

Eleusis

Dla greckiego pojmowania świata charakterystyczne było przekonanie o jego porządku (*kosmos*) ukształtowanym ostatecznie po objęciu władzy przez Dzeusa i bogów olimpijskich. Podstawą tego porządku było zaś rozdzielenie trzech całkowicie odrębnych sfer i trzech kategorii bytów: bogów, ludzi i zmarłych. Świat olimpijski nie stykał się z Hadesem, zmarli tylko wyjątkowo pojawiać się mogli w świecie żywych,¹ a od *krisis* na górze Mekone jedyną formą kontaktów ludzi ze światem bogów była ofiara. Wprawdzie u Homera mowa jest o bogach odwiedzających w przebraniu ludzi, by zbadać ich postępowanie,² ale nigdy nie zjawiają się oni ludziom we własnej postaci, a spotykając kogoś niezwykłego, człowiek może (i powinien) co najwyżej domniemywać, że ma do czynienia z bóstwem (*daimon, theos*), ale nigdy nie ma pewności. Dotyczy to nawet poetyckiego obrazu udziału bogów w walce w *Iliadzie* czy kontaktów Odyseusza i Telemacha z Ateną w *Odyssei*. Prawdziwa postać bóstwa pozostaje człowiekowi na zawsze nieznaną, a historia Semele jasno pokazuje, jak bardzo jest ona dla śmiertelników niebezpieczna. Kontakt z bóstwem w jego własnej postaci może przynieść człowiekowi tylko zglubę. Zresztą całość greckiej *therapeia theon* nastawiona jest na utrzymanie rozdziału i równowagi: każdy bliższy kontakt z bóstwem jest równie niebezpieczny jak zaniedbanie i zlekceważenie obowiązku oddawania bogom czci.³ Zresztą bogowie greccy nie byli ludziom szczególnie życzliwi, koncepcja miłości bóstwa do śmiertelników jest najzupełniej obca greckiej religijności,⁴ może dlatego, że grecka myśl mityczna uderzająco lekceważy problem antropogonii. Wyjątkiem jest orficki mit dionizyjski.

Bogom jednak ludzie zawdzięczają bardzo wiele. Już dla Hezjoda (*Prace i dni*) boskiego pochodzenia jest *dike* – zasada sprawiedliwości obowiązująca w świecie ludzi, a także cały ich sposób życia (*nomos*) różniący ludzi od zwierząt.⁵ I *dike*, i *nomos* są ustanowione przez samego Dzeusa. Zgodnie z mitem, który opowiada Protagoras w dialogu Platona, zatytułowanym jego imieniem, bogowie dali ludziom nie tylko *dike*, lecz i *aidos* – wstyd, a raczej poczucie szacunku wobec innych. Tylko dzięki tym właściwym ludziom cechom, a pochodzącym od bogów, możliwe jest życie społeczne, a w konsekwencji – przetrwanie gatunku ludzkiego, słabszego fizycznie od zwierząt. Bogowie stoją więc na straży norm ludzkich, dlatego polis grecka zgodna jest z porządkiem świata i znajduje się pod opieką bogów, potrzebując stałego z nimi kontaktu, co zapewnia *therapeia theon* należąca do polis, która ze swej natury jest wspólnotą wiernych. Opieka bogów ogranicza się jednak w najlepszym razie do czuwania nad przestrzeganiem norm moralnych, reakcji na zmażę i zaniedbania w dziedzinie kultu. Wyposażeni w *aidos* i *dike*, zdolni do społecznego współżycia, czyli współpracy, ludzie powinni umieć sami sobie radzić.

Na gruncie ateńskim rozwinęła się jednak szczególna ideologia obejmująca pochodzenie trzech podstawowych elementów życia cywilizowanego człowieka: wina, oliwy i zboża. Miały to być dary trojga bóstw, odpowiednio Dionizosa, Ateny i Demeter, wszystkie przekazane bezpośrednio Ateńczykom, osobiście przez te bóstwa i oczywiście w samych Atenach (drzewko oliwne ofiarowane przez Atenę) czy na terenie Attyki (winna latorośl w demie Ikaria, zboże – w Eleusis). Trudno powiedzieć, kiedy powstały te opowieści mityczne tak bardzo podkreślające rolę i szczególne miejsce Ateńczyków wśród Hellenów, w każdym razie ich znaczenie Ateńczycy wydobywali szczególnie w wieku V p.n.e., dbając o ich znajomość i popularność, co miało poniekąd uzasadniać politykę podporządkowania Atenom członków Związku Morskiego.

Ta właśnie szczególna ideologia dotycząca trzech wręcz symbolicznych składników ludzkiego pożywienia legła zapewne u podstaw poglądów Prodikosa, wybitnego sofisty tej epoki, który początki kultu bogów wiązał z ubóstwieniem wynalazców pożywienia, wliczając wśród nich Dionizosa i Demeter.⁶ Stan zachowania fragmentu pochodzącego zapewne z traktatu *Peri theon* nie pozwala sądzić ani o tym, czy i jakich podawał on innych dawców żywności, ani o tym, czy istotnie był prekursorem euhemeryzmu. Raczej chyba postrzegał boskość w umiejętności uprawy winnej latorośli i zboża.

Demeter była w całym świecie greckim boginią cywilizującą, o czym świadczy powszechność wyłącznie kobiecego święta obchodzonego na cześć tej bogini z przydomkiem *Thesmophoros*. Święto (*Thesmophoria*), którego przebiegu nie znali także starożytni, ponieważ mężczyźni byli z niego całkowicie wykluczeni, miało zapewne w dużej mierze charakter rytów dawnej magii agrarnej, a może też (przynajmniej w niektórych miejscach i w pewnych okresach) inicjacji seksualnej młodych dziewcząt,⁷ ale wyjaśnienia wymaga epitet bogini, związany z pojęciem *thesmos*, jednym z dwóch archaicznych terminów (obok *themis*) oznaczających prawo. Demeter *thesmohoros* to wobec tego bogini „przynosząca” prawo czy prawa. Dziwi jednak trochę,



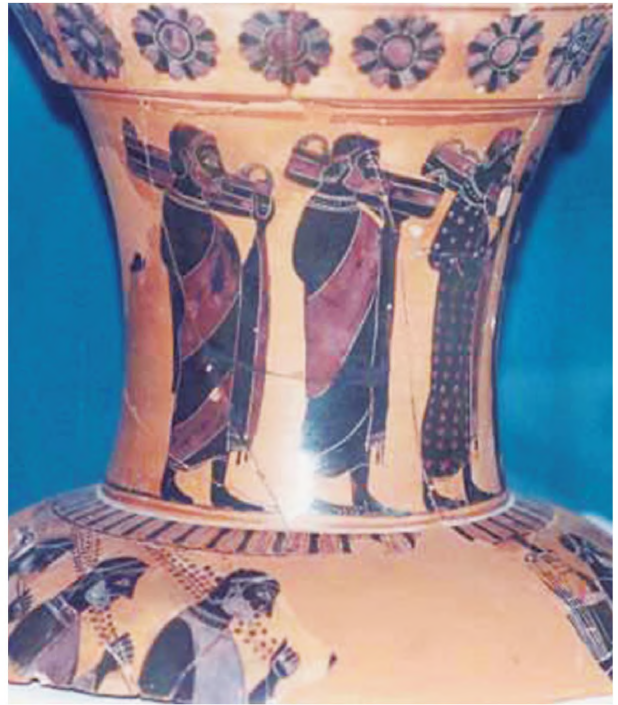
Persefona, Londyn, British Museum; Źródło: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Artemis Verlag, Zurich



Malowidło z wazy odnalezionej na terenie Eleusis, przedstawiające oślepienie Polifema przez Odysseusza. VII w. p. n. e., Muzeum w Eleusis, źródło: www.holycross.edu



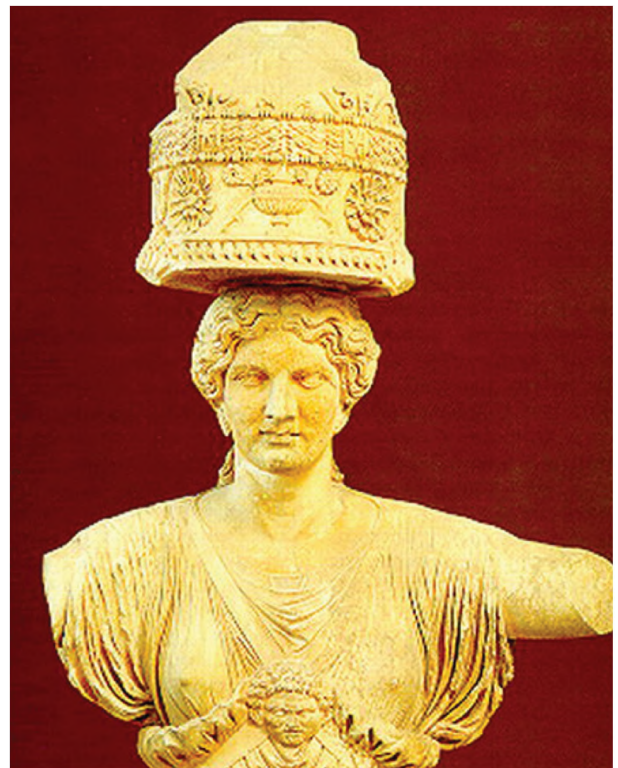
Demeter, Londyn, British Museum; Źródło: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Artemis Verlag, Zurich



Malowidło jest częścią wazy przedstawiającą procesję inicjowanych w misteria eleuzyjskie, fot. dr Alena Trckova-Flamee, źródło: www.pantheon.org



Persefona, Leyda, Rijkmuseum; Źródło: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Artemis Verlag, Zurich



Jedna ze statui podtrzymujących dach „mniejszych Propylejów”. I w. p.n.e., źródło: www.culture.gr

dlaczego bogini „przynosząca prawa” jest czczona wyłącznie przez kobiety, niemające przecież nic wspólnego ze stanowieniem prawa w polis. Pozornie łatwo wyjaśnić tę trudność interpretacyjną, tłumacząc *thesmos* jako ogólną zasadę życia cywilizowanego związanego z rolnictwem zakładającym życie społeczne (oparte na zasadach prawa, niekoniecznie stanowionego przez ludzi, ale albo wywodzącego się od bogów, albo po prostu wynikającego z bliżej nieznannej, lecz szanowanej i uznawanej tradycji), którego z kolei niezbędnym elementem jest *oikos*, gospodarstwo, dom rodziny, niewyobrażalny bez kobiety. Ale wydaje się, że *thesmos*, o którym mówi epitet bogini, to jeszcze coś innego.

Jean Rudhardt w znakomitej analizie Homerowego *Hymnu do Demeter*⁸ wskazywał, że podstawowym tematem opowiedzianego w nim mitu jest sprawa *geras* Demeter, czyli określenia funkcji i sfery działania bogini, niejako „przydziału czynności” zgodnie z wolą Dzeusa. Mit zawarty w hymnie dotyczyłby więc czasów kształtowania się porządku olimpijskiego, wprowadzonego przecież nie od razu w momencie objęcia władzy przez Dzeusa po odsunięciu Kronosa. To nic szczególnego w greckiej myśli mitycznej: i Apollon, i Dionizos otrzymali przecież swoje pola działania też dosyć późno. Zdaniem Rudhardta *geras* Demeter i porządek ustanowiony po porwaniu Kore, ugodzie Demeter z bratem oraz spotkaniu Matki z Córką, to nie, a w każdym razie nie tylko rolnictwo i znajomość zboża w świecie ludzi, ale przede wszystkim pory roku i rytm przyrody. Pamiętać bowiem trzeba, że podstawową treścią opowiedzianej w hymnie historii nie jest wcale wprowadzenie rolnictwa, ale porwanie Kore, jej zamążpójście, a następnie uгода z Demeter i spotkanie obu bogiń w Eleusis, gdzie przebywała zagniewana na bogów bogini.

Jest jednak kilka innych elementów tej historii, którym Rudhardt poświęcił, jak się zdaje, zbyt mało uwagi. Najważniejszą cechą opowieści o pobycie Demeter w Eleusis jest chyba rozpoznanie bogini. Po fatalnym incydencie z Demofontem, spowodowanym niepokojem albo może zwykłą ciekawością Metanejry, Demeter objawiła swoją tożsamość i – co więcej – kazała wybudować dla siebie świątynię, przebywała w niej we własnej postaci, nie chcąc udać się na Olimp. Jest to więc szczególnie przypadek, kiedy bóstwo pozostaje na ziemi, w świecie ludzi, którzy dobrze o tej obecności wiedzą. Następnie obie boginie, Demeter i Kore-Persefona spotkały się, również we własnej postaci, także w Eleusis, w świecie śmiertelników. I to kolejna szczególna cecha mitu eleuzyńskiego – w świecie ludzi, oddzielonym od państwa Hadesa zjawia się jego władczyni. Kore jest już przecież w tym momencie małżonką Hadesa, królową Podziemi, którą oglądać mogą tylko umarli.

Homeroży *Hymn do Demeter* nie jest tekstem dziś dla nas jednoznacznym. Panuje dość powszechna zgo-

da co do tego, że powstał w okresie archaicznym, najpewniej w końcu VII lub w początku VI w. p.n.e.,⁹ ale już miejsce powstania, cel i funkcje tego tekstu są przedmiotem dyskusji. Nie dla wszystkich jest w pełni oczywiste, że hymn ma rzeczywiście związek z misteriami eleuzyńskimi, a w każdym razie wątpi się w jego ateńskie pochodzenie.¹⁰

Nie jest dziś jasne, kiedy Eleusis stała się miejscem kultu Demeter. Nie ulega wątpliwości, że już w okresie mykeńskim znajdowała się tam budowla, znana w literaturze archeologicznej jako megaron B, ale jej funkcje są nieznanne i nie ma wystarczających podstaw, by określać ją jako budynek kultowy. Zresztą nawet zwolennicy takiego poglądu nie utrzymują, że odbywano tam misteria.¹¹ Misteriami bowiem nazwać można tylko obrzęd kultowy zamknięty, do którego dopuszczenie wymaga wtajemniczenia, czyli odbycia rytu wprowadzającego (inicjacja),¹² a o przebiegu całego obrzędu uczestnicy muszą zachować milczenie. Jednym słowem misteria pozostają tajemnicą dla postronnych, co oznacza, że obrzędy misteryjne odbywać się muszą w miejscu, do którego nikt poza inicjowanymi nie ma wstępu. To zresztą podstawowa cecha wszystkich antycznych kultów misteryjnych, odróżniająca je od religii polis, z natury widowiskowej, otwartej, obliczonej na pokazanie wszystkim (także i nieobywatelom, którzy nie biorąc sami aktywnego udziału w kulcie polis, mogą przypatrywać się wszystkim świętom, uroczystościom i składanym przez polis ofiarom) tak pobożności całej społeczności, jak i świetności państwa umiejącego w odpowiedni sposób czcić bogów.

