

# Daniel Zarewicz

---

## Muzaios, Orfeusz, wyrocznie, misteria w Eleusis - wybrane aspekty = Musaeus, Orfeusz, Oracles, Mysteries of Eleusis - Selected Aspects

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 19, 375-385

---

2013

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Daniel Zarewicz*

Uniwersytet Warszawski

University of Warsaw

## **MUZAIOS, ORFEUSZ, WYROCZNIE, MISTERIA W ELEUSIS – WYBRANE ASPEKTY**

### **Musaeus, Orfeusz, Oracles, Mysteries of Eleusis – Selected Aspects**

**Słowa kluczowe:** Muzajos, Orfeusz, Eleusis, wtajemniczenia, ateński kult misteryjny, tradycja arystokratyczna, pamięć – Mnemosyne.

**Key words:** Musaeus, Orpheus, Eleusis, initiations, Athenian mystery cults, aristocratic tradition, memory – Mnemosyne.

#### **S t r e s z c z e n i e**

Bez wątpienia Muzajos należy do najważniejszych figur ateńskiego kultu nie tylko jako domniemany założyciel misteriów eleuzyńskich, ale wedle tradycji również ich pierwszy hierofant. Ten mityczny syn Mnemosyne był bezpośrednio związany z podtrzymywaniem pamięci rodowej, jak również wychowaniem młodzieży w duchu arystokratycznej tradycji. Kojarzono go z Orfeuszem i był odpowiedzialny za sztukę wyroczni i uwalnianie od chorób. Jak się okazuje, jego figura była i jest błędnie marginalizowana wobec ateńskiego kultu Orfeusza w V w. p.n.e.

#### **A b s t r a c t**

Doubtless Musaeus belong to one of the most important figures in attic cult. He was not only the legendary founder of eleusynian cult, and its first hierofant, but in mythology, being connected with Orpheus he invented the art of healing and prophecy. As a son of Mnemosyne he was responsible for maintaining the old familial memory, which was crucial to understood aristocratic tradition. It seems that the deeper meaning of this figure up to now was rather misunderstood. This article try to show him like a hero probably much more important than his supposed teacher Orpheus on the ground of athenian cult.

*Ewie Starzyńskiej-Kościszko*

Związek Muzajosa i Orfeusza to istotne zagadnienie religijności starożytnej Hellady. W przypadku obu tych postaci mamy bowiem do czynienia z rzeczywistością mityczną, która jednak bardzo silnie oddziałuje na kształt realnie istniejącego kultu. Wpływ ten ma charakter wielopoziomowy, a fragmentaryczność

nielicznych źródeł pozwala jedynie na domniemania odnośnie ich faktycznej roli. Wedle współczesnej definicji sformułowanej przez Fritza Grafa, obaj są uznawani za mitycznych śpiewaków, pod imieniem których krążyła w V w. p.n.e. apokryficzna poezja<sup>1</sup>. W najnowszym zbiorze starożytnych testimoniów i fragmentów<sup>2</sup> znajdujemy odnoszące się do nich świadectwa z epoki klasycznej. Ich datowanie i pochodzenie mają istotne znaczenie, gdyż tylko najstarsze mogą dać nam pojęcie o faktycznym miejscu, jakie zajmowali w tym czasie Orfeusz i Muzajos.

Najważniejszy ze względu na datowanie fragment znajduje się w *Państwie* Platona i jest to opis podziemnej uczty, wpleciony w rozmowę Ademajta z Glaukonem na temat pobożności, za którą sprawiedliwi zostaną nagrodzeni po śmierci. Istotną dla nas wypowiedź poprzedza przypomnienie nagrody za zbożne życie opisane u Homera i Hezjoda, po czym następuje opis odmiennej formy pośmiertnej szczęśliwości. Jej gwarantami ma być Muzajos i jego niewymieniony z imienia syn, którzy prowadzą sprawiedliwych i pobożnych dzięki jakiemś słowu do Hadesu na wieczną ucztę, wieńczą i kładą na biesiadnych łożach, gwarantując pijaństwo na wieki, które ma być nagrodą za cnotliwe życie. Karą za brak pobożności jest natomiast praca polegająca na przelewaniu w jakiejś jaskini wody sitem. Istotna również może wydawać się informacja, że mężowie pobożni dzieci i ród swój pozostawiają na ziemi za sprawą jakiejś świętości i przysięgi<sup>3</sup>.

