

Z archeologii symbolu: „symbola” orfików

Lech Trzcionkowski

LECH TRZCIONKOWSKI Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Z ARCHEOLOGII SYMBOLU: „SYMBOLA” ORFIKÓW*

Peter Struck w znakomitej pracy *Birth of the Symbol* ukazał genealogię symbolu na tle historii alegorezy, która stanowiła główną metodę lektury i analizy tekstów, zanim wywodząca się z praktyk i dociekań retorycznych *Poetyka* Arystotelesa nie przeniosła akcentu na formę literacką. Wcześniej celem czytania tekstu – co dobrze widać jeszcze u Platona – było poszukiwanie ukrytego, głębokiego sensu słowa poetyckiego, wykazanie mądrości poety, a nie jego biegłości w stosowaniu słów i tropów¹. Dla naszych badań nad semiotyką misteriów historia lektury alegorycznej ma szczególne znaczenie, gdyż rozpoczyna się od *Papirusu z Derveni*, najstarszego zachowanego literackiego zwoju papirusowego, a zarazem najstarszej zachowanej książki, której autor dąży do wyjaśnienia zagadek (*ainigmata*) zawartych w hymnie Orfeusza. W późniejszych czasach, za sprawą buntu przeciwko alegorii², greckie słowo „*symbolon*” i jego pochodne zostały poddane głębokiej przemianie znaczenia, połączonej z gwałtownym wzrostem popularności³. W religioznawstwie, mówiąc o symbolu, myśli się o fenomenologii, w której symbol ściśle wiąże się z hierofanią⁴. W antropologii kulturowej jest synonimem znaku⁵ bądź jego rodza-

* Niniejszy tekst powstał na początku 2012 roku w ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki zatytułowanego *Znakowe wartości kultury. Aspekty historyczne, tożsamość i zmiana* (11H11020280), afiliowanego przy Instytucie Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Warszawskiego. Tezy zawarte w tym artykule zostały rozszerzone i wykorzystane w mojej książce *Bios – Thanatos – Bios. Semiofory orfickie z Olbii i kultura polis*. Warszawa 2013.

¹ Zob. P. T. Struck, *Birth of Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. Princeton–Oxford 2004.

² Zob. H. G. Gadamer, *Symbol i alegoria*. Przeł. M. Łukasiewicz. W zb.: *Symbole i symbolika*. Wybór, wstęp M. Głowiński. Warszawa 1990, s. 98–106. Zob. też znakomity przegląd estetycznych teorii symbolu autorstwa G. Pochata, *Der Symbolbegriff in der Ästhetik und Kunstwissenschaft* (Köln 1983).

³ *Słownik języka polskiego* (Red. M. Szymczyk. Warszawa 1981, *sv.*) definiuje symbol jako „znak umowny, występujący zwykle w formie wizualnej, pełniący funkcję zastępczą wobec pewnego przedmiotu (pojęcia, stanu rzeczy itp.) i przywodzący ów przedmiot na myśl (budzący związane z nim reakcje)”. Oczywiście, definicja ta jest jedną z możliwych.

⁴ Zob. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*. Przeł. J. Prokopiuk. Wstęp, red. nauk. Z. Poniatowski. Warszawa 1978, s. 389–390.

⁵ Choć nie wydaje się, by C. Geertz przejmował się wyraźnym rozgraniczeniem między symbolem a innymi formami znaczącymi, jego definicja symbolu przekłada się na przyjmowaną powszechnie ogólną definicję znaku.

jem⁶. Pewni autorzy uważają symbol i myślenie symboliczne za podstawę wszelkich form działalności kulturowej człowieka. Z kolei w koncepcji Dana Sperbera symbole są przeciwstawione znakom, gdyż odmiennie od nich – nie występują w strukturze kodu⁷. W ten sposób interpretacja symboliczna nie jest sprawą dekodowania, lecz improwizacji opartej na niejawnej wiedzy. W niniejszym tekście, dokonawszy *revolutio* (w etymologicznym rozumieniu tego słowa) w polu semantycznym wyrazu „symbol”, przyjrze się jego pierwotnemu sensowi.

Podejmując badania nad prehistorią semiotyki, podążamy drogą przemierzoną niegdyś przez uczonych związanych z tartusko-moskiewską szkołą semiotyki kultury. Każdemu czytelnikowi prac powstałych w tym kręgu zapadły w pamięć analizy Wiaczesława Iwanowa⁸ i Władimira Toporowa⁹, którzy wyprowadzali naukowe metody semiotyczne z ogólnoludzkiej skłonności do snucia rozważań nad sensem znaków języka, zwłaszcza w kontekście zachowań rytualnych. Również badania literackie, w swej najstarszej warstwie, wiele zawdzięczają obrzędowym praktykom interpretacji znaków: wróżbiarstwu, kultom misteryjnym, obrzędowi magicznym oraz zrytualizowanym biesiadom. Z drugiej strony, warto się zastanowić, w jaki sposób studia nad antykiem klasycznym mogą dać nam okazję do przyjrzenia się fundamentom myśli semiotycznej w kulturze zachodniej, a szerzej rzecz ujmując, początkom podstawowych koncepcji w dziedzinie dociekań nad znakową działalnością człowieka. Prowadzone w ostatnich 10-leciach badania nad historią pojęć uwrażliwiły nas na radykalne różnice, zerwania ciągłości w rozumieniu słów kluczowych refleksji filozoficznej, teologicznej i humanistycznej. Prześledzono dzieje elementarnych określeń: mitu, rytuału, religii, symbolu itd., poczynając od źródeł antycznych. Innymi słowy:

wracamy do korzeni, aby sprawdzić, czy na początku pojęcia znaczyły to samo, co znaczą obecnie. Problem filologii klasycznej jest zatem w istocie problemem tego, czy zachodnia cywilizacja posiada jakąś trwałą treść kulturową. Filologia klasyczna opiera się na przekonaniu, że człowiek cywilizowany to taki, który jest świadomy tego problemu oraz faktu, że problem ów ma swoją historię¹⁰.

Odnosi się to zarówno do dziejów pojęć semiotycznych, jak i do historii systemów znakowych kultury (np. mitologii).

Niech punktem wyjścia będzie mała, złota blaszka (58 × 16 mm), na której wydrapano inskrypcję z tekstem, jaki zmarły powinien okazać w świecie podziemnym¹¹. Blaszkę tę znaleziono w grobie odkopanym w pobliżu tesalskiego miasta

⁶ Zob. V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*. Przeł. A. Szyjewska. Kraków 2006, s. 35. Warto przy tym pamiętać, że rozróżnienie między znakiem a symbolem leżące u podstaw metody Turnera zostało przez niego zapożyczzone od C. G. Junga: znak odsyła do czegoś znanego, symbol – do nieznanego, którego istnienie zakłada się jako oczywiste.

⁷ D. Sperber, *Symbolizm na nowo przemyślany*. Przeł. B. Baran. Kraków 2008.

⁸ W. W. Iwanow, *Oczerki po historii semiotyki w SSSR*. Moskwa 1976.

⁹ W. N. Toporow, *Mirowoje dieriewo. Uniwersalnuje znakowije kompleksy*. T. 1–2. Moskwa 1988.

¹⁰ J. Redfield, *Filologia klasyczna i antropologia*. Przeł. K. Przyłuska. W zb.: *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*. Oprac. W. Lengauer, L. Trzcionkowski. Red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski. Wstęp W. Lengauer. Warszawa 2011, s. 48.

¹¹ Zob. OF 493 (Bernabé). Fragmenty orfickie tłumacząc na podstawie najnowszej edycji krytycznej: *Poetae epici graeci. Testimonia et fragmenta*. Cz. 2: *Orphicorum et orphicis similia testimonia et*

Feraj, gdzie około 350 roku p.n.e. położono ją na piersi zmarłej osoby, której płeć i wiek pozostają nieznane. W transkrypcji na alfabet łaciński napis wygląda następująco (obok podaję przekład):

Symbola:	Hasła:
<i>And(r)ikepaidothyron – Andrikepaidothyron</i>	<i>An(d)rikepaidóthyron</i> ¹² . <i>Andrikepaidóthyron</i> .
<i>Brimo – Brimo</i>	<i>Brimō. Brimō</i> ¹³ .
<i>Eiseithi hieron leimona. apoinos gar ho mystes.</i>	Wejźdź na święte błonia. Odkupiony bowiem ten, kto dostąpił wtajemniczenia.

To właśnie słowo „symbola”, otwierające tę inskrypcję, a zarazem pełniące funkcję nagłówka, będzie osnową naszej archeologicznej wędrówki po świecie wyobrażeń mistycznych. Z formalnego punktu widzenia chodzi o liczbę mnogą od wyrazu „symbolon” („σύμβολον”). Pierwotnie, w epoce ograniczonej piśmienności, był to przedmiot o funkcji znaku rozpoznawczego, w sensie metaforycznym natomiast wyraz ten określał ‘hasło, słowo służące za znak rozpoznania’.

