

Lengauer, Włodzimierz

"Hieroi logoi" : tajne nauki starożytnych Greków?

Ars Regia 2/1 (2), 13-34

1993

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Włodzimierz Lengauer (Warszawa)

HIEROI LOGOI – TAJNE NAUKI STAROŻYTNYCH GREKÓW?

Wydawać by się mogło, że obraz świata człowieka Antyku greckiego był stosunkowo prosty i jednolity, a wiedza o świecie powszechnie dostępna. Nauka w nowożytnym rozumieniu tego pojęcia odgrywała w kształtowaniu się obrazu świata rolę niewielką, wierzenia religijne – ogromną.

Pobożność (*eusebeia*) przeciętnego Greka V wieku p.n.e. to postawa pełna czci i szacunku wobec bogów, czego świadectwem jest udział obywatela greckiej *polis* w organizowanym przez państwo kulcie (*therapeia theon*). Wiedza o bogach ma znaczenie drugorzędne, mniej lub więcej wierzy się w różne obiegowe mity, a wykształconemu człowiekowi V wieku wystarczy właściwie lektura Homera i Hezjoda, by zaspokoić ciekawość spraw boskich. Homer bogów charakteryzował, opisywał i obdarzał indywidualnymi cechami, Hezjod wyjaśnił ich pochodzenie i genealogię. Znajomość spraw boskich w kulturalnej Grecji II połowy V wieku p.n.e. najlepiej oddają słowa wielkiego historyka tych czasów, Herodota z Halikarnasu, tworzącego w Atenach epoki Peryklesa: „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” (II 53).

Obywatel greckiej *polis* okresu klasycznego musiał być wierzący i pobożny (*eusebes*), za lekceważenie bogów i ich kultu groził proces o bezbożność (*graphe asebeias*). Doświadczył tego Sokrates skazany na śmierć przez trybunał ateński za to, że nie uznawał jakoby tradycyjnych bogów, w których wierzyli wszyscy Ateńczycy. Czerpiąc wiedzę o świecie i bogach z Hezjoda i Homera Grek wierzył, że świat powstał z Chaosu, że bogowie zapewnili mu prawo i porządek (*nomos, kosmos*), że sami tworzą zorganizowaną społeczność, na czele której stoi Zeus, i że od ludzi wymagają wznoszenia świątyń i ołtarzy oraz składania ofiar, spełniania obrzędów i organizowania świąt.

Kontakt z boskością zapewniał obywatelowi *polis* kult przez nią organizowany. Przeżyciem religijnym był udział w uroczystych świątach i obrzędach, w trakcie których w imieniu *polis* urzędnicy jej kierowali ceremonią ofiary stanowiącej podstawową powinność ludzi wobec bogów. Jej uzasadnieniem była właściwie tylko tradycja i fakt, że ofiara niegdyś przez samych bogów została ustanowiona. Kult bogów był elementem porządku (*kosmos*) świata, wynikał z faktu, że bogowie są potężni a ludzie słabi.

Zaspokojenia potrzeb indywidualnych, osobistego, wewnętrznego przeżycia religijnego mógł jednak Grek V w. szukać gdzie indziej. Drogą do osobistego doświadczenia religijnego były popularne już w tej epoce misteria.¹

Zjawisko kultów misteryjnych należy do najbardziej skomplikowanych, najtrudniejszych i wysoce niejasnych zagadnień nie tylko religii greckiej lecz w ogóle religii starożytnych. Wypada zacząć od analizy samego pojęcia. Grecki wyraz *mysterion* oznacza „tajemniczy obrzęd”, a więc taki, który nie jest dostępny dla wszystkich. Uczestniczyć w nim może tylko mista (gr. *mystes*) czyli ten, który został wtajemniczony, wprowadzony, dopuszczony do tajemnicy po spełnieniu odpowiednich praktyk. Nasuwa się tu od razu pytanie, co oznacza tu takie „wprowadzenie” czy „wtajemniczenie” oraz dlaczego jakieś obrzędy religijne są okryte tajemnicą.

Wyraz *mysterion* pochodzi od czasownika *myo* – „zamykać się” lub „zamykać oczy”. Misterium to wobec tego taki obrzęd, który jest „zamknięty” lub taki, do którego należy przystąpić z zamkniętymi oczami albo może taki, wobec którego nie wtajemniczeni mają zamknięte oczy czyli go nie rozumieją lub wręcz nie znają.

Do metafory *mysterion* i „zamykania oczu” wyraźnie odwołuje się Platon w *Gorgiaszu*, gdy Sokrates powiada (480 C), że popełniwszy *adikia* (występek) nie należy czynu tego ukrywać, lecz okazać go w pełnym świetle: „zmusza się w ten sposób siebie samego i innych by nie ulegali słabości, ale z zamkniętymi oczyma i mężnie (*mysanta eu kai andreios*) poddali się osądowi”. Mista też przystępuje do obrzędów wtajemniczenia „z zamkniętymi oczyma i mężnie” i dzięki temu wydobywa na jaw zawartą w misteriach prawdę.

Najbardziej chyba znane misteria antyczne to oczywiście eleuzyńskie. Był to obrzęd ku czci Demeter, o samych misteriach tak właśnie mówiono określając je mianem *telete*, „obrzęd”. W oficjalnej terminologii ateńskiej był to „tajny obrzęd” (*arretos telete*), ale wszystkie misteria to właśnie po prostu *teletai*, zaś termin ten oznaczać może każdy obrzęd religijny, wcale nie tylko kult misteryjny. Prowadzi to czasem do wątpliwości badacza nowożytnego, który nie zawsze ma pewność, czy idzie o zamknięty kult dostępny dla wtajemniczonych, czy o obrzędy otwarte dla wszystkich i stanowiące część oficjalnej *therapeia theon*.

W wypadku misteriów eleuzyńskich sprawa jest skomplikowana z dwóch względów. Mimo pozornie licznych wypowiedzi autorów starożytnych, zwłaszcza dwóch pisarzy wczesnochrześcijańskich, Klemensa i Hipolita, nie do końca wiemy, jak przebiegał obrzęd w Eleuzis i jakie zawierał treści. Ponadto misteria te trwały całą starożytność, początki ich sięgają zdaniem niektórych uczonych, II tysiąclecia p.n.e., jest więc wysoce prawdopodobne, że obrzęd ulegał zmianom i informacje o jego charakterze z końca starożytności nie muszą odnosić się do okresu klasycznego.

Nie ulega jednak wątpliwości, że już w V w. p.n.e. misteria eleuzyńskie wiązały się z koncepcją nieśmiertelności duszy i miały wtajemniczonym zapewnić egzystencję pośmiertną. Wyjawiały też tajemnicę życia, być może w kluczowej scenie misteriów tajemnicę tę symbolizował pokazywany kłos

zboża. Był to symbol wiecznie trwającego życia, bo ziarno rzucone do ziemi wschodziło w porze wegetacji – świadcząc o powrocie do życia po pozornej śmierci.

Misteria eleuzyńskie wiązały się ściśle z mitem Demeter. Zrozpaczona po uprowadzeniu przez Hadesa córki, Kory, bogini miała się zatrzymać w Eleuzis w swej wędrówce w poszukiwaniu córki. Znalazła tu schronienie w domu miejscowego władcy Keleosa i jego żony Metaniry. Zanim jeszcze została piastunką ich syna, Demofonta, miało miejsce znaczące wydarzenie. Złamana bólem bogini nie chciała przyjmować pokarmów ani napojów, a jej smutek zdołała rozproszyc zagadkowa postać, służąca z domu Keleosa, niejaka Jambe, od której Demeter przyjęła napój podawany później wtajemniczonym w misteria. Klasyczna wersja mitu, poświadczona w pochodzącym z okresu archaicznego, tzw. homerowym *Hymnie do Demeter*, nie wyjaśnia jednak bliżej, jak to się stało.

Eleuzis to także miejsce, gdzie według mitu dokonano się porwanie Kory, jej zejście do podziemi (*katabasis*) a następnie spotkanie z Demeter, gdy po wyroku Zeusa Kora-Persefona mogła wyjść z Hadesu (*anabasis*). Dlatego właśnie sama Demeter ustanowiła tu misteria odsłaniające tajemnicę życia i śmierci. Mówi o tym wspomniany wyżej *Hymn do Demeter*: „szczęśliwy pośród ziemskich ludzi, kto został wtajemniczony w te święte obrzędy. A kto w nich nie uczestniczył, nie osiągnie takiego losu, gdy znajdzie się w czeluściach podziemi”. Misteria pozwalały więc pokonać śmierć i osiągnąć wieczne szczęście. Zawierały jednak jeszcze wiele innych tajemnic związanych z postacią Demeter i symboliką życia i śmierci.

Z Eleuzis łączy się jeszcze jedna zagadkowa postać. Jest to Iakchos, utożsamiany już w V w. p.n.e. z Dionizosem, o nim to mówi Sofokles w *Antygonie* (w. 1118–1119), że jest czczony w Eleuzis. Początkowo było to jednak bóstwo (raczej *daimon* niż *theos*) od postaci Dionizosa niezależne. Wskazuje na to wzmianka Herodota (VIII 65). Ale już w okresie klasycznym Iakchos utożsamiany z Dionizosem Bakchosem był uważany za syna Demeter, a w każdym razie znajdował się pod jej szczególną opieką.

