



STANISŁAW SCHNEIDER

RZUT OKA NA DZIEJE ORFIKI  
W STAROŻYTNOŚCI  
I W NOWSZYCH CZASACH

ARMORYKA

**Rzut oka**  
na  
dzieje orfiki w starożytności  
i w nowszych czasach.

**Napisał**

**Stanisław Schneider.**

KRAKÓW,  
NAKŁADEM AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI.  
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI SPÓŁKI WYDAWNICZEJ POLSKIEJ.  
1904.

Projekt okładki: Juliusz Susak

Na okładce: *Jesień* (październik 2013), fot. Andrzej Sarwa

Copyright © 2017 by Wydawnictwo „Armoryka”

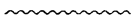
Wydawnictwo Armoryka  
ul. Krucza 16  
27-600 Sandomierz  
<http://www.armoryka.pl/>

ISBN 978-83-8064-413-7

# Rzut oka na dzieje orfiki w starożytności i w nowszych czasach.

Napisał

Stanisław Schneider.



Był czas, niepowrotnie miniony, kiedy to greckość starano się estetycznie pojmować i dopatrywać się w kulturze helleńskiej, zwłaszcza w sztuce, harmonii życia i piękna, która zapewne była udziałem nielicznych poszczególnych jednostek i gościła na szczytach społeczeństwa, nie potrafiła jednak przeniknąć do dolin, by uszczęśliwić powszechność. Taki to świat pogodny i jasny, ale sztucznie wzniesiony ponad warstwę ludową, stworzyli homerowi poeci, nadworni piewcy wielmożów. W porównaniu z poprzednią, tak nazwaną myceńską epoką, pieśni Homera stanowią postęp olbrzymi, od barbarzyństwa poniekąd do człowieczeństwa; lecz iście religijnej, moralnej podstawy jeszcze w nich niema. Stąd jednomyślna kłątwa, jaką je obłożyli reformatorscy filozofowie różnych szkół: Xenofanes, Heraklit i Platon. Homerowy, słoneczny świat bogów i ludzi przede wszystkim musiano mieć do niedawna na myśli, chcąc widzieć w helleńskości wyłącznie kult piękna jako zmysłowej harmonii, nie pomnąc wszakże na słowa prorocze Heraklita, któremu więcej chodziło o prawdę i dobro, aniżeli o piękność, skoro przestrzegał, że utajona harmonia lepsza od jawnej.

Tę powierzchowną harmonię zburzono niemilosiernie pod hasłem historyczności. Genetyczna metoda badania miała zastąpić bezkrytyczny po części, dotychczasowy zachwyty. Odtąd zaczęto uważać Grecję nie za raj utracony i skończony ideał, lecz za pokrewny współczesnym organizacjom ludzkim wytwór dziejowy. Aby wysledzić wszelkie ścieżyny stopniowego rozwoju cywilizacji greckiej,

chwycono się środków porównawczych, począwszy od językoznawstwa i mitologii, a na socjologii, folklorze i ekonomii skończywszy. Atoli posunięto się za daleko. w imię ciągłej zmienności historycznej i ewolucyi, odmawiając bezwzględnej oraz trwałej wartości prawdom greckim. Zapewne, filologia klasyczna opiera się na historycznych danych i posługuje się historyczną metodą, ale w zasadzie jest umiejętnością duchową i ma do czynienia z płodami ducha. Nie wszechuczonosc jej celem, o której wyrzekł wspomniany już efezyjski mędrzec, że rozumu nie uczy, tylko poznanie duszy starożytnego człowieka z jej wiekuiącą treścią. Powiedział zaś o duszy ten sam Heraklit, że jest niezmierna i że ma głęboki grunt; a jedyną mądrością jest znać bożą myśl, kierującą wszystkim. Na te tory etyczne, wieczne i religijne schodzą coraz częściej badania nad starożytną Grecją po czasach jednostronnego estetyzmu i za wszechstronną chcącą uchodzić polihistorji. Obok metody historycznej wysuwa się tedy dziś na plan pierwszy psychologiczne odczucie i zrozumienie kultury greckiej.