Pewność, że w Eleusis odbywały się misteria, zamknięte, niedostępne dla postronnych obrzędy, można mieć dopiero od momentu wzniesienia tam telesterionu, budynku przeznaczonego i właściwego do takiego celu. To właśnie w jego wnętrzu gromadzili się uczestnicy obrzędów. Tymczasem pewne jest tylko to, że budynek ten (wielokrotnie potem przebudowywany), wzniesiono w początkach VI w. p.n.e., zapewne w czasach Solona.¹³ Nie ma pewności co do wcześniejszego charakteru Eleusis, choć prawie na pewno było to na długo przed Solonem ważne sanktuarium, zapewne poświęcone Demeter, ale niekoniecznie związane z kultem misteryjnym.

Dla Greków oczywiście i początek misteriów, i wydarzenia opowiedziane w hymnie, a stanowiące osnowę mitu eleuzyńskiego, należały do rzeczywistej historii Attyki. Pobyt Demeter w Eleusis, będącym wedle tej opowieści samodzielnym królestwem, miał miejsce przed zjednoczeniem państwa ateńskiego, czyli przed Tezeuszem. Ateńczycy mieli jednak poznać obrzędy eleuzyńskie (*hiera*) w wyniku wojny, jaką prowadził król Eumolpos, przybysz z Tracji, syn Posejdona i Chione. Historię tę opowiada Pauzaniusz,¹⁴ ale mityczna historia Eleusis najwyraźniej nie była jednoznaczna. W scholiach do Sofoklesa¹⁵ napotykamy róż-

ne jej wersje, przy czym widać, że już tożsamość Eumolposa była przedmiotem domysłów i dyskusji. Scholiasta przywołuje pogląd, że „pierwszym odbywającym misteria (*ta en Eleusini mysteria*)” był nie Eumolpos Trak, lecz Eumolpos syn Deiope, córki Triptolemosa (wspominanego w hymnie Homerowym). Jest to wobec tego taka wersja przebiegu wydarzeń, w której opowiadano o ustanowieniu misteriów niemal bezpośrednio po pobycie bogini w Eleusis. Mogła ona powstać poprzez wyjaśnianie zakończenia hymnu: Demeter objawia tam Keleosowi i innym władcom Eleusis (w tekście użyta jest liczba mnoga – *themistopolois basileusi*, w. 473), wśród nich Triptolemosowi i Eumolposowi „spełnianie świątych obrzędów” (*dresmosynen hieron*) oraz ukazuje *orgia kala semna* (w. 475-476). Zwłaszcza ten ostatni termin (*orgia semna*) niemal z pewnością odnosi się do misteriów, ale trzeba pamiętać, że Triptolemosa wiązano zawsze tylko z poznaniem, a potem – przekazaniem innym, umiejętności uprawy zboża. Kłopot w tym, że *Hymn do Demeter* mówi o wielu sprawach, a przede wszystkim o dwóch najważniejszych: poznaniu dzięki bogini uprawy zboża oraz o przekazaniu ludziom czegoś świętego, co ma zapewnić szczęście (w. 480) tym, którzy poznali ten dar bogini, pozostawiając w gorszym położeniu ludzi, którzy nie uczestniczą w świątych obrzędach (*ateles hieron*, w. 481). O takich dwóch darach bogini mówi Isokrates,¹⁶ oczywiście zaznaczając, że o *telete*, jednym z dwóch darów, wolno mówić tylko do wtajemniczonych w misteria (*tois memyemenois*).

Hellenistyczna kronika świata, zachowana w postaci dokumentu epigraficznego, tzw. *Marmor Parium*, wymienia jako dar bogini tylko plody rolne (*eis Athenas karpon epheuren*), a ze świątych obrzędów – *Proerosia*, które jako pierwszy zorganizował Triptolemos.¹⁷ *Proerosia* to święto polis (5. dnia miesiąca Pyanopsion), uroczystość religijna o typowo rolniczym charakterze, poprzedzająca orkę jesienną. Oczywiście był to dzień ofiar dla Demeter, nazywanej w tym wypadku imieniem Deo.¹⁸ Prawdopodobnie w tym właśnie dniu odbywała się święta orka w Eleusis, na równinie Rarion, o czym wspomina Plutarch.¹⁹ Zapewne jako opiekunka rozpoczynającego się sezonu rolniczego przywoływana była też Kore.²⁰ Jeśli tak, to obie boginie występowały tu w funkcji opiekunek czy sprawczyń płodności ziemi. Wydaje się najzupełniej zrozumiałe, że także córka Demeter, chtoniczna bogini Kore-Persefona opiekuje się rolnictwem i sprzyja urodzajowi, jej spotkanie z matką miałyby przecież oznaczać ożywienie przyrody, jałowej w czasie gniewu Demeter. A jednak jeśli chce się powiązać mit opowiedziany w hymnie z rytmem przyrody i prac polowych, napotyka się znów trudności.

Zgodnie z rozporządzeniem Dzeusa Kore ma przebywać jedną trzecią roku pod ziemią, dwie trzecie spędzać z Demeter i innymi bogami (w. 445-447). Jest

to istotnie podział roku na trzy pory wyodrębniane przez Greków (wiosna, lato, zima), na to właśnie miejsce zwracał uwagę Jean Rudhardt, uważając wyodrębnienie pór roku za główną treść mitu Demeter i czyniąc z niej przede wszystkim boginię pór roku. Pytanie jednak, którą z pór roku spędza Kore pod ziemią. Problem połączenia porwania i następnie powrotu Kore z cyklem pór roku był wielokrotnie dyskutowany, a całość tych dyskusji streszcza najnowsza monografia przedmiotu.²¹ Na podstawie hymnu można by sądzić, że spotkanie Kore z matką miało miejsce wiosną (opis okoliczności porwania Kore również sugeruje wiosnę, ale przypomnijmy, że zgodnie z interpretacją Rudhardta nie było jeszcze wówczas pór roku), bo cała przyroda rozkwitła wtedy tak jak na wiosnę (w. 443-445). Porą roku, kiedy Kore przebywa w Podziemiach razem z Hadesem, byłaby więc zima, a jej obecność wśród bogów u boku matki przypadłaby na wiosnę i lato. Tak też interpretowano długo, a i dziś jeszcze tak się czyni, mit o porwaniu Kore widząc w nim historię bóstwa wegetacji odradzającego się po zimowej beczynności przyrody wraz z wiosną. Ale nie tylko wspomniane *Proerosia* (ustanowione przecież zgodnie ze wspomnianym wyżej świadectwem *Marmor Parium* na pamiątkę spotkania Demeter z Kore w Eleusis) wskazują na jesienny termin pojawienia się Kore. Także *Thesmophoria* świętowano jesienią (w miesiącu *Pyanopsion*, mniej więcej październik), a przede wszystkim właśnie na początku jesieni, w miesiącu *Boedromion* (odpowiednik września), obchodzono Wielkie Misteria w Eleusis.

Problem dostrzegł już sto lat temu Martin Nilsson²² zwracając uwagę, że w klimacie Grecji jałową porą roku nie jest wcale zima, ale suche i upalne lato. Jesienne deszcze rozpoczynają okres płodności przyrody, co wyraża formuła (czy może rodzaj modlitwy) wypowiedziana przez mystów, wskazujących odpowiednio na niebo i ziemię, zapewne po zakończeniu obrzędów i wyjściu na zewnątrz z telesterionu: *hye, kye* („padaj deszczu, stawaj się ciężarna [ziemi]”).²³ Nilsson podkreślał też, że uprawiane w Grecji zboża (ozime) wschodziły wkrótce po siewie i pola stały zielone przez zimę. Zdaniem Nilssona okres przebywania Kore w królestwie Hadesa to czas przechowywania ziarna po zbiorach w podziemnych pojemnikach (*pitthoi*), a jej wyjście to pora siewu. Ta interpretacja zakłada, że córka Demeter jest przede wszystkim Panną Zbożową (*Korrmadchen*), w pewnym stopniu lekceważy więc inne wątki mitu, zwłaszcza funkcje Kore jako Persefony, małżonki Hadesa i władczyni Państwa Zmarłych. Pomija też zakończenie hymnu i znaczenie *hierai* objawionych przez Demeter.

Bogini bez wątpliwości przekazała w Eleusis ludziom tajemnicę dotyczącą życia i śmierci. Tylko tak można rozumieć słowa hymnu, że znający *orgia kala* będzie szczęśliwy, a *ateles* zazna takiego samego losu (*aisa*)

także po śmierci przebywając w Państwie Zmarłych (*hypo dzopho*, w. 480-482).

Pamiętać trzeba, a można czasem odnieść wrażenie, że wielu współczesnych komentatorów o tym zapomina, że Homerowy *Hymn do Demeter* jest tekstem literackim, należy do dziedziny poezji, a nie teologii, nie jest opowiadaniem przeznaczonym dla uczestników obrzędu, jak może niektóre *hieroi logoi*, chociażby wspomniany przez Herodota²⁴ *logos* związany z misteriami Kabirów na Samotrace. Płyną stąd dwie konsekwencje. Pierwsza jest oczywista: hymn nie przekazuje niczego ani o samych misteriach, ani o związanej z nimi doktrynie, ponieważ święta treść *orgia kala* mogła być znana tylko wtajemniczonym, a tekst poetycki przeznaczony był dla niezróżnicowanej publiczności. Druga wymaga głębszej refleksji.

Jak wspomniano wyżej, nie da się określić nie tylko autorstwa i w miarę dokładnego czasu powstania hymnu, ale także miejsca powstania i funkcji. Należy on do kategorii hymnów epickich, a więc niemających bezpośredniego zastosowania w obrzędzie, jak hymny kletyczne (przywołujące bóstwo) czy modlitewne. *Hymn do Demeter* był zapewne wykonywany przez zawodowego aoida, być może należącego do którejś z istniejących w okresie archaicznym szkół czy raczej zrzeszeń śpiewaków, niekoniecznie przy okazji uroczystości religijnej (w Atenach jeszcze w czasach Platona rapsodowie wykonywali eposy Homera na Panatenażach), ale po prostu przy jakimś spotkaniu towarzyskim, z myślą o przyjemności estetycznej słuchaczy. Okoliczności jego wykonywania można sobie wyobrazić na wzór sceny z *Odysei*, kiedy to Demodokos śpiewa pieśń także opowiadającą mit o bogach, mianowicie o miłości Aresa i Afrodyty.

Autor hymnu, jak każdy zawodowy poeta tej epoki (przełom VII i VI w. p.n.e.), znał długą i bogatą tradycję poetycką, przekazywaną przynajmniej przez czas jakiś ustnie. Interesowała go właśnie ona, a nie żadna określona doktryna religijna. Znał też, rzecz jasna, święta i obrzędy ku czci Demeter, z pewnością dobrze wiedział, że jest ona *Thesmophoros*, co oznaczało przede wszystkim, że to ona czuwa nad podstawami społecznego życia ludzi, wcale nie tylko nad rolnictwem. *Thesmos* to także, może nawet na pierwszym miejscu, całość spraw *oikos*, a więc małżeństwa, macierzyństwa, stosunków mężczyzna – kobieta. Dlatego całość opowieści da się interpretować na wiele sposobów, co znakomicie wykazała Anette Kledt dając rzetelny obraz dotychczasowego stanu badań.²⁵ Historia Kore i Demeter jest istotnie mitem inicjacyjnym wskazującym na rolę kobiety jako żony, opowieścią ukazującą w sposób symboliczny stosunki między światem mężczyźni i światem kobiet, a więc dającą się rozumieć w kategoriach *gender*²⁶ i wreszcie oczywiście mitem agrarnym wyjaśniającym płodność ziemi i korzystanie z niej przez ludzi.

Twórca hymnu zebrał różne znane mu opowieści dotyczące Kore i Demeter (porwanie, małżeństwo, gniew i żaloba Matki, ugoda z Dzeusem, jej pobyt wśród ludzi, spotkanie dwóch bogiń, dar rolnictwa) w jedną artystyczną całość, podobnie jak Homer, czerpiąc z poezji ustnej, ułożył wielki epos o gniewie Achillesa i jego konsekwencjach. Wydaje się, że zakończenie hymnu jest świadectwem tak jego nowatorstwa i oryginalności, jak i nowej sytuacji w epoce, w której tworzył.

Jeżeli, jak się wydaje, wyrażenie *orgia kala* odnosi się do misteriów eleuzyńskich i głoszonej tam nauki o losach pośmiertnych duszy, to wolno widzieć związek między budową nowego telesterionu w czasach Solona (przełom VII i VI w. p.n.e.) a zakończeniem hymnu. Nie rozstrzygając zagadnienia początków kultu Demeter w Eleusis i wcześniejszego charakteru eleuzyńskiego sanktuarium, można przyjąć, że w tej właśnie epoce obrzędy w Eleusis nabrały nowego charakteru, jeśli nie nowego znaczenia. Wiele wskazuje na to, że był to okres rozwoju refleksji nad pośmiertnymi losami człowieka i kształtowania się doktryny nieśmiertelności duszy, wprowadzicie tylko jako nauki przeznaczonej dla wtajemniczonych, których po śmierci oczekiwać miał inny los.