Wkraczamy tu na teren nader grząski, bo mity i znane nam teksty wiążące się z Eleuzis pochodzą z różnych epok i, być może odzwierciedlają różne koncepcje i idee religijne. Dla V w. możemy tylko powiedzieć, że Iakchos jest jakoś z Eleuzis łączony, ale naturę i rolę tej postaci tłumaczą teksty ze znacznie późniejszego okresu, pozostające zapewne pod wpływem doktryny orfizmu. Podobnie rzecz się ma z Baubo, postacią żeńską występującą w przechowanych do naszych czasów fragmentach poezji orfickiej. Orfizm był już w V w. p.n.e. zespołem ukształtowanych poglądów, dość popularnych i różnoprzewodzonych, w których naczelną sprawą zajmowała się nieśmiertelność duszy. Wedle mitu orfickiego to właśnie Baubo rozśmieszyła Demeter odsłaniając przed nią wstydlive części ciała, a z jej narządów rodnym wyłonił się roześmiany Iakchos. Można interpretować

ten element mitu eleuzyńskiego jako symboliczne przedstawienie tajemnicy narodzin, co również pojawiało się w samych misteriach. Według świadectwa Hipolita przedstawiały one w najważniejszym momencie narodziny „świętego dziecka” Brimosa z bogini Brimo (*hieron eteke potnia kouron Brimo Brimon*). W tym późnym może ujęciu misteria przedstawiały tajemnice bogów: Iakchos to zarazem Brimos, Dionizos i Bakchos, syn Demeter i Zeusa. Jego matka zaś to z kolei i matka, i małżonka Zeusa, w istocie ta sama postać, pra-matka wszystkiego, Gaja, Rhea i Demeter zarazem.

Z tych skomplikowanych, niejasnych i rozproszonych danych wysunąć można tylko ten wniosek, że misteria eleuzyńskie zawierały w sobie wszystkie tajemnice, których poznanie było ważne dla ludzi i łączyły się z ważnymi mitami stanowiącymi wyjaśnienie natury bogów oraz mówiły o życiu wiecznym. Jest szczególnie, że już w okresie klasycznym były one dostępne także dla nie-Ateńczyków, następnie również dla kobiet i niewolników, a wreszcie nawet dla nie-Greków. Prawda w nich wyjawiana skierowana była do wszystkich ludzi.

W wypadku Ateńczyków miały jednak misteria o tyle charakter uroczystości państwowej, że nadzór nad nimi sprawował *archont-basileus*, z drugiej strony stanowiły obrzęd prywatny, bo przeprowadzany przez przedstawicieli dwóch rodów arystokratycznych z Eleuzis, Eumolpidów i Keryków. Uczestnictwo w misteriach było sprawą całkowicie prywatną, nie świadczyło o postawie obywatelskiej, zapewne znakomita większość Ateńczyków była wtajemniczona, ale chyba nie wszyscy.

O ile misteria eleuzyńskie, choć otwarte dla wszystkich, związane są jednak z *polis* ateńską, o tyle inne najbardziej rozpowszechnione misteria okresu klasycznego, a potem hellenistycznego, nie wiążą się wcale z jakąkolwiek *polis*. Idzie tu o misteria dionizyjskie.

Kult Dionizosa stanowił także element oficjalnej religii *polis*, w Atenach V w. p.n.e. Wielkie Dionizja były, obok Panathenajów, najważniejszym świętem państwowym. Jest to kult bardzo stary, imię Dionizosa poświadczane jest na tabliczkach mykeńskich, szczególnie rozkwit przeżywa zaś w okresie archaicznym (VII–VI w. p.n.e.). Jego cechą szczególną jest udział w nim kobiet na specjalnych prawach – istniały święta i obrzędy Dionizosa tylko dla nich dostępne.

W V w. p.n.e. występują już misteryjne formy kultu dionizyjskiego, to znaczy takie, które są dostępne tylko dla wtajemniczonych po wprowadzeniu. Słyszymy o *bakchoi* i *mystai*, o Scycie Skylesie pisze Herodot, że „wtajemniczony został w kult Bakchosa” (IV 79). Jak się zdaje, Olbia nad Morzem Czarnym była znaczącym ośrodkiem misteriów dionizyjskich w tej epoce.

Podobnie jak i w misteriach eleuzyńskich, przy tych tajnych obrzędach dionizyjskich chodziło o przekazanie wiedzy ezoterycznej, tłumaczenie losu bóstwa i losu ludzi związane z mitem dionizyjskim, opowieścią o bogu,

który zginął rozszarpany przez Tytanów i został wskrzeszony. Szczególnie znaczenie ma fakt, że wtajemniczony był nazywany *bakchos* a określenie to było jednym z imion Dionizosa. Misteria to wobec tego droga do zjednoczenia z bóstwem, do przekroczenia granic ludzkiej egzystencji i zmiany statusu człowieka. Na tej drodze niezbędna była znajomość prawd zawartych w naukach i pismach (*logoi*), z którymi zaznajamiano wtajemniczonych. Warto się zastanowić, czy również przeciętny Grek okresu klasycznego mógł otrzymać wiedzę o sprawach boskich w inny sposób niż czytając dwóch wielkich epików i uczestnicząc w obrzędach. Innymi słowy – czy dostępna mu była literatura wyjaśniająca naturę misteriów i wskazująca na głębsze, ukryte prawdy.

Eutyfron, tytułowy bohater znanego dialogu Platona, sam z zawodu wieszczek i wróżbita (*mantis*) w rozmowie z Sokratesem reprezentuje pogląd, że Ateńczycy mało wiedzą o bogach, a tymczasem powinni się sprawami boskimi (*ta theia*) interesować. Wskazuje, że istnieje specjalistyczna gałąź wiedzy (*episteme*) odnosząca się do ofiar i modlitw.

O tej wiedzy mówi Platon i w innym miejscu. W drugiej księdze *Państwa* znajduje się słynne miejsce zawierające krytykę mitów. Jest to atak Platona na poetów; filozof zarzuca im, że przedstawiają bogów w sposób uwłaczający ich czci, niemoralny i nieprawdziwy. Poeci piszą o ich kłótniach, zawiści, nienawiści, sporach i walkach. Platon ma tu na myśli głównie Homera, któremu zarzuca opowiadanie nieprawdy o bogach. Istnieje jednak możliwość poznania prawdy, istnieje wiedza o bogach. Pojawia się tu termin *theologia*.

Wyraz ten nie oznacza właściwie nauki czy filozofii, nie jest to *episteme* w platońskim sensie tego terminu. *Theologia* to wszystko to, co się o bogach opowiada, mogą tu być treści fałszywe i prawdziwe. Przekazywany, czy wręcz wymyślony przez poetę *mythos* również należy do tak rozumianej teologii. Ze sformułowania Platona wynika, że poetów piszących o bogach i sprawach boskich jest, było i będzie zawsze wielu. Dotykamy tu zagadnienia rozpowszechnienia, znajomości i oddziaływania literatury teologicznej, religijnej, kształtującej wyobrażenia Greków o świecie bogów, o ich istocie i naturze. Nie były to wyłącznie barwne opowiadki o miłostkach czy kłótniach między bogami, lecz także bardziej subtelne dociekania na temat bogów i ich roli w świecie.

Dla Arystotelesa *theologia* to również wiedza o bogach i sprawach boskich, ale zalicza on już tę wiedzę do filozofii. Mówi jednak o „starożytnych, którzy żyli na długo przed obecną generacją i pierwsi układali opowieści o bogach.”² Filozof sam uważa teologię za naukę, za badanie. Wyodrębnia on trzy nauki badawcze: matematykę, fizykę i właśnie teologię (*theologike episteme*). Jest to nauka pierwsza, najważniejsza, pierwsza filozofia, dyscyplina „najcenniejsza wśród nauk teoretycznych” (Metafizyka, 1026a 10–32).

Arystoteles jeszcze wyraźniej niż Platon mówi o autorach zajmujących się „teologią” w tym nieco szerszym, przedfilozoficznym sensie terminu. To właśnie ci, „którzy pierwsi układali opowieści o bogach” (*theologesantes, theologoi*). Są to przede wszystkim trzej wielcy poeci okresu archaicznego – Homer, Hezjod i Orfeusz.

Dla Greka V w. p.n.e. nie uległo wątpliwości, że właśnie tym poetom (choć ostatni z nich był może postacią legendarną, już w starożytności pojawiały się w tym względzie wątpliwości i nie było zgody co do autorstwa przypisywanych mu utworów) zawdzięcza on swoją wiedzę o bogach. Homer w okresie klasycznym stanowił podstawę wychowania i nauczania kształtując wyobrażenia religijne Greka od dziecka. Powstaje tu pytanie, czy tylko ta poezja była „teologią” dla Greka okresu klasycznego, czy też czerpał on swą wiedzę o bogach także z innej jeszcze literatury, innej poezji, którą za Platonem i Arystotelesem nazwijmy tu teologiczną.

