozumowania przyjmuję z grubsza to, co swego czasu napisał Walter Burkert. Tekst poetycki, którym dysponuje ten komentator, to tekst starszy niż Parmenides, tekst, który może pochodzić z końca VI w. p.n.e. To znowu nie jest w tej chwili aż tak dla mnie ważne, z jakiego okresu pochodzi ten tekst, ale to, że niewątpliwie komentuje go autor w V czy na początku IV w. p.n.e., czyli właśnie w epoce Platona.

Co to jest za utwór, który jest komentowany przez autora papirusu z Derveni? Być może nosił on tytuł *Ἱερὸς Λόγος*, ponieważ w jednym momencie mówiąc o tym

³² M. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, s. 114–115.

tekście poetyckim i cytując z niego, autor komentarza powiada *hierologeitai*. Czyli być może jest to Ἱερός Λόγος i czasem się tak ten tekst nazywa: orficki ἱερός λόγος. Orficki, bo tam to jest *expressis verbis* powiedziane, że to Orfeusz mówi, co do tego nie ma wątpliwości. I teraz, proszę państwa, to, co jest niejako zmartwieniem dzisiejszych „orfeoentuzjastów”. Nie ma tam nic, co by pozwalało mówić, po pierwsze, o Dionizosie, orfickim Dionizosie, którego niby znamy z tabliczek z Olbii. Po drugie nie ma tam nic, co by pozwoliło sądzić o nauce o nieśmiertelności duszy i o życiu pozagrobowym. To jest teogonia, to jest tekst teogoniczny. Co prawda, właśnie szkoła Bernabé twierdzi, i może ma rację, że to jest jeden zwój, że to jest pierwsza księga, zaś sam traktat idzie w następne księgi, których nie mamy. Byłoby to więc wielkie dzieło poetyckie Orfeusza, zaś w pierwszej księdze komentowany jest jedynie początek. Ten fragment teogoniczny zawiera pewną generalną myśl, która pojawia się rzeczywiście jako myśl Orfeusza przede wszystkim w słynnym tzw. hymnie orfickim do Dzeusa z Arystotelesowskiego dziełka *De Mundo*, że całym światem jest Dzeus, że świat to właściwie tylko kolejne przejawy Dzeusa³³. Jest to teogonia, kosmogonia, kosmologia, jak państwo chcą nazywać, ale nie ma to nic wspólnego z tym, co się za klasyczne wątki orfickie pod wpływem neoplatoników uważa – i teraz już muszę do nich dojść.

³³ Arystoteles, *De mundo* 401a: „w orfickich hymnach nie bez powodu znajdują się słowa: Zeus stał się pierwszy, Zeus gromowładny ostatnim; Zeus głową, Zeus środkiem, przezeń wszystko ustanowione” (przeł. A. Paciorek).

Otóż jeśli popatrzymy na Orfeusza i orfizm neoplatoników, to gdy wezmą państwo Damaskiosa, to jego słynne dzieło o rozwiązaniu problemu z pierwszą przyczyną³⁴, to tam państwo od razu mają to, co Damaskiosa naprawdę interesowało w pismach Orfeusza i orfików. To są teogonie i on mówi o trzech teogoniach orfickich, i z tej trzeciej, z tej tzw. teogonii w 24 rapsodiach, obficie cytuje. Czyli także jego interesowała przede wszystkim teogonia. Wobec tego mamy prawo sądzić, że w epoce, z której pochodzi papirus z Derveni, zawarty w nim traktat oraz sam komentowany poemat (czyli VI-IV w. p.n.e.) cechą charakterystyczną poezji przypisywanej Orfeuszowi był nie mit Dionizyjski, nie życie pośmiertne tylko teogonia, która była inna niż teogonia Hezjoda. I w tym sensie oddałbym tu sprawiedliwość Kernowi, który jako pierwszy fragment orficki, pod nr 1 w dziele *Fragmenta veteriora* wydał ten słynny passus z *Ptaków* Arystofanesa, w którym, państwo jak pamiętają, początkiem stworzenia jest ptak, który wykluwa się, wyskakuje z jaja kosmicznego³⁵. To jest rzeczywiście motyw, który potem

³⁴ Damaskios, *De principiis* III.159–165.