Z przytoczonego fragmentu można domniemywać, że Muzajos – przynajmniej przez Platona – na początku IV w. p.n.e. kojarzony był z jakąś formą zbawienia po śmierci. W Atenach znane były wtajemniczenia związane z misteriami w Eleuzis, a na samo podobieństwo jednego i drugiego scenariusza może wskazywać forma pośmiertnej kary, czego świadectwem jest homerycki *Hymn do Demeter*, jak również odwołujący się do tej samej wizji fragment Sofoklesa (fr. 837 Nauck). Na podobieństwo to zwraca uwagę Martin West, dla którego nie ulega wątpliwości, że niewymienionym z imienia synem Muzajosa jest Eumolpos (epomin rodu Eumolpidów), a cały passus odnosi się do wtajemniczenia w Eleuzis<sup>4</sup>. Znamienna jest również uwaga Plutarcha, z której dowiadujemy się, że Platon ma w tym dialogu na uwadze „tych wokół Orfeusza” uważających wieczne pijaństwo za rodzaj czekającego na nich po śmierci zaszczytu<sup>5</sup>. Osobiście sądzę, że kluczem do zrozumienia tego fragmentu jest odwołanie się do pozycji i roli wspo-

<sup>1</sup> *Oxford Classical Dictionary*, 1996 (3), s. 1001.

<sup>2</sup> A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci I-III*, Saur I (2004), II (2004), Walter de Gruyter III (2007).

<sup>3</sup> *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. 4, Clarendon Press, Oxford 1902 (repr. 1968).

<sup>4</sup> “The only known son of Musaeus is Eumolpus, the Epomym of the Eumolpidae, and he is of significance only at Eleusis. This is therefore Eleusinian eschatology; Eleusinian eschatological poetry, then, is attributed at this period (the 370os?) to Musaeus and Eumolpus, not Orpheus”. M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford University Press 1983.

<sup>5</sup> *Comparatio Cimonis et Luculli* 1.2.8, (w:) *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 1.1, 4<sup>th</sup> ed., ed. K. Ziegler, Teubner, Leipzig 1969.

mnianego przez Platona (arystokratycznego?) γένοϋ. Moim zdaniem u Platona mamy do czynienia z wizją życia po śmierci według scenariusza inicjacyjnego czytanego (a przynajmniej znanego) w kręgach ludzi zamożnych, których rodzina (γένος) mogła poszczycić się wielowiekową tradycją. Scenariusz taki był zawarty w pismach przypisywanych Muzajosowi. Niekoniecznie jednak, jak sugeruje West, musiał odnosić się do samego wtajemniczenia w Eleusis, a raczej do kręgów, w których Muzajos (i Orfeusz) spełniali wiodącą rolę dla ideologii pośmiertnego zbawiania.

Inne wczesne świadectwa wtajemniczeń w Eleuzis nie traktują Muzajosa jako postaci kluczowej dla samego obrzędu. Marek Węcowski podkreśla rolę sympozjonu jako obrzędu zamkniętego, należącego do sfery ściśle prywatnej, stanowiącego wyznacznik pozycji społecznej uczestników, zamkniętego dla postronnych, definiującego ich społeczną pozycję „wybranych”<sup>6</sup>. Włodzimierz Lengauer zwraca uwagę, że „czas archontatu Solona (VI w. p.n.e.) był okresem rozwoju refleksji nad pośmiertnymi losami człowieka i kształtowania się doktryny nieśmiertelności duszy, wprawdzie tylko jako nauki przeznaczonych dla wtajemniczonych, których po śmierci oczekiwać miał inny los”<sup>7</sup>.

O istnieniu utworów przypisywanych Muzajosowi i Orfeuszowi świadczy też fragment *Państwa* mówiący o rzeczywistości, w której ludzie nie są w stanie odróżnić prawdy od szalbierstwa, a jedyną wartością wyróżniającą człowieka w oczach innych obywateli i tym samym przynoszącą mu uznanie jest bogactwo, niezależenie od tego, w jaki sposób stało się jego udziałem<sup>8</sup>. Taki relatywizm, dopuszczający jawną publiczną aktywność oszustów, jest efektem działania podejrzanych dla Platona jednostek oferujących zgubne dla całej polis „produkty”, tj rzekomą umiejętność wpływania na wolę bogów: „**A ksiąg całe stopy podają Muzajosa i Orfeusza, którzy mieli pochodzić od Księżycy i Muz.** Wedle tych ksiąg oni ofiary składają, a umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów z pomocą ofiar i miłych komedyjek jeszcze za życia. Istnieją te rzeczy i dla zmarłych; to są **tak zwane wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne – te nas uwalniają od czekającego tam zła.** A kto by tych ofiar nie składał, tego czekają rzeczy straszne”<sup>9</sup>. Scholion to tego miejsca mówi, że chodzi o zaklęcia, uroki wiążące, oczyszczenia, zabiegi przebłagalne (łagodzące) i inne<sup>10</sup>, co jednoznacznie wskazuje, że przynajmniej dla niego miały charakter magiczny, być może zbliżony do szeroko wykorzystywanych w tym czasie *defixiones*.

<sup>6</sup> M. Węcowski, *Sympozjon*, Warszawa 2011, s. 18.

<sup>7</sup> W. Lengauer, *Eleuzis*, „Konteksty“ 2005, s. 80.

<sup>8</sup> Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Antyk 1999, 364d.

<sup>9</sup> Ibidem, 364e.

