

Daniel Zarewicz

O TREŚCI TABLICZEK I MISTERIÓW ORFICKICH (MAGIA, PSYCHOLOGIA, FILOZOFIA)

About the Content of Golden Leaves and Orphic Mysteries (Magic, Psychology, Philosophy)

Martynie Sowińskiej

Słowa kluczowe: orfizm, pitagoreizm, złote tabliczki, religia południowej Italii, Platon, Pindar, Sofokles, inicjacja, żywy, zmarły, Hades, Dionizos, Persefona, Demeter, papirus z Gurob.

Key words: Orphism, Pythagoreanism, gold tablets, South Italian religion, Plato, Pindar, Sophocles, initiations, alive, dead, Hades, Dionysus, Persephone, Demeter, Gurob papyrus.

Streszczenie

Problem orfickich złotych tabliczek od dawna jest fascynującym zjawiskiem. Znajdowane w różnych miejscach na terenie Grecji, są świadectwem żywo rozwijającego się kultu dającego nie tylko nadzieję, lecz także stanowiącego drogę do życia wiecznego po śmierci. Tego rodzaju zagadnienia przewijały się w różnych tekstach – poezji, dramacie, filozofii – były też popularne wśród znanych autorów tamtych czasów. Orfizm, pitagoreizm i inne kultury stanowią oczywiste świadectwo pragnień człowieka przekroczenia tego, co ziemskie i stania się bogiem. W dalszej części artykułu podaje przekłady i objaśnienia słynnych fragmentów – także w nawiązaniu do nowoczesnych koncepcji psychologicznych.

Abstract

The question of orphic golden leaves belong to the most fascinating phenomena in Greek religion. Found in different places, all over Greece, they are a testimony of flourishing, alive cult, which gave not only hope but also a way for eternal live after death. The problems of this kind were developed in another texts- poetry, drama, philosophy, and by well known authors of this time. Orphism, Pythagoreanism, and another mystery cults are an obvious testimony of human wishes to transcend terrestrial condition and finally become god. The article is next a prove of translation and interpretation of famous fragments also with regard to modern conceptions of psychology.

I powiada, że jeden tylko prosty szlak do Hadesu prowadzi, tymczasem droga w tamtą stronę ani mi się prosta nie wydaje ani, ani jedna tylko. Wtedy by na niej przewodników nie trzeba. Nikt by przecież tu nie zbłądził w żadnym kierunku, gdyby droga tylko jedna była. Tymczasem ona, zdaje się ma rozgałęzienia liczne i różne szlaki okólne. Mówię tak, wnosząc z tego co tu na ziemi zbożne i z prawem zgodne. Więc dusza porządna i rozumna idzie z przewodnikiem i rozpoznaje to, co ją otacza.

Platon, *Fedon*, 108a

Faktem dobrze znanym jest oficjalna religijność starożytnych Greków oparta na pielęgnowaniu tradycji przodków (*ta patria*). Na jej marginesie pozostają tzw. misteria, które wedle zachowanych przekazów przewartościowały ludzki stosunek do bóstwa – z postawy społeczno-politycznej w kierunku pobożności prywatnej i osobistego przeżycia religijnego. Świadectwem takiego kultu i ludzi zogniskowanych w kręgach wtajemniczonych są złote tabliczki znajdujące w różnych miejscach Grecji. Tajemnica, jaka się za tym kryje, do dziś nie jest rozwiązana i wciąż na nowo rozpala wyobraźnię badaczy.

Tabliczki orfickie szczegółowo omawia Gunter Zuntz w książce *Persephone – Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia* (Oxford 1971)¹. Zwraca on uwagę na odkrycie dokonane w czasie budowania umocnień w Brindisi – na małą złotą tabliczkę pochodzącą najprawdopodobniej z IV wieku p.n.e., na której znajdowała się zniszczona magiczna formuła. Istotą tego faktu podkreśla lokalizacja Brindisi (południowa Italia) – był tam port, z którego wypływały statki do Grecji. Zuntz wyraźnie odróżnia złote tabliczki od charakterystycznych dla wielu kultur magicznych amuletów będących wtedy i później w obiegu. Miały one bowiem zwykle zaklinać choroby, uzdrawiać bądź człowieka w całości, bądź konkretne miejsce – chorą część ciała. Tymczasem na tabliczkę wykonaną ze złota mogli pozwolić sobie tylko nieliczni, najbogatsi obywatele. Umieszczanie tak szlachetnego materiału w grobach świadczyło nie tylko o bogactwie, ale także symbolizowało niezniszczalność i wieczność. Spośród setek zbadanych greckich grobów złote tabliczki odkryto jedynie w czterech miejscach (Thurioi, Petelia, Pharsalos i Eleutheryna). Pomimo że są to miejscowości odległe od siebie, musiały należeć do grupy religijnej działającej wokół podobnych i charakterystycznych motywów². Tabliczki z Thurioi (założonego przez Peryklesa w 444/3 p.n.e.) odkryte zostały w 1879 r. przez Francesco Saverio Cavallarię (1809–1896). Dokonał on tam odsłonięcia trzech grobów zwanych przez miejscowych *timponi*, zachowujących tym samym pamięć o greckiej nazwie *tumbos*.

¹ Zob. najnowszą polskojęzyczną pracę poświęconą temu zagadnieniu i opracowaniu wszystkich dostępnych obecnie tabliczek: K. Sekita, *Wierzenia w życie pozagrobowe w świetle Złotych Tabliczek Orfickich*, IFK, Warszawa 2010.

² G. Zuntz, op. cit., s. 286.

Groby te otrzymały po kolei nazwy Timpone Palatino (tam znaleziono wazy z V wieku p.n.e.), Timpone Grande i Timpone Piccolo. To właśnie w dwóch ostatnich tuż obok prawej ręki zmarłego odkryte zostały złote tabliczki. Cechą charakterystyczną była nieobecność darów wotywnych i wyposażenia grobu³. Pochówek w Timpone Grande i Timpone Piccolo różniło to, iż zmarły w tym drugim był pochowany bez uprzedniej kremacji⁴. Pugliese Caratelli uważa, że tabliczki stanowią fragment większej całości orfickich świętych pism (*hieroi logoi*)⁵. Przytaczam treść tych pochodzących z Timpone Piccolo:

1. Przychodzę od czystych, czysta władczyni podziemia,
2. Euklesie i Euboluesie i inni bogowie nieśmiertelni,
3. modłę się, ażeby być rodu waszego,
4. lecz powstrzymują mnie Mojry i inni nieśmiertelni bogowie,
5. i blask przez gwiazdy rzucany.
6. Bowiem z nieszczęsnego kręgu wyleciałem, który ból przynosi,
[i wstąpiłem na upragnioną koronę na szybkich nogach]
7. i zanurzyłem się w łono pani podziemnej władczyni.
8. Zszedłem z upragnionej korony na szybkich nogach.
9. „O radosny i szczęśliwy, bogiem bowiem będzie, zamiast
śmiertelnym”.
10. Jako koziołek wpadłem do mleka.

1. Przychodzę od czystych, czysta władczyni podziemia,
2. Euklesie i Euboluesie i inni bogowie nieśmiertelni,
3. szczycę się, że jestem z rodu waszego szczęśliwego.
4. odplaciłem karę z powodu czynów niegodziwych,
5. następnie mnie Mojra powstrzymała i blask piorunów.
6. Teraz błagając do czystej Persefony przychodzę,
7. aby mnie chętnie wysłała do miejsc, gdzie żyją święci.

Jak widać, tabliczki z Timpone Piccolo mają charakter modlitwy, którą wypowiada dusza po tym, jak już znajdzie się w królestwie podziemia. A zatem naga, bo pozbawiona ciała dusza zwraca się do pani podziemia Persefony⁶, deklarując swoją czystość. Co to znaczy, że dusza jest czysta? O ile jej czystość warunkowana jest tym, iż wyzwoliła się z ciała, sugerowałoby to orficki charakter modlitwy. Według orfików bowiem dusza pozostaje w stanie *miasma* – nieczystości, zmazy, po tym jak zmieszana została z popiołem po zabitych Tytanych. W wyniku tego powstałi ludzi, czyli psychosomatyczne żywiny. Ale dusza może swoją czystość zawdzięczać także po prostu oczyszczeniom (*katcharmoi*), których dokonywał wtajemniczony człowiek jeszcze za życia, kiedy ciało i dusza stanowiły integralną całość. Według orfickich mitów Persefona to córka

³ Ibidem, s. 293.

⁴ Ibidem, s. 287–298.

⁵ P. Carratelli, *Sulla lamina orfica di Hipponion*, “La Parola del Passato” 1975, vol. XXX.

⁶ W wersji platońskiej stoi ona przed męskimi sędziami: Minosem, Aiakosem i Radamandysem.