Zacznijmy od pewnego dość późnego poświęcenia, które znajduje się znów u Platona. W *Państwie* Sokrates buduje swą koncepcję sprawiedliwości odwołując się do różnych potocznych mniemań w tym przedmiocie i wskazuje, jak bardzo przeciętny człowiek łączy zasady sprawiedliwości i sprawiedliwego postępowania ze strachem przed bogami lub nadzieją na ich łaskę. Wedle takich przekonań bogowie zsyłają dobro ludziom pobożnym i sprawiedliwym karząc niegodziwców. Podobny sąd, zdaniem Sokratesa, bierze się właśnie z dzieł poetów – Homera i Hezjoda. Następnie pada imię Muzajosa. Z nim i jego synem wiążą się, według Sokratesa, szczególne nauki o życiu pośmiertnym i nagrodzie w zaświatach za życie sprawiedliwe. Muzajos to postać jeszcze trudniej dziś dla nas uchwytna niż Orfeusz, w każdym razie Sokratesowi idzie o jakieś nauki orfickie, a nie wchodząc na razie w zagadnienie powstania i znaczenia tych nauk zwróćmy tylko uwagę na pewne znamienne stwierdzenia. Dowiadujemy się otóż z tego miejsca (364 E), że zwolennicy orfizmu prowadzą żywą działalność prozelityczną zabiegając o pozyskanie zwolenników. Czynią to upowszechniając znajomość nauki orfickiej: „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 komedyjek jeszcze za życia”. Te „miłe komedyjki” (właściwie Sokrates mówi tu o pozyskiwaniu zwolenników „dzięki przyjemnościom dziecinnej zabawy” – *dia paidias hedonon*) to lekceważące określenie praktyk orfizmu, misterii orfickich, jak widać dosyć rozpowszechnionych w epoce Sokratesa czy Platona. Nauka orfików i ich praktyki (*thysia*) są jednak ściśle związane ze słowem pisanym. Misteria odbywają się zgodnie z zasadami wyluszczoneymi w księgach, a są ich „całe stosy” (*biblon homados*). Dysponują nimi przede wszystkim wspomniani nieco wcześniej (364 B) wędrowni kapłani i wieszczkowie (*agyrtai* oraz *manteis*), którzy „pukają do drzwi bogatych ludzi” i ofiarowują im swoje umiejętności oraz modlitwy (*epodai*). Te modlitwy to znów najpewniej

spisane, gotowe teksty, których odczytywanie łączyło się z obrzędami propagowanymi przez wędrownych głosicieli nauk Orfeusza. Sokrates drwiąc sobie z tych praktyk i ksiąg mówi też o krążących „opowieściach” (*logoi*) o bogach, oczywiście jego zdaniem niemądrych, śmiesznych i nieprawdziwych.

Cały ten passus *Państwa* wyraźnie poświadcza przede wszystkim istnienie ogromnej literatury, głównie poezji (dzieła Muzajosa i Orfeusza), choć chyba nie tylko – *logoi* mogły mieć też postać traktatów prozą. Wszystkim tym pismom wspólna jest tematyka religijna czy właśnie teologiczna. Szczególne miejsce zajmowały tu księgi ściśle związane z określonymi obrzędami, tłumaczące ich sens lub określające sposób wykonywania. Do *logoi*, o których mówi Sokrates, należała też bogata literatura kosmogoniczna.

Ze słów Sokratesa można też wnosić, że tego typu literatura, zwłaszcza orficka, choć pozornie tajna i zastrzeżona tylko do wiadomości wtajemniczonych, znana była dość powszechnie. Filozof mówi o sporej liczbie wędrownych misjonarzy rozporządzających pismami o treści religijnej. Ich natarczywość polegała zapewne i na tym, że potencjalnych adeptów próbowali zaznajamiać z niektórymi przynajmniej dziełami ze wspomnianego „stosu ksiąg”. Pisma zawierające wykłady rozmaitych doktryn religijnych znajdowały się więc w stałym obiegu w świecie greckim.

Nie należy jednak sądzić, że powstanie i rozwój tego typu piśmiennictwa łączyć się musiało wyłącznie z pojawieniem się i upowszechnieniem jakichś nowych koncepcji religijnych, doktryn i nauk czy też obrzędów tajnych typu misteryjnego, jak to miało miejsce w wypadku orfizmu. Spróbujmy po kolei analizować różne wymienione wyżej gatunki tekstów religijnych, których istnienie założyliśmy na podstawie słów Sokratesa u Platona.

Najogólniejsze określenie takiej literatury to *logoi peri theon* – opowieści o bogach, wyraz *logos* może znaczyć również „opowieść ustna” (w tym wypadku opowieść o znaczeniu i charakterze religijnym), ale przede wszystkim termin ten odnosi się do tekstów spisanych, takich, które składają się na „stos ksiąg”.

Z epoki znacznie późniejszej, bo hellenistycznej, mamy (z czasów panowania Ptolemeusza IV Philopatora, władcy Egiptu w latach 221–204 p.n.e.) bardzo interesujące świadectwo o treści i charakterze takich *logoi*. Ptolemeusz IV wydał dekret (między rokiem 215 a 204 p.n.e.), którego intencją było poddanie kultu dionizyjskiego pełnej kontroli władzy państwowej. Zauważyć tu trzeba, że władca wcale nie był przeciwnikiem tego kultu, a wręcz odwrotnie – czcicielem Dionizosa. Rozporządzenie królewskie nie miało na celu ograniczenia kultu i w żadnej mierze nie było skierowane przeciwko praktykom „religii dionizyjskiej”. Dekret nakazywał jednak przedstawienie władzom i opieczętowanie wszystkich pism używanych przy wtajemniczeniu w kult dionizyjski. Wydaje się, że Ptolemeuszowi chodziło przy tym o uporządkowanie głoszonej przy okazji misterii nauki i nadanie

doktrynie jednolitego kształtu.³ Pisma, o których mowa w edykcje władcy i które zawierają wykład nauki związanej z Dionizosem, to *hieroi logoi* – „święte teksty” lub „święte opowieści”. Prawdopodobnie różniły się one między sobą w wielu szczegółach, bądź zawierały sprzeczne z sobą koncepcje. Dla nas istotne jest poświadczenie używania spisanych tekstów religijnych towarzyszących obrzędom.

Tak w wypadku orfizmu, jak i wspomnianych tu tekstów dionizyjskich, idzie właśnie o literaturę wyjaśniającą obrzędy misteryjne, bądź wręcz misteriom towarzyszącą. Wydaje się jednak, że rozmaite *logoi* towarzyszyły nie tylko kultom misteryjnym.

Herodot opisując w II księdze *Dziejów* różne zwyczaje religijne Egipcjan porównuje je do helleńskich praktyk „zwanymi orfickimi i bakchicznymi” by dodać zaraz, że są one w swej istocie „egipskie i pitagorejskie”. Wspomina, że zwolennikom tych prądów (orfizm i pitagoreizm) „nie wolno być grzebanym w wełnianych szatach”. Sam sprawy dokładniej nie wyjaśnia zaznaczając jedynie, że „o tym mówi święte podanie” (II 81). Pada tu termin *hieros logos*. Wydaje się 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.

Termin *logos* w znaczeniu opowiadania o sprawach kultu, obyczajach religijnych i rzeczach świętych pojawia się w dziele Herodota wielokrotnie. Szczególnie interesujące jest miejsce, w którym historyk mówi o misteriach Kabirów na Samotrace (II 51).

Kabirowie (Kabeiroi) to tajemnicze bóstwa zwane też czasem Wielkimi Bogami. Nieco więcej wiemy o nich z dzieła Diodora Sycylijskiego (V 48,4–50,1), ale liczne o nich i ich kulcie wzmianki rozproszone są po całej niemal literaturze antycznej. Czasem łączono ich z pradawną boginią, popularną w okresie hellenistycznym jako Wielka Matka, która bywała utożsamiana z Demeter. W każdym razie już w czasach Herodota kult Kabirów miał charakter misteryjny, a więc znowu z założenia tajny, ograniczony do wtajemniczonych. Każdy jednak mógł dać się wtajemniczyć. W okresie hellenistycznym i rzymskim misteria Kabirów cieszyły się ogromną popularnością. Wierzono, że Bogowie z Samotraki opiekują się żeglarzami i zapewniają wtajemniczonym pomyślność i bezpieczeństwo w podróżach morskich. Wprowadzenie w misteria odbywało się wówczas – jak wolno sądzić z Liwiusza – dosyć masowo (45; 5, 4) a więc także i nauka o naturze Kabirów oraz istocie misteriów, dziś słabo nam znana, musiała być wtedy dość rozpowszechniona.

Herodot w przytoczonym miejscu mówi raczej enigmatycznie o tym, że ten początkowo przedgrecki („pelazgijski”) kult został przyjęty przez Ateńczyków, którzy z tego właśnie względu „pierwsi wśród Hellenów tworzyli posągi Hermesa z prosto stojącym członkiem i nauczyli się tego od Pelazgów”. Idzie tu o znane z relacji Hipolita dwa posągi (*agalmata*)

stojące w świętym okręgu Kabirów na Samotrace i wyobrażające postacie Wielkich Bogów tak, jak w Atenach V w. p.n.e. przedstawiano Hermesa falicznego. Herodot, najwyraźniej sam wtajemniczony w misteria Kabirów, nie podaje bliższych szczegółów na temat ich kultu zaznaczając jedynie, że „ktokolwiek wtajemniczony jest w misteria Kabirów [...], ten wie, co mam na myśli”. Swą krótką relację historyk kończy słowami: „Pelazgowie opowiadali o tym świętą historię, która jest przedstawiona w misteriach samotrackich”.