### 1.

W chwilach przełomu, kiedy dawne wierzenia i przekazana religijność znikają, a filozoficzne poglądy i systematy jeszcze się nie pojawiły, zwykła powstawać dążność do bezpośredniej łączności człowieka z bóstwem i zapewnienia sobie nieśmiertelności wraz z lepszym losem po śmierci. Takiemu dusz nastrojowi zawdzięcza byt swój poezya orficka, która w odziedziczoną formę heksametrową wlała nowego ducha. Pierwszy w pewien ład i porządek ujął i wydał resztki tejże poezyi Lobeck, w dziele, noszącem tytuł: „Aglaphamus“ (r. 1829), przez co położył silną i niespożytą podwalinę dla wszystkich późniejszych na tem polu badań. Pomimo jednak znakomitego znanstwa, popełnił jeden błąd wielki, że nie odróżnił w dochowanej puściźnie po Orfeuszu głębszej, ważniejszej i pierwotniejszej warstwy od orgiastycznych i lżejszych naleciałości. Dlatego sąd Lobecka o teozofii orfickiej wogóle nieprzychylny i lekceważący, chociaż i przy ówczesnym stanie wiedzy mógł wypaść o wiele trafniej <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Aglaoph. II, 964: Ita que omnia, quae de Orpei sive Orphicorum sanctitate et sapientia et systemate theologica (sic enim vocant rem commenticium) quamvis late et magnifice disseruntur, si suffles, corrueunt, quoniam sine fundamentis crevere.

Przekonywamy się o tem z wykładów, jakie przed wyborem kołem słuchaczy i słuchaczek, we własnem mieszkaniu, w Dreźnie wygłaszał przez 7 lat od r. 1805 Böttiger, który je wydał następnie pod napisem: „Ideen zur Kunst-Mythologie“<sup>1)</sup>. Aczkolwiek nie znał jeszcze dzieła Lobecka i nagromadzonego w niem materiału, przecież z bystrością niezwykłą przeprowadził i uzasadnił w swoich wykładach podział na dwie religie: nieba i ziemi. Z jednej strony kult fenickiego Molocha i Astarty. jakoteż orgie Dionizosa-Sabaziosa, Cybeli i t. p.; z drugiej natomiast strony zoroastrowe uwielbienie Ormuzda-Mitrasa. Orgiastycznym misteryom przeciwstawia więc Böttiger kaukazyjsko-orfickie, albowiem Orfeusza wywodzi od Kuretów na Krecie, przybyłych tam od Kaukazu. Orfika w porównaniu z grubozmysłowym kultem bakchickim byłaby — jak słusznie wnioskuje Böttiger — pochodzenia czystszeo, opierającego się na nauce o gwiazdach. Dla nas istotnem jest dokonane w tem dziele odłączenie stanowcze orfiki — mniejsza na razie zresztą o jej pokrewieństwo z nauką Zoroastra — od kultu Dionizosa,

Głównie wzniesiona przez Lobecka budowla, chociaż z olbrzymim nakładem pracy i wiedzy, przeszkodziła należynej ocenie orfiki i jej wpływu na dzieje religii, właśnie z powodu jej pomieszania z bakchickim pierwiastkiem. Skarży się na to Gerhard w wybornej rozprawie: „Über Orpheus und die Orphiker“<sup>2)</sup>. To pomieszanie pochodzi jeszcze — według trafneo przypuszczenia Gerharda — od Onomakrytosa, znanego fałszerza wróżb Muzajosa na dworze Pizystrata. On miał podsunąć Orfeuszowi i, za poduszczeniem prawdopodobnie wyroczeni delfickiej, jego autorstwu przypisać pewien poemat, którego bakchicka mistyka wstrętną i obcą była właściwej istocie Orfeusza. Poemat ten odpowiadał wszelako religijnej potrzebie czasu i stał się podstawą późniejszej mistyki; odtąd attycki Orfeusz służył na potwierdzenie tego, co było zgola przeciwnem jego traktiemu imiennikowi.