Z początkami misteriów eleuzyńskich poza Eumolposem (eponim i protoplasta arystokratycznego rodu Eumolpidów,²⁷ wywodzącego się jakoby z Eleusis i sprawującego pieczę nad misteriami eleuzyńskimi) wiązano też Muzajosa i Orfeusza. Wspomniany autor scholionu do Sofoklesa podaje genealogię Eumolposa, twórcy misteriów jako piątego w kolejności potomka trackiego Eumolposa, miałby on być jakoby synem Muzajosa (nawiasem mówiąc to właśnie zapewne jego, a nie Orfeusza, ma na myśli w *Państwie* Platona Adejmantos,²⁸ kiedy mówi dość ironicznie: „Muzajos znowu i jego syn bardziej zabawne dobra zsyłają z ręki bogów na ludzi sprawiedliwych”). Z kolei chyba już w V wieku popularne było przekonanie, że twórcą misteriów w Eleusis był sam Orfeusz,²⁹ co umiejscawiało ich początki mniej więcej w epoce Tezeusza (Orfeusz był, zgodnie z wersją poświadczoną już w VI wieku p.n.e.,³⁰ śpiewakiem Argonautów, a w wyprawie Jazona brali udział Herakles i Tezeusz).

W VI wieku był Orfeusz postacią znaną, o czym świadczy najlepiej określenie Ibikosa: *onomaklytos Orpheus*,³¹ nie jest wprawdzie całkiem jasne, czy już wtedy istniały pisma, których autorstwo mu przypisywano, zawierające przede wszystkim teogonię konkurencyjną w stosunku do Hezjoda, a także wizję świata podziemnego i losów duszy po śmierci. Wydaje się jednak, że ostatnie badania, zwłaszcza Waltera Burkerta, dotyczące głównie fascynującego tekstu, znanego jako *Papirus z Derveni*, rzucają nieco światła na to skomplikowane zagadnienie.

Papirus z Derveni (miejsceowość w pobliżu Salonik) pochodzi zapewne z końca IV w. p.n.e. lub początku III.

Zachował się przypadkiem, przeznaczony był do spalenia na stosie pogrzebowym, lecz najwyraźniej z niego spadł, a okoliczność, że uległ zwęgleniu, umożliwiła jego przetrwanie do naszych czasów. Mamy tu do czynienia z autentyczną, najstarszą dziś znaną książką grecką w postaci zwoju, niestety zachowaną z dużymi lukami. Sądząc po wyposażeniu grobu, książka należała do zamożnego arystokraty macedońskiego. *Terminus post quem* znaleziska wyznacza znajdująca się w grobie złota moneta z czasów Filipa II.³²

Książka jest komentarzem do cytowanego przez jej autora poematu. Komentator cytuje z tego utworu dwadzieścia kilka fragmentów, czasem są to tylko pojedyncze słowa lub wyrażenia (i można w niektórych wypadkach mieć wątpliwości, czy jest to rzeczywiście cytat), ale często cały wiersz, zawsze w heksametrze. Podaje też imię autora, którego poemat nie tyle nawet komentuje, ile wyjaśnia, zaznaczając, że ten pisał dla wtajemniczonych. Jest nim Orfeusz.

Waga znaleziska polega przede wszystkim na tym, że mamy dzięki niemu poświadczony fakt istnienia stosunkowo wcześniej tak orfickich *hieroi logoi* (za których autora uchodził sam Orfeusz), jak i poświęconej im literatury, na tyle znaczącej czy popularnej, że gromadzonej przez zainteresowane osoby. Pochowany w Derveni Macedończyk z jakichś powodów trzymał egzemplarz książki w domu i zapewne polecił spalić go po swojej śmierci na stosie. Rozważanie, czy tekst ten odgrywał jakąś rolę w trakcie ceremonii pogrzebowej, albo czy istniał zwyczaj palenia jakichś tekstów przy pogrzebie, co miałyby symbolizować zabieranie ich do świata zmarłych, może, z braku innych danych, owocować tylko domysłami i hipotezami.

Najważniejszą kwestią jest ustalenie daty powstania tekstu traktatu oraz próby określenia jego charakteru i oczywiście autorstwa. Stosunkowo najłatwiej można wypowiedzieć się o przynależności gatunkowej i charakterze traktatu. Nie jest to rozprawa historyczno-literacka poświęcona analizie twórczości określonego autora (o takim pisarstwie można mówić od powstania krytyki Homera, czyli od Theagenesa z Rhegion w końcu VI w. p.n.e.). W zasadzie nie jest to, jak przywykło się mówić, komentarz do poematu Orfeusza, do którego autor przechodzi dopiero w VII kolumnie (zachowanych jest dwadzieścia sześć). Pierwsze sześć kolumn³³ (niestety, tekst jest w tej partii szczególnie źle zachowany) odnosi się do praktyk religijnych związanych ze stosunkiem do zmarłych i świata podziemnego. Autor zaczyna (kol. II w. 3-4) od stwierdzenia, że oddaje się cześć Eryniom (*Erimyon... timosi*), ponieważ są one duszami (*psychai eisi*). Treść tych kolumn jest dość zagadkowa, nieco dalej autor bowiem utożsamia dusze z Eumenidami (kol. VI w. 9-10) i powiada, że jacyś wtajemniczeni (*mystai*) składają im wstępne ofiary według zasad magów. Nie wiadomo, o jakich *mystai* myśli w tym miejscu (przyypo-

mnijmy, że w tej części tekstu nie było jeszcze mowy o Orfeuszu i wtajemniczeniach orfickich, ta sprawa pojawia się dopiero w następnej kolumnie). Ale to w Atenach nastąpiła przemiana ścigających Orestesa Erynii w Eumenidy czczone odtąd jako Dostojne (czy „czcigodne”) Boginie (*Semnai Theai*). Można więc domniemywać, że autor myśli o kulcie ateńskim, a wówczas kuszące wydaje się przypuszczenie, że może chodzić o wtajemniczonych w misteria eleuzyńskie.

Traktat, który mamy dzięki Papirusowi z Derveni, dotyczył więc nie tylko Orfeusza, ale także jakichś kultów misteryjnych i związanych z nimi wierzeń. Jest bardzo możliwe, że zachowany tekst jest tylko jedną (pierwszą?) częścią większego dzieła, znanego, jak się wydaje na podstawie pewnych śladów, niektórym autorom starożytnym. Walter Burkert za odpowiedni tytuł tego dzieła uważa *Peri teleton*, a kiedyś proponował uznać za jego autora Stesimbrotosa z Tazos, o którego takim właśnie dziełku (niezachowanym) mamy pewne wzmianki ze starożytności.³⁴ W swej ostatniej pracy nie wypowiada już tego poglądu, wydaje się zresztą, że nie da się przypisać autorstwa tego tekstu żadnej ze znanych nam postaci, choć można dobrze uchwycić wpływy konkretnych presokratyków V w. p.n.e.,³⁵ ale dość powszechnie dziś się przyjmuje, że traktat został napisany w drugiej połowie, może końcu V w. p.n.e. (oczywiście pochodzący z Derveni egzemplarz to po prostu kolejne, współczesne zmarłemu, wydanie antyczne).

Właściwie mamy tylko terminus *post quem*, wyznacza go cytat z Heraklita (przywołanego imiennie) w kolumnie IV. Pozostałych argumentów dostarcza analiza wypowiedzi i metody objaśniania autora. Stosuje on wyjaśnienia alegoryczne, odnosząc mityczną historię z poematu Orfeusza do zjawisk kosmicznych. Jego zainteresowanie to *physis*, a teogonia Orfeusza staje się w jego interpretacji kosmogonią, przy czym postrzega on świat jako jedność. We wszystkich chyba badaniach i dyskusjach podkreśla się dziś jego związek z myślą przedsokratyczną i wskazuje na związek z czołowymi przedstawicielami greckiej filozofii przyrody przy jednoczesnym braku jakichkolwiek śladów myśli Platona i Arystotelesa. Datowanie na lata dwudzieste (lub nieco tylko później) V wieku wydaje się bardzo prawdopodobne.

Innym problemem jest komentowany tekst, za którego autora komentator uważa Orfeusza. Trzeba też próbować odpowiedzieć na pytanie, dlaczego autor, który pisze, być może, traktat o misteriach czy obrzędach związanych z wierzeniami w życie po śmierci zainteresował się utworem poetyckim o zupełnie innej treści. Czym właściwie był komentowany poemat i jak wiązał się z wiarą w życie pozagrobowe?

Wszystkie cytaty omawiane przez komentatora wskazują na to, że miał on przed sobą *Theogonię* Orfeusza. Widział on w niej podstawę do rozważań o duszy, jej naturze i obrzędach ku czci dusz zmarłych. Tym-

czasem wszystkie zachowane fragmenty mówią tylko o początku (Noc) i następstwie kolejnych boskich władców świata – Uranos, Kronos, Dzeus. Zdaniem Martina Westa, który zaproponował śmiałą, lecz sceptycznie przyjętą restytucję utworu,³⁶ poemat zasadniczo tłumaczył dojście do władzy Dzeusa i po formule wstępnej wykluczającej niewtajemniczonych zaczynał się, wzorem hymnów epickich, od określenia tematu i zwrócenia się do bóstwa, o którym hymn miał opowiadać (*aeiso... Dzenos pammedeontos anaktos theskela erga*). W przedmiocie datowania tego orfickiego hymnu czy poematu teogonicznego można z całą pewnością powiedzieć tylko tyle, że jest on dawniejszy niż epoka komentatora i jednocześnie na tyle dawny (czy za taki uważany), że ten, człowiek z pewnością wykształcony i inteligentny, uznał go za dzieło Orfeusza, czyli poety uważanego w V wieku na ogół za starszego od Homera. Z pewnością jest to zatem utwór wcześniejszy niż wiek V. Względy filologiczne i merytoryczne doprowadziły Waltera Burkerta do wniosku, że jest on wcześniejszy od Parmenidesa,³⁷ który musiał go znać. Mielibyśmy wobec tego do czynienia z fragmentami teogonii orfickiej być może z początków VI wieku p.n.e. Zbliżamy się w ten sposób do daty przebudowy sanktuarium eleuzyńskiego i budowy telesterionu, czyli do momentu, od którego można mówić o misteriach eleuzyńskich zapewniających wtajemniczonym inny, lepszy los po śmierci. Jest to zarazem – przypomnijmy – prawdopodobnie mniej więcej ta sama epoka, w której powstał Homerowy *Hymn do Demeter*.

Oba teksty mają, jak można się domyślać, wiele wspólnego. Nie ma podstaw, by uważać, że teogonia orficka znana autorowi dziełka *Peri teleton* kończyła się na objęciu władzy przez Dzeusa i że zaproponowana przez Westa restytucja obejmuje rzeczywiście cały, dość krótki tekst. Co więcej, zapewne nie mamy całości traktatu, w którym z jakichś powodów jest ona cytowana i wyjaśniana i właśnie dlatego nie rozumiemy związku pierwszych sześciu kolumn tekstu mówiących o duszach i obrzędach z częścią teogoniczno-kosmologiczną.

Walter Burkert przypuszcza, że dalsza część poematu obejmowała znany mit dionizyjski w wersji orfickiej, zawierający antropogonię.³⁸ Mit ten znamy ze źródeł późniejszych, w pełnej wersji (powstanie ludzi z popiołów Tytanów spalonych przez Dzeusa piorunem po zjedzeniu rozszarpanego Dionizosa) jedynie z komentarzy do Platona, autorstwa Olimpiodorosa, neoplatonika VI w. n.e.³⁹ Ale o męce Dionizosa i Tytanach pisał już Onomakritos,⁴⁰ (jak się wydaje, pewne aluzje do tego mitu znaleźć można w niektórych fragmentach Pindara⁴¹), postać niezwykle ważna, choć mało nam znana. Działal on w Atenach za Pizystrata i jego następców (czyli pokolenie lub dwa po Solonie) i został wygnany za fałszowanie wyroczeni w opracowywanym przez niego zbiorze czy wydaniu. Okoliczność, że zbierał wy-

rocznie Muzajosa, pisał o Dionizosie i Tytanach, pozwala go uznać za znawcę ówczesnego orfizmu.

Jeżeli przypuszczenie (czy raczej tylko sugestia) Burkerta,⁴² co do dalszej treści poematu komentowanego w Papirusie z Derveni, jest słuszne, to można by sądzić, że orficki mit o początkach gatunku ludzkiego powiązany z losami Dionizosa i Persefony (jego matki, według tych opowieści), znany był już w początkach VI wieku. Miał on zaś kapitalne znaczenie dla ówczesnych wierzeń w życie pośmiertne i losy ludzi, a także dla obrazu Persefony. We wspomnianym antropogonicznym micie orfickim była ona matką Dionizosa i już przez to szczególnie związki łączyły ją z ludźmi: powstał on z prochów Tytanów, morderców jej syna, ale przez to, że Tytani najpierw zjedli Dionizosa, zawierali w sobie boski pierwiastek pochodzący od jej syna. Ale przede wszystkim była ona zgodnie z tym samym mitem władczynią podziemi, i to ona, a nie Hades (czy Dzeus Chthonios) z popularnych, powszechnie znanych opowieści, decydowała o pośmiertnym losie ludzi.

Mówią o tym, wyraźnie fascynujące testy tak zwane tabliczki orfickie.⁴³ Są to niewielkie (o wymiarach ok. 2,5 x 3,5 do 4,5 cm) i bardzo cienkie (rodzaj folii) złote blaszki znajdujące na różnych terenach świata greckiego (od Wielkiej Grecji i Sycylii przez Macedonię i Tesalię do Krety) zawierające krótkie teksty poetyckie ze wskazówkami dla duszy na temat jej dalszych losów i tajemniczymi formułami, które ma ona wygłosić w Królestwie Zmarłych. Znanymi jest dzisiaj ponad dwadzieścia takich tekstów,⁴⁴ ale nie można określić dokładnie ich liczby, ponieważ wiadomo o wielu jeszcze innych, które pozostają nieopublikowane, mamy o nich tylko wstępne informacje odkrywców. Rzecz znamienita, nie ma ani jednego takiego tekstu z terenu Attyki.