Wspomniany przez Herodota *hieros logos* musiał być tekstem spisanim, a jeszcze ważniejsze jest tu podkreślenie związku opowieści z odbywanym obrzędem. Ten ostatni jest przedstawieniem *logos* czyli stanowi udramatyzowaną postać świętego opowiadania, to zaś pełni niejako funkcję scenariusza odgrywanej, nie wiemy, niestety, jakiej, historii świętej.

Gdy czyta się z kolei opis Pauzaniaza, a więc przewodnik dla ówczesnych (II w.n.e.) turystów, to spotyka się termin *logos* właściwie prawie zawsze, gdy idzie o historię jakiegoś kultu, bóstwa, okręgu świętego, posągu wyobrażającego bóstwo itp. Można więc wnioskować, że związane tak z wykładem określonych koncepcji, jak i po prostu z wyjaśnieniem tradycji jakiegoś kultu czy miejsca kultowego, opowiadania stanowiły część bogatego piśmiennictwa religijnego obecnego w kulturze greckiej od czasów Herodota po okres rzymski. Warto pokusić się o odpowiedź na pytanie, kiedy literatura taka pojawiła się po raz pierwszy i jaki był jej cel. Przecież, co podkreślaliśmy już wielokrotnie, głównym źródłem wiedzy przeciętnego Greka o bogach były poematy Hezjoda i Homera. Ale tak akcentujący znaczenie i pierwszeństwo tych dwóch poetów Herodot wyraźnie wspomina (II 53), że byli i inni poeci o sprawach bogów najwidoczniej piszący, których inni uważali nawet za starszych od dwóch epików.

Gdzie indziej wspomina Herodot (VII 6) niejakiego Onomakritosa. Działał on w Atenach w czasach Hipparcha, syna Pizystrata, znanego ze swego upodobania do poetów i twórców kultury, których ściągtał na swój dwór. Historyk powiada, że Onomakritos został przez Hipparcha wygnany (choć później, już po obaleniu tyranii, pogodził się z rodziną Pizystratydów), a to dlatego, „ponieważ Lasos z Hermione niezbiecie mu dowiódł, że podsunął Muzajosowi przepowiednie, iż leżące przy Lemnos wyspy znikną w morzu”. W tym lakonicznym i właściwie rzuconym tylko na marginesie relacji o perskich kontaktach Pizystratydów zdaniu, zawiera się kilka niezwykle ważnych informacji.

Przede wszystkim spotykamy tu wspomnianego już Muzajosa i dowiadujemy się o zbiorze kursujących pod jego imieniem przepowiedni, które właśnie miał uporządkować Onomakritos. Jak wspomnieliśmy, Muzajos był w tradycji greckiej V–IV w. p.n.e. łączony z bardziej jeszcze legendarnym Orfeuszem. Zwykle uważano go za starszego od Homera (choć Herodot temu przeczy) i za ucznia Orfeusza. Tradycja antyczna przekazała nieliczne

fragmenty pochodzące jakoby z jego twórczości; ich autentyczność, prawdziwe pochodzenie i datowanie to kwestie dziś nader sporne. Przytoczony wyżej ustęp z Herodota (VII 6) jest ważnym świadectwem istnienia już w VI w. p.n.e. w Atenach legendy Muzajosa i zbiór przypisywanych mu utworów.

Skoro zaś Onomakritos dokonał jakichś fałszerstw dodając coś do tego zbioru, a fakt ten został mu udowodniony przez Lasosa (postać również dla nas wysoce zagadkowa, prawdopodobnie poeta pisujący też o muzyce, twórca hymnów i dytyrambów), to wynika z tego, że po pierwsze twórczość Muzajosa była już wtedy rozproszona, sporna i nieuporządkowana, po drugie, Onomakritos uważany był za kompetentnego znawcę przedmiotu, któremu można było zlecić takie zadanie. Herodot mówi o przepowiedniach, zaś w tradycji późniejszej przypisywano Muzajosowi również dzieła teogoniczne i kosmogoniczne. Pauzaniusz (X 5,6) wspomina poemat *Eumolpia* przypisywany Muzajosowi synowi Antiofemosowi i pisze o nim: „w poemacie tym znajdziesz wzmiankę o istniejącej tu w Delfach kiedyś wspólnej wyroczni Posejdona i Gai i o tym, że ta sama udzielała wyroczni, a Posejdon miał pośrednika w głoszeniu słów wieszczych w osobie Pyrkona”⁴.

Zwróćmy uwagę, że sam Pauzaniusz wypowiada się bardzo ostrożnie o autorstwie znanego mu chyba utworu (poemat „przypisywany Muzajosowi”). Dla nas nie jest w tym miejscu istotna kwestia autentyczności zachowanych fragmentów twórczości tego poety, ani nawet zagadnienie historyczności samej postaci (imię „Muzajos” znaczy dosłownie „należący do Muz”, stąd pojawiły się w nauce poglądy, że jest to postać wymyślona, najzupełniej fikcyjna, której przypisano rozmaite utwory poetyckie nie znanego autorstwa). Ważne jest natomiast stwierdzenie, które można wysunąć z całości danych od Herodota poczynając, że już na długo przed czasami Hipparcha istniała rozmaita, bogata i znana literatura religijna (hymny, przepowiednie, dzieła treści teogonicznej i kosmogonicznej) łączona z imieniem Muzajosa i następnie porządkowana przez Onomakritosa. Ten ostatni to postać nieco już bardziej dla nas uchwytna i ogromnie interesująca.

Wedle dość późnej tradycji bizantyjskiej, opartej jednak zapewne na autorytecie badań filologii antycznej, Onomakritos miał być członkiem komisji Pizystrata powołanej dla dokonania redakcji czy w ogóle spisania poematów Homera⁵. Tradycja o dokonaniu z inicjatywy tyrańskiej takiej redakcji eposu homerowego jest jednak bardzo późna, poświadczona najwcześniej u Cicerona⁶. Wydaje się ona raczej wymysłem uczonych późnej epoki hellenistycznej i dziś zdecydowana większość badaczy ją odrzuca. Informacja o udziale Onomakritosa w pracach takiej komisji jest jednak dla nas ważnym świadectwem oceny tej postaci w starożytności, przypisywanej mu roli i związanej z nim tradycji. Musiano uważać go tak za wybitnego poetę i znawcę poezji, jak i za reformatora oraz specjalistę obeznanego z pracą nad dawnymi tekstami poetyckimi. Być może połączenie Onomakritosa

z rzekomą komisją Pizystrata jest elementem tej samej tradycji, którą poświadcza Herodot pisząc o pracy tego poety nad tekstami przepowiedni Muzajosa.

Z Onomakritosem łączono też upowszechnienie kultu dionozyjskiego. W tym względzie mamy znowu ważne i bogate w informacje świadectwo Pauzanasza (VIII 37,5). Zdaniem tego autora „Homer pierwszy wprowadził do poezji tytanów jako bóstwa mieszkające w czeluściach tzw. Tartaru”, następnie zaś „od Homera przejął nazwę tytanów Onomakrytos. Ułożył on pieśni orgiastyczne ku czci Dionizosa, gdzie przedstawił ich jako sprawców jego cierpień”.

Są w tym krótkim zdaniu co najmniej dwie ważne informacje: po pierwsze Onomakritos pisał o Tytanach łącząc ich z mitem dionizyjskim, po drugie był on autorem „pieśni orgiastycznych” związanych z kultem Dionizosa. Można sądzić, że był Onomakritos reformatorem kultu dionizyjskiego i odegrał w jego organizacji bądź rozpowszechnieniu istotną rolę.

Połączenie Tytanów z Dionizosem to element dobrze potem znanego w starożytności mitu, według którego Tytani rozszarpali małego Dionizosa. Jest to w tradycji późniejszej wersja mitu konsekwentnie łączona z nauką orficką. Już na tej podstawie można dowodzić związków Onomakritosa z orfizmem, co tłumaczy też jego zainteresowanie twórczością legendarnego Muzajosa. Onomakritos mógł być autorem utworu kosmogoniczno-teogonicznego, a także antropogonicznego (z popiołów Tytanów spalonych piorunem przez Zeusa powstałi przeciw ludzie), który następnie wszedł do literatury orfickiej. Obok tego pisał „pieśni orgiastyczne”, które były zapewne utworami wykonywanymi przy obrzędach dionizyjskich.

W ten sposób dochodzimy do pewnego obrazu literatury religijnej okresu archaicznego: pieśni kultowe, przepowiednie, kosmogonie i teogonie poetyckie, często nowe wersje mitów. Wolno sądzić, że wszystko to były teksty spisane, a nie tylko przekazywane drogą ustną, choć co do autorstwa można było, już wówczas, mieć wątpliwości. To właśnie tę literaturę ma na myśli Platon, gdy mówi o „stosie ksiąg”, jakimi rozporządzają zwolennicy nauk Muzajosa i Orfeusza. Utwory te należą tak do literatury, jak i do religii a były znane i komentowane przede wszystkim, choć nie tylko w kręgu wtajemniczonych. Wszystkie te utwory poetyckie to właśnie *logoi* czy ściślej *logoi peri theon* lub *hieroi logoi*, teksty zawierające prawdę o bogach.