Dzeusa i Demeter, żona Hadesa, a także (a może przede wszystkim) matka Dionizosa-Zagreusa, naczelnego bóstwa orfików. Do Persefony stosowano określenia „czysta” (*kathara*) i „święta” (*hagne*). Tak samo nazywana jest dusza. Podobnie u Platona dusza dopuszczona do oglądania idei jest określana właśnie w ten sposób⁷. Następnie dusza w królestwie podziemia zwraca się do Euklesa i Euboleusa. Imię Eukles jest słabo poświadczone w literaturze, występuje jedynie u Hezychiusza, gdzie w ten sposób nazywany jest Hades. Znacznie więcej konotacji posiada imię Eubuleus, czyli w czysto filologicznym przekładzie: ‘ten, który dobrze doradza’. Wedle świadectw Kerna (F51K, F52K) był on świniarzem, synem Disaulesa i Baubo. Jego świnię przypadły w tej samej rozpadlinie, w którą wciągnięta została Persefona porwana przez Hadesa, dlatego też świnię są zwierzętami rytualnie poświęconymi Demeter (F50K). Eubuleus identyfikowany jest z Dionizosem, a w jednym z hymnów cytowanych przez Makrobiusza (F237K) mówi się, że Fanes, Dionizos i Antauges to różne imiona tego samego boga, który przejawia się pod wieloma postaciami⁸.

Demeter, Persefona, Dzeus i Eubuleus czczeni byli podczas thesmoforiów ustanowionych przez Demeter. W epoce klasycznej Dionizos nie był jeszcze bezpośrednio identyfikowany z Eubuleosem, ani Hades z Dionizosem, dopiero z czasem postacie te stały się synonimiczne⁹. Dusza szczeni się, iż należy do szczęśliwego rodu bogów nieśmiertelnych, że staje się bogiem po opuszczeniu śmiertelnego ciała. Czy są to zatem bóstwa chtoniczne, które obok Persefony i Hadesa zajmują podziemne dziedziny, czy też bogowie olimpijscy, o czym może świadczyć analiza innych zachowanych tabliczek, gdzie dusza mówi o sobie jako o „córce nieba gwiazdzistego”.

Dusza może modlić się właśnie do podziemnych bogów, ponieważ wedle orfickiego mitu Dionizos-Zagreus, syn Hadesa i Persefony, jest właśnie zasadą każdej duszy, która rozbita została wskutek pierwotnego grzechu Tytanów. Ciało żyje, bo zawiera w sobie boską substancję, która nie jest niczym innym jak tylko rozszarpanym przez Tytanów ciałem chtonicznego bóstwa – Dionizosa-Zagreusa zmieszanym z popiołem spalonych przez Dzeusa Tytanów. Tabliczka zawiera deklarację duszy, iż opłaciła ona karę z powodu czynów niegodziwych. Odnosi się to do wyżej wspomnianego grzechu, jakim był mord na Zagreusie. Teraz, kiedy dusza jest już wolna od zwały, czysta i naga, może dostąpić ostatecznej apoteozy, powracając między nieśmiertelnych. Informację o tym, czym było śmiertelne życie dla boskiej duszy, przynosi wers 6. I w tym przypadku deklaracja nosi znamiona orfickie. „Nieszczęsny krąg” może być bowiem kręgiem żywotów (*kyklos geneseos*), czyli ciągiem wcieleń, które musi pokonać

⁷ Platon, *Faidros*, 246a, 249e, 274a.

⁸ M. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, s. 253.

⁹ G. Zuntz, op. cit., s. 311.

dusza, aby dostąpić nieśmiertelności. Przypomina się tu fragment Ksenofanesa, w którym Pitagoras rozpoznaje przyjaciela w ciele szczeniaka, czy wiersze Empedoklesa o oczyszczeniach zamkniętej w ciele duszy i karze, jaką ona ponosi, przebywając w takim więzieniu. Samo bowiem życie jest pełną bólu egzystencją. Od czasu, kiedy kosmos ma wymiar dwubiegunowy, oparty na opozycji świata fenomenalnego i intelligibilnego, jedynym słusznym celem boskiej duszy jest wyzwolenie się z ograniczającego ją ciała, które zamyka ją niczym skorupa ostrygę, i wstąpienie na upragnioną „koronę świata idei”, czyli w wymiar boskiego świata intelligibilnego. Jak pisze Platon w *Fajdrosie*: „a piękno wtedy można było widzieć w pełnym blasku, kiedyśmy wraz z chórem istot szczęśliwych błogosławione widowisko oglądali; my tuż za Dzeusem, a inni za innymi bogami; kiedyśmy święceń dostępowali, otwierających tajemne bramy szczęścia najwyższego, kiedyśmy w obchodzie owym udział brali nieskalani i nie znali jeszcze zła, jakie do nas później przyszło, i owe niepokalane, proste, niezmiennne i błogosławione tajemnice oglądali z bliska w blasku przeczystym, czyści sami i nie pogrzebani jeszcze w tym, co dziś ciałem nazywamy, a nosimy to na sobie jak ostrygi w skorupach zamknięte”.

Dusza wyposażona jest w skrzydła, które pozwalają jej na wzlot do świata idei. Duszę taką posiada filozof, czyli człowiek wtajemniczony w misterium prawdy, jedyny, który dostrzeże po śmierci bezcielesną istotę określoną mianem *ousia ontos ousa*¹⁰. Ciało jest – mówiąc językiem Plotyna – przyczyną upadku (*ptosis*) i zapomnienia duszy o swoim boskim źródle. Upadek ten jest opisany jako utrata piór¹¹ i w tej metaforze Plotyn nawiązuje do Platońskiego *Faidrosa*, a brak możliwości wznoszenia się ma świadczyć o spadaniu na dolne szczeble bytu. Przyczyną upadku jest zapomnienie o źródle swojego stworzenia. Dusza schodzi z podniebnej korony pod ziemię „w łono pani podziemnej władczyni” (wers 7), dokąd udała się – jak deklaruje – „na szybkich nogach” (wers 8). Przechodzi zatem drogę w górę, a następnie w dół przed oblicze Persefony. W tym momencie pojawia się informacja sformułowana w trzeciej osobie: „O radosny i szczęśliwy, bogiem bowiem będzie, zamiast śmiertelnym”. Dopiero zatem po poznaniu tajemnicy podziemi można stać się bogiem, dopiero w łonie pramatki zyskać wolność – tam, gdzie żyją inne czyste dusze. O jakich miejscach mowa i do kogo pragnie udać się czysta dusza? Kim są „czyści” i jakie sfery zajmują? Znamienne są w tym miejscu słowa Pindara, który we fragm. 137 tak pisze o wtajemniczonych:

Szczęśliwy kto zobaczywszy te rzeczy schodzi pod ziemię,
zna bowiem kraniec życia,
zna bowiem zasadę przez Dzeusa zesłaną.

¹⁰ Platon, *Uczta* 211b.

¹¹ Plotyn, *Enneady*, IV 3, 7, 19; IV 8, 1, 37; IV 8, 4, 22; VI 9, 9, 24.

Pindar znał jakichś wtajemniczonych *sunetoi*, o czym świadczy słynna *Oda Nemejska VII*. Także Sofokles we fragm. 837 uchyla rąbka tajemnicy o niewypowiedzianych misteriach:

Bowiem po trzykroć szczęśliwi
ci z pośród śmiertelnych, którzy idą do Hadesu,
zrozumiawszy owe wtajemniczenia.
Dla jednych tam życie bowiem jest, dla innych zaś zguba.

Empedokles z Pindarem mogli spotkać się w Akragas, gdzie ten pierwszy żył i tworzył, a drugi w latach 476–474 p.n.e. przypłynął z Aten, by pisać poezje na zamówienie władającego tam Therona i Hierona I w Syrakuzach. Pindar cieszył się już w tym czasie sławą wielkiego poety i musiał się zetknąć z autorem *Katharmoi*. Być może echem tego jest fragment innej ody, gdzie *explicite* mówi się o Persefonie:

Od kogo Persefona za dawny grzech przyjmuje zapłatę,
Tego duszę na powrót ku słońcu wynosi
W roku dziewiątym; z dusz tych zuchwali w swej sile
Świetni wyrastają królowie i wiedzą najwięksi
Mężowie; odtąd już po wsze czasy
Herosami świętymi zwa się pośród ludzi.

Powyższy cytat może jeszcze dopełniać fragment z *Menona*, w którym Platon odwołuje się do wędrówki dusz: „dusza człowieka nieśmiertelna jest, i w istocie tak kończę; o kim mówi się bowiem, że umiera, ten jednak odradza się i tak naprawdę wcale nie ginie. Dlatego należy w największej świętości przeżyć życie – tak sądzą [...]”¹².