Najstarsza ze znanych obecnie tabliczek datowana jest na lata ok. 400 p.n.e. (na podstawie kontekstu archeologicznego, znaleziono ją w niezłe zachowanym i dobrze wyposażonym grobie z pochówkiem szkieletowym) i pochodzi z Hipponion (Wielka Grecja, dziś Vibo Valentina w południowych Włoszech). Niedawno znaleziona tabliczka z Pelinny⁴⁵ najlepiej oddaje charakter związanych z tymi tekstami wierzeń, zawiera ona formułę oddającą całość problematyki orfizmu: „Teraz zmarłaś [ten zwrot skierowany jest albo do duszy – *psyche* – gramatycznie rodzaj żeński, albo do zmarłej, tabliczka pochodzi z grobu kobiety] i teraz się narodziłaś, o po trzykroć szczęśliwa, w tym to dniu. Powiedz Persefonie, że sam Bakchios cię wyzwolił”. To od Persefony zależy zatem los duszy, a zyska ona lepszy, ponieważ za życia została wtajemniczona w orfickie misteria Dionizosa.

Powiązanie tekstów złotych tabliczek z prądem religijnym zwanym orfizmem, mimo wyrażanego niegdyś sceptycyzmu, nie ulega dziś wątpliwości, podobnie jak istnienie wtajemniczeń orfickich, misteriów dionizyj-

skich i związanych z Dionizosem wierzeń w życie pośmiertne. Zresztą takie przecieź wierzenia i praktyki ma na myśli Platon w słynnym miejscu *Państwa*,⁴⁶ kiedy także wspomina ofiarujących swe umiejętności specjalistów (*manteis kai agyrteis*), kpiąc i z nich, i z łatwości ich akolitów. Mówi tam też o „stosie pism”, które zawierają ich nauki. Obiecują oni szczęście pośmiertne, jakoby w postaci wiecznie trwającego bankietu. Podobny obraz szczęścia po śmierci, zarezerwowanego dla wtajemniczonych, przynoszą *Zaby* Arystofanesa, gdzie przecieź idzie o wtajemniczonych w Eleusis. *Hymn do Demeter* również zapowiadał szczęście po śmierci, a Sofokles⁴⁷ nazywa myste „po trzykroć szczęśliwym” (*trisolbios*, dokładnie ten sam termin, u Sofoklesa w liczbie mnogiej, który występuje w tekście na tabliczce z Pelinny).

Ale Eleusis łączy z orfizmem (to znaczy z doktryną wyłożoną w tekstach poetyckich, powstających i znanych zapewne od przełomu VII i VI w. p.n.e. i uważanych za utwory Orfeusza) nie tylko podobna koncepcja życia pośmiertnego. Przede wszystkim łączy Persefona, której historia jest osnową *Hymnu do Demeter* i podstawą misterii eleuzyńskich. W Atenach zawsze określano je jako misteria (*telete, myteria*) dwóch bogiń. Wydaje się, że głównym tematem hymnu jest *kathodos* i *anodos* Kore, a treścią misterii w Eleusis było spotkanie z Persefoną, podobne do spotkania wtajemniczonego zwolennika doktryny orfickiej, tyle że jeszcze za życia.

Ale wierzenia orfickie łączy z Eleusis także postać Dionizosa. Oczywiście i dobrze poświadczane jest zainteresowanie orfików misteriami w Eleusis, czego najlepszym dowodem jest Papirus Berliński⁴⁸ przynoszący inną wersję mitu eleuzyńskiego, w której Baubo, a nie Metanejra jest władczynią Eleusis przyjmującą boginię w swoim domu i powierzającą jej syna na wychowanie, podobnie jak i Papirus z Gouroub mówiący o wtajemniczeniach orfickich, w których jakąś rolę odgrywa Demeter, to istotnie poświadczenia dość późne. Na ogół wydaje się, że zainteresowanie orfików misteriami eleuzyńskimi lub raczej połączenie pewnych wątków mitów orfickich z eleuzyńskimi to zjawisko wtórne, zapoczątkowane może w V w. p.n.e.⁴⁹

A jednak pewne okoliczności dopuszczają i inną hipotezę. Po pierwsze – wspomniana bliskość w czasie powstania Homerowego *Hymnu do Demeter* i poematu *Orfeusza* zawierającego teogonię znaną nam z Papirusu z Derveni. Jeśli rzeczywiście poemat ten mówił także o losach Dionizosa i pochodzeniu ludzi (tak jak historia wspomniana u Olimpodorosa), to prowadził w prostej linii do obrazu znanego z tabliczek orfickich: szczęście po śmierci osiągalne dla wtajemniczonych po stawieniu się przed obliczem Persefony. Takie też szczęście osiągał eleuzyński mysta. Uderzające podobieństwa między tajemnicą eleuzyńską i wierzeniami orfickimi pochodzą z tej samej epoki. Tym właśnie

można tłumaczyć brak tabliczek orfickich z Attyki. Aby osiągnąć szczęście po śmierci, człowiek mógł wtajemniczyć się albo w misteria eleuzyńskie, albo orfickie. Ateńczycy chyba niemal wszyscy brali udział w obrzędach w Eleusis, dlatego nie potrzebowali zabierać z sobą do grobu tekstów z pouczeniem, co mają powiedzieć Persefonie. Eleusis i orfizm łączy jeszcze i ta okoliczność, że w obu wypadkach wtajemniczane były także kobiety. Od przełomu VII i VI w. p.n.e. (moment, od którego można mówić o właściwych misteriach eleuzyńskich, spełniających zapowiedź szczęścia znaną z hymnu) misteria eleuzyńskie ściśle łączyły się z nauką wykładaną w utworach poetyckich krążących pod imieniem Orfeusza. Obraz życia po śmierci znany mystem eleuzyńskim pochodził zapewne z tekstów i nauk orfickich. Jest rzeczą dobrze wiadomą, że najwcześniejsze znane nam z Homera koncepcje losów pośmiertnych człowieka w najmniejszym stopniu nie przewidywały możliwości szczęśliwej egzystencji duszy po śmierci, wierzenia w pośmiertne losy duszy to zjawisko czasów pohomerowych. Być może, jak chce Walter Burkert,⁵⁰ powstały one przede wszystkim pod wpływem kontaktów z Egiptem, intensywnych od czasów Psammetycha (pierwsza połowa VII w. p.n.e.) i znajomości egipskiej teogonii oraz tekstów znanych jako *Księga Zmarłych*. Także mit o pochodzeniu ludzi ze szczątków zamordowanego boga, może mieć, zdaniem Burkerta,⁵¹ wschodnie pochodzenie, w tym wypadku mezopotamskie. I ten wątek dostał się do Greków zapewne gdzieś w początkach VII w., po upadku Asyrii, kiedy mogli oni utrzymywać kontakty z Babilonią (wystarczy przypomnieć losy brata Alkajosa). Motyw znany jest zresztą z babilońskiej redakcji *Enuma elisz*, opracowanej w tej właśnie epoce.

Ale Demeter to oczywiście grecka bogini, o naturze bardzo złożonej. Jej imię nie występuje wprawdzie w tabliczkach mykeńskich, choć kusi możliwość domyślenia się tej właśnie postaci w zagadkowej *potinija ijeja*, „Pani Koni”, ze względu na mit arkadyjski, opowiedziany przez Pausaniasza,⁵² wedle którego uciekając przed Posejdonem zamieniła się w klacz. Posejdon posiadał ją w postaci ogiera, a z tego połączenia narodziła się córka, „której imienia nie wolno wymawiać”. Jeśli Eleusis rzeczywiście było miejscem kultu już w epoce brązu, to attycki kult Bogini Matki sięgać musiał tych właśnie czasów. Demeter bowiem to przede wszystkim Matka, co mówi drugi człon jej imienia. Znaczenie tego imienia nie jest jednak jasne. Grecy wcześniej rozumieli je jako inne określenie Matki Ziemi, tak właśnie czytamy w Papirusie z Derveni (kol. XXII), gdzie komentator powiada, że Ge, Meter, Rhea i Hera to ta sama bogini (w. 7) wyjaśniając, że „nazywa się Demeter jako (*hosper*) Ge Matka” i przywołuje miejsce z hymnów (*kai en tois hymnois* – nie wiemy, o jakie chodzi): „Demeter Rhea Ge Meter Hestia Deio” (w. 12). Wyjaśnienie pochodzi od niego, ale cytat

zapewne ze znanych mu kletycznych hymnów orfickich, to znaczy znowu tekstów na tyle archaicznych, że uważanych za utwory Orfeusza. W V wieku najwcześniej znajdujemy utożsamienie Demeter z Matką Bogów u poety Melanippidesa⁵³ i w słynnym passusie Eurypidesowej *Heleny*.⁵⁴

W nauce nowożytnej zdania były i są podzielone. Widziano w Demeter Matkę Zboża (tak jak w Kore – Pannę Zbożową) i wywodzono pierwszy człon jej imienia, *de-*, od kreteńskiego wyrazu *deai* oznaczającego pewien gatunek jęczmienia.⁵⁵ Obecnie jednak zdaje się przeważać pogląd, zgodnie z którym w członie *de-* występuje rdzeń oznaczający ziemię,⁵⁶ taki sam jak w wyrazie *demos*, oznaczającym (a znaczenie to jest dobrze widoczne u Homera) pierwotnie „kraj”, „ziemię ojczystą”, „rejon, z którego się pochodzi”, co zresztą zostało w attyckim terminie oznaczającym gminę, najmniejszą jednostkę organizacyjną polis Ateńczyków. W każdym razie dla Greków, i to zapewne od okresu archaicznego (na co wskazują znane autorowi Papirusu z Derveni „hymny”), Demeter to Matka i Ziemia, znana i czczona też jako *Ge Kourotrophos*⁵⁷ (Ziemia Opiekunka Młodych). Jest to zresztą także bogini chtoniczna, związana ze światem zmarłych. W intrygującej historii jakoby egipskiej, opowiedzianej przez Herodota,⁵⁸ Rampsenit spotkał w Podziemiu właśnie ją, a według Plutarcha⁵⁹ zmarli to „ludzie Demeter”. W Sparcie rytualna żałoba po zmarłym kończyła się w dwunastym dniu złożeniem ofiar Demeter.⁶⁰ Podobnie jak Kore-Persefona, także jej matka związana jest ze światem podziemnym. Z kolei Kore-Persefona, podobnie jak jej matka, jest sama również Matką, i to także nieszczęśliwą i bolejącą. Demeter straciła córkę, którą odzyskała potem na część roku, Persefona straciła syna, którego serce jednak uratowano i został on potem wskrzeszony.

W znanym „Hymnie do Dionizosa” z *Antyfony* Sofoklesa⁶¹ mowa jest o czci, jaką jest on otoczony w Eleusis i w Wielkiej Grecji. Połączenie nie jest chyba przypadkowe – sądząc z liczby znalezionych tam tabliczek, orfickie misteria Dionizosa cieszyły się tam szczególną popularnością, a słynna inskrypcja na kamieniu granicznym wydzielonej części cmentarza⁶² może być świadectwem, że tamtejsi wtajemniczeni tworzyli rodzaj wspólnoty. Sofokles musiał o tym wiedzieć: Dionizos, o którym mówi w tym miejscu, to bóstwo misteriów. Nazywa go *Iakchos* i powiada, że czuwa on „nad nocnymi okrzykami”.⁶³ Pod tym imieniem występował Dionizos, przynajmniej od V wieku, w jakiejś roli w misteriach eleuzyńskich, co poświadcza też dobrze Arystofanes w *Żabach*. Najwcześniejsze poświadczenie związku *Iakchosa*, jeśli nie z samymi misteriami, to w każdym razie z procesją mystów udających się z miasta do Eleusis przynosi Herodot,⁶⁴ mówiąc o wydarzeniach z czasów wojny z Kserksesem. Jest to więc dowód, że *Iakchos* Dionizosa pojawił się

w Eleusis i tamtejszych obrzędach już w początkach V wieku.

Co prawda Herodot pisze tylko o „okrzyku mistycznym *Iakchos*” i można sądzić, co przyjmują niektórzy badacze, że imię to pochodzi od zawołania, rytualnego krzyku typu *ololyge*, z czego powstał *daimon* procesji eleuzyńskiej utożsamiony następnie z Dionizosem. Ale imię *Iakchos* mogło być znane już w okresie mykeńskim, jeżeli rzeczywiście jego odpowiednikiem są występujące w tabliczkach pisma linearnego B wyrazy *i-wa-kor* oraz *i-wa-ka*,⁶⁵ a w każdym razie w V wieku, w czasach Sofoklesa i Arystofanesa, ta identyfikacja nie ulegała wątpliwości. Nie wydaje się, żeby w oczach obu poetów, przywiązanych do tradycyjnej religijności, była to nowość.

Dionizos w Eleusis to oczywisty trop orficki. W cytowanym przez Klemensa Aleksandryjskiego⁶⁶ fragmencie jakiegoś utworu orfickiego *Iakchos* wyłania się wprost z Baubo i chwyta ją pod łono, co budzi śmiech zasmuconej i zagniewanej po stracie córki Demeter. Jest to kolejna orficka wersja mitu eleuzyńskiego, w której, inaczej niż w historii znanej z Papirusu Berlińskiego, Baubo nie jest władczynią Eleusis, lecz odgrywa rolę taką, jaką *Iambe* w hymnie Homerowym. Być może jest to fragment późny (a jego treść była dość obsceniczna), ale dowodzi znaczenia mitu Demeter dla orfików. Z kolei jego miejsce w Eleusis było oczywiste, ze względu na Persefonę, ale trzeba pamiętać, że syn Persefony to mitologem orficki.

Wiele więc przemawia na korzyść sformułowanej wyżej hipotezy, że misteria eleuzyńskie takie, jakie odbywano od czasów Solona, zostały zorganizowane pod wpływem ukształtowanej w tej mniej więcej epoce nauki orfickiej, wiązały się z orfickimi mitami i (być może) tekstami, głosiły tajemnice świata zmarłych, obiecały wieczne i szczęśliwe życie duszy po śmierci zgodnie z doktryną orficką o nieśmiertelności i boskim pochodzeniu duszy ludzkiej.