<sup>10</sup> *Scholion Platonica*, ed. W.C. Greene, American Philological Association, Haverford 1938.

Z relacji Platona wynika, że na początku IV w. p.n.e. w Atenach powszchnie spotkać można było ludzi oferujących prywatne usługi o charakterze religijnym, których celem było bezpośrednie wpływanie na wolę bogów, a zatem i na całą rzeczywistość. Stało to w sprzeczności nie tylko z tradycją przodków, ale też z koncepcją bóstwa uznawaną przez twórcę Akademii. Jest zatem doskonałym świadectwem na powszechność tych praktyk oraz tego, że religia oficjalna z pewnością nie wyczerpywała potrzeb i możliwości odwoływania się do bogów.

Muzajos pojawia się wraz z Orfeuszem, co może być sygnałem, że obaj byli postrzegani jako reprezentanci pokrewnej tradycji. Widać to najlepiej na przykładzie *Żab* Arystofanesa (1032), gdzie mówi się, że Orfeusz objawił obrzędy oczyszczenia i zakazał zabijania, a Muzajos ustanowił wyrocznie i przekazał sztukę uwalniania się od chorób. Obaj pojawiają się tam obok Homera i Hezjoda jako dobroczyńcy ludzkości w innych już sferach. Wydaje się wielce prawdopodobne, że cała czwórka była uznawana przez pisarzy epoki klasycznej za „twórców cywilizacji”, choć każdy z nich odpowiedzialny był za coś innego. Razem pojawiają się również w *Protagorasie* (316d), a ich domeną są wtajemniczenia i wyrocznie. Obie te aktywności mogą świadczyć o istnieniu bardzo starej sztuki sofistycznej (mądrościowej), która była tajemna z uwagi na coś, co miało być w niej straszne.

W mojej opinii za wyrażeniem τὸ ἐπαχθὲς kryje się aluzja do okrutnych opowieści o rozszarpaniu Dionizosa znajdująca się w pismach przypisywanych Orfeuszowi, które były przedmiotem niejawnego nauczania w kręgach ateńskich intelektualistów (σοφοί). W *Rhesosie* Eurypidesa Orfeusz jest nazywany tym, który „objawił pochodnie niewypowiadalnych misteriów”<sup>11</sup>. Tytułowy Rhesos jest znanym z *Iliady* trackim królem (10.43–44), synem Strymona i muzy Terpsichory (córką Dzeusa i Mnemozyne), a tym samym krewnym Orfeusza, syna Kaliope, któremu także przypisuje się trackie pochodzenie. Obok nich wymieniony jest Muzajos jako wychowanek Muz i samego Apollona (945–946)<sup>12</sup>. Związek Muzajosa z Muzami wydaje się oczywisty, na co wskazuje jego imię oraz to, że tradycja przypisuje mu autorstwo utworów im poświęconych<sup>13</sup>. Równie jasny jest jego związek z Apollonem, bowiem jeden i drugi działają w obszarze wyroczeni. Matką Muzajosa była Selene, a on sam rzekomo twierdził, że istniały dwie generacje Muz: starsza pochodziła od Uranosa, młodsza od Dzeusa i Mnemozyne<sup>14</sup>.

W VI w. p.n.e. refleksja nad życiem po śmierci i formą istnienia w zaświatach należała do naczelných zagadnień odnoszących się do losu człowieka. Literackim obrazem tej dyskusji jest wizja Hadesu zbudowana przez Platona w *Obronie So-*

<sup>11</sup> Ibidem, 943.

<sup>12</sup> *Euripidis fabulae*, vol. 3, ed. G. Murray, Clarendon Press, Oxford 1902 (repr. 1966).

<sup>13</sup> Mimnermus fr. 13 West (Pauzaniusz 9.29.4).

<sup>14</sup> Scholia do Apolloniosa z Rodos 3, 1 (449, 19–22 Keil).

*kratesa*, gdzie fakt śmierci uważa się za pozytywny, bowiem dopiero w zaświatach filozof będzie miał szansę spotkać się zarówno z podziemnymi sędziami: Minosem, Ajakosem, Radamantyse, jak i z półbogami: Homerem, Hezjodem, Muzajosem i Orfeuszem<sup>15</sup>. W *Ionie* Platon ponownie zestawia ze sobą Orfeusza, Muzajosa i Homera, tłumacząc, że każdy z nich stanowi osobną inspirację dla poetów<sup>16</sup>. Najwyraźniej więc nieliczne zachowane fragmenty z epoki klasycznej świadczą o roli, jaką dla religijności tego czasu spełniały przypisywane tym mitycznym postaciom pisma, w tym z pewnością wyrocznie, o których pisze Herodot. Historyk odwołuje się do Muzajosa w trzech miejscach. W dwóch przytacza przypisywane mu wyrocznie i łączy jego postać z innym znanym mitycznym autorem wyroczeni – Bakisem (8.96.2; 9.43.1). Trzeci znajdujący się w *Dziejach* fragment odwołuje się nie tylko do samego Muzajosa, ale i rzekomo realnie istniejących przypisywanych mu wyroczeni. Mówi się o tym w kontekście fałszerstw Onomaritosa, postaci niezwykle ważnej dla naszego obrazu obrzędów orfickich w V w. p.n.e., przytaczam go zatem w całości: „Pizystratydzi udawszy się do Suzy, nie tylko posługiwali się tymi samymi słowy, co Auleadzi, lecz jeszcze bardziej nalegali. Przywieźli ze sobą Ateńczyka Onomakritosa, który był *wieszczkiem* i porządkował wyrocznie Muzajosa, a z którym poprzednio się pogodzili. Został wygnany z Aten przez Hipparcha, syna Pizystrata, ponieważ Lasos z Hermione niezbitnie mu dowiódł, że podsunął Muzajosowi przepowiednie, że leżące przy Lemnos wyspy znikną w morzu” (7.6.3)<sup>17</sup>.