Zdawałoby się, że już najnowsze badania nie będą popadały w grzech główny Lobecka i że przestaną wiązać nierozzerwalnym węzłem dionizyjskie misterye z nauką Orfeusza. Tymczasem nawet w tak doskonałem dziele, jak „Psyche“ Rohdego, nie znajdujemy

---

<sup>1)</sup> 2 tomy (wyd. w latach 1826 i 1836). Drugie wyd. w Lipsku 1850.

<sup>2)</sup> Abhandl. d. königl. Akad. d. Wissensch. in Berlin 1851. Philol. u. hist. Abhandl. str. 9—95.

bynajmniej uwydatnionej różnicy i przeciwieństwa między bakchickim a orfickim nastrojem. Kiedy zaś Maass spróbował nie w byle jakiej książce p. t.: „Orpheus“ (München 1895) wykazać zasadniczą odrębność starszej i pierwotniejszej od dyonizyjskiej — religii orfickiej, Rohde zaprzeczył temu kategorycznie, gdyż zdaniem jego nie było orfiki przed drugą połową VI w.; powstała ona dopiero na trackim gruncie i na tle kultu Dyonizosa, ale wyrosła z własnych duchowych potrzeb greckich i jako ruch religijny czysto grecki poczęła się przez Greków i podjętą została dla Greków<sup>1)</sup>. Jakże jednak pogodzić z tem twierdzeniem Rohdego o czysto greckim początku religii orfickiej zdanie, wypowiedziane na innym znowu miejscu, że mistyka w greckiej krwi była obcą krwi kroplą<sup>2)</sup>.

Dalej i konsekwentniej, niż Rohde, doszedł Kern, zasłużony na polu badań nad orfiką, który nie chce nie słyseć o Tracyi; owszem przyjmuje nawet za pewnik, że urobienie orfickiego dogmatu odbyło się w Atenach i że gwałtowna, wszczęta przez orfików, rewolucya dopiero w Attyce wybuchnęła, gdzie nastąpiło skojarzenie religii Dyonizosa z eleuzyjskimi misteryami<sup>3)</sup>. Albowiem wbrew Lobeckowi i Rohdemu nie można dzisiaj zaprzeczyć, że silny prąd bakchickiego żywiołu dostał się za Pizystrata i za jego udziałem do kultu eleuzyjskiego, w którym Dyonizos obok Demetery i Kory zajął miejsce pod nazwą Iakchosa. Bronili tego zdania skutecznie Duemmler i Toepffer, który po zakwestyjonowaniu początków orfiki z Tracyi na tyle był przedmiotowym, że przyznał, iż pochodzenie kultu Dyonizosa jeszcze zawsze jest tajemnicą dziejów religii greckiej<sup>4)</sup>. Taka orfika podrobiona i na bakchickie pokostowana wzięła początek niewątpliwie w Atenach. Na to można, a nawet trzeba się zgodzić. Ale od tego skonstatowania faktu do zaprzeczenia, jakoby czysty i niesfalszowany kult orficki nie istniał nigdy i nigdzie przed kultem dyonizyjskim, a zatem niezależnie od niego, doprawdy skok ryzykowny, na który za przewodem Rohdego niełatwo się odważyć.

<sup>1)</sup> Kleine Schriften von Erwin Rohde. 2. B. Tübingen u. Leipzig 1901. Orpheus, str. 293—313.

<sup>2)</sup> Tamże: Die Religion der Griechen, str. 314—339.

<sup>3)</sup> Otto Kern: Orphischer Totenkult (Aus der Anomia. Berlin 1890) str. 86—95.

<sup>4)</sup> Ferd. Duemmler: Kleine Schriften III, str. 43. Joannes Toepffer: Beiträge zur griech. Altertumswiss. Berlin 1897. Die Mysterien von Eleusis, str. 341.

Są owszem jeszcze i inne prócz przytoczonych powody. nakazujące ostrożność, które zaraz poznamy bliżej.