Ze świadectw o twórczości i działalności Onomakritosa wynika także, że stworzył on nowy mit, nową wersję wydarzeń z dziejów Dionizosa. Istotą tej nowej opowieści było włączenie losów boga do problematyki kosmogonicznej. W konsekwencji powstała więc opowieść o historii boga będąca zarazem poetyckim traktatem o naturze świata, bogów i ludzi. Innymi słowy, to już teologia, aczkolwiek *avant la lettre*, bo sam termin pojawi się znacznie później. Jednak ta teologia poetycka musiała silnie oddziaływać na ludzi, choć nasza dokumentacja nie pozwala na dokładne

ustalenie stopnia znajomości wszystkich tego typu utworów. Możemy jedynie, zwłaszcza gdy idzie o szczególnie nas tu interesujący V wiek p.n.e., pokusić się o pewne spekulacje i hipotezy.

W *Ptakach* Arystofanesa pojawia się słynna parodia kosmogonii orfickiej. Może świadczyć o dobrej stosunkowo znajomości nauk orfików – publiczność w teatrze musiała przecież rozumieć aluzje poety przeznaczone nie tylko dla wtajemniczonych w misteria orfickie. Kilka innych jeszcze wzmianek pozwala sformułować sąd o dobrej znajomości pism i doktryny orfików wśród szerszych kręgów społeczeństwa Aten V w. p.n.e.

W *Hipolicie* Eurypidesa padają znamienne słowa Tezeusza, ojca bohatera, do niego skierowane. Hipolit to w ogóle postać dziwna, tak w micie, jak i w tragedii Eurypidesa. Jest to niepokojące zaprzeczenie ateńskiego modelu rodziny – pokochała go macocha, Fedra, druga małżonka Tezeusza, po czym, odrzucona przez ukochanego, oskarżyła go przed jego ojcem a swoim mężem. Ponadto Hipolit, żyjący w czystości, jest też zaprzeczeniem ateńskich wyobrażeń o męskości. Niewinność młodzieńców mogła być w najlepszym razie śmieszna, a wypadku dojrzałego już młodego człowieka, który odrzuca w ogóle miłość i kobiecość oraz nie zakłada rodziny, Ateńczyk musiał reagować uczuciem niepokoju i obcości. Hipolit to ktoś inny, ktoś, kto nie zna i znać nie chce życia cywilizowanego. Dzikosć i obcość Hipolita podkreśla jeszcze fakt, że był on całkowicie oddany Artemidzie – Pani Zwierząt, bogini łowów.

Małżeństwo i założenie rodziny to w kulturze greckiej od Homera i Hezjoda począwszy zawsze oznaki życia społecznego. Wiąże się z nim następna cecha cywilizacji – uprawa roli. Płciowość, małżeństwo, związek z kobietą to podstawowe cechy kondycji ludzkiej, o czym najlepiej mówi mit Pandory. Mężczyzna został ukarany zesłaniem mu kobiety, ale jednocześnie od tego czasu jest ona jego towarzyszką, bez której człowiek nie może się obejść. Obywatel *polis* V w. p.n.e. musi być, zgodnie z obyczajowością swej epoki, żonaty, choćby po to, by zostawić po sobie legalnego potomka, dziedzica rodzinnego *oikos*. Hipolit przypomina bardzo innego bohatera mitycznego, Melaniona, wspomnianego w *Lizystracie* Arystofanesa. Postacie takie musiały bardzo intrygować widza ateńskiego, który szukał wyjaśnienia ich dziwaczного postępowania.

Dziwactwa Hipolita tłumaczy Tezeusz wpływem pewnych koncepcji i nauk religijnych. Po oskarżeniu Fedry, przekonany o winie syna i potępiający jego tryb życia, Tezeusz mówi w gniewie (w. 948–954):

„Tyś to ten lepszy człowiek, co z bogami
obcuje? Czysty, od wszelkich zmas wolny?

[...]

Pyszniej się jeszcze, chwal się, że się żywisz
Bezmięsną strawą, pod wodzą Orfeja
Szalej bachicznie, czcziej jakieś tam *Pisma*⁷

Dowiadujemy się więc o wpływie na Hipolita jakichś pism (*grammata*), najwyraźniej związanych z nauką Orfeusza. Tego wpływu domyśla się Tezeusz na podstawie dziwnego trybu życia swego syna oraz przestrzegania przez niego szczególnych zasad, które mają go prowadzić do świata bogów („Tyś to ten lepszy człowiek, co z bogami obcuje?”). Wpływ doktryny orfickiej i stosowanie nawet jej zasad, to jednak niekoniecznie przynależność do orfików i udział w orfickich misteriach Dionizosa. Hipolit jest przecież czczycielem Artemidy nic z orfikami nie mającej wspólnego. Tezeusz po prostu uważa, że jego syn naczytał się „jakichś Pism” i stąd wzięła się jego pycha, różne dziwactwa oraz poczucie bliskości z bogami. Widz ateński musiał w tym miejscu spostrzec, że doktryna zawarta w tych *Pismach* sprzeczna była tak ze zwykłym sposobem życia Greka, jak i z istotą religii *polis*. Wpływowi takich nauk uległ dziwny młodzieniec przypominający dzikiego Melaniona żyjącego z dala od społeczności ludzkiej. Widać tu potępienie czy odrzucenie tych nauk, ale trzeba podkreślić, że pochodzi ono od Tezeusza a nie Eurypidesa i o osobistych przekonaniach tragika na podstawie tego miejsca wnioskować nie można. To raczej pogląd przeciętnego obywatela Aten niż samego Eurypidesa. Orfickie nauki i orfickie pisma musiały być Ateńczykom dobrze znane.

Jeszcze w innym miejscu u Eurypidesa znajdziemy wzmiankę o tekstach orfickich. W *Alkestis* chór przekonany o nieuchronności i nieodwracalności śmierci mówi (w. 962–973):

„Ja, dzięki Muzom się wzniosłem
W przestworza,
Wielu tknąłem się nauk –
Silniejszego nic od Ananke
Nie znalazłem – żadnego lekarstwa,
Ani w tabliczkach trackich
Gdzie spisane słowa Orfeja,
Ani w tych, które Feb Asklepiadom
Dał jako mocne lekarstwa
Na przerwanie rozlicznych trudów
Śmiertelnych”

Pojawia się tu nowa postać tekstów religijnych. Dotąd wspomniane gatunki piśmiennictwa religijnego, o przeważnie poetyckim charakterze, należały do sfery, którą trochę umownie nazwaliśmy teologią. Były to teksty w mniejszym lub większym stopniu wyjaśniające naturę bogów (nawet, gdy mówiły o obrzędach, którym towarzyszyły), odnosiły się więc do problemów kosmogonii, teogonii czy antropogonii. *Pisma* wspomniane przez Tezeusza i *logoi*, o których wspominał Herodot, zawierały może nakazy dotyczące trybu życia, wykład doktryny i naukę postępowania, które miało zapewnić kontakt z bóstwem. Tu pojawiają się „tabliczki trackie”, na których spisano słowa Orfeusza. Są one wyraźnie porównane do innych

tabliczek, które przekazał Apollo lekarzom i uzdrowicielom (Asklepiadzi), jako ich opiekun i bóg wyspecjalizowany tak w zsyłaniu chorób, jak i w ich leczeniu. Te ostatnie teksty to najwyraźniej formułki magiczne i zaklęcia stosowane w leczeniu lub dla zapobiegania chorobom. Czym mogły być zagadkowe „tabliczki trackie”?

W *Charmidesie* Platona Sokrates pyta się o zdrowie młodzieńckiego bohatera i dowiadyuje się, że go boli głowa. Filozof trochę żartem zapewnia Charmidesa, że zna lekarstwo na jego dolegliwości. Ma nim być „modlitewka” (155 E), którą Sokrates otrzymał od lekarza trackiego „spod znaku Zalmoksisia” (156 D). Tekst ten ma być odmawiany przy zażywaniu lekarstwa.

Dalej opowiada Sokrates, ciągle pół-żartem, pół-serio, że takie *epodai* kurują nie tylko dolegliwości głowy (*kephale*) lecz również duszy (*psyche*), bo zawierają „piękne myśli” (*logoi kaloi* – 157 A), które prowadzą duszę do stanu „rozwagi” (*sophrosyne*).

Ta żartobliwa opowieść Sokratesa służy mu oczywiście do tego, by wskazać Charmidesowi na konieczność troski o rozwój duchowy i umysłowy, ważniejszy od fizycznego, i następnie do tego, by go przekonać, że to właśnie on, Sokrates, jest dla młodzieńca właściwym lekarzem duszy czyli przewodnikiem intelektualnym i wychowawcą. Ale chyba nie wszystko jest tu żartem. Musiały istnieć teksty, o których opowiada Sokrates i musiały one być znane jego ateńskim rozmówcom.