W ateńskiej *therapeia theon* misteria eleuzyńskie zajmowały szczególne miejsce. Zasadniczo nie należały do religii polis tak ze względu na tajny i zamknięty charakter, jak i dlatego, że ich organizacja należała do dwóch arystokratycznych rodów przypisujących sobie pochodzenie z Eleusis – Eumolpidów i Keryków. Ale chociaż tylko przedstawiciel rodu Eumolpidów mógł być hierofantem misteriów i prowadzić obrzędy w Eleusis, to przynajmniej w wieku IV p.n.e. opieka nad ich przebiegiem należała do archonta *basileusa* (nazywanego zresztą oficjalnie po prostu *basileusem*), a Zgromadzenie Ludowe co rok wybierało do pomocy czterech *epimeletów* (*epimeletai*), dwóch spośród wszystkich Ateńczyków, dwóch odpowiednio spośród Eumolpidów i Keryków.⁶⁷ Autor *Athenaion politeia* nie podaje tu, niestety, szczegółów, ale należy sądzić, że tak *basileus*, jak i każdy *epimeletes* musiał sam być wtajemniczony, pozostaje niejasne, czy wybierający *demos*

składał się też tylko z inicjowanych. Wydaje się to choćby ze względów technicznych raczej niemożliwe, kierowano się zapewne zasadą, że polis Ateńczyków w całości odpowiada za przebieg misteriów. W praktyce jednak chyba wszyscy obywatele Aten uczestniczyli w misteriach bogiń.

Wielkie Mistéria eleuzyńskie należały do najważniejszych wydarzeń w życiu religijnym Ateńczyków, same obrzędy w Eleusis trwały wprawdzie tylko trzy dni, od 20. do 22. dnia miesiąca Boedromion (koniec września), ale przygotowania rozpoczynały się już 13., cały okres świąteczny obejmował więc dziesięć dni, nieco dłużej niż obchodzone wiosną szczególnie uroczyście Wielkie Dionizja. Trzeba tu zaznaczyć, że ustalenie kalendarium wydarzeń związanych z organizacją całego czasu świętego może być tylko hipotetyczne, a w miarę pewne tylko dla okresu Cesarstwa, ponieważ mamy stosunkowo dobre źródła epigraficzne, zapewne zresztą zachodziły w ciągu trwania misteriów od Solona do schyłku starożytności (zakaz ich odbywania wydał cesarz Teodozjusz) pewne zmiany, gdy idzie o czynności kolejnych dni.

Natomiast raczej pewne dla całego okresu trwania misteriów są wstępne wtajemniczenia, którym podlegał mysta zanim udał się po raz pierwszy do Eleusis. Znowu wprawdzie występują w naszych źródłach pewne niejasności związane z samą terminologią: mystą (*mystes*) nazywają bowiem autorzy strożytni każdego, kto udaje się do Eleusis, albo nawet tylko dokonuje niezbędnych przygotowań, a jednocześnie jest to pierwszy stopień wtajemniczenia, otrzymywany po pierwszym uczestniczeniu w obrzędach w telesterionie.

Uczestnictwo w misteriach miało zapewnić szczęśliwe życie wieczne, dlatego przystąpienie do tego aktu wymagało skomplikowanych przygotowań, o których mamy niestety tylko rozproszone i nie zawsze dla nas jasne wzmianki. Pierwszą czynnością była wstępna *myesis* dokonywana dla chętnych raz w miesiącu przez Keryków i Eumolpidów albo w *aula* (pomieszczenie inne niż telesterion, w którym odbywał się właściwy obrzęd) w Eleusis, albo w Eleusynionie w mieście. Było to miejskie sanktuarium Demeter, znajdujące się w pobliżu agory i wspomiane przez Pauzanasza oraz innych autorów.⁶⁸ Wiemy o tym z inskrypcji z V wieku,⁶⁹ ale nie da się powiedzieć, na czym ten ryt polegał. Być może było to wstępne oczyszczenie i tę właśnie scenę (jako niepodlegającą tajemnicy obowiązującej tylko co do obrzędów w Eleusis) przedstawia słynne wyobrażenie na urnie Lovatelli.⁷⁰ O znaczeniu rytu oczyszczającego (*katharmos*) pisze uczony II wieku n.e. Theon ze Smyrny.⁷¹ Wprawdzie mówi on ogólnie o każdej *myesis* (co w jego epoce oznaczało udział w jakichkolwiek misteriach), wyodrębniając pięć etapów wtajemniczenia, ale wymienia wśród nich *epopteia*, co jest terminem technicznym związanym z Eleusis. Także jego uwaga o *katharmos* każe myśleć o tych właśnie misteriach. Powia-

da on bowiem, że nieoczyszczeni byli wykluczeni z udziału w misteriach. Takie wykluczenie zawierała *prorresis*, czyli uroczyste ogłoszenie czasu misteriów przez hierofanta i daucha (*dadouchos* – dosłownie „nosciciel pochodni”, taki tytuł nosił przedstawiciel rodu Keryków prowadzący wraz z hierofantem obrzędy). Ta zapowiedź czasu świętego miała miejsce w Atenach, w „pstrym portyku” (*stoa poikile*)⁷² i z pewnością poprzedzała wyruszenie procesji, ale nie jest pewne, na który dzień miesiąca przypadała.⁷³

Katharmos dokonywany był indywidualnie, być może już wtedy inicjowany spotykał się z jakąś formułą czy uczony był jakiegoś znaku, co było potem podstawą dopuszczenia do udziału w procesji i wejścia do telesterionu. Nic nam jednak o tym, w przypadku Misteriów Eluzyńskich, nie wiadomo, ale uczestnicy innych tajnych obrzędów poznawali jakieś znaki czy hasła, po których mogli się nawzajem rozpoznać. Mówią o tym dwa teksty, oba wprawdzie późne.⁷⁴

Ale *katharmos* nie był jedynym warunkiem uczestnictwa w misteriach w Eleusis. Jesienne obrzędy zwane były Wielkimi, najpierw należało uczestniczyć w Małych Misteriach. Wiemy o nich znacznie mniej niż o Wielkich.

Pewne jest to, że były one niezbędnym warunkiem wtajemniczenia w Eleusis⁷⁵ i odbywały się w Agrai (miejsce nad rzeczką Ilissos, w pobliżu Aten, niektórzy scholiaści podają *en astei* – „w mieście”) wczesną wiosną w miesiącu Anthesterion.⁷⁶ Ale już co do bóstwa, któremu były poświęcone, autorzy starożytni podają niejasne informacje. Przypomnijmy, że Wielkie (w urzędowym języku Ateńczyków po prostu *ta mysteria*) poświęcone były obu boginiom, co wyraźnie mówią wszystkie teksty dotyczące ich organizacji. Tymczasem w wypadku Małych Plutarch⁷⁷ podaje, że były to obrzędy związane z Demeter, a scholiasta do Arystofanesa przeciwstawia je Wielkim, pisząc, że Małe były misteriami Persefony.⁷⁸ Jednak inny pisze – zapewne słusznie – że i Wielkie, i Małe poświęcone były Demeter i Kore.⁷⁹ Najdziwniejszą informację przynosi leksykon Stefana z Bizancjum. Według niego Małe misteria w Agrai to *mimema pros ton Dionyson*. Użyty tu termin *mimema* może sugerować przedstawienia dramatyczne albo obrzęd silnie dramatyzowany, którego treścią byłyby losy Dionizosa. Najpewniej wszyscy autorzy mają rację: w Małych Misteriach, podobnie jak i Wielkich miały swój udział te trzy bóstwa, a jeśli wzmianka Stefana z Bizancjum zasługuje na wiarę, to wolno przypuszczać, że w Agrai szczególnie nacisk kładziono na przekazanie tajemnej prawdy (orfickiej) o Dionizosie, rozszarpanym przez Tytanów synu Persefony. Było to istotnie właściwe przygotowanie do poznania w Eleusis samej Persefony.

Klemens Aleksandryjski lapidarnie podsumowuje kolejne stadia poznawania tajemnicy misteriów: ryt oczyszczający (*ta katarsia*, czyli wspomniana *myesis* odbywana indywidualnie w Eleusynionie w mieście albo

w *aula* w Eleusis), Małe Misteria dające wstępne pouczenie i przygotowanie do Wielkich, wreszcie Wielkie, których celem nie było nauczyć się (*ou mantanein*), ale „zobaczyć” (*epopteuein*) i „przemysleć” (*perinoein*) „naturę rzeczy” (*physin kai ta pragmata*) czy może raczej „istotę tego, co się działo”.⁸⁰

Przebieg wydarzeń związanych z Wielkimi Misteriami, począwszy od 13. dnia miesiąca Boedromion znany pozornie bardzo dobrze dzięki inskrypcji⁸¹ wymieniającej wszystkie kolejne czynności. Kłopot jednak w tym, że jest to dokument późny, datowany na ok. 220 n.e. Jest to jednak uchwała Zgromadzenia podjęta na wniosek Eumolpidów, a wiemy, że już przynajmniej w IV w. p.n.e. dbali oni o przechowywanie tradycyjnych praw religijnych i oficjalnie zasięgano u nich w tych sprawach porady.⁸² Eumolpidzi zapewne, podobnie jak niektóre inne *gene* sprawujące pewne funkcje religijne (jak na przykład dziedziczne kapłaństwo), mieli swoją organizację, podejmowali na zgromadzeniu *genos* odpowiednie uchwały i je starannie przechowywali. Podjęta przez ateńskie Zgromadzenie uchwała z początku III w. n.e. powołuje się na „tradycyjne prawa” (*nomima*) Eumolpidów. Można więc założyć, uwzględniając też znany konserwatyzm Ateńczyków w sprawach religijnych i przekonanie, że *ta patria* nie powinny ulegać zmianom, a wobec tego nasz tekst, choć późny, oddaje realia sięgające okresu klasycznego. Dekret podaje datyienne, wiemy stąd, że 13 efebów udawali się do Eleusis, a następnego dnia (czyli 14) w uroczystej procesji przenosili *hiera* do Eleuzynionu w mieście. Pojawiają się w tym miejscu pierwsze trudności i wątpliwości. Nie chodzi już o to, że nie wiemy, czym były *hiera*, dosłownie „świętości”, „rzeczy święte”. Ale *epheboi* to w Atenach (a i w innych miastach greckich od okresu hellenistycznego) termin techniczny oznaczający młodzież w wieku od 18 do 20 lat odbywającą zorganizowane przez państwo szkolenie, głównie wojskowe, czy raczej w tym okresie sportowe (w innych polis, w których prowadzono efebų w czasach hellenistycznych pod wpływem Aten, mogła to być inna grupa wieku i samo szkolenie przebiegało inaczej, trwało dłużej, nosiło charakter wychowania szkolnego). Efebų wprowadzono jednak w Atenach dopiero w IV w. p.n.e., (najwcześniejsza wzmianka dotyczy roku 372), a sam wyraz *ephebos* nie jest poświadczony przed tym okresem. Nie wiadomo więc, kto przynosił *hiera* z Eleusis w epoce wcześniejszej, trudno jednak przyjąć, że wyprawę po nie urządzano dopiero po zorganizowaniu efebų, procesja mystów jest dobrze poświadczona dla początku V wieku,⁸³ skoro udawała się do Eleusis, musiano nieść w niej tamtejsze świętości. W wypadku uczestnictwa młodzieży (także w okresie wcześniejszym) pojawia się pytanie o dopuszczenie młodych do misterii. Chłopcy poniżej 18 roku życia należą, z punktu widzenia zwyczajów i praw ateńskich, do kategorii dzieci (*paides*). Do mi-

steriiów bardzo wcześnie dopuszczano obcych, to znaczy wszystkich Hellenów, nie ograniczano tych obrzędów (jak w wypadku religii polis) do samych Ateńczyków, postępowano tak ze względu na Heraklesa, pierwszego cudzoziemca wtajemniczonego przez Eumolposa,⁸⁴ była nawet opowieść o ustanowieniu Małych Misteriiów przez Demeter specjalnie dla niego, aby mógł się oczyścić po zamordowaniu Centaurów.⁸⁵ Także udział kobiet jest dobrze poświadczony, miały się tam nawet udawać na specjalnych wozach (*epi hamkson*)⁸⁶ i zapewne do wtajemniczonych w Eleusis odnosi się glosa Hesychiosa wyjaśniającego, że pszczołami (*melissai*) nazywa się kobiety w misteriach Demeter (*tes Demetros mystides*), ale w wypadku dzieci słyszemy wyraźnie tylko o wtajemniczaniu jednego dziecka (mogła to być także dziewczynka), dobranego lossem i wymienianego w dokumentach epigraficznych obok funkcjonariuszy (hierofant i *dadouchos*), określanego jako [*país*] *aph'hestias*.⁸⁷ Nie wiadomo, czy to określenie (*hestia* oznacza „ognisko”, „palenisko”) odnosi się do symbolicznego ogniska wspólnoty polis (znajdowało się ono w siedzibie Rady Pięcuset), czy też do ogniska, w którym Demeter hartowała Demofonta, by zapewnić mu nieśmiertelność. W pierwszym wypadku chodziłoby o symboliczne wprowadzenie do Eleusis całej polis (pojęcie to, w odróżnieniu od *demos*, obejmuje także kobiety i dzieci), w drugim – byłby to akt rytualny przypominający los Demofonta. Oczywiście nie wiemy, na czym ten ryt polegał.

Ale w każdym razie dzieci w Eleusis nie wtajemniczano, wobec tego młodzież niosąca *hiera* nie należała do kategorii *mystai* w żadnym znaczeniu tego wyrazu. To zresztą nie dziwi: procesja miała przecież charakter publiczny, otwarty, niesione „świętości” były z całą pewnością ukryte, a niosący nie wiedzieli, co niosą.