Elementem prototypowym kategorii leksykalnej „symbolon” był przedmiot służący jako znak rozpoznania przez złożenie dwóch części przepołowionej całości: partnerzy łamali ją na dwoje, a gdy potem dochodziło do ponownego spotkania tych ludzi bądź odwiedzin ich przedstawiciela lub potomka, sprawdzano, czy obie części do siebie pasują, czy można je złożyć (*sym-ballein*)¹⁴. Ten prosty gest uwierzytelniał tożsamość osób, a jego istotą jest fakt rozpoznania. Źródeł owego zwyczaju należy szukać w obrzędowym pokrewieństwie wynikającym z nawiązania przez dwie osoby dziedzicznego związku gościnności (*ksénia*)¹⁵. W eposie homeryckim tę samą funkcję co *symbola* spełniały dary (*ksénia, dora*) wymieniane podczas rytuału zawierania związku gościnności¹⁶. Zarówno dary gościnne (*ksénia*), jak i *symbola* były

fragmenta. Z. 2. Ed. A. Bernabé. Monachii–Lipsiae 2005 (dalej cytowane jako OF (Bernabé) z podaniem numeru fragmentu). Pierwodruk inskrypcji: P. Chrysostomou, *I Thessaliki thea En(n)nodia i Pheraia thea* (rozprawa doktorska w maszynopisie). Thessaloniki 1991, s. 376. G. Pugliese Carratelli (*Le Lamina d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Ed. ... Milano 2001, s. 36) błędnie podaje jako miejsce przechowywania zabytku Muzeum Narodowe w Atenach.

¹² „Andrikepaidothyron”, pierwsze z tych haseł, składa się zapewne z połączenia wyrazów „aner” (‘mężczyzna’), „pais” (‘dziecko’) oraz „thyrsos” (‘rytualna gałązka używana w obrzędach bakchicznych’). Chodzi o jeden z przykładów gier słownych charakterystycznych dla orfików. Zob. A. Bernabé, *Etimologías, juegos fónicos y gráficos en los textos órficos*. W zb.: *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Coord. A. Bernabé, F. Casadesús. T. 1. Madrid 2008.

¹³ *Brimō* jest misteryjnym imieniem Persefony, znanym przede wszystkim z *symbola* misterii w Eleusis.

¹⁴ Ph. Gauthier (*Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*. Nancy 1972, s. 65) definiuje *symbolon* w następujący sposób: „Rzeczownik σύμβολον pochodzi bezpośrednio od strony czynnej czasownika συμβάλλειν (‘porównywać’) i oznacza pierwotnie niepełny przedmiot, który należy porównać z innym przedmiotem, aby uzyskać jego pełne znaczenie”.

¹⁵ Zob. G. Herman, *Ritualised Friendship and the Greek City*. Cambridge – New York 1987, s. 62–63. – Gauthier, *op. cit.*, s. 62 n. O fikcyjnym pokrewieństwie zob. D. Penkala-Gawęcka, *Fikcyjne pokrewieństwo*. Hasło w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. nauk. Z. Staszczak. Warszawa–Poznań 1987.

¹⁶ Często chodzi o przedmioty wyjątkowe, których pochodzenie jest wyjaśniane przez homeryckich herosów, zob. *Odyseja* 4, 613–618 (= 15, 111–119). Zob. też Herman, *op. cit.*, s. 63.

jednym z obligatoryjnych elementów rytuału inicjacyjnego, który ustanawiał nową relację międzyludzką: obcy stawali się bliskimi i spoczywały na nich *quasi*-krewnicze obowiązki. *Symbola* jako funkcjonalny wariant *ksénia* musiały pojawić się w ciągu okresu archaicznego (700–500 p.n.e.). W przeciwieństwie do darów gościnnych epickiego świata herosów, to, co znaczyły *symbola*, nie wynika z wartości materialnej. Główną ich funkcją jest oznaczanie tożsamości w symetrycznym związku społecznym. W jakiejś mierze język grup misteryjnych, traktujących *symbola* jako znaki rozpoznania, zachowuje w tle konceptualizacji ideę związku gościnności.

Spełniając swą funkcję, *symbola* przybierały rozmaite formy. Wyjaśniając słowo „*symbolon*”, bizantyjski komentator *Medei* Eurypidesa mówi o przełamywanej na pół kości¹⁷. O ile mi wiadomo, nie znaleziono dotychczas żadnego przykładu tak prostego symbolonu, co nie dziwi, jeśli się weźmie pod uwagę materiał i brak dodatkowych wskaźników odróżniających jakąkolwiek złamaną kostkę od znaku rozpoznawczego. Prace archeologiczne dostarczają nam natomiast danych o terakotowych *symbola* znajdujących w czasie wykopalisk na ateńskiej Agorze¹⁸ i cmentarzu dipylońskim. Na prostokątną glinianą tabliczkę nanoszono napis, rozkrawano ją na pół i wypalano. Przedmioty te, niezależnie, czy chodzi o kostkę, czy o tabliczkę, musiały budzić powszechne skojarzenia, skoro w IV wieku p.n.e. Platon posłużył się obrazem całości przełamanej na dwoje i szukających się połówek w micie wyjaśniającym działanie Erosa¹⁹. Z czasem *symbolon* oznacza nie tylko przedmiot materialny, lecz także hasło, słowo bądź zdanie, które pozwala odróżnić swego od obcego. Trudno powiedzieć, czy znaczenie to rozwinęło się w kontekście wojskowym. Chociaż hasło wojskowe straży obozowej najczęściej określano wyrazem „*synthēma*”, niekiedy w tej samej funkcji występuje „*symbolon*”, jak np. w *Rezosis* Pseudo-Eurypidesa²⁰. Sądzę, że to nie przypadek. Można bowiem zasadnie twierdzić, iż tekst katabazy jest pokrewny opisowi zejścia Priama do obozu Achajów w księdze XXIV *Iliady*, natomiast tekst *Rezosa*, który przedstawia nocny wypad Odyseusza do obozu Traków dowodzonych przez krewnego Orfeusza, zawiera aluzje do świata listków (blaszek) orfickich.

W poszukiwaniu najlepszego klucza do zrozumienia złotej blaszki z Feraj warto sięgnąć po zaproponowaną przez Krzysztofa Pomiana teorię semioforów. Autor artykułu *Historia kultury, historia semioforów*²¹ porównuje na przykładzie tekstów literackich dwa podejścia do twórców kultury. Jedno z tych podejść polega na badaniu dzieł literackich, drugie – na badaniu książek (lub innych tekstów zapisanych na materiale trwałym, jak omawiana przez nas inskrypcja). Nazywa się je odpowiednio perspektywą semiotyczną i pragmatyczną. Sądzę, że mimo licznych za-

¹⁷ Scholion do *Medei* Eurypidesa, w. 613. – J. M. Edmunds, *The Fragments of Attic Comedy*, T. 2. Leyde 1959, s. 112.

¹⁸ Zob. H. A. Thompson, *Excavations in the Athenian Agora*. „*Hesperia*” 20 (1951), s. 51–52, plansza 25c. Zob. Herman, *op. cit.*, s. 62.

¹⁹ Platon, *Biesiada*, 191d: „Każdy z nas jest *symbolon* człowieka, ponieważ rozcięty niczym morskie płaszczki: z jednego dwa. I każdy stale szuka swego *symbolon*” (Platon, *Biesiada*. Przeł., wstęp E. Zwolski. Warszawa 2001. Przekład popr. L. T.).

²⁰ Pseudo-Eurypides, *Rezosa*, w. 573.

²¹ K. Pomian, *Historia kultury, historia semioforów*. W: *Historia. Nauka wobec pamięci*. Przeł. H. Abramowicz, J. Pietrzak-Thébault. Przekład popr. przez autora. Lublin 2006.

strzeżeń, które można by wysunąć wobec koncepcji Pomiana, dla historyka kultury jest ona ciekawym punktem wyjścia. Otóż jeśli przyjmie się podejście semiotyczne, tekst dzieła literackiego stanowi przedmiot niewidzialny, książka natomiast, oglądana z perspektywy pragmatycznej, jest przedmiotem widzialnym. Tekst pozostaje niezmienny w stosunku do swych realizacji fizycznych²², psychicznych (tutaj sprzeciw wyraziliby zwolennicy teorii recepcji) oraz językowych (w tym sensie przekład nie narusza tożsamości dzieła). Tekst istnieje poza czasem i przestrzenią jako byt idealny. Żadnej z tych cech nie można przypisać książce (inkrypcji, papirusowi, kodeksowi), która jest nieodłączna od swej postaci fizycznej, funkcjonuje w określonym układzie temporalno-przestrzennym, potrzebuje całego aparatu gospodarczego i społecznego, żeby zaistnieć. Historię dzieł literackich zaś

organizują zależności czysto formalne: podobieństwa, przeciwieństwa, zapożyczenia, przekształcenia, ściśle rzecz biorąc, jest to nie tyle historia, ile niedoskonała kombinatoryka uwzględniająca następstwo czasowe. Zaś geografia, socjologia czy ekonomia dzieł literackich nie mają po prostu sensu, skoro są one, co stwierdziliśmy, bytami idealnymi²³.

Perspektywa semiotyczna zakłada poruszanie się wśród znaków, znaczeń i struktur, perspektywa pragmatyczna – wśród rzeczy, działań i ciągów czasowych.