³⁵ Arystofanes, *Ptaki*, w. 690–702: „Słuchajcie, bo prawdę powiemy wam: o sprawach nieba i ziemi, o ptaków naturze, o bogów powstaniu, o rzekach, Erebie, Chaosie. Gdy prawdę poznacie, to na Prodikosa będziecie mogli już splunąć. Więc najpierw był Chaos i czarny Erebus, i Noc, i Tartar szeroki, powietrza nie było ni ziemi, ni nieba; w nieskończonym łonie Erebu złożyła najpierw czarnoskrzydła Noc poczęte z wiatru prajajo. To z niego się wykluł, gdy nadszedł czas, bóg Eros miłość budzący; złociste mu skrzydła błyszcząły u bark, był szybki jak wichru powiewy. To on z Chaosem skrzydlatym złączony nocą w Tartarze szerokim wyhodował i spłodził nasz ptasi szczerp, jako pierwszy na świat wyprowadził. Nie istniał wtedy nieśmiertelnych ród, nim Eros nie zmieszał wszystkiego; gdy jedno z drugim

spotykamy obszernie jako motyw orficki, dlatego Kern go wydał. Bardzo możliwe, że jest to właśnie motyw znany już w V w. p.n.e., a w każdym razie świadczący o tym, co jest naprawdę istotą pism przypisywanych Orfeuszowi. Dlatego zresztą to zestawienie, które obejmuje Hezjoda i Orfeusza to przede wszystkim nauka o świecie jako o świecie bogów. W tym sensie bogów, że Gaia i Uranos to także bóstwa. Stąd jest to więc nauka o naturze świata. I być może dlatego Herodot w *Dziejach* księga II, rozdział 53 myśli także o Orfeuszu, bo tu on powiada, że o tym świecie i o bogach to Homer i Hezjod powiedzieli pierwsi, a nie tamci inni, mając na myśli orfickie teogonie, czyli znane mu pod imieniem Orfeusza. Dla lojalności znów odeślę państwa do literatury tj. do książki Trzcionkowskiego i do drugiej pracy, też w języku polskim, Karoliny Sekity. To była praca pisana pod moim kierunkiem i dotyczy złotych tabliczek, tzw. złotych tabliczek orfickich³⁶.

To jest kolejny problem, który jest argumentem generalnym i najważniejszym dla szkoły Bernabé i całej grupy madryckiej, mianowicie są to teksty, które niewątpliwie odnoszą się do życia pośmiertnego, co do tego nie ma wątpliwości. Są to teksty opowiadające, co dusza ma zrobić, gdy pojawi się w podziemiu i kogo tam spotka. Źródło pełne symboli i niejasnych obrazów, w które nie chcę się w tej chwili wgłębiać. Całą literaturę i wskazówki bibliograficzne znajdują państwo u Trzcionkowskiego. Co charakterystyczne i ważne, a w szczególności ważne właśnie dla grupy

poczęło się łączyć, wtedy niebo powstało i morze, i ziemia, i bogów szczęśliwych ród niezniszczalny” (przeł. J. Ławińska-Tyszkowska)
³⁶ K. Sekita, *Złote tabliczki orfickie. Życie po śmierci w wierzeniach starożytnych Greków*, Warszawa 2011.

madryckiej, to jedno przynajmniej miejsce z najbardziej czcigodnej (bo najstarszej) z tabliczek, pochodzącej z Hipponion. Nawiasem mówiąc te tabliczki, a właściwie znów blaszki czy płytki, znane są praktyczne z całego terenu świata egejskiego. No, trochę przesadzam, bo z Hiszpanii, o ile mi wiadomo, to nie, ale w każdym razie od Wielkiej Grecji przez Tesalię, Macedonię, wyspy Morza Egejskiego aż po Kretę (choć do tej pory nie ma żadnej z Aten lub z Attyki, co jest dziwne). To, co dla państwa wybrałem jako pewną ilustrację problemu, to zakończenie tabliczki z Hipponion³⁷, datowanej na około 400 r. p.n.e., a więc też jeszcze epoka Platona. To jest samo zakończenie, kiedy po pokonaniu wszystkich niebezpieczeństw dusza napije się ze źródła Mnemosyne. Mówi się tu: ὄδον ἔρχεαι, ἄν τε καὶ ἄλλοι μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν. I po napiciu się tej wody z Mnemosyne pójdiesz drogą, idź drogą, którą szli – drogą świętą, ὄδον ἱερὰν – którą szli inni μύσται καὶ βάκχοι. I to jest niewątpliwy dowód.