Przytoczony fragment jest świadectwem na żywotność i niezwykłą wagę głoszonych wyroczeni. Można stąd wysnuć wniosek o ich szczególnym autorytecie, skoro zasługiwały na to, by być wykorzystywane na dworze królewskim. Rynek pism, w tym wyroczeni, był stałym elementem kultury greckiej. Jan Bremmer akcentuje bezpośredni związek wieszczzenia z utrzymywaniem władzy. Herodot podaje, że w 510 r. p.n.e. spartański król Kleomenes wyparł Pizystratydów i zabrał ich domowe wyrocznie, by przypuszczalnie złożyć je w królewskich archiwach<sup>18</sup>. O wyroczeniach znajdujących się w archiwach w trakcie rozkwitu ateńskiej demokracji pisał też Demostenes (21.51–54, 43, 66). Bezpośredni związek pomiędzy władzą i instytucją wieszczka widoczny jest na przykładzie spartańskiego Dorieusa, któremu doradzał Antichares, posługujący się wyroczeniami Laiosa. W tradycji mitycznej nie było nic dziwnego w fakcie zatrudniania wieszczków przez tebańskich władców. Taki układ wzmacniał ich autorytet. Pauzaniusz wspomina o tym, jak Laios ujawnił Sfinksowi wyrocznie znaną jedynie królowi Teb (9.26.3). Faktem jest również, że wielu królów z czasów archaicznych było

<sup>15</sup> *Platonis opera*, vol. 1, ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1900 (repr. 1967).

<sup>16</sup> *Platonis opera*, vol. 3, ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1903 (repr. 1968).

<sup>17</sup> Hérodote, *Histoires*, 9 vols., ed. Ph.-E. Legrand, Les Belles Lettres, Paris 7:1951; 8:1953; 9:1954, (repr. 7:1963 tłum. S. Hammer).

<sup>18</sup> *Ibidem*, 5.90.2.

wieszczkami: Anios z Delos, Polidos z Argos syn Koiranosa, Munichios, Teneros czy Fineus z Tracji<sup>19</sup>.

Przytoczone fragmenty wyczerpują świadectwa o Muzajosie z epoki klasycznej. Jak widać, jego postać łączona była przede wszystkim istnieniem i krążeniem wyroczni. Były to pisma znane i wykorzystywane m.in. przez Onomakritosa – chresmologa działającego na dworze Pizystratydów. W świadomości autorów działających w Atenach w V w. p.n.e. miał on również bezpośredni związek z Orfeuszem i pismami odnoszącymi się do zbawiania po śmierci, tworzącymi być może rodzaj scenariusza inicjacyjnego, co sugeruje Platon. Wskazuje na to poniekąd opis podziemnej uczy po śmierci oraz wykorzystanie wieńca jako elementu wtajemniczenia.

### Podziemna ucza dla pobożnych

Intrygujące jest połączenie działań Muzajosa z wizją nagrody po śmierci i faktem, że prowadzi on do podziemi sprawiedliwych za pomocą słowa (λόγῳ). Platon nie wyjaśnia, o jakie słowo chodzi. Biorąc pod uwagę fakt, że religia oficjalna nie wykorzystywała żadnej „świętej księgi”, a jedynie poezję religijną specjalnie tworzoną na tę okazję, być może chodzi o ἱερὸς λόγος – rytualny tekst charakterystyczny dla religii misteryjnych, hymn lub inny rodzaj poematu zapisanego lub deklamowanego podczas obrzędu wtajemniczenia. Tym bardziej że jego związek z wtajemniczeniami, które dawały ich uczestnikom wiedzę o pośmiertnej rzeczywistości, wydaje się bezsporny<sup>20</sup>. W *Elektrze* Sofokles pisze o mędrcach udających się i powracających z Hadesu dzięki jakiemuś słowu – λόγῳ (62–64). Poeta zna wersję mitu, wedle której Dionizos jest identyfikowany z mitycznym synem Semele i Dzeusa, opiekunem sławnej Italii i jako βάκχος zestawiany z Demeter eleuzyńską (*Antyгона*, 1049–1053)<sup>21</sup>. Może to wzmacniać wartość świętego pijaństwa i jego obecność jako boskiego podmiotu (i przedmiotu w jednym). O winie otrzymanym jako boską cześć (γέρας) mówią złote tabliczki<sup>22</sup>. Muzajos i jego syn (domniemany Eumolpos) prowadzą sprawiedliwych do Hadesu, gdzie czeka

<sup>19</sup> *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, ed. J.N Bremmer, A. Erskine, Edinburgh University Press 2010, s. 3.