Następnie Pomian przedstawia klasyfikację przedmiotów widzialnych, wśród których wyszczególnia semiofory, czyli „przedmioty widzialne wyposażone w znaczenie”, mające funkcje zastępowania, uzupełniania lub przedłużania wymiany słów. Nowa historia kultury (historia książki, kolekcji, sztuki, religii) uwzględnia właśnie semiofory: nie są to ani twory idealne, ani rzeczy materialne – tylko obiekty będące nosicielami znaczeń. Doświadczenie bowiem nie udostępnia nam abstrakcji (znaki i systemy znaków), lecz przedmioty widzialne. Podstawowymi umiejętnościami badacza powinny być obserwowanie i wierne opisywanie oglądanych przedmiotów. Najpierw opis, potem teoria i historia.

Gdy patrzymy zatem na listek z hasłami otwierającymi drogę w zaświaty, nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z semioforem. Zgodnie z klasyfikacją Pomiana należy on do kategorii tekstów, a więc przedmiotów wytwarzanych po to, aby być czytany, i zgodnie ze swoją funkcją składających się z nośnika i pisma²⁴. Do tej samej klasy zalicza się różne przedmioty służące w starożytności jako nośniki tekstów: zwoje papirusowe, tabliczki woskowe, inkrypcje, *grafitti* oraz pergaminowe kodeksy. Mimo istnienia wspólnych cech morfologicznych i funkcji teksty są kategorią zróżnicowaną zarówno pod względem materiału, z którego sporządzono nośnik, jak i zadania pełnionego w komunikacji społecznej. Wszystkie

²² Doskonale to widać w rozszerzającej się formule chroniącej prawa autorskie, która w pewnych wypadkach obejmuje również czytanie na głos.

²³ Pomian, *op. cit.*, s. 118.

²⁴ Obok tekstów Pomian (*ibidem*, s. 115–139) wyodrębnia jeszcze drugą kategorię semioforów: wyobrażenia, które składają się ze znaków ikonicznych. Obok tych dwóch klas wyróżnionych na podstawie rodzaju znaków umieszczanych na nośnikach (pismo vs znaki ikoniczne), istnieją jeszcze klasy funkcjonalne: substytuty dóbr (ich sens zasadza się na sile nabywczej, pieniądz oznacza wszystkie towary, na które można go wymienić, i odnosi się do przyszłości), rozkazy (semiofory sterujące przyszłymi zachowaniami ludzi) oraz odznaki (np. znamiona jednostek oznaczające ich przynależność grupową lub miejsce w hierarchii).

semiofory utrwalają na materialnym nośniku wyobrażenia mentalne, które w ten sposób stają się wyobrażeniami publicznymi w ramach systemu komunikacji kulturowej. Jednak listek z Feraj nie służył komunikacji między ludźmi. Miał wspomóc duszę zmarłego w spotkaniu z istotami nadprzyrodzonymi, które rozstrzygały o pośmiertnym losie.

Termin *symbola* jest nagłówkiem, o czym świadczy również fakt umieszczenia go pośrodku listka, a nie przy lewej krawędzi. Dwa hasła, każde dwakroć napisane, definiują tożsamość właściciela listka jako osoby wtajemniczonej, *mystes*. Kończące tekst słowa stwarzają więcej problemów: „Wejdz na święte błonia. Odkupiony bowiem ten, kto dostąpił wtajemniczenia”. Kto mówi? Do kogo? W jakiej sytuacji? Na drugie pytanie odpowiedzieć najłatwiej: tekst jest skierowany do duszy zmarłego. W przypadku pierwszego w grę wchodzi dwie możliwości: albo słowa wypowiada kapłan, albo bóstwo świata podziemnego. Kontekst komunikacyjny zależy od rozwiązania pierwszej kwestii. Jeśli mówi kapłan, to kontekstem wypowiedzi może być moment inicjacji albo rytuał pogrzebowy. W wypadku inicjacji tekst listka da się sparafrazować następująco: zostałeś uwolniony od winy, pójdziesz na świętą łąkę, gdzie poszli inni *mystai*. Rytuał pogrzebowy przypominałby przed ostatnią drogą o hasłach, które dusza będzie musiała wymienić z bóstwami świata podziemnego, oraz wskazywałby cel wędrówki. Jeżeli natomiast słowami tymi przemawia bóstwo – co wydaje się, moim zdaniem, bardziej prawdopodobne – to tekst odnosi się do kluczowego momentu wędrówki. Dusza musi znać dwa hasła, a po prawidłowym ich wymienieniu otrzymuje pozwolenie na wstęp do miejsca, gdzie przebywają szczęśliwi wtajemniczeni, którzy w wyniku działań rytualnych są bez winy.

Rozpoznanie w listku z Feraj tekstu (w sensie subkategorii semioforów) nie wyczerpuje zagadnienia. Pod względem funkcji listek przypomina klasę przedmiotów, które archeolodzy napotykają w grobach od połowy V wieku p.n.e., a mianowicie monet wkładanych do ust lub do ręki zmarłych. W tym samym czasie „obol dla Charona” pojawia się w tekstach literackich, pierwsze poświadczenie znajdujemy w *Żabach* Arystofanesa. W obu wypadkach może chodzić o semiofory należące do kategorii substytutów dóbr – różnorodną pod względem formalnym klasę przedmiotów, których znaczenie zasadza się na sile nabywczej. O „sile nabywczej” listka stanowi tekst poświadczający przynależność duszy do grupy wtajemniczonych. Listek z Feraj spełnia też funkcje przypisywane przez Pomiana innej kategorii semioforów, mianowicie rozkazom sterującym przyszłymi zachowaniami człowieka. Ten aspekt zbliża listek do zaklęć magicznych z ich skutecznością bezpośredniego oddziaływania.

Historyczność właściwa jest nie tylko poszczególnym semioforom, ale również całym ich klasom. Złota blaszka z Feraj należy do szerszej klasy obiektów, którą określa się mianem „złotych tabliczek” lub „złotych listków”, aczkolwiek w nielicznych polskich opracowaniach przeważa pierwsze z nich²⁵. Listki znane są wyłącz-

²⁵ Termin „złote tabliczki” odpowiada angielskiemu określeniu „golden tablet”, użytemu – o ile mi wiadomo – po raz pierwszy w 1883 roku przez D. Comparettiego (*The Petelia Gold Tablet*, „Journal of Hellenic Studies” 3 (1883)). Włosi posługują się terminami „laminetta”, „lamina” (po raz pierwszy w liście C. Bonucciego z 1834 roku), Francuzi pisali o „lamelle” lub „feuilles d’or”

nie z wykopalisk archeologicznych, żaden tekst klasyczny o nich nie wspomina. Dzieje odkryć zaczynają się w 1834 roku²⁶. Historia interpretacji pierwszej odnalezionej blaszki, pochodzącej z Petelii w południowej Italii, jest pouczająca i stanowi dobry przykład trudności, przed jakimi staje badacz, gdy brak mu właściwego kodu. Tekst umieszczony na tabliczce głosił:

Znajdziesz po lewej stronie domostw Hadesu źródło,
przy nim stoi biały cyprys:
nie zbliżaj się do tego źródła,
znajdziesz też inne, płynącą z jeziora Mnemosyne
chłodną wodę; nad nią stoją strażnicy.
Powiedz: „Ziemi dzieckiem i Nieba gwieździstego,
jestem z niebiańskiego rodu: to i wy wiecie,
jestem wyczerpana z pragnienia i ginę. Lecz dajcie mi szybko
napić się chłodnej wody [*psychrón hydōr*] z jeziora Mnemosyne”.
I dadzą tobie napić się z boskiego źródła,
i wówczas będziesz panował z innymi herosami.

Mnemosyne to świąte: gdy będziesz]
umier[ał t]o...

Kłopot sprawiało nie tyle rozpoznanie i prawidłowe zrozumienie tekstu, ile wyjaśnienie jego funkcji i symbolizmu. Zasadnicze pytanie dotyczyło sytuacji komunikacyjnej, której symbolicznym zapisem jest ten tekst. Wobec braku lepszego punktu odniesienia uznano go za sentencję wyroczni delfickiej zalecającą udanie się do wyroczni Trofoniosa w Lebedei, gdzie znajdowało się źródło Mnemosyne, o jakim mówił Pauzaniusz²⁷. Ta fantastyczna interpretacja była wynikiem rekonstrukcji kodu na podstawie swobodnych skojarzeń z tym, co znane z tekstów klasycznych.

Przełom, który zaważył na kierunku późniejszych badań, został dokonany przez Domenica Comparettiego w artykule zamieszczonym w „Journal of Hellenic Studies”

(zob. A. Joubin, *Inscription crétoise relative à l'orphisme*. „Bulletin de correspondance hellénique” 17 (1893)). Ukazało się kilka komentowanych wydań tabliczek: *Le Lamine d'oro orfiche* (wyd. 1: 1993). – A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristobál, *Instrucciones para el más allá. Las láminillas órficas de oro*. Madrid 2001 (przekład angielski: *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Transl. M. Chase. Leiden–Boston 2008). – M. Tortorelli Ghidini, *Figli della Terra e del Cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento*. Napoli 2006. – F. Graf, S. Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London – New York 2007. Zob. również edycję tekstów z tłumaczeniem i zbiór studiów krytycznych *The „Orphic” Gold Tablets and Greek Religion. Further along the Path* (Ed. R. G. Edmonds, III. Cambridge, NY, 2011). Na temat Orfeusza i orfizmu zob. 2-tomową książkę zbiorową *Orfeo y la tradición órfica* (Ed. A. Bernabé, F. Casadesús. Madrid 2008; tabliczkom poświęcony jest rozdz. 23 autorstwa A. Bernabé i A. I. Jiménez San Cristobál, *Las laminillas órficas de oro* (t. 1)). Polski przekład złotych listków: K. Sekita, *Złote tabliczki orfickie. Życie po śmierci w wierzeniach starożytnych Greków*. Warszawa 2011. – Trzcionkowski, op. cit.