Właściwy okres święty rozpoczynał się 14, gdy *hiera* znajdowały się w ateńskim Eleuzynionie, ale jeszcze nie wtedy dokonywano zapowiedzi (*prorreis*) misteriiów. Dzień rytualnej kąpeli w morzu, nazywany *halade mystai*, wypadł 16.⁸⁸ Tego też dnia mystowie składali ofiarę z prosięcia. Poprzedniego dnia uczestnicy misteriiów zbierali się w Eleuzynionie. Według Hesychiosa ten właśnie dzień (15 Beodromiona), zwany *agymmos*, był pierwszym dniem misteriiów. Tu zresztą pojawiają się kolejne znaki zapytania. Czy gromadzili się absolutnie wszyscy uczestnicy procesji, czy też tylko ci, którzy pierwszy raz udawali się do Eleusis po wtajemniczeniu pierwszego stopnia? Czy w jakiś sposób kontrolowano odbycie wstępnej *myesis* i udział w Małych Misteriach?

Prorresis musiała mieć miejsce albo 15, albo w dniach 17-18, kłopot znowu w tym, że w tych dwóch dniach obchodzono *Epidauria*, święto Asklepiosa.⁸⁹ Autor *Athenaion Politeia* pisze zaś, że w dniu procesji mystowie zostawali w domu.⁹⁰ Kult Asklepiosa został jednak ustanowiony w Atenach dopiero

w końcu V wieku p.n.e. (mamy nawet dokładną datę, rok 420/19 i tradycję o roli Sofoklesa przy tym wydarzeniu⁹¹). Wobec tego przed wprowadzeniem święta Asklepiosa (uroczystość ku czci tego bóstwa chthonicznego i uzdrowiciela dobrze się tłumaczy w okresie Wielkich Misteriów) dni poprzedzające procesję do Eleusis musiały mieć nieco inny przebieg, możliwe też, że cały okres świąteczny (od wyruszenia po *hierá* do Eleusis) był nieco krótszy. W każdym razie nie wydaje się, żeby w V wieku zmieniono datę procesji i *telete* w Eleusis, to z pewnością należało do tradycyjnych *nomima* Eumolpidów.

Procesja była wydarzeniem uroczystym, ściśle rytualizowanym. Porządku pilnowali nieznanymi nam bliżej *mystagogoi*, a termin ten ma tu znaczenie dosłowne – „prowadzący mystów”. Być może to właśnie także oni przeprowadzali jakąś kontrolę zgromadzonych podczas *agyrmos*. Uczestnicy szli pieszo (pościli też tego dnia), chociaż wyżej przytoczona wzmianka, niecałkiem zrozumiała, świadczy o odbywaniu podróży przynajmniej przez kobiety na wozach. Niektórzy zresztą sądzą, że jest to wymysł uczonego scholiasty, który pomylił pochod w czasie Antesteriów z procesją eleuzyńską.

Droga do Eleusis (ok. 21 km od miasta) zajmowała cały dzień, nie tylko ze względu na odległość, lecz przede wszystkim z powodu czynności rytualnych po drodze. W cytowanej wyżej inskrypcji mowa jest o składaniu ofiar, także płynnych (*thysia*, *spondai*) oraz o chorei efebów, podobną informację przynosi Plutarch.⁹²

Mystowie nosili na głowie wieńce z mirty,⁹³ co miało znaczenie apotropaiczne i wyróżniające, podobnie jak przewiązanie specjalnymi wstążkami koloru szafranowego (*krokai*) prawej ręki i lewej nogi.⁹⁴ Znow nie wiemy, czy dotyczyło to wszystkich, czy też tylko udających się do Eleusis po raz pierwszy, nie znamy na tyle organizacji procesji, by powiedzieć, czy w jakikolwiek sposób te dwie grupy były oddzielone. Jeżeli jednak występujący w chórach efebowie byli (jak się wydaje) niewtajemniczeni i w najlepszym razie udawali się do Eleusis, by uzyskać pierwszy stopień wtajemniczenia, to można sądzić, że przynajmniej w tym okresie w krocącym tłumie nie dokonywano takiego rozróżnienia i wszyscy wykonywali te same czynności rytualne, będąc przybrani w taki sam sposób.

Poza ofiarami i choreją dwa inne, nieco dziwne zachowania rytualne wiążą nasze źródła z procesją eleuzyńską. Strabon podaje,⁹⁵ że na mostku na rzece Kefisos obrzucano uczestników procesji nieprzystojnymi obelgami i szyderczymi uwagami (*gephyrismoi*). Miało to jednak miejsce, według niego, 23 Boedromiona, przy powrocie mystów z Eleusis. Takie zachowanie jest oczywiście rytualne, ma być może apotropaiczne znaczenie lub wiąże się z magią płodności, na co wskazują i inne wzmianki o rytualnych zachowaniach obscenicznych w kulcie Demeter. Na podstawie dwóch glos Hesychiusa można sądzić, że *gephyrismoi* towarzyszyły

raczej procesji do Eleusis. Objasnia on wyraz *gephyris*, podając, że oznacza on „*porne* na moście” (*gephyra* to grobla, tama, mostek albo most). Dodaje, że inni uważają tę postać za przebranego za kobietę mężczyźną. Osoba ta miała obrzucać sprośnymi obelgami (*skommata*) znakomitych obywateli w trakcie misteriów (*epiton en Eleusini mysterion*). Wyjaśniając termin *gephyristai*, podaje z kolei, że byli to „szydery” czy „kpiarze” (*skoptai*) wyśmiewający z mostu w Eleusis przechodzących tamtędy uczestników misteriów. Całość tych danych wskazuje na zabawę rytualną, może przebiegającą i kobiet. Tłumaczyć ją można znanym z hymnu epizodem z *Iambe*, która rozśmieszyła boginię. W takim razie musiało to występować w drodze do Eleusis, w trakcie procesji mystów. Ale *skommata*, o których słyszymy w kontekście Anthesteriów i może innych *komoí* dionizyjskich, były sprośne i odnosiły się do sfery seksualnej. Tego właśnie należy się domyślać przy *gephyrismoi*, tylko dlatego termin *gephyris* można było wyjaśnić jako *porne*, a łatwo sobie też wyobrazić sprośne żarty i gesty w wypadku mężczyzn poprzebieranych w stroje kobiece. Powadzi to do wspomnianego już wyżej orfickiego mitu, w którym Baubo rozśmieszyła boginię, ukazując części wstydlive, przy czym tkwił w nich Iakchos. Jest to pośrednie potwierdzenie orfickich wpływów w Eleusis.

Kwestia drugiej ewentualnej zabawy rytualnej związanej z misteriami eleuzyńskimi jest bardziej skomplikowana. W *Hymnie do Demeter*, po niefortunnym epizodzie z Demofontem, bogini zapowiada ustanowienie na jego cześć corocznej walki (*polemos*, *phyllopis*) chłopców eleuzyńskich (w. 265-267). O takiej walce mamy dwie niejasne wzmianki, bez podania terminu ani okoliczności. Hesychios, objaśniając wyraz *balletys* podaje, że było to święto (*heorte*) ateńskie. Nic z innych źródeł o takim święcie nie wiadomo, a z Athenajosa⁹⁶ (który pisze o *panegyris*) wynika tylko tyle, że *balletys* polegała na obrzucaniu się kamieniami (sam wyraz znaczy „rzucanie”, „miotanie czegoś”). Brak danych nie pozwala na pewne stwierdzenia, ale prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, że ta walka czy zabawa młodych była jednym z epizodów procesji obok występów chórow. Rytualna walka chłopców występuje w Sparcie w trakcie święta Artemidy *Orthia*⁹⁷ (z niej powstała znacznie później *chlōsta* na ołtarzu bogini).

Na teren Eleusis procesja wkraczała po przekroczeniu rzeczki *Rheitoi*, stanowiącej tradycyjną granicę między niegdyś niepodległą Eleusis a obszarem polis Ateńczyków.⁹⁸ Znow pojawiają się tu pewne niejasności: Pauzaniusz pisze o jednej rzeczce, poświęconej Korze i Demeter, natomiast według Hesychiusa były dwie o tej samej nazwie (gramatycznie jest ona w liczbie mnogiej, być może dlatego Hesychios domyślił się istnienia dwóch), z których bliższa morzu uważana była za rzeczkę Demeter, a bliższa miastu – jej córki. Tu też, jak podaje ten sam autor, odbywały się jakieś rytę

oczyszczające, czy też czerpano tylko wodę do oczyszczającej kąpeli. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że istotnie *mystai* w tej rzeczce lub może w dwóch strumieniach, poddawali się kąpeli oczyszczającej bezpośrednio po dojściu procesji do tego miejsca.

Pierwsze czynności obrzędowe miały zapewne miejsce jeszcze przed *temenos*, wzmiankę o nich przynosi Eurypides,⁹⁹ który mówi o nocnych tańcach *para kallichoroisi pagais*. Homerowy Hymn do Demeter wspomina źródło Kallichoros (w. 273), o którym więcej pisze Pauzaniusz,¹⁰⁰ podając, zresztą w zgodzie z hymnem, że tam „niewiasty z Eleusis po raz pierwszy zatańczyły i zaśpiewały na cześć bogini”. Były to pierwsze obrzędy ustanowione przez boginię po jej rozpoznaniu, ale inne od właściwych misterii (ustanowionych po spotkaniu z Kore). Mógł więc pisać o nich Eurypides, bo nie należały do tajnych misterii i dobywały się w przestrzeni otwartej. Z przytoczonego miejsca Eurypidesa wynika, że tańce miały miejsce 20. dnia miesiąca, co odpowiada archaicznemu sposobowi liczenia czasu, który jest niemal regułą przy podawaniu dni świąt: nowy dzień liczono od zmrzchu, procesja idąca 19. przybywała późnym wieczorem i spełniane obrzędy liczono już jako czynności następnego dnia. Zapewne miały też miejsce ofiary wstępne (*protymata*).

Cała reszta jest już tajemnicą, a dla badaczy współczesnych zagadką. Rozproszone wzmianki różnych autorów, przede wszystkim pisarzy chrześcijańskich późnego antyku, nie pozwalają na pewną rekonstrukcję czynności trzech następnego dnia i nocy. Niewątpliwie główne uroczystości odbywały się nocą, ale na czym polegały i co w trakcie nich czyniono, wymyka się naszej uwadze, także i dlatego, że autorzy naszych i tak niedokładnych informacji piszą zapewne łącznie tak o obrzędach w pierwszym stopniu, jak i o *epopteia*, czyli wtajemniczeniu drugiego stopnia.

Sprawę dodatkowo gmatwa skomplikowana historia wprowadzenia kultu Demeter w Aleksandrii w demie Eleusis. Podstawowe informacje przynosi Tacyt piszący o sprowadzonym przez Ptolemeusza I Timotheosie z rodu Eumolpidów:¹⁰¹ *quem ut antistitem caerimoniarum Eleusinae exciuerat*. Ale nie wydaje się możliwe, żeby w Eleusis aleksandryjskiej odbywano dokładnie takie misteria, jak w Eleusis w Attyce, natomiast tamtejszy kult mógł zostać przez różnych autorów starożytnych uznany za dokładne przeniesienie attyckiego,¹⁰² ich informacje odnosić się mogą do obrzędów w Eleusis w Aleksandrii, a nie do misterii attyckich. Dotyczy to przede wszystkim pozornie najlepszego i najobficiej nas informującego autora, mianowicie Klemensa Aleksandryjskiego.

Klemens podaje „formułę” (*synthema*) misterii eleuzyńskich: „pościłem, wypilem zmieszany napój (*kykeon*), wziąłem ze skrzynki (*kiste*), spełniłem swoje zadanie, złożyłem do koszyka (*kalathos*) i z koszyka do skrzynki”.¹⁰³ Z niewielką różnicą podaje tę formułę

także Arnobiusz,¹⁰⁴ jako odpowiedź, której ma udzielić otrzymujący wtajemniczenie (*sacra*). Nieco inaczej mówi trzeci tekst:¹⁰⁵ „jadłem z *tympanon*, wypilem z *kymbalon*, niosłem *kernos*, zanurzyłem się pod *pastos*.”

Wszystkie te trzy teksty pozwalają sądzić, że *mystes* wygłaszał istotnie formułę odnoszącą się do tego, co czynił w trakcie wtajemniczających go obrzędów, czyli na zakończenie misterii. Miało to być dowodem, że istotnie przeszedł ryt inicjacyjny. Trudno jednak na tej podstawie odtworzyć przebieg wtajemniczenia, choć wydaje się, że mowa w niej o czynnościach wtajemniczonego pierwszego stopnia, a więc zapewne o obrzędzie czy obrzędach odbywających się w trakcie pierwszej nocy lub dwóch pierwszych. Liczne aluzje oraz wzmianki o pochodniach, a i nazwa funkcji przypadającej Kerykom (*dadouchos*) wskazują, że inicjacja odbywała się nocą.

Z przytoczonych tu tekstów informacje scholiasty wydają się najbardziej zrozumiałe, chociaż być może popełnił on błąd, włączając do instrumentarium misterii eleuzyńskich *tympanon* i *kymbalon*, instrumenty muzyczne występujące w obrzędach ku czci Wielkiej Matki.¹⁰⁶ Jednak prawdopodobna wydaje się informacja o rytualnym posiłku *mystów*. Podobnie jak wypicie *kykeonu*, była to czynność przypominająca przerwanie postu przez Demeter. *Kykeon* to napój wspomniany w Hymnie do Demeter, który bogini zgodziła się przyjąć po tym, gdy rozśmieszyła ją lambe, składający się z wody wymieszanej z mąką jęczmienną (może z wywarem czy rozgotowaną kaszą jęczmienną – *alphi*) oraz miętą. Składniki napoju mają głęboką wymowę symboliczną: woda to żywioł Dzeusa i zarazem, o czym mówi przytoczona wyżej formuła *kye – hue*, środek zapłodnienia ziemi; mąka jęczmienna symbolizuje zboże i chyba w ogóle płodność i urodzajność ziemi, wreszcie mięta to roślina wiązana z żywiołem podziemnym. Była to bowiem kochanka Hadesa (*Minthe*) wdeptana w ziemię przez zazdrosną Persefonę i zamieniona w roślinę.¹⁰⁷ W okolicy Pylos Strabon wymienia górę *Minthe*, w której pobliżu znajdowała się świątynia Hadesa.