Z gwarancją nieśmiertelności duszy, przynajmniej wedle tekstu tej tabliczki (a wydaje się, że i innych tabliczek także), wiążą się dwie rzeczy. Bycie μύσται, czyli udział w misteriach (jakichś misteriach) i zostanie bakchem. Tu trudno mieć wątpliwość, że określenie βάκχος oznacza kogoś wtajemniczonego w misteria typu dionizyjskiego,

³⁷ F. Graf, S.I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife*, London 2007, s. 4 (= Bernabé OF 474F), w. 14–16: καὶ δέ τοι δόσοσι πιεν τῆς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνα[ς]. / καὶ δὲ καὶ σὺ πῦδον ὄδον ἔρχεαι<1>, ἄν τε καὶ ἄλλοι / μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχοσι κλεινοί. „i dadzą ci pić z jeziora pamięci. A ty, po napiciu się, pójdiesz świętą drogą, po której inni chwalebni wtajemniczeni i bachanci podróżują.”

mówiąc bardzo ostrożnie. Nie mówię już o innych tabliczkach, gdzie jeszcze parę bardziej interesujących rzeczy wskazujących na tropy dionizyjskie występuje, podobnie jak tropy misteryjne. Jak mówi Arystofanes w *Żabach*, misteria te wynalazł Orfeusz, czy to w ogóle jakieś czy wszystkie, a u Pseudo-Apollodorosa czytamy wyraźnie (przynajmniej od czasu hellenistycznego jest to wyraźne), że Orfeusz εὐρετὰ διονυσίου μυστήρια, misteria dionizyjskie wynalazł Orfeusz. Czyli misteria dionizyjskie w wydaniu orfickim, w wydaniu Orfeusza, które są jakimś przedmiotem nauki w pismach orfickich, gwarantują nieśmiertelność duszy. Wszystko to wiąże się właśnie z twórczością Orfeusza. Dotyczy to również zagadnienia, które tu na razie całkowicie pominąłem i chętnie jeszcze mogę jeszcze do niego wrócić, choć mój czas już się kończy. Chodzi mianowicie o zagadnienie, jaki to Dionizos i dlaczego Dionizos staje się nagle obiektem czy przedmiotem kultu, „wtajemniczaczem” boskim w misteria? Innymi słowy, dlaczego to są misteria Dionizosa? Co do tego nie ma wątpliwości, że takie były. Cyceron w *O naturze bogów*, jak państwo pamiętają, wymienia pięciu Dionizosów. Nawiasem mówiąc, ilekroć próbujemy policzyć, ilu wymienia Diodor, to się gubimy, gdyż w końcu nie wiadomo, który dla niego jest taki sam, a który inny. U Diodora jest więcej Dionizosów, ale Cyceron *expressis verbis* pisze, że ich jest pięciu. Ten czwarty to jest syn, uwaga, Jowisza i Luni: *cui sacra orphica putantur confici*³⁸.

³⁸ Cyceron, *De natura deorum* III.23: „Znamy także wielu Dionizosów. Pierwszy urodził się z Jowisza i Prozerpiny. Drugi z Nila, o którym powiadają, że zabił Nisę. Trzeci – to syn Kabirusa. Mówią o nim, że jako król sprawował władzę nad Azją. Na jego to cześć

Sacra *orphica* związane są wobec tego z Dionizosem. Także i z Platońskiego Protagorasa mamy informację o σοφιστικῆ τέχνη związanej z Dionizosem.

Jeżeli teraz weźmiemy dokładnie jeszcze to miejsce z Teofrasta, do którego odwoływałem się wcześniej, o owych ὄρφεοτελεσταί, to co właściwie przynoszą i co dają ὄρφεοτελεσταί i co robią owi orficy, którzy są ὄρφεοτελεσταί? Co to znaczy τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελετάς κατὰ μῆνα? Jeżeli by chcieli państwo tłumaczyć τελεσθησόμενος jako z zamiarem wtajemniczenia się, po to, aby się wtajemniczyć, to taki przekład jest raczej bez sensu. Nie można się wtajemniczać w misteria co miesiąc. W misteria eleuzyńskie człowiek wtajemnicza się raz czy powiedzmy dwa razy: najpierw, aby zostać mystą, a później ἐπόπτης i tyle. Jest już wtajemniczony. Na dodatek proszę zauważyć w tym tekście nr 3 (to jest ładne), on biega tam μετὰ τῆς γυναικός, czyli razem z żoną. Nie ma zatem rozróżnienia obrzędowego na mężczyzn i kobiety. Co więcej, udaje się tam nie tylko z żoną, bo jeśli ona nie ma czasu, to μετὰ τῆς τίθης – καὶ τῶν παιδίων czyli zabiera także dzieci. To jest rodzinna wizyta z dziećmi, z żoną, ewentualnie z niańką. W jakim celu? Nie jest to wtajemniczenie. Chodzi tu o to, co sugeruje ów obszerny tekst Platona z *Państwa*³⁹, który dotyczy nie tylko