## 2.

Jeden z najlepszych znawców orfiki, Gruppe <sup>1)</sup>. doszedł do przekonania, że wyobrażenia orfickie były rozpowszechnione w VI w. w całym ucywilizowanym świecie helleńskim, i że Teogonia t. zw. rapsodyczna powstała nie w tymże wieku, lecz znacznie później, po czasach Platona, gdyż on wiadomości swoje orfickie, w niczem niezgodne z tą rapsodyczną Teogonią, zaczerpnął prawdopodobnie z jakiejś starszej, orfickiej Teogonii, której istnienie zatem już w IV w. przynajmniej byłoby zapewnionem. Ta Teogonia orficka różni się wprawdzie w szczegółach, ale nie zasadniczo, od owej, której pozostałości dochowały się w Teogonii Hezydoda, a ślady u Homera. Rodowód bogów, który Orfeusz wyprowadza podobnie, jak Homer i Hezyod, od Okeanosa, nie niema wspólnego z genealogią w Teogonii rapsodycznej, gdzie męsko-żeńską istotą Erikapajos (czy Erikepajos?) najpierw Noc stwarza, a potem z nią Uranosa. Gaję itd. Nauce Orfeusza nie chodzi, jak rapsodycznej Teogonii, o panteistyczne zapatrywania; na miejscu w „Prawach“ Platona (715 E), wyjętem z wierzeń orfickich, chodzi przeciwnie o wszechmocność i wszechsprawiedliwość Boga. Natomiast Kern <sup>2)</sup> utrzymuje błędnie, jak Gruppe wykazał, że Teogonia rapsodyczna jedynem była dziełem orfickiem z końca VI w.; różne zaś inne rapsodye tudzież hymny orfickie — podług mylnego zdania Kerna (Zu den orph. Hymnen. Hermes 24. 1889, str. 498—508) — miałyby być sfalszowane lub interpolowane. Centralistyczny pogląd na rozwój orfiki, nacechowany asymilującą przewagą kultu Dyonizosa, u Kerna doszedł do ostateczności i Orfeuszowi odmówił wszelkiej podstawy do autonomii. A jednak ma ten bajeczny śpiewak niezbyte prawo do samoistności wobec zaboreczej, wszystko chłonej przemocy Dyonizosa

Posiadamy wyraźne świadectwo, że Eschyl w „Bassarydach“ przedstawił Orfeusza, czczącego Heliosa i oczekującego na wzgórzu Pangajon pojawienia się tego bóstwa. Dowiadujemy się bowiem.

<sup>1)</sup> Die rhapsodische Pheogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur (Jahrb. f. class. Philol., 17. Supplementb. 1890, str. 687—747.

<sup>2)</sup> De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae. Bero-  
lini 1888.



że on odmawiał czci Dyonizosowi i za najwyższego boga uważał Heliosa, którego też Apollinem nazywał. Budząc się w nocy, szedł przed świtem na wzgórze t. zw. Pangajon i czekał tam na wschód słońca. Za to rozgniewał się na niego Dyonizos i w tragedyi Eschyla posłał swe służki Bassarydy, a te go poszarpały i rozproszyły jego członki na wszystkie strony (Eratost. *Katast.* 24, p. 140). W tym micie niezatarte są ślady antagonizmu Heliosa i Dyonizosa, przedstawicielei wprost sprzecznych kultów: uranicznego i chtonicznego. Naodwrot wyobraża legenda odporność wiary orfickiej, każąc Tytanom, synom nieba i ziemi, rozszarpać Dyonizosa Zagreusa, syna Zeusa i Persefony, chtoniczne bóstwo.