<sup>20</sup> Przykładem takiego tekstu jest późny, bo datowany na II w. p.n.e., tzw. *Papirus berliński*, gdzie właśnie Muzajosowi przypisana jest alternatywna wobec homeryckiego *Hymnu do Demeter* wersja opowieści o porwaniu Persefony, sytuująca całą akcję na Sycylii. Zob. W. Lengauer, *Eleuzis...*

<sup>21</sup> W. Burkert, *Eleusis und Bakchika*, „Humanistische Bildung“ Heft 20: „Antike und moderne Religion“, Stuttgart 1998, s. 57–73.

<sup>22</sup> Dionizos jest też nazywany po prostu winem (tabliczki B 485F, 486F); Procl. *In Plat. Cratyl.* 108.13 (=B303F); Diodor 5.75.6 na tabliczce z Pylos Xa 14.19.2: *wo-no-wa-ti-si* przywołuje wino.

ich nagroda, tj. pijaństwo na wieki. To scenariusz odmienny od wizji Homera, dla którego pośmiertna „wegetacja” wydawała się najgorszym dla człowieka stanem istnienia. Obraz pośmiertnej uczty błogosławionych najlepiej pokazują zachowane malowidła grobowe. Są one także dowodem na to, że Grecy zaliczali Muzajosa do grona bohaterów zdolnych do odbywania katabazy, co więcej – do prowadzenia tam dusz zmarłych. Także kara przeznaczona dla niesprawiedliwych jest taka sama jak ta dla niewtajemniczonych, a opisana przez Platona w *Gorgiaszu*: „ci bez święceń, i nosić będą do dziurawej beczki wodę, takim samym dziurawym sitem”<sup>23</sup>. I dalej: „Obrazowo to przedstawił pewien mąż, pewnie z Sycylii ktoś albo z Italii [...], a o tych, którym brak rozumu, mówił, że święceń nie mają. A u tych bez święceń ta część duszy, w której żądze są, ta niepowściągliwość jej i nieszczelność wygląda jakby beczka dziurawa i napełnić jej niepodobna”. Opis ten jest komentarzem do fragmentu *Polydosa* Eurypidesa, uważanego za orficki, w którym mówi się, że „życie nasze to śmierć, a umieranie jest życiem”.

W kontekście przytoczonych fragmentów odnoszących się do metafory przelewania wody sitem, jako formy pośmiertnej kary dla niewtajemniczonych, warto przywołać fragment *Fedona*: „kto niewtajemniczony i bez święceń do Hadesu przyjdzie, ten będzie leżał w błocie, a kto się oczyści i uświęci, zanim tam przybędzie, ten między bogami zamieszka”<sup>24</sup>. Dalej znajduje się słynny podział na liczących bakchoi i licznych nosicieli narteksów w stosunku do ludzi przeprowadzających obrzędy. Utworem potwierdzającym ostatecznie misteryjny charakter eschatologicznych wizji jest homerycki *Hymn do Demeter* i moment w którym bogini ustanawia misteria: „Szczęśliwy z ziemskiego rodu, kto te obrzędy widział”<sup>26</sup>. Kto zaś w święcenia niewtajemniczony (ἀτελής), kto w nich nie uczestniczył, w istocie nie ma udziału sprawach podobnych i właśnie umiera w płynącej wilgoci”<sup>25</sup>.

Przyjmując stanowisko Westa, można mówić o eleuzyńskiej poezji eschatologicznej (*Eleusinian eschatological poetry*), której autorem wedle tradycji był legendarny Muzajos<sup>26</sup>. Wydaje się jednak prawdopodobne, że opisana wizja pośmiertnej kary nie mieściła się jedynie w domenie misteriów w Eleusis, lecz była elementem scenariusza znanego poza granicami Attyki (można przyjąć krażenie takiego scenariusza na terenach basenu Morza Śródziemnego). Poezja ta wedle sugestii Platona była podstawą rytuału i zapewniała wtajemniczonym przywileje (wieczne pijaństwo). Filozof zakładał też, że do pośmiertnej apoteozy potrzebne są co najmniej dwa elementy: znajomość świętego pisma i określony sposób życia uwarunkowany pochodzeniem (z arystokratycznego γένος).

<sup>23</sup> *Gorgiasz*, (w:) Platon, *Dialogi...*, 493 a–c.

<sup>24</sup> *Fedon*, (w:) Platon, *Dialogi...*, 69c.