²⁶ Historię odkryć przedstawiłem w artykule *Złote tabliczki orfickie. Nowe znaleziska, nowe interpretacje* (w zb.: *Orfizm i jego recepcja w literaturze, sztuce i filozofii*. Red. K. Kołakowska. Kraków–Lublin 2011).

²⁷ Pauzaniusz IX 39, 5–14.

z 1883 roku²⁸, choć nie on pierwszy podważył orakularny charakter tekstu²⁹. Katalizatorem nowej interpretacji okazało się 5 nowych inskrypcji na złotych blaszkach. Odnaleziono je w 1879 roku na cmentarzu starożytnej kolonii ateńskiej Turioj w południowej Italii³⁰. Wszystkie pochodzą z dwóch dużych grobów tumulusowych, zwanych przez miejscową ludność Timpone Grande i Timpone Piccolo. W Timpone Grande odkryto dwie tabliczki. Pierwszą z nich, większą, zapełniono tekstem intencjonalnie niezrozumiałym, stanowiącym mieszaninę imion własnych bóstw kultu misteryjnego oraz szeregu liter pozbawionych sensu³¹. Blaszka z imionami boskimi zatopionymi w potoku nonsensu najpewniej służyła jako koperta, w którą włożono inną blaszkę, pokrytą następującym tekstem heksametrycznym i fragmentami pisanymi zrytmizowaną prozą³²:

Lecz gdy tylko dusza opuści światło słońca,
trzeba, by szła na prawy *thiasos*, uważając bardzo na wszystko.
Witaj, doświadczyłeś przeżycia, którego wcześniej nie doznałeś,
bogiem stałeś się z człowieka: jako koziołek wpadłeś do mleka.
Witaj, witaj: idź drogą na prawo,
na święte łąki i do gajów Persefony.

Comparetti zinterpretował tekst tabliczki jako wypowiedź osoby inicjowanej lub hierofanta, skierowaną do zmarłego, który również poznał tajemne obrzędy³³. Uważał też, że fragmenty poetyckie pochodzą z poematu zawierającego zasady wiary podzielanej w grupie misteryjnej odnośnie do pośmiertnego losu duszy (*psychē*).

Kolejne trzy blaszki znaleziono w tzw. Timpone Piccolo. Różnią się one od tabliczki z Timpone Grande, tworząc odrębną grupę tekstów, która odwołuje się do wspólnego wzorca; chociaż teksty nie są identyczne, bez wątpienia stanowią warianty archetypu. Oto próba rekonstrukcji owej wersji pierwotnej, dokonana przez Comparettiego³⁴:

Czysta przybywam z czystych, Królowo Podziemnych,
O Euklesie, Eubouleusie i inni bogowie.
Szczycę się bowiem, że jestem z waszego szczęsnego rodu,

²⁸ Comparetti, *op. cit.* Autor ten opublikował również pierwsze faksymile tekstu, sporządzone przez C. Smitha, wraz z transkrypcją (*ibidem*, s. 112–113).

²⁹ Już w 1880 roku A. Bouché-Leclercq w swojej historii wróżbiarstwa w starożytnej Grecji (*Histoire de la divination dans l'Antiquité*. T. 3. Paris 1890, s. 330, przypis 2) zasugerował, że może chodzić o dokument mistyczny zawierający pouczenie, jak dusza powinna zachowywać się w zaświatach.

³⁰ Zob. D. Comparetti, *Sibari*. „Notizie degli Scavi di Antichita” 3 (1878–1879), s. 328–331. Przekład: D. Comparetti, *Laminette orfiche*. Firenze 1910, s. 1–30.

³¹ Zob. OF 492 (Bernabé). Z semiotycznego punktu widzenia tabliczka ta stanowi niezwykle interesujący przykład tekstu, którego znaczenie symboliczne jest zrozumiałe dla wąskiego kręgu odbiorców, podczas gdy osobom postronnym wydaje się on chaotycznym zapisem liter alfabetu greckiego.

³² Połączenie heksametru z prozą można tłumaczyć najpewniej rytualnym pochodzeniem listków. Zob. F. Graf, *Textes orphiques et rituel bacchique. À propos des lamelles de Pélinna*. W zb.: *Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhardt*. Textes réunis et édités par Ph. Borgeaud. Genève 1991.

³³ Comparetti, *The Petelia Gold Tablet*, s. 114. W innej pracy (*Laminette orfiche*, s. 7) Comparetti sugeruje, że tekst ten był wygłaszany przy okazji rytuału pogrzebowego.

³⁴ Comparetti, *The Petelia Gold Tablet*, s. 115.

lecz mnie Mojra zwała i oraz Rażący Piorunem,
karę należną spłaciłam za czyny niegodne,
teraz przyszedłam z błaganiami do świętej Persefony,
by mnie łaskawie posłała między wolnych od skazy.
Z kręgu bóleści strasznej zostałam wyzwolona,
stopami szybkimi wstąpiłam w upragniony wieniec.
W łonie Królowej Podziemia byłam zanurzona.
Szczęsny i błogosławiony, bogiemś, nie śmiertelnikiem.
Koźle wpadło do mleka.

Zawartość listków z Turioj natchnęła Comparettiego do sformułowania tezy, które zdeterminowały studia orfickie. Według jego interpretacji te teksty są wypowiedzią *psychē* osoby wprowadzonej w misteria orfickie ku czci Persefony, Hadesa, Dionizosa i innych bóstw świata podziemnego. Wokół owych słów duszy Comparetti i jego naśladowcy zbudowali główne twierdzenia składające się na współczesny model orfizmu³⁵. Był on „religią”, „sektą” lub „zbiorem wierzeń religijnych” opierającym się na teologii oczyszczenia z grzechu pierwotnego. Zgodnie z rekonstrukcją orfizmu, łączącą relacje neoplatoników z rozproszonymi fragmentami i świadectwami wyobrażeń orfickich, miał on u swych podstaw oryginalny mit antropogeniczny. W jego centrum znajdować się miała postać Dionizosa Zagreusa, syna Zeusa i Persefony, wyznaczonego na nowego króla kosmosu. Zazdrośni tytani, poduszczeni przez Herę, zwabili boże dziecię zabawkami i zwierciadłem, następnie zabili, rozszarpali i pożarli, a rozgniewany Zeus spalił ich piorunem. Dionizos zmartwychwstał, gdyż ocalało jego serce, i stał się bogiem świata podziemnego. Z popiołów tytanów natomiast został ulepiony człowiek, który z tego powodu ma podwójną naturę: tytaniczną oraz dionizyjską. Misteria orfickie oczyszczały wtajemniczonych z winy pierwotnej i przemieniały *homo duplex* w istotę boską, dziedzica Dionizosa³⁶. W świetle tak rozumianego mitu – tabliczki z Turioj były zatem oświadczeniem duszy przybywającej do świata podziemnego skierowanym do Persefony, matki Dionizosa Zagreusa, potwierdzającym, że dana *psychē* została poprzez obrzęd inicjacyjny uwolniona od winy tytanów. Teksty czyniły ponadto aluzję do koła narodzin i śmierci, czyli reinkarnacji, będącej karą za grzech pierwotny. Uwikłana dotąd w cykl metempsychozy dusza, teraz wyzwolona za sprawą misterii dionizyjskich, dołącza do grona nieśmiertelnych bogów.

W świetle tych kolejnych znalezisk tabliczka z Petelii uzyskała nową interpretację. Comparetti włączył ją do tego samego kręgu mistycznych idei orfickich,

³⁵ Najpełniejsze podsumowanie badań prowadzonych w tym duchu przynosi monumentalna praca zbiorowa *Orfeo y la tradición órfica*.