W zachowanym fragmencie Pindara mówi się o pokucie za pierwotne przewinienie (*palaios pentchos*). Być może chodzi właśnie o cierpienie Dionizosa-Zagreusa rozszarpanego przez Tytanów. To tajemnicza pani podziemia udziela siły i władzy każdemu mężowi, a herosi stają się dzięki niej świętymi (*hagioi*). Platon mówi, iż istnieje życie po śmierci, a dusza nie ginie, tylko odradza się na nowo, a pisze o tym, bo zna ludzi, którzy tak twierdzą. Byli nimi najpewniej uczniowie Pitagorasa, z którymi Platon zetknął się podczas swoich podróży na Sycylię. Nakazanie życia w świętości nosi bowiem znamiona pitagorejskie. Z drugiej strony to ciekawe, jaką sławą cieszyła ta wyspa w V wieku, skoro odwiedził ją wcześniej Pitagoras, a po nim dotarli tam Platon i Pindar. Ten ostatni zresztą nazywa Sycylię wyspą, którą Dzeus podarował Persefonie (*Oda Nemejska I*, 13). Nieopodal na terenie wielkiej Grecji (południowo-zachodnia część Półwyspu Apenińskiego) znajdują się Tarent, Metapont, Krotona i Syrakuzy, a przede wszystkim Thurioi – miejsce pochodzenia złotych tabliczek. Znamienne jest także to, iż istniało na Sycylii poświęcone święto *anakalypteria* na

¹² Platon, *Menon*, 81b-c (tłum. W. Witwicki).

czeń Persefony, ponieważ na zmianę bądź to Sycylia, bądź Agrygent uważane były za dar ślubny Dzeusa dla Persefony. Podobne święto obchodzono także w Kyzikos, podczas gdy w Mykenach poświęcano brzemienną świnię na cześć Demeter chthonicznej i Dzeusa Eubuleosa.

Pindar w kolejnych fragmentach pogłębia informacje na temat podziemnego miejsca zbawienia:

To gwiazda lśniaca, najprawdziwsze człowiekowi
 Światło – jeśli ten, kto je posiada, zna przyszłe losy:
 Że dusze zmarłych, gdy tylko z tego świata odejdą,
 Za brak panowania nad sobą zaraz ponoszą karę;
 A występki popełnione pod tym Dzeusa władztwem
 Sądzi się w podziemiu wyrokiem
 wydawanym z nieubłaganą koniecznością.
 Dobrzy zaś – w krainie równych dni i nocy
 Zawsze mają słońce i życie otrzymują bez trudów:
 Nie niepokoją siłą swej ręki ni ziemi, ni morza
 dla czczego pożywienia,
 lecz wespół z drogimi bogom herosami,
 którzy w spełnieniu powinni znajdować radość,
 Pędzą wolne od łań bytowanie,
 Gdy tamci znoszą udręczenia,
 Na które niepodobna patrzeć.
 A wszyscy, którzy w trzykrotnym pobycie
 Na jednym świecie i drugim
 Potrafili zachować swą duszę
 Zupełnie wolną od nieprawości,
 Dochodzą drogą Dzeusową do Pałacu Kronosa.
 Tam wyspę szczęśliwych oceaniczne owiewają zefiry¹³.

Pindarowi znane jest dwojakie rozwiązanie losu duszy po śmierci. Na tych bowiem, którzy nie uniknęli w życiu nieprawości, czeka nieuniknione potępienie. Ci zaś, co dusze w całości od zmyły zachowali, znajdą się nieopodal wieży Kronosa, na wyspie, która być może należy do legendarnych Wysp Szczęśliwych wspomnianych przez Platona w *Gorgiaszu*. Trafiają tam dusze filozofów – czyli prawdziwie wtajemniczonych. Pindar wizję zaświatów przejął on Homera. Zbawieni herosowie zasługują bowiem na te same rozrywki i nieróbstwo, jakie było ich udziałem na ziemi. W tym miejscu Pindar zbiera znaną mu tradycję home-rycką i nowo poznaną południowoitalską, mówiącą o sądzie pod ziemią oraz karze i nagrodzie czekającej tam na dusze. W podobnym klimacie wypowiada się Platon w cytowanym już *Gorgiaszu*, a także *Republice*, gdzie pisze o wiecznym pijaństwie sprawiedliwych: „Muzajos znowu i jego syn bardziej zabawne dobra szykują z ręki bogów na ludzi sprawiedliwych. Do Hadesu ich wiodą w myśli i tam ich kładą. Urządzają wielkie przyjęcie [...] i ci tam w pieśni mają

¹³ Pindar, *Olimp*. II 3.3-4.2 (tłum. M. Brożek).

wieńce na głowach i nic, tylko piją przez cały czas. Uważali bowiem, że najpiękniejsza zapłata za dzielność to pijaństwo na wieli wieków. Inni jeszcze wywodzą dłuższe nagrody z łaski bogów. Powiadają, że pobożny i szanujący przy sięgi zostawia dzieci i wnuki i ród zostawia po sobie. Takie i tym podobne głoszą pochwały sprawiedliwości. A bezbożników i niesprawiedliwych zagrzebują w jakimś błocie u Hadesa, i każe im sitem nieść wodę”¹⁴. Zwraca tu uwagę kara dla bezbożników – przelewanie wody sitem, co przypomina słowa Pitagorasa, który dusze nierozumnych ludzi przyrównał do sita, jako że są dziurawe i nic nie zatrzymują w sobie, nie pojmują, lecz zapominają. I w tym przypadku zatem naczelnym grzechem duszy jest zapomnienie. Pindar we fragm. 129–130 roztacza dalej wizję pośmiertnej apoteozy dla zbawionych po śmierci:

Na łąkach przebywają, wśród róż purpurowych
W cieniu pachnących drzew...
Wokół drzew pełno o złotych owocach.
A jedni cieszą się z wyścigów koni
I z zawodów atletów, drudzy grą pionkami,
Inni grą na formingach, a wszystkim szczęście
Pięknymi zakwita kwiatami.
Całą krainę miła woń przenika,
Gdy nieustannie składają ofiary
Z dała widnym płomieniem na ołtarzach bogów.

Zbawieni dotrą po śmierci do siedziby błogosławionych za sprawą oczyszczeń i wtajemniczeń: „Szczęśliwi wszyscy, którzy oczyszczają się z bolesnego losu” (fragm. 131a), a na tych, którzy zeszli z drogi świętości, czeka rozkład i ponowne narodziny w ciele zwierzęcym lub odpowiadającym indywidualnemu przeznaczeniu. Najwcześniejszym świadectwem obrzędów dających szansę na pośmiertną apoteozę jest homerycki hymn do Demeter (fragm. 476–482):

Demeter objawiła wszystkim swoje obrzędy,
Triptolemowi, Polksenowi, i Dioklejowi.
które to nie mogą być pogwałcone, poznane
ni wyjawione. Wielki bowiem szacunek wobec bogów hamuje głos.
Szczęśliwy z ziemskiego rodu, kto te orgia widział.
Kto zaś w święceniach niewtajemniczony, kto w nich nie uczestniczył,
w istocie nie ma udziału w sprawach podobnych
i właśnie umiera w płynącej wilgoci.

Tekst hymnu jest bardzo stary. Co zatem jego domniemany autor wiedział o życiu po śmierci, nagrodzie dla wtajemniczonych i karze dla niewtajemniczonych, będąc przede wszystkim piewą mykeńskiej kultury życia, która całkowicie deprecjonowała pośmiertny los człowieka? Adam Krokiewicz zwraca uwa-

¹⁴ Platon, *Republika*, 363 c-d.