<sup>25</sup> *The Homeric hymns*, ed. T.W. Allen, W.R. Halliday, E.E. Sikes, Clarendon Press, Oxford 1936, s. 776–782 (tłum. D. Zarewicz).

<sup>26</sup> M.L. West, op. cit., s. 23–24.



## Wieńce wtajemniczonych

W relacji Platona elementem wyróżniającym wtajemniczonych, prowadzonych przez Muzajosa na podziemną ucztę, są ozdabiające ich wieńce<sup>27</sup>. Zważywszy na inne literackie konteksty, w których pojawia się ten atrybut, można przypisać mu szczególną rytualną rolę<sup>28</sup>. Tragedia *Dzieci Heraklesa* Eurypidesa jest dowodem na wykorzystanie ich w rytuale pogrzebowym (526), ale jego zastosowanie i znaczenie było znacznie szersze<sup>29</sup>. Krzysztof Bielawski w odniesieniu do 470 wersu *Blągalnic* Eurypidesa zwraca uwagę na to, że Eurypides nazywał rytę eleuzyńskie „obrzędami wieńców”, odwołując się najwyraźniej do jakiegoś procesu wtajemniczenia: „żadne z opracowań misteriów eleuzyńskich nie czyni najmniejszej aluzji do znaczenia aktu nakładania wieńca przez mistów, jednak zastosowanie wieńca jako elementu obrzędów religijnych jest zrozumiałe niemal samo przez się”<sup>30</sup>. Taką rolę wieńca potwierdza inskrypcja (*IG II/III 2 4077*). Podobne stanowisko przyjmuje Walter Burkert w odniesieniu do sceny wtajemniczenia z *Chmur* Arystofanesa<sup>31</sup>. Scholiasta do *Żab* (wers 330) informuje, że wtajemniczeni zwieńczeni są mirtowymi (a nie laurowymi) wieńcami<sup>32</sup>. Przykładem zastosowania wieńca jako elementu wtajemniczenia misteryjnego jest relacja Plutarcha: „[po ujrzeniu tych świętych misteryjnych wizji] wtajemniczany, teraz już doskonały, siada wolny i pozbawiony wszelkiego skrępowania **przechadza się z wieńcem na głowie, celebrowuje uroczystość razem z innymi świętymi i czystymi ludźmi** i spogląda w dół na niewtajemniczonych, na nieczysty tłum na świecie w błocie i mgle pod stopami”<sup>33</sup>.

Opis rytualnego użycia wieńca znajduje się w *Chmurach* Arystofanesa, gdzie w przedstawianej na scenie parodii wtajemniczenia mowa jest właśnie o jego nakładaniu (254–258) czy u Plutarcha w *Żywocie Aleksandra* w kontekście jego matki wywodzącej się z Epiru (2.9): „Olimpia praktykowała owe dziwne rytuały, podniecając się na sposób barbarzyński i szcząc się tym stanem

<sup>27</sup> *Państwo*, (w:) Platon, *Dialogi*, 363c–d.

<sup>28</sup> M. Blech, *Studien zum Krantz bei den Griechen*, de Grüyter, Berlin 1982; A.I. Jiménez San Cristobal, *Rituales Órficos*, Madrid 2002, s. 370–377.

<sup>29</sup> Zwieńczeni są uczestnicy liturgii prowadzonej przez matkę Aischinesa. Zob. Demosthenes, *O Wieńcu*, 260.

<sup>30</sup> K. Bielawski, *Terminy rytualno-kultowe w tragedii greckiej epoki klasycznej*, PAU, Kraków 2004, s. 117.

<sup>31</sup> W. Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, trans. P. Bing, University of California Press, Berkeley 1983, s. 268, n. 16.

<sup>32</sup> *Scholia Graeca in Aristophanem*, ed. F. Dübner, Didot, Paris 1877 (repr. 1969).

<sup>33</sup> *Plutarchi moralia*, vol. 7, ed. F.H. Sandbach, Teubner, Leipzig 1967, fr.178 (tłum. K. Bielawski). Zob. też L. Kolankiewicz, *Oczy szeroko zamknięte*, (w:) *Między teatrem a literaturą. Księga ofiarowana Profesorowi Januszowi Deglerowi w 65. rocznicę urodzin*, pod red. A. Juzwenki i J. Miodka, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum 2004.

nawiedzenia, pośród innych nosiła w procesjach oswojone węże, które często, wpełzając z liści winnej latorośli, przykrywały koszyki, i owijając się wokół tyrsów i wieńców kobiet, straszyły mężczyzn<sup>34</sup>.

Świadectwo archeologiczne grobów A i B w Derveni, obok odkrycia fragmentów papirusu z tekstem komentarza do orfickiej teogonii, ujawnia bogate wyposażenie, które trafiło tam wraz ciałami zmarłych, np. brązowy krater mieszczący w sobie skremowane szczątki, wieńce – złoty w kształcie dębowych liści oraz pozłacany, wykonany z brązowych jagód<sup>35</sup>.