³⁶ Trudno wymienić w jednym przypisie prace opierające się na tej interpretacji orfizmu. Pełną bibliografię znajdzie czytelnik w cytowanej syntezie *Orfeo y la tradición órfica*. Przeciwno tej interpretacji zastrzeżenia zgłosił R. G. Edmonds, III, w rozprawach: *Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin*. „Classical Antiquity” 181 (1999); *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the „Orphic” Gold Tablets*. New York 2004; *Recycling Laertes’ Shroud: More on Orphism and Original Sin*. Na stronie: <http://chs.harvard.edu/chs/redmonds>. Data dostępu: 29 X 2015; *A Curious Concoction: Tradition and Innovation in Olympianus’ „Orphic” Creation of Mankind*. „American Journal of Philology” 130 (2009); *Who Are You? Mythic Narrative and Identity in the „Orphic” Gold Tablets*. W zb.: *Mystic Cults in Magna Graecia*. Ed. G. Casadio, P. Johnston. Austin 2009.

które objawiły się na tabliczkach z Turioj. Zdanie „dzieckiem Ziemi i gwieździstego Nieba jestem” zostało uznane za bezpośrednie poświadczenie tytanicznego pochodzenia duszy, gdyż tytani byli synami Uranosa i Gai³⁷. Źródło, do którego wtajemniczona *psychē* nie powinna się zbliżać, utożsamiono ze źródłem Lethe. Źródło Mnemosyne, będące orficką innowacją w topografii zaświatów, nazwano Źródłem Pamięci, gdyż sprawia ono, że dusza uświadamia sobie w pełni swą boską naturę. Z chwilą nadania wspólnej interpretacji tekstom z Petelii i Turioj zaczęto poszukiwać, zgodnie z metodą filologiczną, ich archetypu. Sam Comparetti sugerował, iż cytowane w inskrypcjach heksametry mogą pochodzić z zaginionego poematu orfickiego *Zejsście do Hadesu*. Ustalenia dotyczące znaczenia tabliczek w świetle symboliczności zrekonstruowanego mitu orfickiego o pochodzeniu człowieka, o grzechu pierwotnym i podwójnej, dionizyjsko-tytanicznej naturze ludzkiej, pozwoliły następnym pokoleniom badaczy mówić o orfizmie jako o „kościelu”, „sekcje” lub „ruchu religijnym”. Jego teologia miała przypominać doktrynę chrześcijańską. Nie jest to przypadek, lecz wpływ wyobrażeń i oczekiwań nowoczesnych Europejczyków, którzy w antyku klasycznym poszukiwali subtelných idei religijnych. Politeizm greckiej *polis*, z jego naciskiem położonym na rytuał ofiary krwawej, rozczarowywał wyznawców klasycyzmu. Zobaczenie w orfizmie religii opartej na świętych księgach, odrębnym trybie życia (ascezie) oraz złożonej teologii zbawczej i praktyce odkupienia ułatwiały początki nowożytnej recepcji orfizmu, czytanego przez pisma neoplatonickie. Należy jednak podkreślić, że centralny mit o grzechu pierwotnym we wczesnych interpretacjach się nie pojawia. Można zatem było widzieć w orfizmie odzwierciedlenie *prisca theologia* bez uciekania się do tej konstrukcji. Istotnie podstawy orfizmu są nader wątle³⁸.

Większość hellenistów przyjęła tezę Comparettiego, mniejszość podniosła sprzeciw. Można zauważyć, że współczesna historiografia religii przeżywała w ciągu ostatnich lat cyklofreniczne fazy wiary i niewiary w realność istnienia orfizmu i orfików³⁹. W tych dyskusjach zazwyczaj orfizm charakteryzowano jako ruch religijny posługujący się pismami świętymi (kosmogonie, hymny orfickie) przypisywane mitycznemu śpiewakowi Orfeuszowi (lub jego uczniowi Muzajosowi). Niekiedy ruch ten nazywano po prostu religią, kościołem albo sektą. Wiązano z nim także rytuały inicjacji i oczyszczenia, zapewniające wtajemniczonym lepszy los po śmierci, oraz odrębne obyczaje, w tekstach starożytnych określane mianem „żywota orfickiego” – „*bíos Orphikós*” (jego wyróżnikiem były ascetyzm, a także wegetarianizm)⁴⁰.

³⁷ Odmianą, przekonującą interpretację tego miejsca przedstawił kilka lat temu R. G. Edmonds, III, *The Children of Earth and Starry Heaven: The Meaning and Function of the Formula in the „Orphic” Gold Tablets*. W zb.: *Orfeo y el orfismo. Nuevas perspectivas*. Ed. A. Bernabé, F. Casadesús, M. A. Santamaría. Alicante 2010.

³⁸ Historię tych interpretacji omawiam szczegółowo w *Bios – Thanatos – Bios*.

³⁹ Zob. przegląd stanowisk w sprawie orfizmu od czasów Ch. A. Lobecka (*Aglaophamus, sive, De theologiae mysticae Graecorum causis*. Regiomontii Prussorum 1829) do okresu powojennego, dokonany przez W. Burkerta: *Orphism and Bacchic Mysteries – New Evidence and Old Problems of Interpretation. Protocol of the Twenty-Eight Colloquy, 13 March 1977*. Berkeley 1977; *Craft versus Sect. The Problem of Orphics and Pythagoreans*. W zb.: *Jewish and Christian Self-definition*. T. 3: *Self-definition in the Graeco-Roman World*. Ed. B. F. Meyer, E. P. Sanders. London 1982.

⁴⁰ Zob. charakterystyczne wyznanie niewiary wygłoszone przez E. R. Doddsa (*Greco i irracjonalność*.

Podobnie jak wszystkie „-izmy” stworzone przez współczesną naukę, również orfizm korzysta niekiedy z taryfy ulgowej przysługującej konstruktom teoretycznym i może być dopuszczony do języka historycznego pod warunkiem uznania konwencjonalnego charakteru tego terminu⁴¹. Innymi słowy, jeśli będziemy pamiętać, że chodzi o nazwę określającą złożony zespół zjawisk połączonych podobieństwem rodzinnym, nic nie stoi na przeszkodzie, aby dla naszej wygody nazywać je orfizmem.

O wiele ostrzejsze spory toczyły się wokół zagadnienia, czy można mówić o grupie religijnej działającej w okresie klasycznym, definiującej się jako orficy (*Orphikoi*). Według starszej historiografii orficy to „sekta” religijna bądź „kościół”, którego członkowie byli wtajemniczani w misteria związane z pismami mitycznego śpiewaka Orfeusza. Sekta ta miała stworzyć własną teologię i kultywować odrębne rytuały⁴². Późniejsze badania podały w wątpliwość istnienie „kościół orfickiego” mającego swych kapłanów (*orpheotelestaí*) i wyznawców (*mystaí*). Ów krytyczny zwrot zapoczątkował Ulrich von Willamowitz-Moellendorff w drugim tomie swego późnego dzieła *Der Glaube der Hellenen*⁴³, a myśl jego podjęli Ivan Linforth⁴⁴ i Günter Zuntz, uczeń Willamowitza⁴⁵. Ten ostatni badacz zauważył fakt, że w źródłach przedhellenistycznych jest mowa o manuskryptach orfickich („*orphika*”), a nie o orfikach („*Orphikoi*”). Gdy później słowo „*Orphikoi*” pojawia się w tekstach, ma trzy znaczenia. Po pierwsze, określa domniemanych twórców tekstów przypisywanych Orfeuszowi. W tym sensie „*hoi Orphikoi*” występuje po raz pierwszy u Apollodora z Aten w II wieku p.n.e.⁴⁶, a forma liczby mnogiej uwydatnia jego sceptycyzm odnośnie do autorstwa tekstów orfickich. Nazwa „Orficy”, rozumiana jako ‘autorzy pism orfickich’, ma swój odpowiednik w okresie klasycznym w omownym zwrocie ‘ci, którzy (gromadzą się) wokół Orfeusza’⁴⁷. Drugim desygnatem nazwy „*hoi orphikoi*” są kapłani wtajemniczający w misteria orfickie, czyli inicjacje zgodne z pismami Orfeusza⁴⁸. Synonimem tego słowa jest poświadczony już u Teofrasta rzeczow-

Przel. J. Partyka. Bydgoszcz 2002, s. 129): „Muszę przyznać, że niewiele wiem na temat wczesnego orfizmu, a im więcej o tym czytam, tym bardziej zmniejsza się moja wiedza. Dwadzieścia lat temu mógłbym powiedzieć całkiem sporo na ten temat (wtedy wszyscy mogliśmy to zrobić). Od tego czasu straciłem wiele z tej wiedzy”. Zob. też L. Trzcionkowski, *Orfizm*. Hasło w: *Religia. Encyklopedia PWN*. Red. nauk. T. Gadacz, B. Milerski. Warszawa 2001.

⁴¹ Zob. uwagi E. Hobbsa zgłoszone w dyskusji nad referatem Burkerta (*Orphism and Bacchic Mysteries...*, s. 33–34); zasadnicze pytanie hermeneutyczne brzmi: czy taki konstrukt teoretyczny pomaga nam zrozumieć badane zjawisko?

⁴² Zob. E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Hrsg. F. Schöhl. T. 2. Wyd. 3. Tübingen–Leipzig 1903, s. 103–136. – J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge 1922, s. 454 n. – A. Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*. Leipzig 1893.

⁴³ U. von Willamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*. T. 2. Berlin 1932, s. 182–207. Niemiecki filolog zwrócił uwagę, że w tekstach z okresu przedhellenistycznego jest mowa o pismach orfickich (*orphika*), a nie o orfikach (*orphikoi*) (*ibidem*, s. 199).

⁴⁴ I. Linforth, *The Arts of Orpheus*. Los Angeles 1941.

⁴⁵ G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford 1971, s. 277–278.

⁴⁶ Apollodor z Aten, *FGrHist* 244 F 139.

⁴⁷ Zob. Platon, *Kratylos* 400c. W. Stefański, autor polskiego przekładu *Kratylosa* (Wrocław 1990), przetłumaczył ten zwrot jako „orficy”.