gę na elementy eschatologii minojskiej znajdujące się u Homera¹⁵. Znał on wierzenia kreteńskie, o czym świadczą wzmianki o „siedzibie błogosławionych” (*Odyseja* IV, 576 i nast.), o Minosie i w ogóle Nekyi. Minos, rozjemca błahych sporów między zmarłymi, pozostaje w takim stosunku do dawnego Minosa, wyrokującego o wiekuistych nagrodach lub karach po zgonie, w jakim są dusze pod ziemią do potężnych i dlatego nieśmiertelnych dusz pierwotnych. Jedyny weselszy obraz w beznadziejnie szarej eschatologii *Iliady* i *Odysei* stanowi „siedziba błogosławionych”, gdzie przebywają wybrańcy bogów, np. Radamandys, syn Dzeusa, lub zięć Dzeusa i król Lacedemonu Menelaos. Krokiewicz sądzi, iż obydwa opisy są śladami eschatologii minojskiej, którą zwycięzcy Grecy zlekceważyli niejako wraz z podbitą ludnością Krety i tak poniżyli wbrew uprzednio przyjętej wierze w nieśmiertelność dusz ludzkich, iż owe dusze nie miały się już niczego obawiać w Hadesie prócz wielkiej nudy. Naprawdę w chwili śmierci człowieka kończyło się wszystko! Ten pogląd wydawał się w czasach Homera poglądem trzeźwym i postępowym w porównaniu do pośmiertnych marzeń zwyciężonych i zepchniętych na dno niewoli Kreteńczyków. Krokiewicz zastanawia się, dlaczego Homer w ogóle wspomniał o „siedzibie błogosławionych” i katuszach wiecznych pokutników. Wnioskuje, że w jego czasach istniał poemat, a może nawet poematy opiewające dolę zmarłych zgodnie z minojskimi wierzeniami. Homer bowiem z pewnością nie był pierwszym poetą greckim, a kultura minojska oddziaływała przez długie lata, zanim została przez Greków zniszczona. Homer mógł korzystać ze starszych pieśni, co z jednej strony świadczyło o jego wykształceniu poetyckim, z drugiej zaś pozwalało mu uświetnić okolicznościowo swoich bohaterów. W XI księdze Odyseusz opowiada o „wyprawie do państwa zmarłych”, co szczególnie podnosi jego uznanie pośród Feaków, czego dowodem są słowa Arety¹⁶. Menelaos natomiast kładzie taki nacisk na swój stosunek do zięcia Dzeusa, dzięki któremu będzie kiedyś zażywać wiecznej szczęśliwości w siedzibie błogosławionych, iż trzeba podziwiać przezorność, z jaką przebaczył wiarołomnej Helenie i czcił w niej nadal ukochaną żonę, zobowiązując w ten sposób wszechmocnego teścia.

Pieśni Homera najwyższe uznanie zdobyły wśród greckiej elity. Mniej postępowi i możni chłopcy 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 bóstwo. W mitologii greckiej pojawił się jako Orfeusz. Najstarszy wizerunek na czarze beockiej z VIII wieku p.n.e. przedstawia go w otoczeniu zwierząt. Otoczenie to jest dla

¹⁵ A. Krokiewicz, *Studia Orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 78–80.

¹⁶ Homer, *Odyseja*, XI, 366 i nast.

niego znamienne. O czym zatem grał i śpiewał Orfeusz zwierzętom? Odpowiedź może zdumiewać, ale po chwili zastanowienia zaczyna świtać, że mamy tu do czynienia z symbolem metempsychozy, że Orfeusz śpiewa o powstaniu świata, bogów i ludzi, o duszach ludzkich w ciałach zwierzęcych! Jego śpiew czaruje także zwierzęta, rośliny i kamienie właśnie dlatego, że świat stanowi mimo swej różnorodności jedność i dusze wędrują po kole narodzin¹⁷. Na tabliczce znalezionej w Timpone Grande czytamy:

1. zatem skoro tylko dusza opuści słoneczne światło,
2. na prawo.....i rozglądając się, która
3. zna wszystko razem.
4. ciesz się, że doznałeś tego cierpienia, wcześniej bowiem
nie byłeś strudzony,
5. z człowieka bogiem się zrodziłeś: jako koziołek wpadłeś do mleka.
6. ciesz się ciesz idąc na święte łąki i do lasów Persefony.

Powtarza się tu motyw opuszczenia słonecznego światła, bowiem dusza nie leci w górę ku słońcu, ale odbywa *katabazę* – schodzi do podziemia. Jest też wiadomość o kierunku podziemnej wędrówki – na prawo. W wersie 4 ktoś albo coś zwraca się do duszy, aby cieszyła się z doznanego cierpienia. Być może to aluzja do przebywania w cieple, jako że wcześniej dusza nie była strudzona, partycypując jedynie w tym, co intelligibilne – czyli będąc tylko organiczną częścią syna Hadesa i Persefony, Dionizosa-Zagreusa. Wers 5 tłumaczy istotę podziemnej wizyty: człowiek staje się bogiem, czego symbolicznym obrazem jest koziołek wpadający do mleka. Nie jest jednak znane do tej pory znaczenie tej formuły, która pojawiła się już na poprzednich tabliczkach. Tylko dzięki niewielkiej glossie u Hezychisza wiadomo, że Dionizos może być identyfikowany z imieniem Eriphos. Jeszcze Apollodor podaje, iż Dionizos znany był w Sykionie jako Akroreites, a w Metaponcie jako Eriphos¹⁸. Do tego dodać należy jeszcze informację podaną przez pseudo-Apollodora, iż Dzeus zamienił małego Dionizosa *eis eriphon*, aby uratować go przez gniewem Hery. W jakim jednak sensie symbolizujący Dionizosa koziołek wpada do mleka i jak to się ma do duszy człowieka, która staje przed obliczem Persefony? *Did the community to which the dead belonged practise baptism of milk?* Uwzględniając *interpretatio mistica*, wydaje się, iż dusza (*pregnant*) staje się bogiem, koziołkiem, czyli Dionizosem¹⁹. W *Antygonie* poeta identyfikuje Dionizosa jako opiekuna Italii:

O wieloimienny, O chwała nimfy córki Kadmosa,
Z rodu Dzeusa, co piorunami miota.

¹⁷ A. Krokiewicz, *Studia Orfickie...*, s. 79–80.

¹⁸ G. Zuntz, op. cit., s. 324.

¹⁹ Ibidem, s. 325.

Ty, który opiekujesz się sławną Italią,
Władasz bowiem w dolinach wspólnych wszystkim,
Demeter Eleuzyńskiej o Bakchosie²⁰.

W tym fragmencie tragedii Dionizos identyfikowany jest na trzy sposoby: jako mityczny syn Semele i Dzeusa, jako opiekun sławnej Italii i jako Bakchos zestawiony z Demeter eleuzyńską. Sofokles, wystawiając *Antygonę* ok. 440 p.n.e., łączył tradycję tebańską i eleuzyńską. Mit o Semele, po którą Dionizos zszedł do Hadesu, mówi o nim jako o władcy Italii i co może najciekawsze – wprost łączy postać Dionizosa z Demeter i dolinami Eleuzis. Na uwagę zasługuje także fakt, iż Dionizos ustanowił misteria po tym, jak z Hadesu powrócił na ziemię i unieśmiertelnił swoją matkę – Semele, która od tej pory nazwana już była Thione²¹. Walter Burkert jest zdania, że misteria dionizyjskie mogły być w niektórych miejscach postrzegane jako substytut eleuzyńskich. Tak jest właśnie w cytowanym fragmencie *Antyfony*, wystawionej mniej więcej współcześnie z założeniem Thurioi w Italii, gdzie chór odwołuje się do Dionizosa jako władcy Italii, a ten opowiada się za odejściem z Eleuzis²².

Do dyskusji nad znaczeniem zagadkowej formuły o koziołku, który wpadł do mleka, wiele wnosi Karl Kerényi: „Aluzja do inicjacji poprzez mistyczną ceremonię jest całkiem niewątpliwa. Dowiadujemy się z niej, że złożone w ofierze koźle gotowane było w mleku, aby jeszcze wyraźniej dowieść jego niezniszczalności. Utożsamianie człowieka ze zwierzęciem i bogiem było dodatkiem do pierwotnej świętej ceremonii, wśród orfików nie tylko zinterpretowanej, ale również używanej apoteozy prywatnej. Mogło to następować za pośrednictwem słów, jakie wypowiadał wtajemniczony – chociażby podobnych tym, jakie pevien autor chrześcijański wkłada w usta boga-słońca: (*in olla decoquant, septem veribus corporis mei membra lacerata subfigunt* – gotują mnie, na siedem szpikulców nabijają oderwane członki mego ciała...)”²³. Gotowanie koźlęcia w mleku jego matki nie jest poświęcone na obszarach greckich, lecz było znane w pobliskich krainach semickich, o czym dowiadujemy się w sposób co prawda pośredni, lecz tym bardziej znamienity. W Starym Testamencie kilkakrotnie powtórzony został bowiem zakaz „nie będziesz gotował koźlęcia w mleku jego matki” (Wj 23, 19, 34, 26). W obrzędzie greckim było siedem kawałków mięsa nabitych na rożen i opiekanych po gotowaniu. Jeśli gotowano je w mleku kozy, to znaczy, że czynność ta miała jakąś treść mistyczną. Ewokowała błogość dziecięcego bytowania u boku matki. Koźle, które stało się bogiem, łączyło się z nią na powrót, tak jak Dionizos ze swoją boską matką. W znanej nam wersji mitu

²⁰ Sofokles, *Antygoną*, 1049-1053.

²¹ K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, Kraków 1997, s. 302.

²² W. Burkert, *Starożytność kultury misteryjne*, Bydgoszcz 2001, s. 94.

²³ K. Kerényi, *Dionizos...*, s. 215 i nast.

o podróży boga do świata podziemnego jego matka nazywa się Semele; dla orfików była ona Persefoną, córką Rei²⁴.