ustanowiono Święta Sabazyjskie. Czwarty, syn Jowisza i Luni, to ten, na którego cześć odprawia się orfickie obrzędy. Piąty, urodzony z Nizusa i Tiony, rzekomo ustanowił Święto Trieteridów” (przeł. W. Kornatowski).

³⁹ Platon, *Państwo* 364b–365a: ἀγύρται δὲ καὶ μάντις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σοφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκείσθαι μεθ’ ἡδονῶν τε καὶ εὐορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρῶν

tego, co dla mnie ogromnie ważne, a więc owego βίβλων ὄμαδος, stosu, tłumy lub nieprzebranej masy ksiąg, ale także tego, co orficy obiecują i czym się zajmują, co nie ma jakby nic wspólnego ani z teogonią, ani z mitem dionizyjskim, ani właśnie z tym, co robią ci ὀρφεοτελεσταί. To są obrzędy oczyszczające, obrzędy oczyszczenia.

Czym jest orfizm w czasach Platona? Jeżeli takiego pojęcia chcemy używać, to ten orfizm to co najmniej teogonie, μαντική, χρησμοί, καθαρμοί i może jakieś misteria, τελεταί. I teraz pytanie, czy jeżeli ja chcę się tak, jak w Olbi, nazwać

πιμῆναι ἐθέλη, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψει ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὧς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν. (...) βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὧς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ιδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὧς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει. „A tu zebrzące klechy i wieszczbiarze do drzwi bogatych ludzi pukają i wmawiają, że jest u nich moc od bogów zesłana, żeby za pomocą ofiar i śpiewnych modlitw, jeżeli na kimś ciąży zmaza grzechu albo na jego przodkach, zdejmować ją bardzo przyjemnie i przy uroczystych nabożeństwach. A jeżeliby kto chciał jakiemuś wrogowi zaszkodzić, taki za niewielką opłatą zaszkodzi równie dobrze sprawiedliwemu, jak i niesprawiedliwemu – pewnymi zaklęciami, które wiążą i którymi on powiada, że potrafi bogów nakłaniać, aby mu byli posłuszni. (...) A ksiąg całe stosy podają Muzajosa i Orfeusza, którzy mieli pochodzić od Księżycy i od Muz. Wedle tych ksiąg oni ofiary składają, a umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów z pomocą ofiar i miłych komedylek jeszcze za życia. Istnieją te rzeczy i dla zmarłych; to są tak zwane wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne – te nas uwalniają od złego, które czeka tam, a kto by tych ofiar nie składał, tego czekają rzeczy straszne” (przeł. W. Witwicki).

orfikiem, to muszę uczestniczyć w tym wszystkim? Muszę znać orfickie teogonie, czyli przypisywane Orfeuszowi? Muszę znać jakieś χρήσιμοι? Muszę znać τέχνη μαντική, czy też wystarczy tylko coś z tego? Czy wystarczy, że wtajemniczę się w jakieś misteria? Jednym słowem dążę do tego, by stwierdzić, że powiedzenie, które znamy z Platona – fragment z *Fedona* 69c⁴⁰, który bardzo lubię i cenię – jest znacznie bardziej skomplikowane, jest szersze i mądrzejsze niż nam się wydaje i nie jest tylko rzucone czy to dla żartu, czy z goryczy: *ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι*. I tym właśnie chcę zakończyć moje rozważania o orfizmie, że orfizm to po prostu zbiór bardzo różnych wątków, bardzo różnych ludzi, bez jednej spójnej doktryny i że bardzo różni ludzie mogli się tak określać i może się w Olbii określali i że o niczym to specjalnie nie świadczyło.

⁴⁰ Platon, *Fedon* 69c-d: εἰσὶν γὰρ δὴ, [ὅς] φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, „ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι”. „Powiadają zaś ci od święceń, że wielu jest takich, którzy różdżki noszą, ale mało kogo bóg nawiedza” (przeł. W. Witwicki).