⁴⁸ Zob. *OF* 70 (Bernabé).

nik „*hoi orpheotelestai*”⁴⁹. W trzecim znaczeniu wyraz „*Orphikoi*” określa prawdopodobnie stowarzyszenie lub grupę kultową. W czasie gdy sceptycy świętowali swe triumfy, w nadczarnomorskiej Olbii znaleziono w 1951 roku małą tabliczkę kościanną, na której można odczytać napis⁵⁰:

<i>Bíos Thánatos Bíos</i>	Życie Śmierć Życie
<i>Alētheia</i>	Prawda
<i>Dio Orphikoi</i>	Dio(nizosowi) Orficy

Był to kolejny przełom w dziejach badań kultów misteryjnych. Jeżeli lekcja „*Orphikoi*” jest prawidłowa⁵¹, to mielibyśmy do czynienia z pierwszym poświadczeniem istnienia grupy o orfickiej autodefinicji. Wspólnocie orfickiej z Olbii należy poświęcić osobną uwagę. Wspomniana tu tabliczka należy do zbioru zabytków znalezionych w Olbii, które można zinterpretować jako świadectwa działania w tym mieście grupy orfickiej. Sądzę, że chodzi o sytuację wyjątkową, związaną najprawdopodobniej z miejscowymi warunkami historycznymi. Sugerowano, że tabliczki orfickie z Olbii miały funkcję zbliżoną do tej, którą pełniły *symbola*. Chodziło zatem o znaki umożliwiające rozpoznanie przynależności do grupy, wskazanie i odróżnienie swoich od obcych, niewtajemniczonych.

Nie zagłębiając się w szczegóły dyskusji nad socjologią orfizmu, krótko przedstawię swoje stanowisko. Jestem przekonany, że w okresie klasycznym nie możemy mówić o orfikach jako sekcje⁵². Świadectwa ówczesne donoszą o pismach orfickich i związanych z nimi obrzędach inicjacji w misteria. Pisma posiadali i rozpowszechniali wędrowni kapłani – orfeoteleści (*orpheotelestes*). Oni też przeprowadzali obrzędy inicjacyjne, za opłatą udzielali nauk osobom prywatnym i dokonywali oczyszczeń rytualnych, zapewniając, że przyniosą one lepsze życie po śmierci⁵³. Grupy obrzędowe powstawały prawdopodobnie na czas tych obrzędów. W Olbii, być może wokół jednego z owych orfeotelestów, uformowała się trwalsza wspólnota religijna. Ponadto u autorów ateńskich V i IV wieku p.n.e. (Eurypides, Platon) znajdujemy wzmianki o czcicielach „ksiąg orfickich”, którzy wiodą „orficki żywot” („*bíos Orphikos*”), powstrzymując się od pokarmów mięsnych (tzn. ofiar krwawych). Świadczy

⁴⁹ Teofrast, *Charaktery* 16, 11. Por. Plutarch, *Powiedzenia spartańskie*. Moralia 224e. Na temat świadectwa Plutarcha zob. A. Bernabé, *Plutarco e l'orfismo*. W zb.: *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo*. (Ravello, 29–31 maggio 1995). A cura di I. Gallo. Napoli 1996, s. 67.

⁵⁰ Pierwodruk: A. S. Rusjajewa, *Orfizm i kult Dionisa w Olbii*. „Więstnik Driewniej Istorii” 143 (1978).

⁵¹ Tak interpretują go, oprócz Rusjajewej (*ibidem*), L. Dubois (*Inscriptions grecques dialectales d'Olbias du Pont*. Genève 1996, s. 154 (nr 94)), P. Lévêque (*Apollon et l'orphisme à Olbia du Pont*. W zb.: *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*. A cura di M. Totorelli Ghidini, A. Storch Marino, A. Visconti. Napoli 2000), a przyjmuje to też z wahaniem M. L. West (*The Orphics of Olbia*. „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 45 (1982), s. 21–22).

⁵² Zob. przekonujące analizy Burkerta w pracy *Craft versus Sect. The Problem of Orphics and Pythagoreans*.

⁵³ Osobnym problemem jest inskrypcja z Kume (ok. 450 p.n.e.) w środkowej Italii, zawierająca zakaz pochówku osób, które nie zostały wtajemniczone w misteria bakchiczne, co zdaje się poświadczać istnienie odrębnego cmentarza dla czcicieli Dionizosa Bakchiosa.

to o wyodrębnieniu się stylu życia charakterystycznego dla wtajemniczonych, trudno jednak z całą pewnością powiedzieć, czy orficy byli wegetarianami aż do swojej śmierci, czy tylko okresowo.

Złote listki łączą zatem pochodzenie z podobnego środowiska wędrownych kapłanów sprawujących rytuały i udzielających oczyszczeń na podstawie poematów przypisywanych Orfeuszowi. Wychodząca z tej przesłanki filologiczna krytyka tekstu złotych listków opiera się na kilku założeniach. Przede wszystkim uznaje się, że *epistomia* kładzione na ustach, piersiach lub w dłoni zmarłego były przedmiotami rytualnymi, a umieszczone na nich napisy stanowiły fragmenty dyskursu obrzędowego. Większość filologów (głównie Martin L. West⁵⁴, Richard Janko⁵⁵ i Christoph Riedweg⁵⁶) dążyła zatem do rekonstrukcji pierwotnego tekstu metodami wypracowanymi przez Karla Lachmanna. Pytanie o źródło owych tekstów nie wyczerpuje jednak problemu. Praca krytyczna musi uwzględniać hipotetyczne konteksty rytualne, w których badane teksty funkcjonowały. *Epistomia* nie były przeznaczone do prywatnej lektury podejmowanej przez intelektualistów, lecz prawdopodobnie wykonywano je w trakcie obrzędów, a z pewnością miały stanowić część eschatologicznego *performance* przed bóstwami świata podziemnego – to kolejny czynnik, który należy uwzględnić. Ponadto każdy z tekstów służył potrzebom religijnym różnych osób: po pierwsze, osobie, która jeszcze za życia przygotowywała się do śmierci (rozumiem przez to co najmniej podjęcie decyzji o przystąpieniu do obrzędu inicjacji misteryjnej), po drugie, rodzinie zmarłego lub/i jego towarzyszom z *thiasos*, a po trzecie, kapłanowi (niezależnie od tego, czy nazwiemy go *orpheotelestes*, *mantis* czy *bakchos*). Analiza krytyczna powinna zatem rozpocząć się od przeglądu poszczególnych tekstów, traktowanych z osobna jako pojedyncze utwory poetycko-rytualne. Różnice, jakie dostrzeżemy między nimi, są równie ważne, jak ich hipotetyczna wspólna struktura, z której się one wywodzą.

Część badaczy uznała za całkowicie uzasadnione podjęcie pracy filologicznej zmierzającej do ustalenia pierwotnej formy tych utworów. Dlatego z jednej strony, próbowano ustalić intencje osób bezpośrednio zaangażowanych w powstanie każdej ze złotych blaszek, z drugiej zaś – dążono poprzez rekonstrukcję przekazu tekstu do jego pierwotnej postaci (archetypu). Zadanie historyka nie ogranicza się do krytyki tekstu i odtworzenia jego autentycznej formy, czyli postaci zamierzonej przez autora. Zgodnie z zarysowaną wcześniej koncepcją semioforów zbliża się ono raczej do problemów podnoszonych przez tekstologię, gdyż historia zajmującego się złotymi blaszkami interesują dzieje tekstu, proces jego przekazywania i przekształcania w obrębie kultury i komunikacji. W przypadku epistomiów poszukiwania filologiczne dotyczą najważniejszych kwestii historii orfizmu: gdzie, kiedy i w jakim środowisku powstał archetyp tekstów, kto i jakimi metodami je rozpowszechniał, czy chodzi o przekaz piśmienny, w którym pismo było podstawową formą komunikacji i nieodzownym elementem rytualnego *performance*, czy też chodzi o przekaz oralny, w którym „nosicielami tekstu” byli wędrowni kapłani lub

⁵⁴ M. L. West, *The Orphic Poems*. Oxford – New York 1983.

⁵⁵ R. Janko, *Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory*. „Classical Quarterly” 34 (1984), nr 1.

⁵⁶ Ch. Riedweg, *Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un „Discours sacré” dans les lamelles d'or*. „Revue de l'histoire des religions” 219 (2002), nr 4.

mystai. W pierwszym przypadku tabliczki byłyby kopiowane z egzemplarza zawierającego wariant archetypu, a powstałe w trakcie przepisowywania błędy trzeba by uznać za typowy *lapsus calami*, w drugim zaś zawodziłaby pamięć ludzka i umiejętność pisanie.

Ze względu na zbieżności utworów dzieli się je na kilka grup mających wspólne cechy, co może wskazywać na istnienie archetypów, których wariantami są zachowane inskrypcje. Nie jest pewne, czy poprzez połączenie hipotetycznych archetypów poszczególnych grup da się zrekonstruować pierwotną postać poematu. Pierwsza grupa, oznaczona przez badaczy literą B, wywodzi się z archetypu, którego tekst wierszem (heksametr daktyliczny) mógł powstać w V wieku przed Chrystusem. Do niej należy omówiony już listek z Petelii, a także znaleziona w roku 1969 tabliczka z Hipponion. Janko w znakomitym przykładzie metody filologicznej zrekonstruował stemę tekstu z grupy B⁵⁷.