Skład *kykeonu* eleuzyńskiego jest więc inny niż napoju też tak nazwanego, wspomnianego u Homera.¹⁰⁸ Nie wydaje się jednak, żeby napój ten, nawet z powodu jakichś właściwości olejku miętowego czy zawartości alkoholu w być może sfermentowanym wywarze jęczmiennym, miał jakieś właściwości halucynogenne i jego wypicie powodowało wizje.¹⁰⁹ Niejasne jest zresztą, w którym momencie *mystes* wypijał napój. Prawdopodobnie miało to miejsce przed wkroczeniem do telesterionu, taką kolejność sugerują wszystkie trzy wzmianki. Po przybyciu procesji już na teren *temenos* miałby więc miejsce rytualny posiłek i wypicie *kykeonu*, po czym przystępowano do następnego czynności.

Omawiany scholion wymienia w dalszej kolejności niesienie *kernosu* (*ekernophoresa*). Opisuje je Athenaios, a właściwie cytowany przez niego hellenistyczny

uczony Polemon.¹¹⁰ Te tacki z terakoty, na których znajdowały się przytwierdzone małe naczynka (*kotyliskoi*) nieśli mystowie po umieszczeniu w nich wydanych przez prowadzącego obrzęd produktów. Informacje Polemona nie odnoszą się do Eleusis, lecz ogólnie do obrzędów, w których niesiono *kemos*, znany zresztą jako naczynie ofiarne jeszcze w epoce brązu.¹¹¹ Zawartość naczynia niesionego w Eleusis z pewnością była inna, nie mógł on zawierać wymienionego przez Polemona bobu (*kyamos*), który ze względu na jakieś jego znaczenie symboliczne i postać Kyamity z nieznanego nam niestety mitu, był w Eleusis zakazany.¹¹²

Znów nie da się precyzyjnie określić, gdzie i w którym momencie mystowie nieśli *kemoi*. Polemon mówi o początku *telete*, jeśli było tak istotnie w Eleusis, to można przypuszczać, że rozdanie produktów odbywało się na terenie *temenos*, ale przed telesterionem, po czym udawano się do miejsca, w którym składano zawartość naczyń lub pozostawiano *kemoi*.

Co robiono wewnątrz telesterionu, pozostaje tajemnicą. Klemens pozornie opisuje przebieg wydarzeń: „Demeter i Persefona stały się także przedmiotem mistycznego dramatu, Eleusis czci z pochodniami porwanie córki oraz smutek szukającej matki”.¹¹³ Nie jest jednak jasne, co rozumie on przez *drama mystikon*, a poza tym budzi się tu właśnie podejrzenie, że mówi o *telete* w aleksandryjskiej Eleusis, bo ten obrzęd mógł znać z autopsji lub z relacji naocznych świadków, chrześcijan uczestniczących w kulcie pogańskim przed nawróceniem, a niekoniecznie tak samo misteria przebiegały w Attyce (do autorów chrześcijańskich można mieć większe zaufanie wtedy, gdy opierają się na tekstach i zwłaszcza, kiedy je cytują). Bardzo wątpliwe, by w Eleusis odgrywano dramat w sensie przedstawienia teatralnego. Zasadniczą część telesterionu tworzył *anakoron*, tam najpewniej hierofant prowadził obrzęd. Ale ta część wnętrza budynku wyznaczona była kolumnami odgradzającymi mystów zgromadzonych na stopniach-ławach pod ścianami telesterionu. Żadnej akcji rozgrywanej się w tej wydzielonej kolumnami przestrzeni nie mogliby oni zobaczyć. Z kolei wyjaśnienia wymaga czynność określona w cytowanym scholion słowami „zanurzyłem się pod *pastos*” (*hypo ton paston hypedyn*). Podobnie jak w wypadku terminu Klemensa, *drama mystikon*, tak i tu nie wiadomo, czy należy to wyrażenie rozumieć dosłownie, czy też symbolicznie lub przenośnie. *Pastos* lub *pastas* może mieć różne znaczenie, na pierwszym miejscu „pokój kobiecy”, „komnata ślubna” ale też „łóże ślubne”.¹¹⁴ Klemens w innym miejscu¹¹⁵ cytuje dokładnie tę właśnie formułę podaną przez scholiastę, ale odnosi ją do obrzędów ku czci frygijskiej Kybele, a z kontekstu wynika, że ma na myśli to ostatnie znaczenie. W telesterionie w Eleusis trudno spodziewać się „małżeńskiego łóża” czy „małżeńskiej komnaty”. Być może jest to formuła symboliczna, podobna jak zagadkowe sformułowanie

z tabliczki orfickiej *hypo kolpon edyn chthonias basileias* („zanurzyłem się pod [? do? w?] łono podziemnej władczyni”)¹¹⁶ i nie odnosi się ona do szukania zaginionej Kore przez uczestników misteriiów.

Ale takich poszukiwań wolno się domyślać nie tylko w związku ze słowami Klemensa o *drama mystikon*, lecz także na podstawie kompetentnej, jak się wydaje, informacji, że przy wzywaniu Kore uderzano w *echeion*, rodzaj specjalnego bębna czy gongu.¹¹⁷ Wzywanie Kore musiało mieć charakter zrytualizowany, to znaczy przebiegać w określony sposób i przy użyciu słowa w postaci pieśni kultowej. Warto tu przypomnieć, że najstarsza zachowana grecka pieśń kultowa pochodzi zapewne z początku VI w. p.n.e. Jest to hymn przyzywający Dionizosa śpiewany przez chór kobiet w Elidzie.¹¹⁸ Pieśń kultowa jest z reguły chóralna, jej wykonanie to *choreia* na cześć bóstwa, wykonuje ją tańczący chór z towarzyszeniem muzyki.

Otóż tej właśnie „jedności trzech” (śpiew, muzyka, taniec)¹¹⁹ wolno domyślać się w Eleusis. Wskazują na to dwie, wprawdzie niezbyt jasne, wzmianki o tańcu związanym z misteriami. Jedna odnosi się do Alkibiadesa, który miał jakoby „wytańczyć” tajemnicę misteriiów.¹²⁰ Można by uznać te słowa Klemensa za figurę retoryczną, ale o wytańczeniu tajemnicy misteriiów bogiń mówi także Lukian.¹²¹ Istniała zatem *choreia* eleuzyńska, której nie można było zdradzić, należała do tajemnicy misteriiów, wobec tego musiała należeć do misteryjnych obrzędów w telesterionie.

Także rola słowa nie ulega wątpliwości. Wystarczy przypomnieć odpowiedni ustęp szóstej mowy z korpusu Lizjasza (*Przeciwko Andokidesowi*, autorstwo jest sporne, ale dla tych rozważań nie ma to znaczenia). Oskarżyciel twierdzi, że Andokides „mówił głosem rzeczy niewypowiadalne”. Uczynił to, przywdziawszy szatę i pokazując święty obrzęd (albo „święte przedmioty” – *ta hiera*). Zwraca uwagę zwrot *eipe te phone* (tłumacząc „mówił głosem”). Dla samego tylko stwierdzenia, że wypowiedział świętą formułę, albo użył jakiegoś innego zwrotu, wystarczyłoby *eipe* („mówił”, „powiedział”). Na dodatek coś wyraźnie przedstawiał: włożył specjalną szatę (*stole*) i ukazał *hiera*. Jego działanie to całe przedstawienie, w którym coś się dzieje przy użyciu głosu, prawdopodobnie śpiewu.

Na rolę słowa śpiewanego w misteriach eleuzyńskich zwrócił uwagę dawno temu wybitny francuski znawca religii greckiej.¹²² W świetle różnych rozproszonych wzmianek źródłowych czy raczej tylko aluzji uznał on, że określenie *aporeta* („niewypowiadalne”) odnosi się do hymnów śpiewanych zapewne w różnych momentach obrzędu. Wznoszono z pewnością hymny do Kore-Persefone.

Jakieś miejsce w pewnym momencie misteriiów odgrywało nagle pojawienie się światła. Intrygujący tekst papirusowy¹²³ zawierający słowa Heraklesa domagającego się dostępu do misteriiów mówi o „świętym

ogniu” (to *pyr to hieron*). W *Zabach* Arystofanesa chór wtajemniczonych (a nie ulega wątpliwości, że idzie o wtajemniczenie w Eleusis), przyzywając Iakchosa nazywa go „jasną gwiazdą wieczornych misteriów” (*nykterou teletes phosphoros aster*).¹²⁴ Scholiasta wyjaśnia to miejsce, pisząc, że określenie *phosphoros* odnosi się do „ognia misteriów” (to *mysteriakon pyr*) i dodając, że inicjacja przebiegała nocą. To samo powtarza znany nam z imienia autor objaśnień do Arystofanesa, uczoney bizantyński Tzetzes. Także inne wzmianki pozwalają domyślać się nagłego rozbłysku światła jako kluczowego momentu obrzędu, choć trzeba przyznać, że z objaśnień scholiastów można by wnosić, że wszystkie te określenia odnoszą się do światła pochodni używanych w trakcie całego obrzędu. Ale Plutarch mówi o *dromena* w trakcie inicjacji i o zobaczeniu „wielkiej światłości”¹²⁵ jako o właściwej treści wtajemniczenia czy w każdym razie najważniejszym przeżyciu inicjowanych. Nic jednak bliższego nie da się powiedzieć o tym, w jakim momencie i jakie światło widzieli uczestnicy misteriów. Problem pozornie znika, jeśli uznamy, że w telesterionie odbywał się tylko obrzęd drugiego stopnia, *epopteia*, i to do niego odnoszą się wzmianki o świetle, w którym coś ukazywano. Uważają tak ci, którzy *myesis* łączą tylko z Małymi Misteriami.¹²⁶ Ale nie da się utrzymać tego rozumowania: Małe Mistéria w Agrai były czymś innym, podobnie jak wspomniane wyżej (też określane mianem *myesis*) wstępne wtajemniczenie, możliwe do przeprowadzenia w Eleuzynionie w mieście. Oba stopnie wtajemniczenia *mystai* otrzymywali w Eleusis,¹²⁷ nie wiemy tylko, w którym momencie i w jaki sposób oddzielano wtajemniczanych w pierwszym stopniu od *epoptai*.

O samym obrzędzie pisze pozornie szczegółowo Hipolit Rzymski, pisarz chrześcijański z przełomu II i III w. n.e. Trzeba jednak pamiętać, że jego traktat (*Kata pason haireseon elenchos*), skierowany głównie przeciwko gnostykom, tylko marginalnie podejmuje problematykę kultów greckich, nie można być pewnym jego wiedzy, zwłaszcza że jest raczej wątpliwe, by mistéria eleuzyńskie znał z autopsji. Przykłady z zakresu licznych i różnorodnych misteriów pogańskich dobiera on by wykazać niebezpieczne błędy gnostyków dążących do doskonałego poznania Boga. Z tego względu zajmuje się misteriami na Samotrace oraz obrzędami frygijskimi) mistéria Wielkiej Matki. Pisze on po omówieniu różnych symboli obrazujących w misteriach doskonałość człowieka, który jakoby poznał istotę bóstwa: „Frygowie powiadają, że jest to zżęty kłos zboża, a poza nimi także Ateńczycy odprawiając mistéria eleuzyńskie (*myontes Eleusinia*) i pokazując inicjowanym w stopniu *epopteia* (*tois epopteuousoi*) wielki, doskonały, godny podziwu, do oglądania w milczeniu zżęty kłos”.¹²⁸ Nieco dalej dodaje, że hierofant odprawiający mistéria, otoczony wielkim światłem (*hypo pollo pyri*) wznosił okrzyk: „Pani Brimo zrodziła świętego

chłopca (*kouron*) Brimosa”. Z tą ostatnią formułą łączy się może wzmianka Asteriusza z Amazji Pontyjskiej (schyłek IV w. n.e.), który niejasno sugeruje, że w Eleusis miał miejsce akt płciowy hierofanta z kapłanką (*semnai tou hierophantou pros ten hierieian syntychiai*).¹²⁹ To oczywiście wydaje się tylko rezultatem właściwej dla autorów chrześcijańskich tendencji do wykazywania nieprzyzwoitości i rozpusty towarzyszącej jakoby wszelkim obrędom religii antycznych. Z kolei w wypadku Hipolita zachodzi podejrzenie, że przytoczone przez niego obwieszczenie hierofanta odnosi się nie do Eleusis, lecz właśnie do obrzędów frygijskiej Kybele, do których taka formuła pasowałaby bardzo dobrze: to frygijska Wielka Matka zrodziła boskiego młodzieńca, który został jej ukochanym i kochankiem. Ale nie można wykluczyć, że istotnie w trakcie misteriów eleuzyńskich padały takie słowa. Brimo byłoby imieniem Demeter, problemem jest *kouros* Brimos. Jeśli uznamy za Brimosa Dionizosa, to musimy przyjąć, albo że za określeniem „Pani Brimo” kryje się Persefona, albo że za jego matkę uznawano Demeter, co wprawdzie nastąpiło w późnym okresie, ale było wynikiem hellenistycznego synkretyzmu i pracy mitografów, a z pewnością nie było możliwe w okresie *Hymnu do Demeter* i początków misteriów w Eleusis. Możliwe też, że Brimos to Plutos, bóstwo obfitości, ale znów pytanie, czy mistéria eleuzyńskie okresu archaicznego i klasycznego uwzględniały w ogóle tę postać, nigdy nie wspomnianą w tym kontekście. Mistéria łączono z Dwoma Boginiami i Iakchosem-Dionizosem. Brak jakichkolwiek poświadczeń o Brimo i Brimosie poza przytoczoną przez Hipolita formułą nakazuje raczej odrzucić tę formułę jako nieodnoszącą się do obrzędów w Eleusis (imię Brimo odnosi się zaś nie tylko do Demeter).¹³⁰ Kwestii tej nie sposób rozstrzygnąć. Podobnie nigdy nie zdołamy poznać przebiegu *telete* i *epopteia* w Eleusis, wobec tego nigdy nie poznamy pełnej treści i pełnego znaczenia misteriów eleuzyńskich. Nie ma co liczyć na znalezisko w rodzaju Papiirusu z Derveni. Liturgii eleuzyńskiej nigdy nie spisano, przynajmniej nie w sposób taki, by miała ona szansę dojść do naszych czasów. Starożytność umiała dochować tajemnicy, a niedyskrecje autorów chrześcijańskich niewiele nam mogą powiedzieć.