Według Jamesa Hillmana, mleko reprezentuje pierwotną łączność ze światem i ciągle jej pragnienie, o którym chcemy „pamiętać”. Złoty wiek starego Kronosa i młodego boga ma dopiero nastąpić. Historia w ten sposób zostałaby odkupiona przez psyche, poprzez jej łączność z tym co pierwotne. Dzięki temu Klio, córka archetypu pamięci, mogłaby znowu zapisywać historię jako celebrację tego, co psychologicznie znaczące. W naszym pragnieniu takiego królestwa nie jesteśmy ani *puer*, ani *senex*, gdyż wracamy do stanu poprzedzającego rozdzielenie, do „piersi Tao”, przy której dowiadujemy się, że pierwotny obraz jest identyczny z bezpośrednią istotą oraz że wyobrażenie również ma smak i słodycz tego, co fizycznie prawdziwe. Uczymy się, że *caritas* i *sapientia* są tą samą podstawą, a cała wiedza i poznanie wywodzi się z „a-ha” – doświadczenia, rozpoznania prehistorii. Takie rozumienie mleka odzwierciedla uwolnienie się od kompleksu matki, jest tajemnicą proroka, *mystes*, mesjasza, króla, dziecka, bohatera, księdza i mędrca – archetypowych form życia, które są ambiwalentne i niepodzielne biegunowo. Dla nich to właśnie, według religioznawstwa komparatywnego, wymaganym pokarmem jest mleko²⁵.

Wers szósty nakazuje, by dusza wyrażała radość z powodu zbliżającej się apoteozy i kierowała się na prawo na święte łąki pani podziemia. Istnieje zatem jakieś miejsce, gdzie w nagrodę za święte życie dostępuje się zbawienia. Zwrot ten może mieć swoje źródło u Homera, który w Odysei mówi o *asfodelos leimon*²⁶. Zdaje się, że pole znajdujące się po prawej stronie poziemnego sądu identyfikowano właśnie z miejscem dla duszy, która stała się bogiem. Platon w znanej opowieści o rycerzu Erze także pisał, iż sprawiedliwi po osądzeniu udawali się na prawo: „więc mówił, że gdy duch z niego wyszedł, zaczął iść wraz z wieloma innymi, aż przyszli do jakiegoś miejsca nadziemskiego, gdzie były w ziemi dwie przepaście sąsiadujące ze sobą, a w niebie, na górze inne takie dwie rozpadliny naprzeciw. A między nimi siedzieli sędziowie. Ci rozdzielili duchy na dwie gromady i sprawiedliwym kazali iść na prawo i na górę przez ten otwór w niebie, a każdemu powiesili wyrok sądu z przodu. Niesprawiedliwym kazali iść na lewo i dół. Ci mieli też – na plecach – świadectwo wszystkich swoich czynów”²⁷. Na tym nie kończy się jednak opowieść, Era bowiem mówi dalej o tym, jak dusze wychodziły z dwóch innych przepaści: z tej w ziemi okryte brudem i kurzem (Tartar), a przez drugą schodziły z nieba dusze czyste. I te, które wciąż przybywały, wyglądały tak, jakby wracały z długiej wę-

²⁴ Ibidem.

²⁵ J. Hillman, *Senex i Puer: Aspekt terażniejszości historycznej i psychologicznej* (1967), „Kronos” 2007, nr 3, s. 69.

²⁶ Homer, *Odyseja* X, 509.

²⁷ Platon, *Republika*, 614b-c.

drówki. Z radością odchodziły na łąkę, aby się na niej rozgościć jak na festynie. Te przychodzące z nieba opisywały rozkosze i widoki niewypowiedzianej piękności. W *Gorgiaszu* czytamy, że podziemni sędziowie ustanowieni zostali z polecenia Prometeusza i znowu jest mowa o dwoistym losie nagiej duszy: „dwóch z Azji, Minosa i Radamandysa, a jednego z Europy, Ajakosa. Ci kiedy pomrą, sądzić będą na łące tam, gdzie się drogi rozchodzą; jedna prowadzi do Wysp Szczęśliwych, a druga do Tartaru”²⁸. Prawa strona jako kierunek zbawionej duszy wspomina jest także na pozostałych tabliczkach, na których wyszczególniono podziemną „topografię”. W *Fajdrosie* opisywana jest równina Prawdy, z której czerpią wznoszące się na skrzydłach dusze: „a czemu się rwą gwałtownie, żeby zagony [pola] prawdy widzieć, gdzie one są – to dlatego, że tam właśnie na tym łąnie rośnie pokarm, którego najlepsza część duszy potrzebuje; z niego nabierają siły skrzydła, które duszę unoszą do góry”²⁹.

Platon uważa zatem, iż dusza po śmierci nie ginie, ale w zależności od przeznaczenia i stanu, w jakim opuściła ciało człowieka, czeka ją albo pokuta w Tartarze, albo apoteoza w miejscu określonym jako *hiperurаний topos* – ponadniebne miejsce. Wydaje się jednak, że nie są to Wyspy Szczęśliwe, czyli miejsce wiecznego spoczynku, gdzie dusza trafia po odbyciu kręgu żywotów i odpłaceniu kary za pierwotny grzech Tytanów. Dusza bowiem trafia do siedziby błogosławionych po kontemplacji ponadniebnego kręgu: „wstąpiłem na upragnioną koronę na szybkich nogach i zanurzyłem się w łono pani podziemnej władczyni”. Pielgrzymka duszy do boskości zakłada najpierw *katabazę*, następnie podziemny sąd, a wreszcie pokutę w Tartarze albo *anabazę* na ponadniebne sfery. Jeśli nie jest to koniec kręgu żywotów, wraca na ziemię w kolejnym wcieleniu. Natomiast gdy trafia na Wyspy Szczęśliwych – na święte łąki Persefony, odzyskuje boski status: „dawne podanie, które pamiętamy, mówi, że są te [dusze], które stąd tam przyszły i znowu tutaj wracają, i powstają z martwych. Otóż jeśli tak jest, jeśli z umarłych znowu powstają żywi, to nic innego jak tylko byłyby tam nasze dusze, bo nie mogłyby powstać znowu, gdyby tam nie były. A dowód na to, że tak jest, mielibyśmy, gdyby się pokazało, że istotnie skądinąd nie powstają ludzie żywi, jak z umarłych”³⁰.

Oczyszczony stan duszy, dzięki czemu „myśli”, a „nie doznaje”, jest stanem mądrości, który upodabnia ją do boga. Jest to „myślenie” specjalne, bo pochodzące od istnień, które są „tam”. Jak dalece postępuje oczyszczenie, zależy od tego, w jakim stopniu dusza upodobniła się do boga. Wskaźnikiem upodobnienia i oczyszczenia jest rodzaj występujących w duszy uczuć: gniewu, pożądania, smutku itp. Dzięki oczyszczeniu widzi ona rzeczy najlepsze, poznaje skar-

²⁸ Platon, *Gorgiasz*, 493a.

²⁹ Platon, *Fajdros*, 248c-c.

³⁰ Platon, *Fedon*, 70d.

by wiedzy, ogląda umiar i sprawiedliwość, podziwia osadzone w sobie „święte posągi”, wraca do właściwego sobie jestestwa. Odzyskanie boskości nie odbywa się przez zwykłą ucieczkę od zła. Pomaga w tym piękno, które można zobaczyć dzięki wzrokowi wewnętrznemu. Dusza nie ujrzy piękna, jeśli sama nie jest piękna: „Niech tedy najpierw każdy stanie się boski i każdy piękny, jeśli chce ujrzeć boga i piękno”³¹.

Istotną refleksję dla zrozumienia psychologicznej roli podziemnego świata i duszy wnosi James Hillman. Uważa on, że wszystkie procesy zachodzące w obrębie psyche ciążą w stronę Hadesu. Hades jest zarówno *finis*, jak i *telos*. Przechodząc od tego co widzialne w stronę niewidzialnego, wszystko nabiera głębi, umiera za życia. Gdy poszukujemy fundamentalnego sensu jakiegoś doświadczenia, odnajdujemy go najpełniej odnosząc do doświadczenia Hadesu, pytając: co ma ono wspólnego z „moją” śmiercią? Wówczas ujawnia się esencja³². Tabliczki znalezione w Pellinnie utożsamiają wtajemniczonego z dionizyjским zwierzęciem:

1. Teraz zmarłeś i urodziłeś się, teraz o najszczęśliwszy w tym dniu
2. powiedz Persefonie, że wyzwolił cię Bakchos,
3. jako byk do mleka wpadłeś
4. nagle do mleka wpadłeś
5. jako baran do mleka wleciałeś
6. o szczęśliwy, wino masz jako zaszczyt.
7. a pod ziemią święte obrzędy cię oczekują, które i inni (szczęśliwi) świętują.