Utwory z drugiej grupy, oznaczonej literą A, zawierały oświadczenie skierowane do bogów podziemnych, iż dana dusza jest czysta, została uwolniona od niesprawiedliwych czynów i włączy się do kręgu błogosławionych, będzie bogiem, a nie śmiertelnikiem. Podstawę rekonstrukcji owych tekstów stanowią listki z Turioj. Zbliżone do nich są odkryte niedawno tabliczki z Pelinny w Tesalii, na których wypisano formuły wygłaszane prawdopodobnie w trakcie rytuału pogrzebowego, w jakich jest mowa o tym, że zmarła odradza się, jako trzykrotnie szczęśliwa, w dniu swej śmierci; ma rzec Persefonie, że wyzwolił ją Bakchios (Dionizos). Z uwagi na występowanie teonimu „*Brimō*” Giovanni Pugliese Carratelli umieścił tekst z Feraj w drugiej grupie (A) złotych tabliczek, do której zaliczył utwory zawierające wezwania do bóstw podziemnych (Persefony, Euklesa, Eubouleusa, Dionizosa, Plutona)⁵⁸.

Ostatni głos należy do Riedwega, który w błyskotliwej rekonstrukcji archetypowego poematu orfickiego, stanowiącego scenariusz rytualny przejścia *psychē* w zaświaty, umieszcza słowa z tabliczki w czwartej części odtworzonego przez siebie tekstu świętego *hieros logos*, pod koniec orfickiego rytuału⁵⁹: oto dusza staje przed finalną próbą, po której przejściu powędruje drogą błogosławionych na święte łąki. Rekonstruowany *hieros logos* badacz podzielił na 6 epizodów. Wszechwiedzący narrator (Orfeusz?) na początku poematu mówił o przyszłej śmierci i następującej po niej katabazie duszy. Jeśli przyjmiemy założenie, że poemat ów był recytowany podczas obrzędu inicjacyjnego, to w rolę narratora *performance* rytualnego wcielił się orfeotelesta. Z tego pierwszego epizodu na złotych tabliczkach znalazł się zaledwie jeden wers: „lecz gdy tylko dusza opuszcza światło słońca”.

Drugi epizod poświadczają tabliczki z grupy B. Narrator przemawia do inicjowanego, opisując drogę przemierzaną przez duszę w świecie podziemnym i dając mu pouczenia o prawidłowym zachowaniu. W pierwszym miejscu, gdzie trafia ona w domostwie Hadesu, grozi jej niebezpieczeństwo. Oto po prawej stronie drogi tryska źródło, a obok niego rośnie biały cyprys: tam znajdują ochłodę dusze zmarłych, lecz *psychē* inicjowanego nie powinna się zbliżyć. Podążając dalej, dotrze ona do chłodnej wody wypływającej z jeziora Mnemosyne (Pamięci). Nad nią stoją straż-

⁵⁷ Janko, *op. cit.*, s. 89–100.

⁵⁸ Pugliese Carratelli, *op. cit.*, s. 36–37.

⁵⁹ Riedweg, *op. cit.*

nicy, którzy zadadzą pytanie: „kim jesteś? skąd jesteś?” Słowa te są pierwszym fragmentem narracji nie zapisanym heksametrem, lecz prozą. W odpowiedzi dusza, jak poucza narrator, powinna wyjawić całą prawdę (*alētheia*):

jestem dzieckiem Ziemi i gwiazdzistego Nieba,
jestem z niebiańskiego rodu: to i wy wiecie,
jestem wyczerpana z pragnienia i ginę. Lecz dajcie mi szybko
napić się chłodnej wody [*psychrón hydōr*] z jeziora Mnemosyne.

Te słowa otwierają duszy drogę, „którą kroczyli inni *mystai* i *bakchoi*”.

Trzeci epizod dotyczy spotkania *psychē* z Persefoną i pozostałymi bóstwami podziemia. Podstawą rekonstrukcji są tabliczki z grupy A. Riedweg podzielił ten epizod na dwie części. W pierwszej narrator/hierofant zachęca wtajemniczanego do pozdrowienia Persefony, w drugiej *mystes* opowiada:

przybywam czysta spośród czystych, o Królowo Podziemnych,
Euklesie i Eubouleusie oraz inni bogowie i *daimones*.
Szczyć się bowiem, że i ja jestem z waszego szczęśliwego rodu.
Lecz Mojra mnie powaliła [i inni nieśmiertelni bogowie] piorunem, co z gwiazd uderza [?].
Poniosłam [splaciłam] karę za niesprawiedliwe czyny.
Wyrwałam się z bolesnego, strasznego kręgu,
szybkimi stopami wstąpiłam w upragniony wieniec.
Zanurzyłam się w łono bogini [Despoina], królowej Podziemia.
Teraz zaś przychodzę jako błagalnica do świętej Persefony,
aby posłała mnie, łaskawa, do siedziby Szczęśliwych [wolnych od skazy].

Zgodnie z tą hipotezą zachowane złote tabliczki orfickie są prawdopodobnie wyinkami z archetypowego tekstu poetyckiego napisanego heksametrem z elementami rytmizowanej prozy. Próba rekonstrukcji symbolizmu orfików może obrać za punkt wyjścia odtworzony przez Riedwega wzorec odkrytych fragmentów. Zabieg ten ma dwojakie konsekwencje. Po pierwsze, zgodnie z ogólną zasadą analizy strukturalnej, bada się inwariant, nie uwzględniając rozważań na temat mechanizmu przekształceń archetypu. Po drugie, przyjęcie archetypu za podstawę analizy pozwala na przedstawienie całościowego systemu semiotycznego pierwotnego tekstu orfickiego. Oznacza to, że ramami tekstu (końcem i początkiem) będą ramy archetypu, a nie jego cząstkowych wariantów (poszczególnych tabliczek orfickich).

Hipotetyczny epos orficki opowiadający o katabazie duszy inicjowanego byłby zatem modelowym przykładem tekstu, którego granice pokrywają się z prezentowaną w nim przestrzenią⁶⁰. Sądzę, że oprócz tej korelacji charakterystycznej dla świata wyobraźni mitopoetyckiej, ważną rolę odegrało rytualne tło sytuacji komunikacyjnej poematu. Autor tekstu, a później recytujący go orfeotelesta, wtajemniczał słuchacza w topografię zaświatów. Chociaż nie dysponujemy pierwotnym tekstem-archetypem zachowanych tabliczek, z tego, co powiedziano dotychczas, możemy wnioskować, że poemat ten opisywał drogę przemierzaną przez duszę od chwili śmierci do osiągnięcia celu, błogostanu na świętych łąkach Persefony. Zatem początek tekstu-archetypu pokrywał się z początkiem drogi, a koniec z jej kresem.

⁶⁰ Zob. uwagi W. N. Toporowa na temat korelacji przestrzeni i tekstu (*Przestrzeń i rzecz*. Przel. B. Żyłko. Kraków 2003).

Ów izomorfizm tekstu i przestrzeni przedstawionej sprawia, iż strukturę dominującą poematu wyznaczają: droga duszy i próby, którym jest ona poddawana. W swojej wędrówce *psychē* spotka przedmioty i postaci. Rzecz charakterystyczna, że wraz z postępowaniem naprzód zmniejsza się entropiczność przestrzeni. Najpierw dusza znajduje się na rozdrożu, bo struktura sfery początku przejścia jest symetrycznie rozdwojona. Opozycji *p r a w y*–*l e w y* na planie rzeczy odpowiada opozycja źródła, do którego nie można się zbliżyć, i źródła Mnemosyne. Przed jednym źródłem stoi biały cyprys, przed drugim strażnicy. Zakładając, że osnowę tekstu stanowi problem przejścia, przemierzenia drogi, wszelkie przerwy w wędrówce należy uznać za zakłócenia ciągłości, warunku komunikacji. Jeśli źródło, do którego nie wolno podchodzić, to źródło Lethe, zapomnienia, wyjaśnia się sens opozycji obu krynic. Zapomnienie w świadomości mitycznej trzeba rozumieć jako brak komunikacji z samym sobą, a pamięć odpowiednio jako komunikację niezakłóconą, umożliwiającą porozumienie. Zatem zbliżenie się do źródła zapomnienia oznacza zakończenie komunikacji, tożsamy z kresem drogi przebywanej przez duszę. Przekładając nasz tekst na plan działania (rytuału), stanowi to porażkę, zatrzymanie się w trakcie rytuału przejścia od zgonu do życia na łąkach błogosławionych. Wypicie wody z krynicy Pamięci umożliwi dalszą drogę i spotkanie z bóstwami świata podziemnego. Zanim to jednak nastąpi, dusza musi stawić czoła pierwszej próbie, musi odpowiedzieć na pytanie o tożsamość („kim jesteś? skąd przybywasz?”), zadane przez strażników źródła.

Nasze początkowe pytanie dotyczyło roli odgrywanej przez *symbola* w misteriach orfikich. Szukając odpowiedzi, zazwyczaj wskazuje się na funkcjonowanie, po pierwsze, znaków rozpoznania umożliwiających odróżnienie członków grupy misteryjnej od niewtajemniczonych, a po drugie, hasel pozwalających na wstęp duszy inicjowanej do miejsca przebywania szczęśliwych i błogosławionych. Sugeruje się przeto, że słowo „*symbolon*” jest synonimem „*synthēma*”, a konteksty ich użycia są wymienne. Czy „*symbolon*” różnił się zatem od „*synthēma*”?