Między *epodai* z *Charmidesa* a tekstami wspomnianymi w *Alkestis* istnieje wyraźny związek. Teksty zamawiające choroby to zaklęcia i formułki magiczne, które najlepiej znamy z okresu późniejszego, hellenistycznego i rzymskiego, głównie dzięki papirusom pochodzącym z Egiptu. Takie zaklęcia znane były jednak Grekom wcześniej i niezależnie od wpływu egipskiej wiedzy tajemnej. Dotykamy tu zagadnienia, ogromnie ważnego przy wszelkich studiach nad religijnością grecką, a mianowicie – związków magii z religią, o której to sprawie będzie jeszcze mowa. Zauważmy już w tym miejscu, że interesujące nas teksty, nawet jeśli nazwiemy je magicznymi, łączą się w sposób jednoznaczny z wierzeniami religijnymi. Wspomniane w *Alkestis* „tabliczki trackie, gdzie spisane są słowa Orfeja”, zawierały wykład doktryny orfickiej czyli teologii w omawianym wyżej znaczeniu i mogły się wiązać bądź z orfickim mitem dionizyjskim, bądź z całą kosmogonią i teogonią orfików. Drugi rodzaj tekstów wspomnianych przez Eurypidesa wiąże się z kultem Apollona, *epodai*, o których mówi Sokrates – z Zalmoksisem.

Zalmoksis to według Herodota (IV 94) naczelne, a właściwie jedyne bóstwo trackie, według innego jednak opowiadania przytoczonego przez historyka (IV 95) to dawny niewolnik Pitagorasa, twórca nowych form kultu i zagadkowych obrzędów trackich. Można przyjąć, że w V w. p.n.e. Grecy o Zalmoksisie wiedzieli tylko tyle, że wiąże się z nim szczególny

kult misteryjny zapewniający nieśmiertelność wyznawcom, a stykali się z tymi wierzeniami właśnie za pośrednictwem pochodzących z Tracji *epodai*, o których mówi Sokrates. Te teksty spisane były w języku greckim i wobec tego z pewnością były znane w miastach greckich na wybrzeżu trackim, skąd mogły docierać do Aten. Trafiali się też napewno wśród kapłanów trackich ludzie znający grekę i przekazujący Grekom informacje o swych wierzeniach. Również „tabliczki” wspomniane przez Eurypidesa, choć „trackie”, musiały zawierać teksty w języku greckim i to utwory greckiego przecież poety, Orfeusza. Był on zresztą w legendzie greckiej bardzo wczesnie łączony z Tracją. Z kolei o Zalmoksisie tradycja grecka utrzymywała, że był on uczniem Pitagorasa. Wszystko to są ślady pewnej *interpretatio graeca* wierzeń trackich, a także łączenia ich z orfizmem i pitagoreizmem. W obu wypadkach (wierzenia trackie z ich kultem Zalmoksisia oraz greckie praktyki orficzne i pitagorejskie) występowały najpewniej teksty (*logoi*) zawierające wykład nauki o nieśmiertelności i o naturze spełnianych obrzędów. Nauka Zalmoksisia (czyli doktryna związana z tym kultem) musiała zawierać elementy bardzo niektórych Greków interesujące. Według Sokratesa lekarz tracki, który dał mu tekst „modlitewki” twierdził, że Zalmoksis (o którym opowiada się, że był królem trackim i bogiem zarazem) „mówi, że tak, jak się nie trzeba brać do leczenia głowy bez względu na całe ciało, tak i ciała nie ma co próbować leczyć zapominając o duszy” (*Charmides* 156 E). Trackie teksty odnoszą się więc do duszy w ogóle, tak jak do koncepcji duszy odwoływały się misteria – eleuzyńskie, orfickie, dionizyjskie...

Całość zagadnienia tabliczek orfickich i trackich prowadzi nas w krąg problematyki związanej ze wspomnianą już literaturą orficką i pitagorejską.

Orfeusz to postać należąca co najmniej w tym samym stopniu do historii nauki i literatury greckiej, jak i do mitu. I w micie, i w historii takiej, jaką uprawiali uczeni starożytni, jest to poeta *par excellence*. Z tego zapewne względu łączono go z historią wyprawy Argonautów. Poeta wyruszył wraz z nimi nie po to, by uprzyjemnić bohaterom trudy podróży. Jego śpiew miał znaczenie bez porównania większe, siła i czar jego poezji miały uchronić Argonautów od wielu niebezpieczeństw. Znany nam tylko ze wzmianek i fragmentów twórczości uczony końca V w. p.n.e., Herodoros, był autorem historii wyprawy po złote runo oraz historii Orfeusza i Muzajosa, w tych do pismach twierdził, że Orfeusz ocalił Argonautów przed zgubnym śpiewem Syren.

Syreny i związane z nimi niebezpieczeństwa najlepiej znamy z Homera. Te zagadkowe postacie uosabiają złe moce czyhające na podróżnych i należą do kategorii groźnych demonów sprowadzających śmierć. Poezja Orfeusza była zdolna pokonać siłę Syren, czyli odwrócić niebezpieczeństwo śmierci.

Bardzo wczesnie pojawia się też w legendzie Orfeusza motyw zaklinalnia dzikich zwierząt siłą i czarem jego poezji. Pierwsza wzmianka pojawia się

u Simonidesa⁸, poety żyjącego w drugiej połowie VI i początkach V w. p.n.e. Wyraźniej jeszcze mówi o tym nieco późniejszy Ajschylos:

„Język twój zgoła inszy niżli Orfejowy:
ów głosem swym za sobą wszelkie wiódł stworzenia”

Agamemnon, w. 1625–1626⁹

Podstawowy element znanego mitu orfejskiego to oczywiście zejście Orfeusza do Hadesu po Eurydykę. Poza najbardziej rozpowszechnioną wersją opowieści, według której Orfeuszowi nie udało się wywieść żony z podziemi (bo lekkomyślnie, wbrew zakazowi, obejrzał się za siebie, by ją zobaczyć przed wyjściem na świat ziemski), była i taka, w której podziemna wyprawa Orfeusza zakończyła się powodzeniem. Do tego mitu czyni aluzje Eurypides w *Alkestis*. Zrozpaczony po śmierci żony Admet powiada (w. 357–362):

„Gdybym miał język i pieśni Orfeusza,
Córę Demetry albo jej małżonka
Mógł pieśnią zakląć i wywieść cię z Hadesu
Zszedłbym i ani srogi pies Plutona,
Ani przy wiosle dusz przewodnik Charon
Nie przeszkadziliby cię zwrócić światłu”.

Jeszcze bardziej interesująca aluzja do sukcesów Orfeusza w jego zmaganiach z władzą Plutona znajduje się u Isokratesa. Powiada on (*Busiris*, 8), że Orfeusz wyprowadzał zmarłych (*tous tethneotas*) z Hadesu. Zwraca uwagę użycie liczby mnogiej; co prawda mamy do czynienia z retoryczną przesadą i nie jest to świadectwo mitu o jakichś stałych, systematycznych wyprawach poety do Państwa Zmarłych i wyprowadzaniu stamtąd na świat różnych ludzi. Ale Isokrates chce tu podkreślić fakt, niepodważalny zresztą i w innych wersjach mitu, że poezja Orfeusza zdołała oczarować władców Podziemia i pokonać siły śmierci. Czy istotnie idzie we wszystkich opowieściach o Orfeuszu tylko o bliżej nieokreślone piękno jego śpiewu? Na czym właściwie miała polegać moc tej poezji? Podkreślmy raz jeszcze – starożytni uważali Orfeusza za rzeczywiście istniejącego poetę, uważali również, że znają jego utwory. Czy w ich treści mogło też być coś takiego, co zdołało spowodować, że ulegli tej poezji Władcy Podziemia? Co było tematem utworów mitycznego śpiewaka, co znajdowało się w poezji pod jego imieniem rzeczywiście znanej i czytanej?

Dla Pindara (*Pyt.* IV 176) „piękną cieszący się sławą” Orfeusz to przede wszystkim „ojciec pieśni” (*aidan pater*), a więc najważniejszy z poetów. Dla części przynajmniej tradycji i legendy Orfeusza charakterystyczne jest właśnie uznanie go za pierwszego poetę, za twórcę czy wynalazcę

poezji, któremu znaczeniem i sławą może dorównać co najwyżej Homer. Ale ten ostatni to dla Greków twórca epiki, poezji opiewającej bohaterskie czyny ludzi i tylko w części mówiącej o bogach. Poezja Orfeusza to coś innego i chyba coś więcej. Najwięcej i najlepiej o tym szczególnym znaczeniu Orfeusza i przypisywanej mu poezji mówią dwa świadectwa pochodzące z IV w. p.n.e.

Pod imieniem Alkidamasa (retor i sofista, uczeń Gorgiasza, rywal Isokratesa, żył w I połowie IV w. p.n.e.) mamy przekazaną mowę *Oskarżenie Palamedesa o zdradę przez Odysa*. Prawie z całą pewnością możemy dziś powiedzieć, że jest to tekst autorstwa kogoś innego. Nieznanego autora określa się dziś w nauce z reguły mianem Pseudo-Alkidamasa. Mowa pochodzi jednak z IV w., zdaniem specjalistów – z początku stulecia, reprezentuje dość wówczas typowy i popularny gatunek traktatów czy rozprawek sofistyczno-retorycznych pisanych w formie mów sądowych. Dla nas interesujący jest tu epigram przytoczony przez autora na poparcie twierdzenia, że wynalazcą pisma był Orfeusz¹⁰. Tak zdaniem Pseudo-Alkidamasa, jak i anonimowego autora cytowanego przez niego epigramu, Orfeusz wynalazł „pismo i poezję” (*grammata kai sophien*). Termin tu użyty, *sophie*, może znaczyć „mądrość” czy „wiedza”, ale w tym miejscu oznacza po prostu poezję. Już Ksenofanes pisał o *sophia* poetów, a całe znaczenie Homera dla kultury greckiej brało się przecież właśnie z utożsamienia poezji z mądrością. W tradycji, którą reprezentuje omawiany epigram, u początków tej poetyckiej mądrości stoi Orfeusz.