Około 600 lat młodsza od omawianych wyżej tabliczek jest znaleziona w Rzymie tzw. Cecylia Sekundeina, datowana na II wiek po Chr., a znajdująca się obecnie w British Museum:

1. przybywam od czystych czysta, o podziemna władczyni,
2. Euklesie i Euboleusie świetliste dziecię Dzeusa, posiadam
3. dar Mnemozyne, wśród ludzi najbardziej godny szacunku,
4. przybądź wedle prawa, Cecylia Sekundeina, boską będąc.

Tabliczka ta jest kolejnym świadectwem żywotności orfickiego kultu na terenie Wielkiej Grecji. W tym kontekście godne uwagi są pompejańskie freski w *Villi dei Misteri*. Uwagę zwraca imię Mnemozyne, greckiej matki Muz. W epoce imperialnej na południu Rzymu odbywały się zgromadzenia dionizyjskie, z których najbardziej znane to *Thiasos Agripinilli*. Agripinilla albo jego ojciec Marek Pompejusz Marcinus sprowadził misteria dionizyjskie z Azji Mniejszej i ustanowił zgromadzenie rodzinne. Wtajemniczeni (*mystai*), w lic-

³¹ Plotyn, *Enneady*, 1, 2, 3 (tłum. A. Krokiewicz); por. także T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości*, Warszawa 2001, s. 43.

³² T. Stawiszyński, *Dusza i patologizowanie w psychologii archetypowej Jamesa Hillmana*, „Kronos” 2007, nr 3, s. 12.

bie około 500, wzniesli posąg, który się nie zachował, przetrwała jedynie inskrypcja grecka z imionami i godnościami przysługującymi tej wspólnocie dionizyjskiej³³.

Kolejną złotą tabliczkę znaleziono w Hipponie:

1. to grób Mnemozyne, a kiedy będziesz umierał,
2. do posiadłości Hadesa pójdz, tam źródło jest po prawej stronie,
3. przy którym biały cyprys stoi.
4. tam schodzą, orzeźwiając się – dusze zmarłych.
5. w pobliże źródła tego pójdziesz, nie za blisko,
6. wcześniej znajdziesz świeżą wodę,
7. z bagien Mnemozyne płynącą. Strażnicy na górze stoją,
8. którzy cię zapytają, w sercach roztropnych,
9. czego chcesz z niszczącej ciemności Hadesu.
10. Powiedz: Jestem synem Barei i Nieba Gwiazdzistego,
11. Jestem rozpalony z pragnienia i ginę,
12. lecz dajcie mi natychmiast świeżej wody płynącej z bagien Mnemozyne.
13. I pójdz z tobą do podziemnego władcy,
14. i dadzą ci pić z bagna Mnemozyne,
15. i pójdziesz przez długą drogę,
16. a także inni wielcy wtajemniczeni, i porwani szałem Bakchosa.

Napis na tabliczkach z Petelii (IV wiek p.n.e.) i Farsalos (350–320 p.n.e.) głosi:

1. Znajdziesz źródło po lewej stronie posiadłości Hadesa,
2. przy którym biały Cyprys stoi,
3. nie zbliżaj się zbyt blisko tego źródła,
4. znajdziesz bowiem drugie, z bagna Mnemozyne.
5. Strumień rzeński płynący, strażnicy wcześniej stoją,
6. powiedz: jestem synem ziemi i nieba gwiazdzistego,
7. a zatem ród mój jest niebieski, co wiecie także wy.
8. Jestem rozpalony z pragnienia i ginę,
9. lecz dajcie mi natychmiast świeżej wody płynącej z bagien Mnemozyne.
10. Oni pozwolą tobie pić z boskiego źródła,
11. a następnie z innymi Herosami żyć będziesz.
12. Bowiem grób to Mnemozyne.

Tabliczki znalezione zostały w trzech różnych miejscach, posiadają jednak cechy wspólne. Zwraca uwagę już pierwszy wers z Hippony, w którym dusza dowiaduje się, iż jest przy grobie Mnemozyne – matki Muz. Następnie ma kierować się do posiadłości Hadesa, gdzie po prawej stronie czekać na nią będzie źródło. (Wyjątek stanowi tabliczka z Petelii, gdzie źródło znajduje się po lewej stronie i nie jest znany powód tej zmiany. Być może to po prostu błąd grawera, który myśląc o prawej, napisał „lewa”, bo nie wydaje się, żeby powód mógł być

³³ K. Kerényi, *Dionizos...*, s. 296.

inny, jak np. specjalne traktowanie tego zmarłego, z uwagi na całą opisaną już tradycję „prawej strony”). Dusza jednak nie powinna pić z tego źródła, w którego sąsiedztwie rośnie biały cyprys, drzewo najwyraźniej symboliczne, bo wspomniane już we wcześniej omawianym fragmencie Eurypidesa. Napić się trzeba z bagna Mnemozyne, a woda znajdująca się jej strumieniu jest *psychron* – orzeźwiająca. Duszę przechodzącą do państwa zmarłych zatrzymują na drodze strażnicy, którzy pytają ją o rodowód. W tym momencie winna odpowiedzieć, iż jest dzieckiem Barei i Nieba i poprosić o świeżą wodę z bagna Mnemozyne. Dusza uda się następnie z herosami w długą drogę, a towarzyszyć im będą inni wtajemniczeni i porwani szałem Bakchosa. Tabliczka z Petelii mówi zaś, iż po tym jak strażnicy pozwolą duszy napić się ze źródła, żyć ona będzie z innymi herosami.

Obie tabliczki wspominają o matce Muz, ale Mnemozyne nie znaczy tu nic innego, jak Pamięć, do której najwyraźniej wyznawcy podziemnej wędrówki dusz przywiązywali wielką wagę. Wiadomo skądinąd, że do pamięci w równym stopniu odwoływali się pitagorejczycy, a sam Pitagoras miał pamiętać wszystkie swoje poprzednie wcielenia, o czym świadczą zachowane fragmenty Empe doklesa.

Kolejne wątki wnoszą złote tabliczki odnalezione na kretańskiej Eleutherynie. Są one bardzo krótkie, zawierają jakby esencję modlitwy duszy³⁴. Do sześciu tabliczek o tej samej treści z centralnej Krety dodać należy jedną znalezioną w Tesalii, o identycznej treści, datowaną na IV wiek p.n.e.

1. jestem rozpalony z pragnienia i ginę, zatem pij
2. ze źródła zawsze płynącego, na prawej stronie, gdzie cyprys stoi.
3. kim jesteś i skąd jesteś?
4. jestem synem ziemi i nieba gwiaździstego.

Jednym z najbardziej istotnych elementów jest rzekomy pobyt Pitagorasa w Egipcie i nauka u tamtejszych kapłanów. Najlepszym tego świadectwem są cytowane już fragmenty Herodota, w których rytualne zwyczaje egipskie zestawione zostały z orfickimi, bachicznymi i pitagorejskimi³⁵, a *explicite* informację o tej wizycie podaje Izokrates: „Pitagoras z Samos udał się do Egiptu i był uczniem tamtejszych mędrców. Następnie ich nauki przyniósł do Hellenów. Nade wszystko starał się o to bardziej od innych, aby zwyczaje ofiarne i obrzędy religijnego oczyszczenia odbywały się odświętnie. Czynił to w przekonaniu, że jeśli nawet nie wyjedna przez to większej łaski u bogów, zdobędzie przynajmniej największą sławę u ludzi. I tak się rzeczywiście stało. W istocie wielka była sła-

³⁴ Na ich szczególną wartość zwraca uwagę G. Zuntz, op. cit., s. 364: “The Cretan leaves are particular valuable because they show the supposedly South-Italian eschatology unexpectedly flourishing, in the third century B.C, in this island, and because, in their very brevity, they intimate what where felt to be the cardinal points in the longer text”.

³⁵ Herodot, *Dzieje*, 2.81.

wa charyzmatu Pitagorasa w Krotonie”³⁶. Czy zatem egipska edukacja mogła wpłynąć na takie a nie inne sformułowania wyryte na złotych tabliczkach? Tego typu modlitwy (podobne do egipskich znajdujących się w Księdze Umarłych) odnalezione zostały przecież jedynie w obrębie pochówków pitagorejsko-orfickich. Egipt identyfikowany był zwyczajowo z ojczyzną greckiej tradycji sapiencjalnej. To tam mieli być wtajemniczani przez egipskich kapłanów w tajemnice misteriów Homer, Orfeusz, Pitagoras, Platon. Cytowany fragment Herodota zdaje się dokumentować wiarę w Demeter i Dionizosa, wędrówkę dusz, karę i nagrodę po śmierci, którą zaczerpnięto właśnie z Egiptu: „Egipcjanie mówią, że panowanie nad podziemiem dzierżą Demeter i Dionizos. Oni też pierwsi wypowiedzieli to twierdzenie, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, kiedy jednak ciało umrze, wstępuje ona w inne stworzenie, które właśnie tędy się rodzi; a kiedy obejdzie wszystkie zwierzęta lądowe, morskie i ptaki, znów wstępuje w ciało człowieka, które właśnie się rodzi, obieg zaś jej odbywa się w czasie trzech tysięcy lat. Niektórzy z Hellenów, jedni wcześniej drudzy później, przyjęli tę naukę, jak gdyby ich własną była, choć znam ich imiona, ale nie zapisuję nich”³⁷.