Tytanów nazywa hymn homerowy do Apollina pityjskiego bogami, z których ludzie i bogi pochodzą (w. 335 i nast.). W jednym z hymnów orfickich (*Orphica rec. Abel, hym. XXXVII*), powstałym niezawodnie pod wpływem bakchiki, są już oni tylko początkiem i źródłem wszystkich strapionych śmiertelników, jakoteż tworów morskich, skrzydlatych i ziemskich. Komentator Platona Proklos (do *Polit.* p. 372) i Neoplatonik Iamblichos (*Protrept.* VIII, 134) mówią o karze pośmiertnej duszy w podziemiu za tytaniczne i wielkie przewinienia (*Τιτανικὰ ἁμαρτήματα, μεγάλη ἁμαρτήματα*). Śrugi dogmat pitagorejski o pierworodnym grzechu Tytanów<sup>1)</sup> wyznaje Platon w „*Prawach*“ (VII, 829 E), gdzie hymny orfickie, które dość często wysławiają potęgę tytaniczną, nazywa wprawdzie z ironią przyjemnymi, zarazem jednak usuwa ze swego państwa. W orfice słońce, Helios, zowie się stale Tytanem (*Argon.* 512, hym. VIII. 2); taksamo Apollo, Kronos, Herakles (hym. XII, 1; XIII, 2; XXXIV, 3); Eos nazwana posłanką wielkiego boga, wzniesłego Tytana (hym. LXXVIII. 3). Raz nawet Tytanowie są mianowani szczęśliwymi bogami (fr. 35, 507 w wyd. Abła). Dlatego orfikę, w przeciwieństwie do pitagorejskiego Apollina i eleuzyjskiego Dyonizosa, można uważać za kult słońca-Tytana i synów nieba i ziemi — Tytanów.

Tytaniczny pierwiastek sprzeciwia się zarówno chłodnemu i spokojnemu kultowi Apollina oraz jego pitagorejskich wyznawców,

<sup>1)</sup> Por. Dio Chr. Or. XXX, 550: λέξω ὑμῖν οὐτε τερπνὸν ὄντα οὐτε χαρίεντα λόγον, ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων ἁμαρτος ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι· ὡς οὖν ἐκεῖνων ἐπιθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς οὐδὲ ἡμεῖς ἐπιθρῶν ἐσμὲν ἀλλὰ καλοζήμεσθα τε ὅτι αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γερόναμεν ἐν φρουραῖς.

jak i szalonym orgiom dyonizyjskim. Toteż Orfeusz, a raczej orficy mieli z przekazem Pitagorejczyków nazywać prawowiernymi Muz kapłanami, którzy dopiero w dojrzałym wieku dochodzą do lepszego pojęcia i pogłębienia religii w tym kierunku, że ona nie polega na ciągłym oczyszczaniu umysłu ze zmysłów przez moralne, fizyczne, matematyczne i metafizyczne ćwiczenia<sup>1)</sup>. Po stanowczym dopiero wytrąceniu z rachunku zmysłów i przejściu do porządku nad tytanicznym żywiołem mogło nastąpić zbliżenie między rozumem apollinowym a dyonizyjskim szaleńcem. Dokonał tego sprzęgnięcia z sobą sprzeczności Onomakrytos w interesie Delf i Aten, a przedewszystkiem Pizystratydów, którym z pewnością nie zależało na rozbudzaniu przez orfikę tytanicznej ducha potęgi. Jeśli więc ktoś utrzymuje, jak Rohde (Kl. Schr. 2. B., str. 303), że poezya i teologia orficka wiedzą tylko o ścisłej zgodzie Apollina z Dyonizosem, to stwierdza fakt dokonany w Attyce, ale przeocza, jakim i czym kosztem przyszło do tego sojuszu. Aby religię Zeusa i „prawowitego tej religii Mesjasza“, jak go w ostatnich czasach nazwano, Apollina pityjskiego ratować, zawarto z nowym, przemożnym bogiem Dyonizosem przymierze, a zapomniano o dawniejszych, zrodzonych przez eter i królujących w eterze, olbrzymich prawach Tytanów, które Zeus powywracał<sup>2)</sup>.