Podjmując próbę odpowiedzi, nie wolno tracić z pola widzenia konieczności rozróżnienia między słownictwem tekstów religijnych (świętych) a sposobem wyrażania się zewnętrznych obserwatorów (a takimi bez wątplenia byli autorzy chrześcijańscy piszący o misteriach). Zanim wrócimy do orfików, zatrzymajmy się chwilę przy rytuałach eleuzyńskich. Autorzy chrześcijańscy, którzy jako pierwsi zaczęli uchylać rąbka tajemnicy słów wypowiedzianych podczas misteriów w Eleusis, wspominają 4 formuły wypowiedziane jakoby podczas świętych obrzędów Demeter i Kore. Pierwsza z tych formuł, zapisana w pierwszej osobie liczby pojedynczej, przedstawia działania rytualne dokonane zapewne przez wtajemniczanego (*mystēs*)⁶¹. Druga, znana ze scholionu do *Gorgiasza*, ma podobny charakter, chociaż czynności rytualne przez nią wspomniane różnią ją od pierwszej⁶². Trzecia tworzy rodzaj 2-częściowej, pozornie nie zrozumiałej, *quasi*-homofonicznej formuły: „*hye, kye*” („pada

⁶¹ Zob. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, 21, 3 (Marcovich).

⁶² *Scholia* do *Gorgiasza* Platona, 497c: „zjadłem z tympanonu, wypilem z kymbalonu, wyniosłem *kernos*, zanurzyłem się pod podłogę”.

deszcz, jest ciężarną”). Piszę: „pozornie”, ponieważ – gdyby naszym jedynym świadectwem była *Refutatio omnium haeresium* Hippolita – moglibyśmy uznać „wielką i niewypowiadalną tajemnicę” Eleusis za taką formułę. Jednak Proklos w komentarzu do Platońskiego *Timajosa* wiąże owe słowa z godami Nieba i Ziemi, w czasie których uczestnicy obrzędów wznosili wzrok do niebios, wołając „*hye*”, a następnie skierowywali go ku ziemi, krzycząc „*kye*”. Czwarta formuła jest rodzajem eksklamacji: „święta Pani porodziła syna: Brimō Brimosą”. Tylko w odniesieniu do pierwszej z tych formuł starożytni używają terminów „*symbola*” i „*synthēma*”, stosując je wymiennie. Np. Klemens Aleksandryjski w *Protreptikonie* mówi o „*tō synthēma Eleusiniōn mystreriōn*”⁶³, a Arnobiusz w dziele *Aversus nationes*, w łacińskiej parafrazie formuły przytoczonej przez Klemensa określa ją greckim słowem „*symbola*”⁶⁴. Czyżby zatem między „*synthēma*” a „*symbola*” nie było różnicy, użycie zaś jednego z tych wyrazów na oznaczenie formuły rytualnej misterii zależało od przypadku bądź od idiolektu autora?

Wyjście z tej aporii hermeneutycznej może wskazać *Papyrus z Gurōb*, czyli *hieros logos* grupy religijnej o orficko-dionizyjskim charakterze, działającej w Fajum w ptolemejskim Egipcie. Jak wiadomo, ów zachowany szczątkowo tekst rytualny zawiera szczegółowe reguły obrzędowe, przeplatane fragmentami – zapisanymi w heksametrze – najprawdopodobniej hymnu śpiewanego podczas rytuału⁶⁵. Pod koniec pierwszej kolumny, po tekście poetyckim wymieniającym imiona i przydomki boskie: Eoubouleusa, Demeter, Palladę, Erikepajosa i Asteropetesa, czytamy następujące wiersze (tłumacząc tylko wyrazy dające się odczytać):

[...] jeden Dionisos. (Oto) *symbola*:
 [...] bóg z łona
 [w]i[n]o [?] wypilem (jako) osioł; (jako) wolarz
 [...] *synthēma*: „w dół, w górę”. dla tych
 [...] i to, co otrzymałeś, zjedz
 [d]o kosza wrzuc
 [...] romb, kostki
 [...]... zwierciadło

Opatrzeć komentarzem tak bardzo uszkodzony tekst to zadanie trudne. Zakładam, że autor fajumskiego *hieros logos* nie znajdował upodobania w retorycznej *varietas*, więc „*symbola*” należy odróżnić od „*synthēma*”. Problemem jest jednak fakt, iż ta sama formuła rytualna, która u Klemensa nazwana została „*symbola*”, w tekście *Papyrusu z Gurōb* określona jest jako „*synthēma*”, mimo że istnieją przesłanki, aby połączyć wiedzę chrześcijańskiego pisarza o misteriach orfickich z tekstami rytualnymi funkcjonującymi w Egipcie okresu hellenistycznego. Drugim tekstem orfickim, w którym znajdujemy słowo „*symbola*”, jest złota tabliczka z Genewy, pochodząca prawdopodobnie z sycylijskiej miejscowości Entella. Bardzo uszkodzony listek należy do grupy B:

⁶³ Klemens Aleksandryjski, *op. cit.*

⁶⁴ Arnobiusz, *Przeciw poganom*, V 26.

⁶⁵ Pierworok: J. G. Smyly, *Greek Papyri from Gurōb*. Dublin 1921. Nowa edycja: J. Hordern, *Notes on the Orphic Papyrus from Gurōb (P. Gurōb 1; Pack 2464)*. „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 129 (2000).

KOLUMNA I

[... kiedy bę]dziesz umierał
 [... w]spominany heros
 [...] mrok, który ogarnał
 [... na] prawo jezioro,
 [przy którym stoi] biały cyprys:
 [tam przybywają] du]sze zmarłych, aby się ochłodzić.
 [Nie zbliżaj się] do tego źródła.
 [Dalej znajdziesz] płynącą] z jeziora Mnemosyne
 [chłodną wodę;] nad nią stoją strażnicy.
 [Zapytają cię] w mądrych wskazówkach
 [dlaczego przeszukujesz] mro]k zgubnego Hadesu.
 [Powiedz: „jestem dzieckiem Ziemi i] Nieba gwiazdzistego,
 [jestem wyczerpana z pragnienia i] gł]nę. Lecz dajcie mi szybko
 [napić się chłodnej wody (*psychrón hydōr*)] z jeziora Mnemosyne”.

KOLUMNA II

„bowiem m[ój ród niebieski: to wiecie i wy”]
 i zlituje się nad tobą król podziemny
 i wtedy dadzą ci napić się z jeziora Mnemosyne
 i wówczas [...]
symbola [...]
 i [...]
 [...]

Z miejsca, jakie zajmuje słowo „*symbola*” na tym listku, można wyprowadzić następujące wnioski: 1) „*symbola*” w tabliczce z Entelli należy odróżnić od odpowiedzi na pytanie o tożsamość, które pojawia się wcześniej, w kolumnie I; 2) „*symbola*” są wypowiedzane po dialogu duszy ze strażnikami; 3) „*synthēma*” nie pojawia się w tekstach złotych tabliczek, chociaż sformułowanie „bóg z łona” przypomina zdania z listków z Turioj („zanurzyłam się w łono”).

Dokument z Feraj jest w pewien sposób wyjątkowy. Tylko w nim zapisano słowo „*symbola*”. Pozostałe listki można zestawzić z głosem wyroczni (związki Orfeusza z wróżbiarstwem są oczywiste). Każdy pełnił odrębną funkcję, zróżnicowaną w czasie i przestrzeni, gdyż jako semiofor był zakorzeniony w historii. Jestem przekonany, że podejście semiotyczno-pragmatyczne do tych semioforów odsłania nowe sensory, wymykające się badaniom filologicznym i semiotycznym nakierowanym na znaczenie i tekst. Chodzi bowiem o klasę przedmiotów, w której zarówno ich materialna postać, jak i treść są wyrazem religijnych potrzeb jednostek w kulturze kładącej nacisk na komunikację z istotami nadprzyrodzonymi w ramach publicznych rytuałów ofiarnych. Osobisty charakter blaszek wprowadza do religii tradycyjnej wymiar indywidualny, podkreślony przez ich różnorodność. Dystrybucja blaszek była ściśle powiązana z rytuałami, a zatem z *performance*, którego fragmentarycznym wspomnieniem był tekst umieszczony na listkach. Mamy do czynienia z przedmiotami zawierającymi tekst prawidłowych, przyszłych wypowiedzi duszy, osłabionej agonią, są to zatem „przedmioty mówiące” – niezwykle ciekawe zjawisko z pogranicza kultury oralnej i piśmiennej.

Abstract

LECH TRZCIONKOWSKI Jagiellonian University, Cracow

ON THE ARCHEOLOGY OF SYMBOL: ORPHIST “SYMBOLA”

The word *symbolon*, from which terms referring to human semiotic activities derives, primarily meant a concrete material object used as an identification. Its linguistic counterpart was the term *synthēma* allowing to recognize identity in darkness. From the point of view of the history of semiotic thought, *symbola* were used in mystery cults. The present article shows a special type of mystery symbols, namely Orphist gold leaves: gold-leaf tablets put into the graves of those initiated into mysteries. They contained written formulas the soul of the deceased would cite in the underworld, and a description of his way after death in the dark realm of Hades. A convincing tool for analysis of the texts in question is Krzysztof Pomian's theory of semiophors due to a semiophor's performative character and its close connection to material form.