Wpływy egipskie poświadczająca się na tabliczce prośba o rześką wodę dla spragnionej, umierającej z gorąca duszy. Zdaniem Zuntza formuła ta jest bardzo podobna do modlitw znajdujących się na wewnętrznych ścianach piramid³⁸. Faktem są częste kontakty Greków i Egipcjan, a zakładaniu greckich osad w Naukratis i Memfis towarzyszył rozkwit handlu. Znany jest wpływ Grecji na politykę Egiptu od czasów Psammetichosa, ale i wpływ sztuki egipskiej na grecką rzeźbę. Wobec tego istniało wielkie prawdopodobieństwo, że Grecy poznawali egipskie koncepcje religijne nie tylko w epoce archaicznej, ale i później. Przykładowo osiedleńcy w Memfis mogli przejąć istniejący tam kult zmarłych, stając się prozelitami nowej wiary niczym Żydzi w Elefantynie. W taki sposób te idee mogły rozprzestrzeniać się poza Egipt.

Motyw chłodnej wody i w ogóle pragnienia duszy jest uniwersalnym mitologem eschatologicznym w kulturach świata. Przykładem tego są Eskimosi, u których zmarły także cierpi z pragnienia na tamtym świecie i wypowiada podobną do greckiej formułę: *bring us ice, for we are suffering from thirst for cold water*³⁹. Motyw prośby kierowanej do strażników każdej spośród dwudziestu jeden wrót prowadzących do Sekht-Janru – odpowiednika świętych podziemnych pól Persefony – pojawia się w egipskiej Księdze Umarłych⁴⁰. Zwyczaj wkładania tekstów do grobu zmarłego, które miały mu pomóc w podziemnej wędrówce ku apoteozie, znany był w Egipcie od tysięcy lat, a w Grecji (poza tabliczka-

³⁶ Izokrates, *Buzyrys*, 28

³⁷ Herodot, *Dzieje*, 2.123.

³⁸ G. Zuntz, op. cit., s. 371.

³⁹ Ibidem, s. 374.

⁴⁰ Ibidem.

mi) nie ma śladu po tego rodzaju rytuałach. Autorytet Egiptu jako ojczyzny mądrości i sława wykształconego tam Pitagorasa mogły przyczynić się do przeszczepienia na teren nauczania nauczyciela z Krotony pośmiertnych idei egipskich, które zlały się z obecnymi już tam koncepcjami orfików i rdzenną eschatologią homerycką, tworząc nową jakość na płaszczyźnie religii greckiej. Heraklit ganił Pitagorasa za rzeczony wielowiedztwo, które mogło być niczym innym jak próbą syntezy różnych tradycji w jeden oryginalny system.

Całkiem odmienny charakter ma tabliczka znaleziona w Timpone Grande w Thurioi, datowana na IV–III wiek:

Protogonos i Metis, matce wszystkiego
powiedziała Kora z rodu Kybeli,
jak w tych Demetry,
O Dzeusie
Heliosie, O Ogniu,..... przez wszystkie miasta,
pójdiesz.....zwycięstwo,
 a także fortuna, przybywajcie, Fanesie, Mojry, które pamiętają wszystko.
 ty sławny Demonie, wszystkie rzeczy ujarzmione, wszystko co zniesienia.
 Nie w powietrzu..... matko.....Ogień jest tobie,
 siedem nocy post, albo po dniu, siedem nocy poszcząc Dzeusie.
 Olimpie, który widzi wszystko, zawsze,
matko wysłuchaj
modlitwy naszej,
razem z moją piękna,
 Demeter, O Ogniu, O Dzeusie i Podziemiu.
W sercu matki
w sercu matki.

Wyjątkowy charakter złotych tabliczek wskazuje na różne wpływy, które zogniskowały się w pitagorejskich kręgach Wielkiej Grecji. W świetle dotychczasowych analiz trudno przeprowadzić ich atrybucję jako czysto orficką. Perspektywę zmienia jednak powyższy tekst, w którym znajdują się imiona ściśle powiązane z orficką kosmogonią. W wierszu pierwszym znajdujemy bowiem imię Protogonosa, światotwórczego bóstwa identyfikowanego także z Fanesem, Erosem, Dzeusem czy Erikepaiosem, który stoi u podstaw stworzenia świata. Imię tego bóstwa pojawia się pierwszy raz w tragedii Eurypidesa:

O pani bogów,
 światło niedostrzegalne
 w powietrzu, jako Protogonos
 [.....] Eros, kiedy Noc

a zatem...⁴¹

Teogonia Protogonosa poza Eurypidesem posiada wiele źródeł. Jako pierwotne bóstwo – nasienie bogów i ludzi – był on naczelną figurą w mitologii or-

⁴¹ Eurypides, *Hypsipile*, 57, 20–25.

fików. Na tabliczce pojawia się też imię Metis, będące także jednym z imion Protogonosy⁴². Dalej Kore, Kybele, Demeter, Dzeus, Helios, Ogień, Fanes, Mojry i Podziemie (chtonia). Wydaje się, że Demeter i Kore to boginie najściślej związane z tradycją eleuzyńską, ale ich obecność na złotych tabliczkach w południowej Italii nie dziwi, ponieważ Demeter właśnie na Sycylii poszukiwała porwanej przez Aidoneusa córki i tam właśnie odnalazła drogę do podziemia. Kybele to stara bogini wywodząca się z Frygii, a Fanes to kolejne imię Protogonosy i Metis. Jeśli tabliczka powstała w kręgu bliskim Pitagorasowi, to rzeczywiście potwierdzałoby to jego wielowiedztwo (*polimathie*) z uwagi na synkretyczny charakter informacji dla zmarłego. Tabliczka datowana jest na IV–III wiek, a zatem wymienione na niej imiona musiały już istnieć w świadomości ludzi.

Ostatnim analizowanym tu dokumentem jest papirus z Gourub z III wieku p.n.e. Co prawda nie został odnaleziony w orfickich grobach, jednak ma kolosalne znaczenie dla kultów misteryjnych:

1.mając co znalazłeś,
2.części surowe
3.poprzez wtajemniczenie,
4. przyjmijcie mój dar odkupienie za winy ojców,
5.ocal mnie wielka Brimo,
6.Demeter i Rea,
7.Kureci uzbrojeni,
8.
9.aż uczynimy święte ofiary,
10.baran i kozioł,
11.niezliczone dary,
12.i na łące strumienia,
13. [jądra przyjmując] koziołka,
14. pozostałe zaś mięso zjedz,
15. [a kto nie wtajemniczony] niech nie patrzy,
16.poświęcając,
17.modlitwa,
18. [Protogonosy] i Eubulosa wzywam,
19.wołam,
20.ty, wysuszając się,
21.Demeter i Pallady dla nas,
22. Eubuleosie, Irikepaiksie, ocal mnie,
23.Fanes, jeden Dionizos, święte znaki,
24.bóg przez łono,
25.piłem rześką, strażnik osioł,
26.formuła: w górę, w dół,
27.i pozwolił ci jeść,

⁴² Proklos, *in Plat. Tim.* 31a: „Demon czcigodny / Metis słynne nasienie bogów niosąca / które bogowie szczęśliwi Protogonosem / nazywają na Olimpie”.

28.i do koszyczka wrzucisz,
 29.sosna, zabawka, kości,
 30.albo lustro.