Matthew Dickie zwraca uwagę na szczególne wykorzystanie motywu wieńca w dionizyjskich misteriach odbywanych na terenie Macedonii (Dion, Aigiai, Pella, Methone, a także tessalska Pelinna)<sup>36</sup>. Pełniły one podobną funkcję wobec zmarłego, przy ciele którego zostały znalezione. Wedle *Ody Olimpijskiej* Pindara: „girlandy zdobią ramiona i wieńczą głowy tych którzy w trzykrotnym pobycie na jednym świecie i drugim potrafili zachować swą duszę zupełnie od nieprawości”. Starożytny komentator twierdzi, że poeta, mówiąc o drzewach, ma myśli oliwę, mirt i bluszcz i te kwiaty, które kwitną na ziemi, czyli fiołek i krokus<sup>37</sup>. O ile liście laurowe były wykorzystywane w kulcie Apollona, to mirt był stosowany w kulcie chtonicznym – jak to widać w przytoczonych scholiach do *Żab*. Mirt jest rośliną Demeter i Persefony, a scholiasta do *Ody Istmijskiej* pisze, że właśnie mirtowymi wieńcami ozdobione są ciała zmarłych. Włodzimierz Lengauer zauważa, że „misto- wie nosili na głowie wieńce z mirtu, co miało znaczenie apotropaiczne i wyróżniające, podobnie jak przewiązanie specjalnymi wstążkami koloru szafranowego (kroka) prawej ręki i lewej nogi”<sup>38</sup>. Sceny inicjacji na wazach od IV w. p.n.e. portretują wtajemniczanego i mistagoga w mirtowych wieńcach<sup>39</sup>. Do scen wieńczenia odwołują się także Harpokrates: „Wtajemniczeni w misteria dionizyjskie na biało (białym mirtem) są zwieńczeni, podziemna to bowiem roślina, tak jak podziemny jest Dionizos syn Persefony”<sup>40</sup> i Klemens Aleksandryjski w *Pedagogu*: „Wtajemniczani w misteria dionizyjskie nie odbywają obrzędów bez wieńców, ilekroć zakładają kwiaty, we wtajemniczeniu są oświeceni”<sup>41</sup>. Znamienna jest w tym kontekście wy-

<sup>34</sup> *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 2.2, ed. K. Ziegler, Teubner, Leipzig 1968 (tłum. D. Zarewicz).

<sup>35</sup> M. Nowak, *Papirus z Derveni – opis znaleziska*, (w:) *Poemat Papirusu z Deveni. Wprowadzenie, rekonstrukcja, komentarz*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 14.

<sup>36</sup> M. Dickie, *The Dionysiac Myteries in Pella*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, 1995, vol. 109, s. 81–86.

<sup>37</sup> *Scholia vetera in Pindari carmina*, 3 vols., ed. A.B. Drachmann, Teubner, Leipzig 1:1903; 2:1910; 3:1927 (repr. 1:1969; 2:1967; 3:1966).

<sup>38</sup> *Anecdota graeca* 1.273, 25–27 za: W. Lengauer, *Eleuzis...*, s. 87.

<sup>39</sup> M. Dickie za: Mylonas, *Eleusis and Eleusinian Myteries*, Princeton 1961, fig. 78, 81, 85.

<sup>40</sup> *Harpocratonis lexicon in decem oratores Atticos*, vol. 1, ed. W. Dindorf, Oxford University Press 1853 (repr. 1969), 192.2 (tłum. D. Zarewicz).

<sup>41</sup> Clement d’Alexandrie, *Le pédagogue*, 3 vols., ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray, Cerf, Paris 1:1960; 2:1965; 3:1970, 2.8.73.2.1 (tłum. D. Zarewicz).

powieź uważającego się za boga Empedoklesa z Akragas: „ja chodzę między wami jako nieśmiertelny bóg. Ja nieśmiertelny, czczony przez wszystkich, jak przystoi, wieńczony opaskami i kwitnącymi wieńcami” (31B112DK).

Złota tabliczka z Hipponion mówi o wieńcu metaforycznie w kontekście bardziej stanu niż konkretnego przedmiotu. Wieniec musiał być zatem symbolem czegoś szczególnego, przepustką do lepszego stanu po śmierci bądź wręcz samą oznaką wiecznej szczęśliwości. Oto słowa duszy wtajemniczonego na tabliczce z Hipponion: „wyrwałam się z ciężkiego, trudnego koła, szybkimi stopami dostąpiłam upragnionego wieńca, zanurzyłam się w łono pani, podziemnej królowej”<sup>42</sup>. Związek rytualnego uwieńczenia i podziemnego pijaństwa widać u Arystofanesa: „nie będziemy zwieńczeni umierając, a martwi nie będziemy namaszczeni bakkarą, jeśli nie ma potrzeby, żeby ci, co schodzą pod ziemię, po prostu pili, przecież właśnie dlatego zwani są szczęśliwymi. Każdy tak mówi, szczęśliwy (zmarły) odchodzi, zasypia radosny, nie odczuwa bowiem żalu, a my im składamy ofiary dla bóstw podziemnych i niczym bogom libacje im wylewamy. Prosimy ich, żeby to, co dobre, nam zesłali i uwieńczyli”<sup>43</sup>. W *Adespota Papyracea* czytamy: „kroczyć szczęśliwy wędrowcze, kroczyć, oglądając chóry pobożnych, Filikosie, piękne hymny wznosząc z twej zwieńczonej bluszczem głowy i podążając w stronę wysp szczęśliwych”<sup>44</sup>.