Ta wzmianka o eterze przywodzi nam na pamięć inskrypcję na pomniku, wzniesionym dla poległych pod Potydeą w roku 432, że „eter przyjął ich dusze, a ciało ziemia“ (CIA. I. 442: Αἰθήρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθών τῶνδε). Napis ten w urzędowy niejako sposób potwierdza, że już w początkach wojny peloponeskiej, kosztem ludowych wierzeń w pośmiertne bytowanie w Hadesie, rozpowszechniła się inna wiara, zasadzająca swój dogmat o nieśmiertelności duszy nie na istnieniu w podziemiu, lecz na pobycie w niebiańskim i pokrewnym eterze. Wiarę zaś tę w nieśmiertelność duszy nadziemską wypowiadają następujące Orfeuszowe wiersze: ψυχὴν δ' ἀνθρώποισι ἀπ' αἰθέρος ἐρρίζωται... ἀέρα δ' ἔλκοντες ψυχὴν θείαν δε-

<sup>1)</sup> Marsilius Ficinus: De immort. anim. XIV, 10: Alii vero Pythagoreo ritu purgant mentem a sensibus per morales, physicas, mathematicas, metaphysicas doctrinas. Hos appellat Orpheus Musarum legitimos sacerdotes, qui tandem in aetate maturiori de religione sentiunt multo melius...

<sup>2)</sup> Por. Esch. Prom. 149: νεῖ γὰρ οἰκονόμοι κρατῶσ' Ὀλύμπου νεογμοῖς δὲ δὴ νόμοις Ζεὺς ἀθέτως κρατῶναι. τὰ πρῶτα δὲ πελώρια νῦν αἰστώ... Sofokl. Król Edyp 865: νόμοι πρόκεινται ὑψίποδες, οὐρανόθεν δὲ ἀέθρα τεκνωθέντες, ὧν Ὀλυμπος πατὴρ μόνος...

πόμεσθα... ψυχὴ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ ἐκ Διός ἐστιν. . ψυχὴ δ' ἀθάνατος πάντων, τὰ δὲ σώματα θνητὰ<sup>1)</sup>. Obie wiary: Orfeuszowa w niebo i dyonizyjska w podziemie, równoważyły się i przeplatały nawzajem do najpóźniejszych czasów. I tak na pewnym nagrobku Zenodota, rzymskiego rycerza, przytem sławnego mowcy lub filozofa za Hadryana i Marka Antonina, czytano słowa: Grób ten pokrywa ciało wielkiego herosa Zenodota, a dusza jego znalazła w niebiosach, gdzie Orfeusz, gdzie Platon, święte dla ubóstwianych miejsce (θεοδέγμων χῶρον)<sup>2)</sup>.

Choćbyśmy nawet nie mieli wyraźnego świadectwa, że mistrz uwielbiony Platona wierzył w powrót duchów po rozłączeniu z ciałem do nieba (Cic. Lael. IV, 13), nie moglibyśmy dać wiary żartobliwemu zwrotowi Sokratesa z platońskiej „Apologii“ (41 A), że kilka razy chce umrzeć, jeżeli prawda, że tam w Hadesie spotka się z Orfeuszem i Muzajosem, z Hezyodem i Homerem. Przeciwnie, mówiąc o przesiedlaniu się duszy na inne miejsce, Sokrates mógł mieć na myśli niebiosa Orfeusza, którego umieszczenie w podziemiu oznacza tylko aneksyę przez kult Dyonizosa. Nie znając jeszcze zupełnie słusznej mem zdaniem hipotezy Gerharda o dowolnej redakcyi Onomakrytosa, pisałem w jednej z swych rozpraw zgodnie z jego zapatrywaniem w ten sposób dosłownie: „Translokacyi gwałtownej tak Orfeusza jak Muzajosa z pod gwiazd i słońca do ciemnego podziemia niewątpliwie dokonał Onomakrytos, ślady zaś namacalne jego fałszerstwa można rozpoznać dobrze w Wergiliuszowskiem elizyum (Aen. VI, 637 i nast.). Tam królują Orfeusz z Muzajosem, a eter, gwiazdy i słońce, znane nam ze sceneryi tracko-orfikkiej, musiały powędrować za nimi pod ziemię“<sup>3)</sup>. A na innym znów miejscu o Nekyi Wergilego twierdziłem, że on spro-

<sup>1)</sup> Kroll przytacza te wiersze w artykule: Antiker Volksglaube (Rh. Mus. 1897, str. 340).