Powyższy dokument świadczy o wzajemnych wpływach tradycji orfickiej – eleuzyńskiej i dionizyjskiej. Żadna z nich nie była jednorodna i poza głównym nurtem związanym z kultem boga czerpała z innych tradycji misteryjnych, dopuszczała więc elementy „z zewnątrz”. Z fragmentów formuł znajdujących się na papirusie czerpiemy kolejne informacje: w wersie trzecim mówi się o jakimś wtajemniczeniu, a w czwartym o wykupieniu winy ojców, co sugerować może wpływy orfickie i znany motyw soteriologii orfików o konieczności odpłacenia za pierwotny mord Tytanów (naszych przodków), jakiego dopuścili się na Zagreusie. W kolejnym wersie pregant prosi o ocalenie wielką Brimo, tajemnicze bóstwo mające związek z misteriami w Eleuzis. Jej imię pojawia się bowiem w jednym z najważniejszych świadectw odnoszących się to eleuzyńskiego rytuału: „Ateńscy wtajemniczający w misteria eleuzyńskie wyjawiają tym, którzy osiągają ich wyższy poziom, to wielkie, cudowne, najdoskonalsze i przez boga natchnione misterium kłosa zerzniętego w ciszy. Sam zaś hierofant dzięki cykucie wykastrowany, oddalony jest od całego mięsnego rodu. W nocy zaś, w Eleuzis, w wielkim ogniu, wielkie niewypowiadalne misteria prowadzi, krzyczy i woła: »Brimo, Pani zrodziła, świętego chłopca Brimosą«⁴³. Dalej wymienione są imiona Demeter i Rei, a być może Persefony. Zdania takiego jest K. Kerenyi w *Dionizosie*: „ukryta w tym wizerunku i odbiciu rodzicielka dusz dominuje nad minojską Kretą; to wielka bogini Hera oraz Persefona – tylko pozornie podwójność w najgłębszej zaś istocie jedność”⁴⁴; a także w *Eleusis*: „to wizerunek archetypowy wyrażający sam przez się – jak Demeter i Persefona w Eleuzis – tę samą ciągłość i identyczność matki z córką. Po nich następują Kureci, strażnicy znani z mitologii orfickich, w których są strażnikami małego Dionizosa-Zagreusa. Późniejsza tradycja poświadcza to zdarzenie, wymieniając także tajemnicze zabawki, na które zwabiony był Dionizos. W tym miejscu świadectwo to ma poświadczać jedynie obecność Kuretów w orfickim micie o Dionizosie”⁴⁵. Podobnie pisze Klemens Aleksandryjski: „Misteria Dionizosa są całkowicie nieludzkie, bowiem wokół tego jeszcze dziecka, w zbrojnym tańcu Kureci się poruszają, jednak Tytani wślizgnęli się podstępem, dziecinnymi zabawkami zwodząc. Oni właśnie go rozszarpali będącego jeszcze dzieckiem, jak mówi trak Orfeusz poeta wtajemniczeń: »Kręcący się bąk w kształcie rombu wyginająca się zabaweczka i / piękne złote jabłka, od Hesperyd o czystym głosie«⁴⁶.

⁴³ Hippolitus, *Ref.* 5. 8, 39–40.

⁴⁴ K. Kerenyi, *Dionizos...*, s. 114.

⁴⁵ K. Kerenyi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, Kraków 2004, s. 32.

⁴⁶ Klemens Aleksandryjski, *Protreptyk*, 2, 17-18.

Papirus z Gourub wspomina o konieczności uczynienia wielkich ofiar z barana i kozła, wniesienia niezliczonych darów. Rytualne zabicie koziołka i specjalne traktowanie jego genitaliów wskazuje na ceremonię ofiarną związaną z postacią Dionizosa. Obrzęd ten ma swoje źródła w egipskim micie o Ozyryście. Izyda odszukała i złożyła na powrót ciało swego małżonka, a dzięki temu, że zachował się jego męski członek, boska para mogła złączyć się w miłości na nowo⁴⁷. W obrzędach greckich męski organ składanego w ofierze kozła oddzielano i chowano. Czynność była symboliczna i bardzo prawdopodobne, że zamiast wysuszonego członka albo razem z nim używano fallusa z figowego drewna. W następnym roku przychodziło „budzić Liknitesa – boga leżącego w Liknonie, koszyku grającym rolę wialni na zboże. Podczas ceremonii ofiarnej ten kawałek zwierzęcia pełnił funkcję mistyczną; nie wolno było wówczas wymieniać jego nazwy. Nie niósłby on wszelako w sobie żadnej treści irracjonalnej, gdyby równocześnie nie upatrywano w nim owej męskości, jaką podczas Falloforiów przedstawiały wokoło narządy drewniane. Czymś niewysławialnym (*arreton*) był stosunek łączący kobiety z tą *pars pro toto* niezniszczalnego życia, z tą konkretną częścią konkretnej całości *zoe*”⁴⁸. Walter Burkert pisze, iż już w czasów *Odysei* ofiara z kozła miała szczególne znaczenie w komunikacji ze światem zmarłych, a podczas misteriów w Eleuzis koźlimi głowami ozdobione były rogi Telesterionu⁴⁹.

Wers 15 papirusu mówi o zakazie patrzenia przez niewtajemniczonych. Przywodzi to na starą formułę znajdującą się w *Uczcie* Platona: „wszyscy, co macie w udziale szaleństwo filozofa i dionizyjski obłęd, słuchajcie zatem wszyscy: zapoznajcie się z tym, co uczynione zostało i powiedziane. Wieśniacy zaś i jeśli ktoś inny jest niewtajemniczony i prostacki, wrota ogromne w uszy sobie wepchnijcie”⁵⁰. Martin West w pracy *The Orphic Poems* wyjaśnia, iż była to rytualna, uroczysta formuła pojawiająca się także w pierwszym wersie żydowskiego *Testamentu Orfeusza* i dostrzegalna po Platonie⁵¹. Jego zdaniem pierwotnie hasło miało znaczenie dosłowne – święte przedmioty niesione były przez miasto, a niewtajemniczeni nie mogli na nie patrzeć. Inaczej w czasach Platona, kiedy wrota stały się jedynie metaforycznym zakazem uczestnictwa profanów. Dalej mówi się o jakimś poświęcaniu i modlitwie, by wreszcie w wersie 18 padło wezwanie skierowane do Protogonosza i Eubulosa. Protogonos to wspomniane już bóstwo orfickie, Eubulos to być może Eubuleus. Pregnant prosi o ocalenie Eubulosa i Irikepaiosa (Erikepaiosa), dalej wymieniony jest Fanes i Dionizos, a wszyst-

⁴⁷ K. Kerényi, *Dionizos...*, s. 210.

⁴⁸ Ibidem, s. 220–221.

⁴⁹ W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press 1983, s. 283.

⁵⁰ Platon, *Uczta*, 218b (tłum. W. Witwicki).

⁵¹ M. West, op. cit., s. 82.

kie te imiona są synonimami pierwotnego bóstwa Protogonosu i wyraźnie wskazują na wpływy orfickie. Dalej mówi się o jakichś świętych znakach. Walter Burkert jest zdania, iż mogły one umożliwiać *mystom* wzajemne rozpoznanie się, a w efekcie prowadzić do pewnej zażyłości nawet pomiędzy obcymi ludźmi. *Mystai* byli bowiem nakłaniani do zachowania pamięci o swoim wtajemniczeniu, wyuczali się owych *symbola* i *synthemata*, a nawet przechowywali w domach ich materialne znaki⁵².

Wers 24 mówi o bogu w łonie, co może przywodzić na myśl chtonicznego boga Zagreusa, zrodzonego z Persefony władcę kosmosu. A może bogiem tym jest Hades, może Dionizos, na co wskazuje Heraklit z Efezu: „Gdyby nie było Dionizosa, któremu czynią procesje, śpiewają pieśni falliczne, to postępowaliby bezwstydnie, bo Hades i Dionizos są tym samym, dla którego szaleją i świętują i ostatkują”⁵³. Wers 25 mówi o picciu rzeńskiej wody i być może jest to nawiązanie do wyrytych na złotych orfickich tabliczkach rytualnych prośb związanych z egzystencją duszy po śmierci. Wers 26 to formuła „w górę i w dół”, która być może jest wskazówką wyznaczającą kierunki w Hadesie. W tym miejscu znamienne i jak zwykle zagadkowe są słowa Heraklita z Efezu, który pisze: „droga w górę i w dół jedna i ta sama”. Nie wiadomo jednak do jakiej *katabazy* i jakiej *anabazy* nawiązuje i w jakim kontekście wypowiedziane zostały te słowa. Być może jest to określenie kierunku drogi duszy w kosmosie. Dalej pregant dowiadyuje się, iż będzie mógł jeść i włożyć coś do koszyczka. Ale i w tym przypadku nie wiadomo wprost, o co chodzi. Czynność rytualnego spożywania i koszyczek przywodzą na myśl misteria eleuzyńskie i słynną formułę: „Pościłem, piłem *Kykeon*, wziąłem z kosza, wzbogaciwszy się, odłożyłem do koszyczka, a z koszyczka do kosza”⁵⁴. Na końcu wymienione są: szyszka, zabawka, kości, lustro. Niewątpliwie to przedmioty rytualne, mające związek z dokonywanym obrzędem, a już samo lustro ma bogatą mitologię w orfickim kulcie.

Reasumując, omawiany tekst ma charakter synkretyczny i przeplatają się w nim misteryjne tradycje związane z misteriami Dionizosa, Eleuzis i orfickimi.

⁵² W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne...*, s. 102–103.

⁵³ Heraklit z Efezu, fragm. 125; cyt. za: *Zarys filozofii greckiej*, s. 40–41 (tłum. W. Heinrich).

⁵⁴ Klemens Aleksandryjski *Protreptyk*, 2, 21, 2.