Richard Seaford zwraca uwagę, że heros Prometeusz u Ajschylosa jest w szczególności sposób związany z wieńcem<sup>45</sup>. Atenajos bowiem poświadcza, że: „w dawnych czasach Dzeus wyznaczył karę Prometeuszowi za kradzież ognia, gdy uwolnił go od najokrutniejszych więzów. Władca bogów wyznaczył mu zadocuczynienie, gdy ten był gotów ponieść dobrowolną karę, która nie polegałaby na znoszeniu cierpienia. Odtąd Prometeusz nosi wieniec. Wkrótce potem zaczęli go nosić ludzie, którzy przez dar ognia otrzymali od niego wiele dobra” (672f). „Ajschylos w *Prometeuszu wyzwolonym* jasno stwierdza, że wkładamy na głowę wieniec na cześć Prometeusza jako pamiątkę jego więzów” (674d)<sup>46</sup>. Na końcu trylogii Prometeusz nosi wieniec jako dobrowolną i bezbolesną oznakę wcześniejszych więzów. Blech w swojej monografii za całkowicie wyjątkowy uważa kontekst, w jakim wieniec został wykorzystany przez Prometeusza, pomija jednak

<sup>42</sup> *Orphica, Fragmenta*, Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 1, 6th edn., ed. H. Diels, W. Kranz, Weidmann, Berlin 1951 (repr. 1966) tłum. K. Sekita.

<sup>43</sup> *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 1, ed. T. Kock, Teubner, Leipzig 1880, fr. 504 (tłum. D. Zarewicz).

<sup>44</sup> *Adespota Papyracea* (SH), *Epigrammata. Supplementum Hellenisticum*, ed. H. Lloyd-Jones, P. Parsons, De Gruyter, Berlin 1983, 980/2 (tłum. D. Zarewicz).

<sup>45</sup> R. Seaford, *Immortality, Salvation and the Elements*, “Harvard Studies in Classical Philology” 1986, vol. 90, s. 1–26.

<sup>46</sup> Por. także *Sfinks* fr. 225, (w:) *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 3, ed. S. Radt, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985 (tłum. Danielewicz/Bartol).

świadectwo ze złotej tabliczki<sup>47</sup>. Odnośnie wieńca wykorzystanego w przytoczonej formule z Hipponion, Seaford sugeruje, że oznacza on wyzwolenie zmarłego, świętowane dzięki tajemniczej formule wypowiedzianej podczas misteryjnego wtajemniczenia<sup>48</sup>. Wieniec ma zatem zastosowanie symboliczne i jest rytualną oznaką przejścia przez wtajemniczonego z jednego kręgu do drugiego. Seaford jest zdania, że metaforyczne pojęcie wieńca wykorzystane w *Prometeuszu*, jakkolwiek nie jest identyczne, to z pewnością zbliżone to tego znajdującego się na złotej tabliczce.

## Podsumowanie

Moim celem było pokazanie religijności Greków w perspektywie misteryjnej. Istotne miejsce zajmowały w niej legendarne postacie Orfeusza i Muzajosa. Przypisywana im poezja to poetycki substrat prywatnych obrzędów. Do najważniejszych z nich należały misteria organizowane w Eleusis przez arystokratyczne rody Eumolpidów i Keryków. Miały one powszechny charakter, nie były jednak jedyną formą wtajemniczenia, a świadectwa literackie pochodzące z pierwszej połowy IV w. p.n.e. pozwalają przypuszczać, że istniało coś w rodzaju scenariusza inicjacyjnego w kręgach ludzi poddających się prywatnym i tajnym formom wtajemniczenia.

Przyczynkiem do napisania tego artykułu było świadectwo Platona z *Państwa*, gdzie elementem pośmiertnej inicjacji jest wykorzystanie jakiegoś pisma (świętego tekstu) w momencie katabazy, nakładanie wieńca, podziemna uczta dla pobożnych wybranych przedstawicieli, najprawdopodobniej szlacheckiego rodu.

<sup>47</sup> M. Blech, op. cit., s. 373.

<sup>48</sup> R. Seaford, op. cit.: „It seems that the στέφανος worn by initiand and corpse, expresse here that release of the dead initiate which had been celebrated with these deliberately enigmatic formulae in his initiation in the mysteries”.