Drugie interesujące świadectwo pochodzi z przywoływanej tu już mowy Isokratesa (*Busiris* 39). To pisemko wielkiego mówcy należy do gatunku podobnego, co tekst Pseudo-Alkidamasa. Jest to odpowiedź Isokratesa na pochwałę Busirisa napisaną przez innego znanego sofistę i retora, Polykratesa. Tytułowy Busiris to postać mityczna, legendarny król Egiptu. Według opowieści greckich odznaczał się on wyjątkowym okrucieństwem i niechęcią do obcych posuniętą tak daleko, że zabijał wszystkich podróżników, którzy docierali do Egiptu, aż wreszcie sam zginął z ręki Heraklesa. Pochwałę tej odrażającej dla Greków postaci napisał Polikrates zgodnie z regułami sofistyki, a Isokrates krytykuje linię rozumowania Polykratesa i pragnie pokazać, jak i za co należy chwalić Busirisa.

Zasadą sofistyki było wykazywanie słabości rozumowania potocznego i dowodzenie istnienia zawsze dwóch prawd. Na postać taką jak Busiris można, twierdzą Polykrates i Isokrates, patrzeć też z pełną aprobatą. W tym celu, wskazuje nasz autor, należy przedstawić jak najpełniej wszystkie możliwe cechy pozytywne egipskiego władcy. Na pierwszym miejscu stoi tu *eugeneia*, znakomite pochodzenie (Busiris miał być według mitu synem Posejdona), dalej troska (*epimeleia*) o wszystkie sprawy kraju, wreszcie Isokrates akcentuje pobożność (*eusebeia*) swego bohatera. W ogóle w wypadku Egipcjan mówca powtarza sąd Herodota podziwiając ich pobożność i gor-

liwość w kulcie bogów (*eusebeia kai peri tous theous therapeia*). Wersję o zabijaniu podróżnych i opowieść o tym, że Busiris zginął z ręki Heraklesa, Isokrates odrzuca twierdząc (38), że są to zmyślenia i oszczerstwa poetów. Daje mu to okazję do ataku na nie wymienionych tu z imienia twórców, którzy wymyślają nieprawdopodobne, oszczercze i zniesławiające historie i o śmiertelnych, i o bogach. Przykładem takiego właśnie poety ma być Orfeusz. Isokrates mówi o nim, że za zmyślanie takich oszczerczych historii został ukarany i poniósł śmierć przez rozszarpanie.

Ta wzmianka Isokratesa jest interesująca nie jako element legendarnej historii mitycznego śpiewaka, lecz ze względu na informację o przypisywanych mu utworach. Orfeusz to dla Isokratesa twórca *logoi*, które wywołały gniew bogów. Musiały to więc być opowieści odbiegające od potocznych, znanych i akceptowanych wersji mitów, historie zawierające inne, nowe ujęcie natury bóstw i człowieka.

Możemy więc stwierdzić, że od Eurypidesa (wzmianka w *Hipolicie*), poprzez Pseudo-Alkidamasa i Isokratesa do Platona („stos ksiąg”, o których mówi filozof w *Państwie*), mamy dobrze poświadczoną obszerną literaturę teologiczną, głównie poezję, za której autora czy wręcz pierwszego twórcę, uchodził Orfeusz. Cechą tego piśmiennictwa było jakieś szczególne, nie przez wszystkich akceptowane, tłumaczenie spraw boskich, natury bogów, ludzi i świata.

Dość podobnie rzecz się ma gdy idzie o literaturę pitagorejską czyli piśmiennictwo związane z osobą Pitagorasa i jego szkołą. Wcześniej łączono doktrynę pitagorejską z orficką spierając się o przynależność określonych koncepcji czy wręcz konkretnych pism do jednego z tych dwóch kierunków. Czasem utożsamiano naukę Pitagorasa z orfizmem ze względu na wspólną obu tym kierunkom cechę – zainteresowanie duszą ludzką, losem pośmiertnym człowieka.

Podobnie jak pisma orfickie wiązano z kręgiem wtajemniczonych i obrzędami spełnianymi w tajnych misteriach, tak i w wypadku nauk pitagorejskich uważano na ogół, że przekazywano je w zasadzie tylko drogą ustną i tylko wybranym.

Może najbliższe prawdzie będzie ostrożne twierdzenie, że wśród nauk uchodzących za pitagorejskie (i podobnie, gdy idzie o orfickie) były takie, które aż po IV w. p.n.e. przekazywano tylko ustnie w kręgu wtajemniczonych dopuszczanych do poznania największej tajemnicy, ale i takie, które od VI w. p.n.e. znane były w postaci pisanej i nazywane mianem *hieroi logoi*.

Hieros Logos (termin użyty jako tytuł) autorstwa samego Pitagorasa wymienia wśród jego – prawdziwych czy rzekomych – pism Diogenes Laertios (VIII 7) podając, że Hippazos (mało nam dziś znany pitagorejczyk) napisał *Mystikos Logos* (*Traktat mistyczny*) jakoby „dla skompromitowania Pitagorasa”. Natrafiamy tu na ślad sporów i konfliktów wśród samych pitagorejczyków, co łączy się też ze sprawą ich prześladowań i potem

wygnania z miast Wielkiej Grecji. Powody były wyraźnie polityczne (arystokratyzm pitagorejczyków niechętnych tak tyranii, jak i demokracji), dochodziła do tego i obawa lub pospolita niechęć żywiona z reguły wobec stowarzyszeń tajnych, słynących z pewnych niezwykłych i tajemnych praktyk w zamkniętym gronie. Przy okazji posługiwano się także argumentami natury religijnej, zarzucając pitagorejczykom fałszywe i bezbożne nauki, o co Isokrates oskarża Orfeusza. Wspomniany Hippazos był zapewne odszczepieńcem, który napisał traktat zawierający takie twierdzenia, że można było na ich podstawie dowodzić bezbożności pitagorejczyków.

O prześladowaniach pitagorejczyków najwięcej dowiadujemy się z dzieła historyka hellenistycznego, Timajosa. Chronologia wydarzeń nie jest tu pewna, w każdym razie miały one miejsce po śmierci mistrza, być może około połowy V w. p.n.e. Jeden z głównych przeciwników pitagorejczyków w Krotonie to niejaki Ninon, przywódca demokratyczny wysuwający wobec nich oskarżenie o dążenie do tyranii. Miał on na zgromadzeniu Krotończyków przeczytać *hieros logos* pitagorejski, którego treść była tak oburzająca i świętokradcza, że Ninon zdołał przekonać współobywateli o niegodziwości swych przeciwników i doprowadzić do ich wygnania¹¹. Niestety, nic bliższego o treści tych pisemek dziś nie wiemy. Pewne podstawy do formułowania przypuszczeń na temat zawartości i charakteru literatury pitagorejskiej dają wzmianki uczonych wywodzących się z kręgów perypatetyków. Dowiadujemy się, że autorstwa pitagorejczyka Kerkopsa było *Zejsście do Hadesu*, poemat przez innych przypisywany Orfeuszowi. Zapewne ten sam utwór, a w każdym razie tekst także uważany za orficki, przypisywano Prodikosowi z Samos. I o tym autorze nie wiemy dziś nic pewnego, a informacje te zawdzięczamy Klemensowi Aleksandryjskiemu, który cytuje niejakiego Epigenesa. Klemens wspomina też traktat tegoż Epigenesa, w całości dotyczący poezji Orfeusza. Nie ulega też wątpliwości, że już w V i IV w. p.n.e. znany był utwór poetycki uchodzący za dzieło Orfeusza, zatytułowany właśnie *Zejsście do Hadesu* (*Eis Haidou katabasis*). Liczne świadectwa potwierdzają, że już wtedy podróż Orfeusza do piekieł była najważniejszym elementem jego legendy, nic więc dziwnego, że tekst opisujący tę wyprawę mógł uchodzić za jego poemat. Można jednak sądzić, że zachodziła tu zależność odwrotna – poetyckie teksty z dawniejszych czasów, opisujące jakąś wyprawę do podziemi, mogły wpłynąć na ukształtowanie (w VI w. p.n.e.?) tego motywu w historii Orfeusza. Jest możliwe, że podobnych utworów było wiele; powstawały w różnym czasie i dość umownie zaliczane były do literatury „orfickiej”. Jej cechą szczególną był związek z kręgiem wtajemniczonych, a zarazem nowatorstwo w stosunku do poglądów, przekonań i wyobrażeń religijnych obecnych w świadomości społecznej. Pisma orfickie czy pitagoryjskie to *logoi*, które głosiły nowe nauki, a ich znajomość miała dać wiedzę o śmierci po to, by zwolennicy i adepci tych nauk nie tylko lepiej żyli na tym świecie, lecz dzięki innemu życiu doczesnemu osiągnęli lepszy los

pośmiertny. *Hieroi logoi* stanowiły element greckiej wiedzy teologicznej, wyrosłej w elitarnym kręgu uczestników tajnych obrzędów, lecz w istocie dostępne były także profanom. Najlepszy przykład takiego charakteru pisma ezoterycznego dostarcza twórczość Empedoklesa.

Empedokles to, jak mogłoby się wydawać, postać dobrze nam dziś znana, żył przecież w epoce, która dobrze poddaje się badaniu historycznemu (V wiek p.n.e.) z racji sporej, jak na sytuację badawczą w wypadku historii starożytnej, dokumentacji źródłowej. Jest to autor, który należy do dziejów filozofii greckiej, a nie wiedzy tajemnej czy tajnych praktyk. Jego dorobek pisarski był w starożytności dobrze znany, a i dzisiaj mamy stosunkowo sporo fragmentów z jego dzieł. W tradycji biograficznej Empedoklesa spotykamy jednak elementy świadczące o cudowności tej postaci. Diogenes Laertios z niejakim sceptycyzmem podaje, że „różne krążą pogłoski o śmierci Empedoklesa” (VIII 67), a następnie przytacza zadziwiającą opowieść. Filozof jakoby po prostu zniknął, a o północy ktoś „usłyszał potężny głos wołający Empedoklesa”, po czym widziano „światło na niebie i blask pochodni”. Jego ukochany uczeń Pauzaniusz uznał, że „należy złożyć ofiarę Empedoklesowi jako nowemu bogu”. Wersja, że Empedokles zakończył życie rzucając się do Etny, jest tylko jedną ze wspomnianych przez Diogenesa pogłosek, a Empedokles to nie tylko filozof, lecz także lekarz i czarownik czy cudotwórca. Pojęcie „lekarz” (*iatros*) jeszcze w czasach Empedoklesa łączy się ze sferą działalności magicznej i ozdrowicielskiej, z zakresem takich czynności, które pozwalały na nazwanie filozofa także czarownikiem (*goes*). Terminy polskie prowadzą nas w stronę bajek, pojęcia greckie odnoszą się do dziedziny sztuki czy nauki i umiejętności dokonywania zadziwiających i niezwykłych czynów – dzięki znajomości wiedzy tajemnej. Wiąże się też z Empedoklesem pewna doktryna religijna.

W swym słynnym a znanym nam, niestety, tylko z nielicznych fragmentów poemacie *Oczyszczenia* (*Katharmoi*) Empedokles w sposób zaskakujący dla przeciętnego Greka swej epoki stwierdza, że uważa sam siebie za boga: „Oto ja, bóg nieśmiertelny, już nie śmiertelnik, przybywam czczony tak, jak należy przez wszystkich ukoronowany girlandami i zielonymi wieńcami.”¹²

Poemat Empedoklesa zawiera wykład doktryny, którą zdaniem uczonych współczesnych można wiązać tak z orfizmem, jak i z pitagoreizmem. Nauka Empedoklesa zawierała przede wszystkim teorię nieśmiertelności duszy i reinkarnacji wziętą z pitagoreizmu. Autor *Katharmoi*, który przebył już różne wcielenia, zachował jednak pamięć całości losów swej duszy i przedstawia także jej wędrówkę po świecie zmarłych. Empedokles uważa, że osiągnął już stan końcowy wędrówki, więcej wcieleń nie będzie, nie wróci już też do Hadesu, jest teraz „wolny od ludzkich trosk, niezniszczalny”. W świecie podziemnym dusza Empedoklesa słyszała słowa władczyni podziemi, Persefony, obecnie więc autor zwraca się do uczniów, słuchaczy

czy czytelników bogaty w doświadczenia bezpośredniego kontaktu z podziemnym bóstwem. Persefona według Empedoklesa wysłała ze świata podziemnego dusze do świata żywych na dalszą wędrówkę w kolejnym wcieleniu, jest więc nie tylko Panią Śmierci lecz także Panią Życia. Niezwykle doświadczenia Empedoklesa uczyniły z niego cudotwórcę, o którego czynach pisze Diogenes Laertios. Zwraca tu uwagę, że Empedokles potrafił jakoby powstrzymywać wiatry. Czynił to rozmieszczając na pagórkach worki z oslich skór. Jest to wyraźnie ślad praktyk magicznych, znanych i stosowanych w Grecji przy obrzędach magii pogody, to znaczy zaklinania żywiołów i zjawisk atmosferycznych. W wypadku Empedoklesa występuje więc połączenie różnych praktyk i doświadczeń.

Trzeba tu zaznaczyć, że nie znamy właściwego przeznaczenia poematu *Katharmoi*, ani też, co gorsza, jego najważniejszych części i całej treści. Sądząc z tytułu, utwór mówił przede wszystkim o rytach oczyszczających, ale ich znajomość wynikała zapewne z faktu, że Empedokles poznał całość prawdy o losach duszy ludzkiej.

Można też jedynie snuć przypuszczenia co do przeznaczenia i odbioru poematu Empedoklesa. Sam autor zwraca się do „przyjaciół” (*philoí*) w Akragas, co mogłoby prowadzić do wniosku, że idzie o istniejące tam stowarzyszenie (*heteria*) pitagorejczyków. Trudno jednak bronić poglądu, że nauka Empedoklesa przeznaczona jest wyłącznie dla wąskiego kręgu wtajemniczonych. Autor pisze o tłumach (*myrioi*) poszukujących jego pomocy i o tym, że jest czczony przez wszystkich. Nie jest jasne, czy uważał, że stan podobny do jego osiągnąć może każdy, czy też dostąpić tego zrównania z bogami mogą jedynie wtajemniczeni adepci jego tajnych nauk. Ale przypomnijmy przywoływane już świadectwo Platona – te z założenia tajne pisma i tak trafiały najwyraźniej do szerokich kręgów publiczności. Nawet literatura ściśle towarzysząca obrzędowi mogła być powszechnie znana poza kręgiem ich uczestników.

Spróbujmy zrekapitulować nasze rozważania. Stwierdzamy w V–IV w. p.n.e. ogrom literatury teologicznej w szerokim rozumieniu tego terminu. Są to teksty różnego rodzaju, a wspólne jest im dociekanie natury bogów i refleksja nad stosunkiem człowiek–bóstwo, nad losem i przeznaczeniem człowieka wierzącego głęboko w istnienie innego świata. Taka właśnie literatura stanowiła źródło wiedzy o bogach każdego wykształconego Greka, który wiedzy takiej pragnął.

Nie można oczywiście przeceniać znaczenia tego piśmiennictwa. Przypomnijmy zdanie Herodota, który uważał, że wiedza Greków o bogach ogranicza się do znajomości Homera i Hezjoda. Byłoby jednak nieprawdą, gdybyśmy twierdzili, że omawiana tu literatura docierała wyłącznie do wąskiego grona wtajemniczonych i nie odgrywała roli, gdy idzie o kształtowanie wyobrażeń religijnych przeciętnego Greka okresu klasycznego. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że istotą religijności greckiej jest uczestnictwo w kulcie, wiedza o bogach nie jest więc właściwie potrzebna.

Wybitny sofista V w., Protagoras z Abdery, twierdził, że „o bogach nie mogę wiedzieć ani, że istnieją, ani, że nie istnieją; wiele jest bowiem przeszkód na drodze do zdobycia takiej wiedzy”. Miał on za takie właśnie stwierdzenia być skazany za bezbożność. Charakterystyczne jednak, że to zdanie Protagorasa, cytowane przez Diogenesa Laertiosa, pochodzi z traktatu *O bogach*. Zdobycie wiedzy o bogach jest prawie niemożliwe, na drodze do takiego poznania „wiele jest bowiem przeszkód”, ale Grecy uparcie pragnęli przeszkody te pokonać...

Przypisy

¹ Por. ostatnio W. Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1991.

² *Metafizyka*, 983b (przekład K. Leśniaka, Warszawa 1984).

³ Tekst i dyskusja: M.-Th. Lengauer, *Corpus des ordonnances des Ptolemées*. Bruxelles 1964, s. 68–71.

⁴ Przekład Henryka Podbielskiego (Pauzaniusz, *Wędrówka po Helladzie. U stóp boga Apollona*, Wrocław 1989).

⁵ Zobacz O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berolini 1922, testimonium 189.

⁶ *De oratore*, III 13, 137.

⁷ Przekład J. Łanowskiego.

⁸ Fragment 51 w wydaniu J.M. Edmondsa. Przekład polski [w:] *Liryka starożytnej Grecji*. Opracował J. Danielewicz, Kraków 1984, nr 62 na s. 132.

⁹ Przekład S. Srebrnego.

¹⁰ Tekst w wydaniu Kerna, testimonium 123.

¹¹ Relację Timajosa znamy tylko ze strzeszczeń u Justyna (XX 4; przekład polski: Marek Junianus Justynus, *Zarys dziejów powszechnych starożytności na podstawie Pompejusza Trogusa*. Przełożył I. Lewandowski. Warszawa 1988) oraz Jamblicha (Vita Pythagorei, §§ 250–254). Por. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège 1922 s. 214–237.

¹² Posługuję się wydaniem G. Zuntza [w:] *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971 s. 244–250.