Przypisy

- 1 Por. S. I. Johnston, *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley Los Angeles London 1999
- 2 *Odyszeja* XVII 485-487
- 3 Por. W. Lengauer, *Człowiek i bogowie. Kontakty z bóstwem w wierzeniach greckich*. Poznań 2003
- 4 Por. W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*. Warszawa 1994, s. 166-169
- 5 Hezjod, *Prace i dni*, w. 274-285
- 6 Fragment B 5 w wydaniu: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von

- Walte Kranz (wydanie 6 z roku 1952, reprint 1972) Bd. II, s. 317
- 7 Por. L. Deubner, *Attische Feste*. Berlin 1956, s. 50-60 oraz J. J. Winkler, *The Constraints of Desire*. New York London 1990, s. 188-209.
- 8 J. Rudhardt, *A propos de l'hymne homérique a Déméter* [w:] tenże, *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui* („Revue européenne des sciences sociales” XIX 1981) s. 227-244. Wydanie tekstu z tłumaczeniem polskim: W. Appel, *Hymny Homeryckie*. Toruń 2001, s. 38-73
- 9 Por. P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*. Fondazione Lorenzo Vala., 2002, s. 442-443 oraz M. L. West, *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*. London 2003, s. 7-9
- 10 K. Clinton, *The Author of the Homeric Hymn to Demeter*. *Opuscula Atheniensia* XVI 4, 1986, s. 43-49
- 11 Por. Chr. Sourvinou-Inwood, *Reconstructing Change: Ideology and the Eleusinian Mysteries*. [w:] M. Golden, P. Toohey (Edited by) *Inventing Ancient Culture. Historicism, periodization and the Ancient World*. London New York 1998, s. 132-164; M. B. Cosmopoulos, *Mycenaean religion at Eleusis; the architecture and stratigraphy of Megaron B*. [w:] *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Edited by M. B. Cosmopoulos, London and New York 2003, s. 1-24
- 12 Por. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*. Bydgoszcz 2001, s. 35-53
- 13 Chr. Sourvinou-Inwood, op., cit., s. 136-137
- 14 I 38, 2
- 15 ad Oed. Col. 1053, (tekst w: P. Scarpi, op., cit., A 16, s. 66)
- 16 *Panegyryk* (IV 28)
- 17 Marmor Parium 12, FgrH 239a
- 18 Schol. Aristoph. Plut. 1054
- 19 Plut. *Coniug. praec.* 144a
- 20 L. Deubner, *Attische Feste*. Berlin 1956, s. 68-69
- 21 A. Kleedt, *Die Entführung Kores. Studien zur athenisch-eleusinischen Demeterreligion*. Stuttgart 2004, s. 16-27
- 22 M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen*. Leipzig 1906, s. 354-355; tenże, *Geschichte der griechischen Religion*. Bd. I. München 1967, s. 469-477
- 23 Hipolit, *Refutatio omnium heresium* V 7, 34 (tekst w: P. Scarpi, op., cit., D 59 s. 150).
- 24 Herodot II 51
- 25 A. Kleedt, op., cit., s. 13-37
- 26 Por. H. Folley, *The Homeric Hymn to Demeter*. Princeton 1993, s. 103-137
- 27 Por. J. Toepffer, *Attische Genealogie*. Berlin 1889, s. 24-80
- 28 363 C. Przekład: Platona *Państwo*. Przetłóżył W. Witwicki. Tom I, Warszawa 1958, s. 93
- 29 O. Kern, *Orphiconum Fragmenta*. Berlin 1922 (cytuje dalej OF), Testimonia 90, 91, 102-104
- 30 OF 1-2
- 31 OF 2 (=PMG 306)
- 32 Por. F. Jourdan, *Papyrus de Derveni*. Paris 2003, s. XI-XIV oraz G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge 2004 s. 56-73
- 33 Por. K. Tsantsanoglou, *The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance*. [w:] *Studies on the Derveni Papyrus*. Edited by A. Laks and G. W. Most. Oxford 1997, s. 93-128
- 34 Por. W. Burkert, *Orpheus und die Vorsokratiker*. „Antike und Abendland” 14, 1968, s. 93-114 i ostatnio tenże, *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*. München 2004, s. 96
- 35 G. Betegh, op. cit., s. 307-379
- 36 M. L. West, *The Orphic Poems*. Oxford 1983 i recenzja L. Brissona, *Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni*. «Revue de l'Histoire des Religions», 202, 1985, s. 389-420
- 37 W. Burkert, *Die Griechen und der Orient*, s. 104-105
- 38 ibidem, s. 103-104
- 39 OF Frg. 220
- 40 OF Testimonia 191-195
- 41 Por. H. Lloyd-Jones, *Pindar and the After Life*. [w:] *Pindar*. „Entretiens sur l'Antiquité classique”, 31, 1984, s. 245-283
- 42 Por. też G. Betegh, op., cit., s. 140-143
- 43 Por. M. Tortorelli Ghindi, *Da Orfeo agli orfici*. [w:] *Tra Orfeo e Pitagora*. Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998. Napoli 2000, s. 11-41; A. Bernabé, *Nuovi frammenti orfici e una nuova edizione degli Orphika*. [w:] ibidem, s. 43-80
- 44 Najnowsze wydanie: G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio degli iniziati greci*. Milano 2001 (por. A. Bernabé, op. cit.).
- 45 G. Pugliese Carratelli, op. cit., II B3, s. 114
- 46 363 D – 365 A.
- 47 Frg. 753 Nauck. Por. P. Lévêque, *Olbios et la félicité des initiés*. [w:] *Rayonnement grec. Hommages a Ch. Delvoye*. Bruxelles 1981, s. 113-126
- 48 P. Scarpi, op., cit., A 17, s. 338 (=OF 49)
- 49 Por. F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*. Berlin New York 1974
- 50 W. Burkert, *Die Griechen und der Orient*, s. 79-106
- 51 W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*. Heidelberg 1984, s. 116-177; tenże, *La teogonia originale di Orfeo secondo il papiro di Derveni*. [w:] *Orfeo e le sue metamorfosi. Mite arte poesia*. A cura di G. Guidorizzi e M. Melotti. Roma 2005, s. 61
- 52 Pausanias VIII 25, 5-7
- 53 PMG 764
- 54 w. 1301-1352
- 55 M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I, s. 456 i 461-462. por. też P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris 1983, s. v.
- 56 Por. H. Petersman, *Der homerische Dmeterhymnus, Dodona und südslawisches Brauchtum*. „Wiener Studien“ 99, 1986, s. 69-85
- 57 Por. F. Graf, *Gli dei greci e i loro santuari*. [w:] *I Greci. Storia cultura società*. 2,1. A cura di Salvatore Settis. Torino 1996, s. 369-370
- 58 II 122
- 59 *Moralia* 943 B (tekst polski: *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy*. [w:] Plutarch, *Moralia* II. Przel. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 188).
- 60 Plutarch, *Likurg* 27,4
- 61 miejsce z Antygony, odesłać też do Bremmer Furley
- 62 F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*. Paris 1962 (dalej LSCG. Suppl.), nr 120 (= P. Scarpi, op. cit., Dionisismo F7, s. 322).
- 63 *Antygona*, w. 1146-1151. Przekład polski: Sofokles, *Antygona*. Przetłóżył R. R. Chodkowski. Warszawa 2004, s. 147
- 64 VIII 65
- 65 Por. K. Kerényi, *Dionizos. Archetyt życia niezniszczalnego*. Przetłóżył I. Kania. Kraków 1997, s. 78
- 66 *Protrephtikos* II 20,1-21,1 (= OF 52). Por. W. Lengauer, *Dionizos rogaty*. [w:] *Nunc de Svebis dicendum est. Studia archaeologica et historica Georgio Kolendo ab amicis et discipulis dicata*. Warszawa 1995, s. 159-160
- 67 Arist. AP 57,1
- 68 I 14, 3-4; Por. Andok. I 110; Lys. In Andoc. 4
- 69 LSCGr Supp. 3, (= IG I 6).
- 70 Por. W. Homo Necans. *The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley Los Angeles London 1983, il. 8-9 i s. 267.
- 71 P. Scarpi, op. cit., E7 I s. 160
- 72 Scholie ad Aristoph. *Ranae* 369
- 73 Deubner, *Attische Feste*, s. 72

- 74 Plaut. *Miles gloriosus* 1016 i Plutarch, *Consolatio ad uxorem* 611D
- 75 Platon, *Gorgias* 497c
- 76 Plutarch *Demetr.* 26, 2-3; P. Scarpi, op. cit., B6 s. 76
- 77 loc. cit.,
- 78 P. Scarpi, op., cit., B5 s. 76
- 79 scholia ad Aristoph. *Plutos* 845
- 80 Kl. Al. *Stromata* V 11, 70, 7 – 71, 1. P. Sarpi, op., cit., B10 s. 79
- 81 LSCG 8 (= P. Scarpi, op., cit., D5 s. 108-109)
- 82 Lysias In *Andoc.* 6, 10 (=P. Scarpi, op., cit., C 10 s. 89)
- 83 Herodot, loc. cit.
- 84 Apollodoros, II 5,12
- 85 Diodor IV 14,3
- 86 Scholia ad Aristop. *Plutos* 1014a
- 87 P. Scarpi, op. cit., E10 – E13 s. 162-164
- 88 Polyainos 3, 11,2
- 89 Filostratos *Żywot Apolloniosa* IV 18 (=P. Scarpi, op. cit., D 24 s. 123)
- 90 AP 56, 4
- 91 M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I, s. 538
- 92 *Alk.* 34,4
- 93 Sch. ad *Soph. Ed. Kol.* 681 (= P. Scarpi, op., cit., D 27 s. 127), sch. ad *Aristoph. Ranae* 330 (= P. Scarpi, op., cit., D28 s. 127).
- 94 *Anecdota graeca* I 273, 25-7 Bekker (=P. Scarpi, op. cit., E 24 s. 171).
- 95 IX 1,24 [400 C
- 96 406 D.
- 97 Ksenofont, *Lakedaimonion Politeia (Ustrój polityczny Sparty)* II 9
- 98 Pausaniasz I 38,1
- 99 *Ion* 1074-1086.
- 100 I 38, 6
- 101 *Historiae* IV 83
- 102 M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. II Band. *Die hellenistische und römische Zeit*. München 1961, s. 94-95
- 103 *Protreptikos* II 21,2. Przekład polski Jana Sołowianuka: *Zachęta Greków* [w:] *Apologie*. „Pisma starożytności pisarzy” Tom XLIV. Warszawa 1988, s. 130
- 104 *Adversus nationes* V 26
- 105 Scholia ad Plat. *Gorgias* 497c
- 106 Scarpi w komentarzu ad loc. tom 1, s. 521
- 107 Strabon, VIII 3, 14 (344C); Ovid. *Metamorph.* X 728
- 108 *Iliada* XI 638-641 i *Odyseja* X 234-36; 316-317
- 109 Por. K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*. Kraków 2004, s. 221-225
- 110 Athen. XI 56 (478d). Por. K. Kerényi, op. cit., s. 230-231
- 111 M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. I Band: *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*. München, 1967, s. 270-271
- 112 Por. Pausaniasz I 37,4
- 113 *Protreptikos* II 12,2 (przekład polski: op. cit., s. 125-126)
- 114 Por. podstawowy słownik translatablejny greki: H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon. A New Edition...* Oxford 1958 (i kolejne wydania) sub *pastos*.
- 115 *Protreptikos* II 15,3
- 116 G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milano 2001. II B 1 w. 7 (s. 103). Por. J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. London 1980 [I wyd. 1903], s. 593 – 594; G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford 1971, s. 319-320; G. Devereux, *Baubo. Die mythische Vulva. Frankfurt am Main*. 1985, s. 173-174
- 117 Scarpi D 423 s. 139
- 118 W. D. Furley, J.M. Bremmer, *Greek Hymns*. Vol. I: *The Text in Translation*. Tübingen 2001, s. 369-372; Vol.II: *Greek Texts and Commentary*. Tübingen 2001, s. 373-377
- 119 Określenie E. Zwolskiego: *Choreia. Muza i bóstwo w religii greckiej*. Warszawa 1978, s. 5
- 120 *Protreptikos* II 12,1. Przekład polski: op., cit., s. 125
- 121 *Piscator* 33. Przekład polski: *Rybak albo zmartwychwstałi* [w:] Lukian, *Dialogi*. Tom II. Przełożył M. K. Bogucki, s. 117
- 122 P. Boyancé, *Le culte des muses chez les philosophes grecs. Etudes d'histoire et de psychologie religieuse*. Paris 1937, s. 21-59
- 123 Papyrus Tebtynis 20. Cytuję według: P. Scarpi, op., cit., vol. I, s. 152-152 (D63)
- 124 w. 342. Przekład J. Ławińskiej-Tyszkowskiej: *Arystofanes, Komedie*. Tom II. Warszawa 2003, s. 271
- 125 *Moralia* 81 d-e. Przekład Z. Abramowiczówny: Plutarch, *Moralia*. Warszawa 1977 s. 58 (*Jak można stwierdzić własny postęp w cnocie* 10)
- 126 Por. K. Kerényi, op., cit., s. 79-82 i 119-122
- 127 Por. K. Dowden, *Grades in the Eleusinian Mysteries*. „Revue de l'Histoire des Religions”, 197, 1980, s. 409-427; K. Clinton, *Stages of initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries*. [w:] *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Ed. by M. B. Cosmopoulos. London and New York 2003, s. 50-60
- 128 Hippolitus, *Refutatio omnium haeresium* V 8,39-40. Tekst podaje według: M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*. Milano 2001, s. 79
- 129 Asterius, *Homiliae* 10, 9,1. Cytuje według P. Scarpi, op., cit., s. 140 (D45).
- 130 Por. W. Burkert, *Homo Necans*, s. 289