<sup>2)</sup> K. Lehrs: Populäre Aufsätze aus dem Alterthum. 2. Aufl. (Leipzig 1875). Vorstellungen der Griechen über das Fortleben nach dem Tode, str. 343. G. Anrich: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum (Göttingen 1894), str. 39: Wie in früheren Zeiten besteht (in der römischen Kaiserzeit) der Glaube an das Seelenreich drunten im Hades, an das Elysium und die Wohnungen der Seligen. Daneben begegnet, vielleicht häufiger noch, die andre Vorstellung, dass die Seele aufwärts schwebt in den leuchtenden Äther und sich zum Himmel, zu den Wohnungen der unsterblichen Götter erhebt.

<sup>3)</sup> Wzmianki Platona o Orfeuszu (Eos t. VII, str. 81).

wadził Orfeusza z tą samą poetycką swobodą do Hadesu, co słońce tudzież gwiazdy, rozumie się jako „sol suus“ i „sua sidera“. odróżnione od „Titania astra“<sup>1)</sup>.

Widać z tego, że autor Eneidy w opisie swoim podziemia korzystał albo wprost z poematu, podrobionego przez Onomakrytosa, lub może za pośrednictwem nieznanego utworu aleksandryjskiego poety, jak przypuszczono<sup>2)</sup>. Bądź co bądź jednak ów opis jest mieszaniną pitagorejsko-apollinowych i dyonizyjskich pierwiastków. z najzupełniejszym atoli pominięciem orfickich, które Wergili gdzic-indziej, a mianowicie w księgach „Ziemiaństwa“, uwzględnił<sup>3)</sup>. Tam rzeczywiście wzgarda śmierci, wzlot żywcem między gwiazdy i wniebowstąpienie świadczą o przeciwpodziemnym tracko-orfickim wpływie. Wieszcza Sybilla, która sprowadza do podziemia i wtajemnicza w misterye Eneasza, właściwie nie jest ani kapłanką Apollina ani Dyonizosa, gdyż o władniętą szałem bakchickim Apollo musi ujarzmić i sobie czynić posłuszną. Natomiast Helios, utożsamiony z Zeusem, nazwany w jednym z hymnów orfickich (VIII, 8, 13) przewodnikiem pobożnych do dobra, wrogiem zaś bezbożników, z Diką, zasiadającą u jego boku i spoglądającą z nieba na życie wieloszczepnych śmiertelnych (LXII, 2 i nast.), nie mają tak z Teogonią rapsodyczną, jak wogóle z pitagorejsko-bakchicką kontaminacją, nic wspólnego. Zaczątków orfiki, starszych bez żadnego wątpienia od pitagoreizmu i bakchiki, szukać trzeba — jeżeli nie w Tracyi, idąc śladami tradycyi — w każdym razie za jej pomocą.

### 3.

Sofofles w dochowanym fragmencie z „Tereusa“ mieni Heliosa najdawniejszym przedmiotem czci bohaterskich Traków (fr. 523 N<sup>2</sup>: Ἡλιε, φιλιπποικς Θρηξῆι πρῆσειστον σῆβας). Utożsamiał zaś z Zeusem i Uranosem Heliosa, bo go uważał za stwórcę bogów i ojca wszystkich przez połączenie z Ziemią<sup>4)</sup>. Z tego małżeństwa wyszli na-

<sup>1)</sup> Studya filolog. nad rozwojem oświaty greckiej w V w. przed Chr. (tom XXXIII. Rozpr. Wydz. filol. Akad. Umiej. w Krakowie) str. 31.

<sup>2)</sup> Norden: Vergilstudien. Hermes 28 (1893), str. 360—406. W komentarzu do Werg. Eneidy ks. VI (P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI erkl. v. Ed. Norden. Leipzig 1903) stara się tenże autor dowieść, że źródłem dla eschatologii rzymskiego poety był utwór apokaliptyczny stoika Posejdoniosa.

<sup>3)</sup> Georg. IV, 221 i nast.: deum namque ire per omnia... nec morti esse locum, sed viva volare sideris in numerum atque alto succedere caelo. Por. II, 490.

<sup>4)</sup> Vit. Arat. p. 274: καὶ Σοφοκλῆς Δία τὸν ἥλιον καλεῖ λέγων Ἥλιος οὐκείρεται

samprzód Tytanowie, wspaniała dziatwa, młodzież niebiańska. przodkowie plemion człowieczych (hym. XXXVII początek: Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα, ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων... fr. 39, 1: Κούρους δ' οὐρανόωνος ἐγένεατο πότνια Γαίη...). Takim potomstwem, nie poddającym się śmierci, ale wierzącym w jednego boga, ojca na niebie i w żywot wieczny na łonie matki ziemi, byli rycerscy Trakowie. Zwłaszcza o Getach mówi Herodot (IV, 93 i 94), iż sądzą, że bez umierania idą do boga Zalmoxysa, któremu wyłącznie cześć oddają. Był to widocznie bóg słońca, jedyny Bóg, którego kult uznawali. Nadto jeszcze słyszymy, że Trakowie wierzyli w powrót dusz od Zalmoxysa na ziemię<sup>1)</sup>, a zatem znaną im była nieśmiertelność innego rodzaju od pitagorejskiej i dyonizyjskiej, ponieważ tamta ogranicza się do podziemia i ziemi, ta zaś obraca się między ziemią a niebem. Nie pitagorejskim jest bowiem dogmat w t. zw. aureum carmen, które podaje (w. 70 i nast.), że dusze zmarłych przenoszą się do nieba i stają się nieśmiertelnymi bogami<sup>2)</sup>. Raczej jest ta nauka zapożyczką z religii orfickiej. Dalsza z niej konsekwencya taka wypływa, że ubóstwiony w niebie wraca na ziemię już nie jak człowiek, lecz jako bóg nieśmiertelny, który przez pobyt na ziemi staje się znów człowiekiem, odzyskującym przez śmierć naodwrot boskość i nieśmiertelność w niebie. Tę podstawową myśl orficką o ciągłej wymianie bogów i ludzi między niebem a ziemią wyopwiadają zgodnie dwaj doskonali znawcy orfiki oraz reformatorzy na polu filozofii: Heraklit i Empedokles<sup>3)</sup>.

Zanim jednak przejdziemy do wykazania wpływów orfickich na tych dwóch myślicieli, musimy pierwiej poznać niektóre szcze-

---

με, ὅν οἱ σοφοὶ λέγουσι γεννητῶν θεῶν καὶ πατέρα πάντων. Prokl. do Tym. V, 295: καὶ πρότερον νόμῳ ἀποκαλεῖ Ὀυρεὺς τὴν Γῆν καὶ πρότιστον γάμον τὴν ἔνωσιν πρὸς τὸν Οὐρανόν. Anecd. Bekk. p. 292: οἱ πρότεροι Ἀθηναίων γεγενημένοι γονεάς ὄνοστο εἶναι γῆν καὶ ἥλιον... Por. hym. XXVI. 1: Γαίη θεά, μήτηρ μακάρων θνητῶν τ' ἀθανάτων... Sofokl. Antyg. 338: θεῶν τε τῶν ὑπερτάτων, Γᾶν...

<sup>1)</sup> Phot. Suid. Etym. M. s. Ζάμοξις: τοὺς ἀποθανόντας ὡς Ζάμοξιν φασιν ἀγεσθαι, ἤξειν δὲ αὐθις. καὶ ταῦτα ἀεὶ νομιζοῦσιν ἀληθεύειν. Pomp. Mela 2, 18: alii (między Trakami) redituras putant animas obeuntium.

<sup>2)</sup> Cobet: Collectanea critica, Lugd. Bat. 1878. c) Pseudopythagorae τὰ χρυσὰ ἔπη, str. 460—469.

<sup>3)</sup> Por. Herakl. fr. 62 (wyd. Dielsa): ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες. Empedokl. fr. 112, 4 (Poet. philos. fragm. ed. Diels): χάρητ' ἐγὼ δ' ὅμιν θεός ἀμβροτος, οὐκέτι θνητός | πολεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος...