

Jarosław Nowaszczuk

W kręgu religijności antycznej : misteria eleuzyjskie : od mitu do kultu

Colloquia Theologica Ottoniana nr 1, 177-202

2014

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W KRĘGU RELIGIJNOŚCI ANTYCZNEJ – MISTERIA ELEUZYJSKIE. OD MITU DO KULTU

Jarosław Nowaszczuk*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin

Wstęp

W omówieniach dotyczących wierzeń starożytnych Greków i Rzymian nie brakuje prawie nigdy wzmianki o Eleusiniach, czyli misteriach eleuzyjskich. S. Eitrem w liście do K.K. Kerényia nazwał je najistotniejszym problemem starożytnej religii¹. Jak podkreślają z kolei we wstępach do swych opracowań K. Clinton i E. Fergusson, należały one do najstarszych i najbardziej szanowanych obrzędów kultycznych zamierzchłego świata². Znajdujący się w pobliżu Aten kompleks świątynny miał bowiem znaczenie nie tylko lokalne, ale i międzynarodowe⁶. Niektórzy dzisiejsi badacze nazywają Eleusis najstynniejszym

* Ks. dr hab. Jarosław Nowaszczuk, neolatynista, adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, autor książek: *Miejsca wspólne łacińskich epitafiów epoki renesansu*; *Wierszowane epitafia łacińskie w Polsce epoki renesansu. Kompozycja. Antologia utworów*; *Difficillimum poematis genus. Jezuicka teoria epigramatu*. Adres: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-459 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI nr 2; e-mail: classjn@op.pl.

¹ Zob. K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, Kraków 2004, s. 19.

² K. Clinton, *The Mysteries of Demeter and Kore*, w: D. Ogen (red.), *A Companion to Greek Religion*, Malden 2010, s. 342; E. Fergusson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 2003, s. 253.

⁶ Zob. N. Evans, *Civic Rites: Democracy and Religion in Ancient Athens*, Berkeley–Los Angeles–London 2010, s. 100–101.

sanktuarium misteryjnym antyku³. Miejscowy kult, zwraca z kolei uwagę J.J. Hofmann, był otaczany taką estymą, że dla wielu dawnych pisarzy pojęcie *mysteria* oznaczało zwykle właśnie obrzędy tam sprawowane⁴. Okazały się przy tym niezwykle trwałe, koegzystując z chrześcijaństwem aż do V wieku⁵. Mimo rozlicznych badań i bogatej literatury przedmiotu ciągle pozostają jednak okryte nimbem tajemnicy i w dużym stopniu niewyjaśnione. O ile sam „mit założycielski” jest dość dobrze znany, wiele pytań dotyczy przebiegu ceremonii, znaczenia stosowanej w rytach symboliki oraz alegorezy. Nie powinno to jednak dziwić, gdyż – zgodnie z relacją Pauzanasza – nie wolno było opisywać nawet wnętrza świątyni, gdzie sprawowano ceremonie, a dla niewtajemniczonych były one całkowitym tabu⁶. Wyjawienie przez uczestników sakralnych arkanów karano śmiercią⁷. Nic więc dziwnego, że – poszukując prawdy o rytuałach – uczeni w wielu miejscach podkreślają niepewny charakter twierdzeń. Niejedno z nich ma niestety jedynie charakter hipotezy bądź domniemania. Jednakże istotna rola wierzeń, ich trwałość i tajemniczy charakter skłaniały i skłaniają nadal do podejmowania prób przybliżenia dawnego kultu.

1. Natura i religia

Treścią inicjacji w religiach misteryjnych są zwykle prawdy związane z dziejami otaczanego czcياً bóstwa. Taka sytuacja ma miejsce także w obrzędach eleuzyjskich. Bazowały one na podaniu o Demeter i Korze⁸. Miały na celu przypomnienie wydarzeń dotyczących bogiń i wprowadzenie mistów w przeżywanie

³ M. Iozzo, F. Borghesi, A. Magnelli, *Sztuka i historia Grecji*, Florenze 1997, s. 40. Ch.A. Lobeck przedstawia z kolei kult eleuzyjski w następujący sposób: *Magna est apud omnes Eleusiniorum auctoritas, inclitum hierophantarum nomen, praeclara doctrinae mysticae existimatio, nihilque tam arduum cogitatu, tam magnificum dictu reperitur, quod non aliqui in illo augustissimo mystarum consensu tractatum putent*. Zob. Ch.A. Lobeck, *Aglaophamus sive De theologiae mysticae Graecorum causis* (...), Regimonti Prussorum 1829, t. 1, s. 4.

⁴ J.J. Hofmanni, *Lexicon Universale* (...), Apud J. Hackium, C. Boutesteyn, P. Vander, J. Luchtman, Lugduni Batavorum 1698, t. 2, s. 142.

⁵ Okoliczności ustania kultu zostały omówione w: K. Kerényi, dz. cyt., s. 49–51.

⁶ Paus. *Perieg.* I, 38, 7: „Τὰ δὲ ἐντὸς τοῦ τεύχους τοῦ ἱεροῦ, τό τε ὄνειρον ἀπέλιπε γράφειν, καὶ τοῖς οὐ τελεσθεῖσιν ὅπως ὦν θεᾶς εἴργονται, δῆλα δὴ που μηδὲ πυθέσθαι μετεῖναι σφίσιν”.

⁷ M. Iozzo, F. Borghesi, A. Magnelli, dz. cyt., s. 40; K. Clinton, dz. cyt., s. 342; J.D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Malden–Oxford 2010, s. 83.

⁸ Teksty źródłowe dotyczące mitu zostały zebrane w: L.G. Gyraldi, *De diis gentium varia et multiplex historia*, Per I. Oporinum, Basileae 1560, s. 197–201, 406–416.

„świętej historii”. Opowieść jest uznawana za jeden z najważniejszych mitów starożytności, tłumaczy bowiem wegetację przyrody i wyjaśnia tajniki życia pozagrobowego⁹. Demeter, utożsamiana z rzymską Ceres, była czczona przez Greków przede wszystkim jako bóstwo urodzajnej ziemi¹⁰. Niektórzy widzą w niej wręcz uosobienie żywej gleby¹¹. Obok tego przypisywano jej także wpływ na świat pozaziemski¹². Bogini w żadnym razie nie należy utożsamiać z Gają. Ta ostatnia była postrzegana jako pramatka wszystkiego, co żyje, i pojmowana w wymiarze kosmicznym jako planeta¹³. Tymczasem Demeter, zgodnie z genealogią Hezjoda, należy do późniejszego pokolenia dwunastu bogów większych¹⁴. Jej miano nawiązuje w jakiś sposób do rzeczywistości związanej z Gają¹⁵. W imionach obu postaci tkwi bowiem rdzeń „gh”, odsyłający do rzeczownika „ziemia” (ἡ γῆ). Na skutek zmian językowych przeszedł on w „δη” u jednej bogini, u drugiej pozostając w pierwotnej wersji¹⁶. I tak połączenie „de” oraz „meter” dało Demeter¹⁷. Słowo to można zatem przetłumaczyć jako „Ziemia Matka” lub „Gleba Matka”. Mutacje greckiej pronuncjacji zostały zauważone już przez Cycerona. Uznał on, że wariacja w nagłosie pojawiła się przez przypadek (*casus*)¹⁸. Co więcej – jak sądził – podobnego zjawiska można dopatrywać się w łacinie, gdzie imię bogini Ceres pochodzi od wyrazu „geres”. Ten z kolei jest synkopą wyrażenia „*fruges gerere*”¹⁹.

W antycznym świecie istniało wiele lokalnych podań, w których nobilitowano własną polis przez wykazanie jej roli w – przypominających meandry ludzkiego życia – dziejach Demeter. Z dużym upodobaniem zwracano zwłaszcza uwagę na to, że pozostawała ona w różnorodnych relacjach z innymi bogami olim-

⁹ M. Pietrzykowski, *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1979, s. 68–69.

¹⁰ P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1987, s. 71.

¹¹ G.I. Vossii, *De theologia gentili et physiologia Christiana* (...), Apud I. Blaeu, Amsterdam 1668, s. 317.

¹² H. Vibraye, *Mitologia*, Kraków brw, s. 70.

¹³ M. Pietrzykowski, dz. cyt., s. 68, 73.

¹⁴ Hes. *Theog.* IX, 453–454.

¹⁵ Vossius przedstawia także inne sposoby tłumaczenia imienia bogini, zob. G.I. Vossii, dz. cyt., s. 314.

¹⁶ J. Pinsent, *Mitologia grecka*, Kraków 1990, s. 25.

¹⁷ Cic. *De nat. deor.* II, 26, 67.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Dosł. „przynosić plony”. Zob. Cic. *De nat. deor.* II, 26, 67. Opinia pod wpływem autorytetu Arpinaty zyskała rangę tezy w czasach nowożytnych, por. G. Pictorii, *Theologia Mythologica* (...), Apud F. Brisgoi, Tyroni 1532, s. 24.

pijskimi. Była zatem związana z Posejdonem i miała z nim syna o imieniu Arion. Historia jego poczęcia była dość złożona. Z niewiadomych przyczyn władca mórz wzbudzał strach w bogini. Przemieniła się w klacz, aby się przed nim ukryć. On jednak odnalazł ją i posiadał pod postacią ogiera. Wówczas urodził się chłopiec posiadający atrybuty konia²⁰. Niektórzy przypuszczają, że na skutek pożycia Ceres i Neptuna została też zrodzona Despojna, utożsamiana z Persefoną, oraz Iakchos, którego postać pojawia się w misteriach eleuzyjskich²¹. Zgodnie z inną wersją, ową córką nie była Kora, lecz bogini o imieniu, którego nigdy nie wolno było wymawiać²². Stąd nazywano ją jedynie „Pani”²³. Według Homera, Demeter miała też pozostawać w bliskiej zażyłości z Jazjonem, synem Zeusa i Elektry, córki Atlasa²⁴. Poznali się i rozkochali w sobie podczas wesela Kadmosa i Harmonii. Pod wpływem upojenia nektarem trzykrotnie współżyli na świeżo zoranym polu. Owocem tego zbliżenia miał być Plutos, bóg dobrobytu i zasobności²⁵. Jazjon odegrał jeszcze inną rolę. Wtajemniczony przez Jowisza na wyspie Samotrake w obrzędy ku czci Ceres, krzewił je później wśród ludzi²⁶. Niektórzy twierdzą, że został jednak zabity przez władcę Olimpu, gdy ten dowiedział się o obcowaniu herosa z Demeter²⁷.

2. Uświęcone rolnictwo

Bogini, jak nadmieniono, była czczona przede wszystkim jako dawczyni urodzaju²⁸. Jakkolwiek w starożytności nie rozstrzygnięto ostatecznie, kto był wynalazcą uprawy zbóż, co podkreślał w renesansie tajemniczy komentator

²⁰ P. Grimal, dz. cyt., s. 71; G.I. Vossii, dz. cyt., s. 317.

²¹ H. Vibraye, dz. cyt., s. 70; K. Clinton, dz. cyt., s. 349–351.

²² Conti przedstawia jej postać w taki sposób: *Cum Neptunus etiam alter e fratribus eadem Cererem compressisset, filiam suscepit, quam nefas erat apud Graecos nominare: quam tamen et ipsam et Cererem Heras nominantes quidam appellarunt, ut scriptum reliquit Pausanias in Arcadicis*. Zob. N. Comitis, *Mythologiae sive Explicationis fabularum libri decem*, Sumpt. P. Chouët, Genevae 1651, s. 506–507.

²³ M. Pietrzykowski, dz. cyt., s. 72.

²⁴ Por. Hom. *Odyss.* V, 125–127.

²⁵ N. Comitis, dz. cyt., s. 507; P. Grimal, dz. cyt., s. 71.

²⁶ Z. Piszczek (red.), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1990, s. 355.

²⁷ R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 97; M. Pietrzykowski, dz. cyt., s. 73.

²⁸ Zob. J. Juvencii, *Appendix de diis et heroibus poeticis ad poetarum intelligentiam necasaria*, Ex typ. fratrum Mame, Parisiis 1807, s. 5; H. Vibraye, dz. cyt., s. 70.

Mitologii Natale’a Contiego, to właśnie Cererze w głównej mierze poświęcano zorane i obsiane pola²⁹. Znana była pod przydomkiem „Proerozja”, czyli „Poprzezająca Orkę”. Pod tym imieniem oddawano jej kult jesienią. Na wiosnę zaś czczono pod mianem „Chloe”, inaczej mówiąc „Świeżo Zielona”. W lecie obchodzono z kolei uroczystość o podobnie brzmiącej nazwie – Haloe³⁰. Wyraz wzięty był od klepiska do młócenia zboża, a znak obchodów stanowił kosz wypełniony makami i kłosami. Jedna z wersji mitu podaje, że Demeter jako pierwsza miała obdarować ludzi drzewem oliwnym i wprowadzić w tajniki rolnictwa³¹. Tej opcji zdaje się trzymać Wergiliusz, gdy przedstawia ją jako pierwszą nauczycielkę sztuki agrarnej³². Diodor Sycylijski, omawiając w szóstej księdze dzieła *Bibliotheca historica* różnorodne wynalazki pochodzące od bogów, w przypadku Cerery skupia się przede wszystkim na agrokulturze³³. Jak stwierdza, przekazanie wiedzy z zakresu uprawy było następstwem życzliwego przyjęcia bogini w świecie ludzi³⁴. Odpowiedzią tych ostatnich na doznane dobrodziejstwo – tłumaczy dalej historyk – były z kolei obrzędy religijne sprawowane zarówno w Atenach i Eleusis, jak i na Sycylii³⁵.

W celu przekazania tajemników pracy na roli Demeter posłużyła się księciem Triptoleosem³⁶. Jego imię znaczy tyle co „Trzykrotnie Zorane Pole”, a może

²⁹ Anonymi, *In Mythologiam Natalis Comitiss observationum libellus*, w: N. Comitiss, dz. cyt., bns: *De agriculturae primo inventore acerba et vexata est inter ipsos ethnicos digladiatio, quoniam a Mose recesserunt et particulares eius artis apud quasdam dumtaxat gentes monstratores (...) pro primo tamen sumunt. Ergo eorum alii aiunt Cererem esse frugum inventricem (...). Alii malunt a Triptolemo rege Atheniensium terrae colendae praecepta primum tradita (...). Alii a Brige quoniam Atheniensi malunt (...). Alii ab Osiride Aegyptio, sicut Plutarch in Osiride. Alii denique (et hi omnino verius) ab antiquissimo illo Saturno, qui idem est atque Adamus.*

³⁰ Hoffman wprowadza do szerokiego omówienia realiów święta w następujący sposób: *Aloa, numero plurali festiuitas fuit agricolarum Athenis, quae subvectis ex agris frugibus celebratur. Sic dicta, quod in areis, quae Graece ἄλωζ dicuntur, praecipue moras traherent homines; unde et Cererem Ἀλωάδα, id est areas replentem, veteres nuncuparunt*, zob. J.J. Hofmanni, dz. cyt., t. 1, s. 155.

³¹ R. Graves, *Mity greckie*, s. 100. 103; Lact. *Div. Inst.* II, 4, 28–29.

³² Verg. *Georg.* I, 147–149.

³³ Autentyczność szóstej księgi jest wątpliwa. Zamieszczone w niniejszym artykule informacje bazują na renesansowej edycji dzieła, zob. Diodori Siculi, (...) *Bibliothecae, seu rerum antiquarum tum fabulosarum tum verarum historiae, priores libri sex*, Apud S. Colinaeum, Parisiis 1531.

³⁴ Diod. Sic. *Biblioth.* VI, II.

³⁵ Tamże.

³⁶ Callim. *In Cerer.* 22. Teksty źródłowe dotyczące postaci zostały omówione w: L.G. Gyraldi, dz. cyt., s. 416–417.

nawet „Trójpolówka”³⁷. To ostatnie miano zdaje się samo przez się wskazywać, jaka była najbardziej pierwotna metody uprawy. Czasami tłumaczono je jako „Trzykrotnie Śmiały”³⁸. Miał bowiem nie tylko być posłańcem bogini, ale także odbywać z nią akty seksualne³⁹. Triptolemos był postrzegany jako duch pól zapewniający spokojny wzrost roślinom. Mógł spełniać także rolę tak zwanego herosa kultowego, bohatera pojawiającego się w wielu mitach. Na przestrzeni czasu również jego postać obrosła wieloma legendami⁴⁰. Niektórzy autorzy uwydatniają rolę księcia, wskazując, że Eleusinia były misteriami herosa, samej zaś Ceres były poświęcone inne obchody, Tesmoforia⁴¹. To zresztą Triptolemos miał je wprowadzić w dowód wdzięczności za powierzone ludziom sekrety⁴².

Wrogiem Demeter był z kolei Erysychton, syn Tropiasa. Jego imię nawiązuje zapewne do choroby zbóż, tak zwanej rdzy, która była określana mianem „erysibe”⁴³. Tenże Erysychton naruszył świętość gaju bogini, poszukując materiału na budowę sali balowej. Upomniany przez Ceres, która przyjęła postać kapłanki, nie zrezygnował z planu ścięcia drzew. Został za to ukarany niezaspokajalnym głodem. Dręczony nieustannym łaknieniem, stał się żebrakiem, a w końcu miał pożreć samego siebie⁴⁴. Innymi przeciwnikami bogini byli też Lynkos, wróg misji Triptolemosa, i Askafalos. Ten ostatni to ogrodnik z Hadesu, który stał się świadkiem spożycia przez Persefonę ziaren owocu granatu⁴⁵.

³⁷ J. Pinsent, dz. cyt., s. 26.

³⁸ R. Graves, *Mity greckie*, s. 101.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zob. N. Comitis, dz. cyt., s. 508–509.

⁴¹ J.J. Hofmanni, dz. cyt., t. 2, s. 324; I. Rosinus, Th. Dempster, I.C. Scotus, *Antiquitatum Romanarum Corpus Absolutissimum*, Ex typ. G. Cartier, Aureliae Allobrogum 1620, s. 194.

⁴² N. Comitis, dz. cyt., s. 508.

⁴³ H. Vibraye, dz. cyt., s. 71. W Rzymie podczas świąt ku czci Cerery dokonywano specjalnych obrzędów, które miały ustrzec zboże przed zniszczeniem, zob. T. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, Toruń 2000, s. 103–104.

⁴⁴ Callim. *In Cerer.* 32–116.

⁴⁵ Por. Ovid. *Meth.* V, 533–542; R. Graves, *Mity starożytnej Grecji*, Warszawa 1972, s. 24; G.H. Bode (red.), *Scriptores rerum mythicarum (...)*, Cellis 1834, t. 1, s. 3.

3. Wierzenia a życie społeczne

Demeter czczona była jako strażniczka zasad i opiekunka życia domowego⁴⁶. Przydawano jej nawet tytuł „prawodawczyni”, który po grecku brzmiał *θεσμῶ φόρος*, po łacinie *legifera*⁴⁷. Miała czuwać nad prowadzeniem gospodarstwa przez zamężne kobiety⁴⁸. Jako dobra matka ukazywała, jak należy kochać i dbać o potomstwo. Ona była też wizerunkiem boleści macierzyńskiej. Niewykluczone, iż dziewięć dni cierpień z powodu oddalenia Kory stanowi znak dziewięciu miesięcy oczekiwania na poród. Opiece Ceres oddane były wreszcie intymne sprawy małżeńskie. Wszystkie te przesłanki sprawiły, że otaczano ją kultem w osobne święto, wspomniane już Tesmoforia, a w Rzymie Cerealia⁴⁹. Miały one podobny charakter jak obchody ku czci bogini o imieniu Bona Dea. Uczestnictwo w obrzędach zastrzeżone było tylko dla kobiet. W tym dniu wzywano Demeter pod przydomkiem „Kalligeneja”, czyli „Mająca Piękne Potomstwo”. Ten tytuł był uprawniony zarówno ze względu na Persefonę, jak i na urodzaje, które postrzegano jako skutek jej płodności.

Zgodnie z podaniami, posługując się Triptolemosem, Ceres nauczyła ludzi podstawowych praw regulujących wzajemne interpersonalne odniesienia. Przyjmowano, że pochodziły z jej nadania trzy obligujące wszystkich powinności, a mianowicie: cześć rodziców, obowiązek ofiarowania bogom pierwocin z płodów i łagodność wobec zwierząt⁵⁰. Bogini stała też na straży rozwoju cywilizacyjnego⁵¹. Z jej kultem były powiązane w jakimś stopniu święta dotyczące politycznych układów państwowych⁵². Chodzi o Panegirie i Amfiktionie. Pierwsza nazwa wskazuje, że zbierało się na tej uroczystości wielu uczestników, druga zaś dotyczy stowarzyszeń miast-państw skupionych wokół ośrodków religijnych. I choć nie

⁴⁶ H. Vibraye, dz. cyt., s. 71.

⁴⁷ I. Rosinus, Th. Dempster, I.C. Scotus, dz. cyt., s. 196; G. Pictorii, dz. cyt., s. 24. To przekonanie potwierdza się również w poezji. Owidiusz wkłada na przykład w usta Kalliope słowa, w których Ceres zostaje przedstawiona najpierw jako wynalazczyni sztuki uprawy, a zaraz dalej jako prawodawczyni, zob. Ovid. *Meth.* V, 341–343.

⁴⁸ H. Vibraye, dz. cyt., s. 71.

⁴⁹ G. Pictorii, dz. cyt., s. 24.

⁵⁰ H. Vibraye, dz. cyt., s. 71.

⁵¹ Tamże.

⁵² Jedne i drugie obchody łączyły się najprawdopodobniej z miejscowym kultem Posejdona, zob. L. Beyerlinck, *Magnum theatrum vitae humanae* (...), Sumpt. I.A. Huguetan et M.A. Ravaud, Lugduni 1656, t. 2, s. 312.

znamy tego typu układu bezpośrednio związanego ze świątynią Demeter, to określenie może odnosić się do zupełnie zamierzchłej rzeczywistości, kiedy wokół sanktuarium w Eleusis mógł istnieć taki pakt.

4. Boginie zjednoczone

Córka Demeter – co podkreśla *Paulys Realencyklopädie* – należy do grona najbardziej znaczących postaci w mitologii⁵³. Była określana różnymi imionami. Jedno z nich to Kora, czyli Dziewczyna; drugie, Persefona, jest tożsame z rzymskim Prozerpina⁵⁴. Pierwszym przydomkiem posługiwano się w relacjach uwydatniających jej związek z matką. Pozostałe stosowano wówczas, gdy była opisywana jako bogini podziemia i władczyni świata zmarłych. Ukazywano ją wówczas w postaci dojrzałej kobiety, najczęściej w towarzystwie Hadesa. Przyjęty w zakresie nomenklatury zwyczaj wydaje się i uzasadniony, i logiczny. Dyskusyjna pozostaje natomiast odpowiedź na pytanie, kto – zgodnie z dawnymi przekazami – był ojcem Kory. Jak wspomniano, niektórzy przyjmują, iż chodzi o Posejdona. Bardziej rozpowszechniona wydaje się jednak hipoteza, zgodnie z którą sam Zeus był rodzicem Kory⁵⁵. Tak przynajmniej podaje Hezjod w swej *Teogonii*⁵⁶. Zgadza się na jej związek z Plutonem, co – jak się okaże – miało istotne znaczenie dla przebiegu opisanych w micie wypadków, był w pełni do tego uprawniony. Podjął w tej sprawie decyzję nie tylko dlatego, że był władcą świata, lecz przede wszystkim jako ojciec mógł mieć wpływ na dalsze losy córki.

Przypisane Ceres i Persefonie sfery oddziaływania są odrębne. Z obiema boginiami wiązano jednak symbole, które je identyfikowały i były dla obu wspólne. Jednym z nich jest kosz wypełniony makami i kłosami, używany podczas wspomnianego święta Haloe. Wydaje się godne zaznaczenia, iż malowidła odnalezione w Gazi na Krecie i w Mykenach przedstawiają kobiety trzymające właśnie kosz

⁵³ A.F. Pauly, Ch. Walz, W.S. Teuffel (red.), *Real-Encyclopädie der classischen Alterthums-wissenschaft*, Stuttgart 1852, t. 6, s. 106.

⁵⁴ Grecki wyraz powstał przez złożenie czasownika φέρω (niosę, przynoszę) i rzeczownika ὁ φόνος (zabójstwo, zabicie). Imię Persefona można więc oddać jako Niosąca Zniszczenie lub też Przynosząca Śmierć. Prozerpina znaczy tyle co Straszliwa, zob. R. Graves, *Mity greckie*, s. 101. Złowrogi wizerunek bogini wyłaniający się z tych określeń był niekiedy potęgowany odpowiednio dobranymi epitetami. Scaliger uznaje ten sposób prezentacji za nieuprawniony, zob. Scal. *Poetic*. VI, 5 (ed. Apud P. Santandreamum 1607, s. 771).

⁵⁵ Por. tamże; P. Grimal, dz. cyt., s. 71.

⁵⁶ Hes. *Theog.* XIV, 912–914.

pełen maków⁵⁷. Roślina ta pojawia się często w ikonografii Cerery i poprzez ten symbol jest ona rozpoznawana przez dzisiejszych badaczy. Zgodnie z niektórymi relacjami, Jowisz miał ją karmić nasionami maku, gdy nie mogła spać z powodu smutku po stracie córki⁵⁸. Współcześni uczeni skłonni są przyjąć, że kult obu bogiń sięga cywilizacji egejsko-kreteńskiej⁵⁹. To domniemanie potwierdza się również w oparciu o inne zabytki archeologiczne⁶⁰. Jeśli tak, to obrzędy eleuzyjskie stanowiłyby kontynuację najstarszych wierzeń Greków, a może nawet religii całego śródziemnomorskiego świata drugiego tysiąclecia przed Chrystusem⁶¹.

Demeter przydawano także inne znaki, dzięki którym możliwa jest identyfikacja jej postaci. Jednym z nich jest płonąca pochodnia. Przypominała ona o nocnych poszukiwaniach Kory. Znakiem Persefony, a czasami także obu postaci, było z kolei jabłko granatu. Symbol ten nawiązuje do pokarmu jakim – według mitu – Hades poczęstował opuszczającą go Persefonę. Rozpoznawalne atrybuty bogiń to cyprys i kwiaty asfodela, jak również kogut jako elementy kojarzące się w dawnej świadomości ze śmiercią i światem zmarłych⁶². Istnieje też kilka rzeźb i malowideł, które przedstawiają Demeter wraz Prozerpiną. Najślynniejszym z wizerunków jest fragment reliefu z Eleusis, którego twórcą miał być Fidiasz. Płaskorzeźba ukazuje boginię pochylone nad młodzieńcem, najprawdopodobniej Triptolelosem⁶³.

Związek matki i córki oddawany był także przez rzadkie zjawisko językowe. Mówiono o nich τὼ Θεῶ. Określenie to jest bezpośrednio nieprzetłumaczalne. W swej formie gramatycznej uwydatnia fakt, że idzie o dwie osoby nierozdzielnie ze sobą związane. Stąd można oddać je w słowach „obie boginie” bądź – jak chce Grimal – „dwie boginie”⁶⁴. Zastosowany tu *numerus dualis* stosowano w opisach

⁵⁷ R. Graves, *Mity greckie*, s. 103.

⁵⁸ J. Juvencii, dz. cyt., s. 5–6.

⁵⁹ B. Kupis, *Historia religii starożytnej Grecji*, Warszawa 1989, s. 191.

⁶⁰ Zob. K. Kerényi, dz. cyt., s. 13–14.

⁶¹ Może na to wskazywać podkreślana przez wielu autorów tożsamość Cerery i egipskiej bogini Izydy, zob. I. Rosinus, Th. Dempster, I.C. Scotus, dz. cyt., s. 164; J.J. Hofmanni, dz. cyt., t. 2, s. 143; G.I. Vossii, dz. cyt., s. 309. Por. Mart. Cap. *De Phil.* II, 158.

⁶² H. Vibraye, dz. cyt., s. 73.

⁶³ Płaskorzeźba znajduje się w National Archaeological Museum w Atenach, zob. <http://www.namuseum.gr/collections/sculpture/classical/classic06-en.html> (17.07.2013). Por. J.D. Mikalson, dz. cyt., s. 80; P. Devambez (red.), *A Dictionary of Ancient Greek Civilization*, bmw 1967, s. 157; D. Sacks, O. Murray, L.R. Brody, *Encyclopedia of the Ancient Greek World*, bmw 2009, s. 108.

⁶⁴ P. Grimal, dz. cyt., s. 71.

rzeczy występujących zwykle parami. Tak mówiono na przykład o rękach, nogach, oczach⁶⁵. Wykorzystanie liczby podwójnej sugeruje, że Demeter i Kora w świadomości starożytnego Greka były postrzegane jako głęboko zjednoczona jedność.

5. Porwanie

Cechy bogiń, ich wpływ na świat i wzajemny związek najpełniej oddaje mit będący podstawą misteriiów w Eleusis. Większość relacji – idąc za Homerem – rozpoczyna się w chwili, gdy Kora przebywała na łące wraz z okeanidami. Zrywała kwiaty, których pełny wypis znajduje się w *Hymnie do Demeter*. Pośród nich był także narcyz⁶⁶. Młoda bogini została wcześniej uprzedzona przez matkę, że nie powinna dotykać tego rodzaju roślin, gdyż przynależą one do świata podziemia⁶⁷. Autor *Iliady* pomija wątek, że Kora była świadoma zagrożenia⁶⁸. Pojawia się zaś ciekawe dopowiedzenie, iż żonkil wyrósł za sprawą Gai, która postanowiła pomóc Hadesowi w przeprowadzeniu powziętego planu⁶⁹. Ponadto tych kwiatów miało być więcej i wabiły one dziewczynę, aż doprowadziły do odludnej krainy blisko Tartaru⁷⁰. W takim ujęciu wszystkie wypadki, które później nastąpiły, były wypełnieniem woli bogów, a nie skutkiem nieposłuszeństwa, jak zdaje się sugerować redakcja wspomniana wcześniej⁷¹. Tak czy inaczej, narcyz został zerwany przez boginkę. Natychmiast rozstała się ziemia i zjawił się Hades na rydwaniu zaprzężonym w nieśmiertelne konie⁷². Przerażone nimfy rozpierzchły się. Pan podziemia porywał dziewczynę. Ta stawiała opór, wołała, płakała, wzywała pomocy Zeusa. Władca Olimpu nie zareagował w żaden sposób, gdyż miał być zajęty przyjmowaniem ofiar. W rzeczywistości zaś – jak nadmieniono – zgodził się już wcześniej na związek brata z Korą⁷³. Niektórzy utrzymują, że Hades

⁶⁵ M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985, s. 159.

⁶⁶ Hom. *In Cerer.* 6–14. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 210.

⁶⁷ J. Parandowski, *Mitologia*, London 1992, s. 110.

⁶⁸ Z. Kubiak, dz. cyt., s. 210–211.

⁶⁹ Hom. *In Cerer.* 8–9; J. Pinsent, dz. cyt., s. 25.

⁷⁰ Tamże, s. 2.

⁷¹ Por. J. Parandowski, dz. cyt., s. 110–111; W. Markowska, *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 40.

⁷² Hom. *In Cerer.* 16–18.

⁷³ Miało się to dokonać nie wprost, ale przez ciche przyzwolenie. Ten moment został uwydatniony w wersji mitu przedstawionej przez R. Gravesa, zob. R. Graves, *Mity starożytnej...*, s. 22.

uprzednio prosił oboje rodziców Kory o rękę córki, ale spotkał się z odmową⁷⁴. Jowisz nie chciał wchodzić w otwarty spór z Ceres i dlatego, na usilne prośby zakochanego króla Erebu, zgodził się na porwanie dziewczyny. Zgodnie z innym podaniem, Pluton najpierw zgwałcił ją w dolinie, a dopiero potem uprowadził⁷⁵.

Wszystkie opisane dotychczas wypadki miały się rozegrać na Polu Nysyjskim. Już w starożytności problem dyskusji stanowiła kwestia, gdzie było położone to miejsce⁷⁶. Jest o nim mowa również w innych mitach, zwłaszcza w dziejach Bachusa, który miał się tam narodzić. Góra Nysa uchodziła za pierwotny ośrodek kultyczny boga winnej latorośli⁷⁷. Jak zwraca uwagę K. Kerényi, także inne, późniejsze lokalizacje wiązały okolicę znaną z uprowadzenia Kory z ośrodkiem czci Dionizosa⁷⁸. Mogło być to spowodowane faktem, iż w religii rzymskiej utożsamiono go z synem Demeter, Iakchosem⁷⁹. Strabon wspomina miasto Nysa w Karii na terenie Azji Mniejszej. Pomiędzy nim a Tralles, w pobliżu miejscowości Acharaka, miało się znajdować Pole Nysyjskie. Była tam świątynia Plutona, Prozerpiny i Charona. Ośrodek znany był dzięki prowadzonym przez kapłanów praktykom leczniczym. Dobierali chorym terapię, kierując się snami, jakie ci mieli w świątyni⁸⁰. Różnorodność opinii nie powinna dziwić. Każdy bowiem z ośrodków związanych z Demeter chciał uchodzić za miejsce zdarzeń przedstawionych w micie. Stąd – jak informuje Pauzaniusz – mówiono, że mogła to być sama Eleusis, najbardziej znaczące sanktuarium obu bogiń⁸¹. Jak informuje autor *Wędrowek po Helladzie*, za scenę opisanych wypadków uznawano tak zwany Erineos, obszar w pobliżu rzeki Kefizos, gdzie płynie ona bardziej gwałtownie niż w dalszym biegu⁸². Utrzymywano także, że porwanie mogło dokonać

⁷⁴ S. Stabryła, *Mitologia dla dorosłych*, Warszawa–Kraków 1995, s. 78–79.

⁷⁵ J. Pinsent, dz. cyt., s. 25. U Greków kwiaty były symbolem świętości małżeństwa. Licząc się z tą uwagą, całe przedstawienie nabiera znaczenia alegorycznego.

⁷⁶ Wypis różnorodnych lokalizacji, które pojawiają się w źródłach antycznych, podaje komentator hymnu homeryckiego do Demeter, zob. C.G. Mitscherlichius, *Adnotatio 17*, w: *Homeri Hymnus in Cererem*, D. Ruhnkenius (ed.), Apud S. et J. Luchtmanus, Lugduni Batavorum 1808, s. 5–6. Dzisiejsze ujęcia streszcza P. Grimal, zob. P. Grimal, dz. cyt., s. 71.

⁷⁷ K. Kerényi, dz. cyt., s. 67–68.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Por. T. Zieliński, dz. cyt., s. 29, 186.

⁸⁰ Strab. *Geogr.* XIV, I, 44.

⁸¹ Za tym ujęciem opowiada się Graves, zob. R. Graves, *Mity starożytnej...*, s. 22.

⁸² Paus. *Perieg.* I, 38, 5.

się w Arkadii⁸³. Zgodnie z najbardziej rozpowszechnioną opinią, Równina Nysyjska znajdowała się jednak na terenie Wielkiej Grecji. Tam również Demeter, poszukując córki, miała od ognia Etny zapalić pochodnie. Tradycja w tej postaci, zdaje się późniejsza, związana jest z recepcją mitologii przez Rzymian i nowym opracowaniem przez poetów łacińskich⁸⁴. To ujęcie potwierdza również szósta księga dzieła *Bibliotheca* Diodora. Jak utrzymuje pisarz, wydarzenia rozegrały się na Sycylii. Znajdują się tam w pobliżu wulkanu łąki pełne niezwykle wonnych kwiatów, a także ogromna jaskinia ciągnąca się w głąb ziemi⁸⁵. Pluton, porwawszy Korę – wyjaśnia dalej historyk – szedł jednak do Erebu nie w tym miejscu, lecz w pobliżu Syrakuz⁸⁶. Informacje podane przez uczonego sankcjonują w jakiejś mierze lokalne wierzenia. Cynceron dorzuca jeszcze, że cała Sycylia była oddana w opiekę Cererze, a tamtejsi mieszkańcy wiązali poszczególne wydarzenia mitologiczne z obiektami znanej sobie okolicy. Już w czasach wielkiego myśliciela kult w tej postaci miał długą tradycję⁸⁷.

Rozpaczliwe wołania Kory zostały usłyszane przez matkę za sprawą echa, które odbiło głos. Bogini przybyła z pośpiechem, ale nie znalazła córki. Wszystko wróciło do poprzedniego stanu i nie było żadnej wskazówki pozwalającej zrozumieć, co się stało⁸⁸. Demeter ubrała żałobny płaszcz i przebiegała świat w poszukiwaniu dziecka. Przybrała postać jastrzębia i z lotu ptaka przetrząsała różne zakamarki ziemi. Nocami, w ludzkiej postaci, niosąc zapaloną pochodnię, starała się zajrzeć w każde, najbardziej nawet odległe miejsce. Nie

⁸³ R. Graves, *Mity greckie*, s. 98.

⁸⁴ Z. Kubiak, dz. cyt., s. 216.

⁸⁵ Diod. Sic. *Biblioth.* VI, II. To ujęcie znajduje potwierdzenie również w poezji, por. Auson. *Epist.* XXVII, 49–51; Claud. *De rapt. Proserp.* III, 80–86; Val. Flacc. *Argonaut.* V, 344–346; Stat. *Achill.* I, 824–826. Wspomina o nim Cynceron, zob. Cic. *In Verr.* IV, 48, 107. Skłania się ku niemu również Skaliger, informując, że – zgodnie z pewnym wariantem mitu – trzy boginie, Diana, Minerwa i Prozerpina, znalazły się na Sycylii nie bez przyczyny. Miały bowiem zebrać kwiaty na szatę dla Jowisza, zob. Scal. *Poetic.* VI, 5 (ed. Apud P. Santandreamum 1607, s. 771).

⁸⁶ Diod. Sic. *Biblioth.* VI, II.

⁸⁷ Cic. *In Verr.* IV, 48, 106: *Vetus est haec opinio, iudices, quae constat ex antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis, insulam Siciliam totam esse Cereri et Liberae consecratam. Hoc cum ceterae gentes sic arbitrantur, tum ipsis Siculis ita persuasum est ut in animis eorum insitum atque innatum esse videatur. Nam et natas esse has in his locis deas et fruges in ea terra primum repertas esse arbitrantur, et raptam esse Liberam, quam eandem Proserpinam vocant, ex Hennensium nemore, qui locus, quod in media est insula situs, umbilicus Siciliae nominatur. Quam cum investigare et conquirere Ceres vellet, dicitur inflammasse taedas iis ignibus qui ex Aetnae vertice erumpunt; quas sibi cum ipsa praeferret, orbem omnem peragrasse terrarum.* Informacja o zapaleniu ogni od Etny znajduje się również u Laktancjusza, zob. Lactan. *Div. inst.* I, 21.

⁸⁸ Hom. *In Cerer.* 38–46.

znalazła jednak Kory. Nie dali jej poznać prawdy ani bogowie, ani ludzie, ani wróżby⁸⁹. Poszukiwania trwały dziewięć dni. W tym czasie Ceres nic nie jadła. Zrezygnowała z ambrozji i nektaru. Nie korzystała z wody⁹⁰. Dziesiątego dnia spotkała Hekatę, która – jak się wydaje – prowadziła poszukiwania na własną rękę, gdyż także niosła żagiew w ręce. Niektórzy, pomijając tę okoliczność, przypisują jej właśnie wyjawienie prawdy. Bardziej logiczna wydaje się jednak wersja homerycka, zgodnie z którą słyszała ona jedynie krzyki Kory i także starała się ją odnaleźć⁹¹. Po powitaniu obie boginie postanowiły udać się do Heliosa, który – widząc wszystko na świecie – musiał być też świadkiem zaistniałego zdarzenia. Taki porządek wydaje się bardziej spójny. W jakim celu Demeter z Hekate miałyby bowiem iść do bóstwa słońca, gdyby wiedziały już, co zaszło? Ostatecznie Sol informuje je, iż Korę porwał Hades i że stało się to za zgodą Zeusa⁹². Zgodnie z innym jeszcze podaniem, do poznania faktów doprowadził Triptolemos, syn króla Keleosa⁹³. Jak twierdził, coś przedziwnego zdarzyło się jego braciom, pasterzowi Eumolposowi i świniopasowi Eubulesowi⁹⁴. Gdy byli przy stadach, w pewnym momencie rozstąpiła się ziemia i pochłonęła ich trzodę. Zaraz ukazał się też rydwan, na którym ktoś uprawiał opierającą się dziewczynę⁹⁵. Demeter, uświadomiwszy sobie zaistniały stan rzeczy, wpadła w rozpacz. Znała bowiem zarówno nieodwołalność postanowień Zeusa, jak również niedostępność królestwa śmierci.

⁸⁹ Zgodnie z opowieścią przedstawioną przez W. Markowską, świadkiem zdarzenia miała być jedynie boginka Kyane, zob. W. Markowska, dz. cyt., s. 40–41.

⁹⁰ Tamże, s. 47–50; Callim. *In Cerer.* 9–17.

⁹¹ H. Vibraye, dz. cyt., s. 72.

⁹² Hom. *In Cerer.* 62–88.

⁹³ Niektórzy uznają Triptolemosa za niemowlę, którym opiekowała się Demeter. Wskazuje to na rozbieżność podań i różnorodność racji, dla których bogini okazywała mu życzliwość, por. P. Grimal, dz. cyt., s. 71; N. Comitis, dz. cyt., s. 508–509.

⁹⁴ Jak wykazują dzisiejsze badania, Eubules odgrywał w misteriach eleuzyjskich dość znaczącą, aczkolwiek nie do końca wyjaśnioną rolę. Uznaje się go niekiedy za przewodnika do świata zmarłych, zob. K. Clinton, dz. cyt., s. 347, 351. Imię drugiego z bohaterów jest zbieżne z imieniem miejscowego króla, o którym będzie jeszcze mowa. Od niego bierze nazwę eleuzyjskie kolegium kapłańskie Eumolpidów, zob. J.D. Mikalson, dz. cyt., s. 83.

⁹⁵ R. Graves, *Mity greckie*, s. 99; tenże, *Mity starożytnej...*, s. 23.

6. Świat nadprzyrodzony i świat ludzi

Przytłoczona poznaną prawdą, Ceres opuściła Olimp i zeszła do ludzi. Jej boleść była tak ogromna, że przyćmiła nawet boski splendor⁹⁶. Zdawała się być zwykłą staruszką. W takiej właśnie postaci przybyła do Eleusis w Attyce, gdzie panował roztropny Keleos. Siadła przy studni, która była nazywana Studnią Dziewcząt (*Παρθένιον Φρέαρ*)⁹⁷. Tutaj przyszły po wodę córki królewskie. Zobaczywszy siedzącą kobietę, nie rozpoznały w niej bogini. Ta opowiedziała im, że uciekła podczas postoju z korsarskiego statku i że pochodzi z Krety. Pytała, czy w tej okolicy nie ma dla niej jakiegoś zajęcia. Może piastować dzieci i wykonywać inne domowe obowiązki oraz uczyć panienki prac kobiecych⁹⁸. Dziewczęta starały się pocieszyć staruszkę, widząc jej cierpienie. Królowna Kallidike wypowiedziała sentencyjnie brzmiące słowa, że każdy musi ze spokojem dźwigać swój los. Stwierdziły przy tym, że dobrze się składa, bo w pałacu królewskim urodziło się niemowlę, którym trzeba się opiekować. Był to mały Demofont, albo – jak chcą inni – Triptolemos⁹⁹. Wszyscy udali się zatem do zamku. Król i jego żona Metanejra chętnie przyjęli na służbę przyprowadzoną kobietę. Moment przybycia Demeter do pałacu obfitował w nadzwyczajne zdarzenia. Mimo utajnienia cech nadprzyrodzonych bogini mimowolnie wpływała na otoczenie. Wszedłszy, dotknęła głową stropu, a wszędzie rozszedł się wspaniały zapach. Widząc ją, królowa wstała, chcąc ustąpić miejsca. Staruszka odmówiła jednak i siadła na okrytym owczą skórą stołku przygotowanym dla niej przez królownę Jambo, niekiedy utożsamianą z Baubo¹⁰⁰. Córka królewska rozśmieszała boginię, natomiast piastunka częstowała wodą jęczmienną i, żartując, jęczała jak rodząca kobieta. W pewnej chwili wydobyła spod spódnicy dziecko, Iakchosa, który w Demeter rozpoznał swoją matkę i rzucił się jej w ramiona¹⁰¹. Cały czas Ceres trzymała przed twarzą zasłonę. Mit nie wyjaśnia, czym spowodowane było to zachowanie bogini. Zachęcona, przyjęła poczęstunek. Odmówiła picia wina, poprosiła natomiast o krupy jęczmienne na wodzie zmieszane z roztartą

⁹⁶ Hom. *In Cerer*, s. 90–95.

⁹⁷ Tamże, s. 99.

⁹⁸ Tamże, s. 105–144.

⁹⁹ Zob. *Mythology*, w: E.A. Andrews, F. Jacobs, *The First Part of Jacobs and Döring's Latin Reader* (...), Boston 1843, s. 55.

¹⁰⁰ Hom. *In Cerer*, s. 145–199.

¹⁰¹ R. Graves, *Mity greckie*, s. 98.

babką. Metanejra podała potrawę, tak zwany kykeon (*κυκεών*), który później stał się ofiarą dla Demeter i rytualnym pożywieniem podczas misteriów¹⁰². Bogini przyjęła i zjadła pokarm, ale uczyniła to przede wszystkim ze względu na święty obrzęd, zapowiadający jej przyszły kult¹⁰³. Kiedy jednym haustem spożyła ów dar, książę Abas upomniał ją, że pije zbyt łapczywie. Został za to ukarany i zmienił się w jaszczurkę¹⁰⁴.

Ceres zajęła się opieką nad Demofontem¹⁰⁵. Chciała obdarzyć go nadprzyrodzonymi darami. Stąd, rezygnując z ziemskiego jedzenia, dawała mu ambrozię, co powodowało, że rósł bardzo szybko. Nocami trzymała go w ogniu jak żagiew, aby wypalić w nim doczesne pierwiastki. Przez przypadek Metanejra zobaczyła tę czynność i krzyknęła w obawie o dziecko. Boginię ogarnął gniew. Wyjęła chłopca z ognia. Jak twierdzą niektórzy, upuściła go w palenisko i przez to zginął¹⁰⁶. Zgodnie z innymi przekazami, wyjęła dziecko z płomieni i rzuciła na ziemię. Królowa osłupiała z przerażenia. Zaniepokojone hałasem księżniczki przybiegły i zajęły się porzuconym chłopcem. Ostatecznie, zgodnie z obietnicą złożoną przez Demeter, ze względu na fakt, iż opiekowała się Demofontem, będzie on posiadał wiele nadzwyczajnych zdolności, a w dorosłości stanie się wielki¹⁰⁷. Bogini objawiła też, kim jest w rzeczywistości. Poleciała ponadto zbudować dla siebie świątynię. Jak zapowiedziała, sama ustanowi odpowiednie obrzędy. Zmienił się przy tym jej zewnętrzny wygląd. Znikły oznaki starości. Stała się piękna, a wokół rozszedł się wspaniały zapach. Jej postać rozblęśla niezwykłą światłością. Cały dom nappełnił się światłem. W takiej postaci opuściła pałac. Kobiety, ciągle jeszcze przerażone, do rana trwały na przebłagalnych modlitwach. O świcie powiadomiły króla o zdarzeniu. Ten nakazał zwołać obywateli i przekazał im wolę bogini. Bez zwłoki przystąpiono do budowy sanktuarium. Po jego ukończeniu Ceres zamieszkała we wnętrzu. Ciągle przeżywała zaginięcie córki i odmawiała kontaktu z innymi bogami. Na ziemi zamarło zaś życie przyrody. Nasiona nie rozwijały się, gdyż Demeter nie dawała im siły wzrostu. Ludziom zaczął zagrażać głód. Taki stan

¹⁰² Hom. *In Cerer.* 210. Zob. J.D. Mikalson, dz. cyt., s. 84; Z. Kubiak, dz. cyt., s. 213.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ R. Graves, *Mity greckie*, s. 98.

¹⁰⁵ Hom. *In Cerer.*, s. 230–249.

¹⁰⁶ R. Graves, *Mity greckie*, s. 98.

¹⁰⁷ Hom. *In Cerer.*, s. 259–264.

rzeczy zaniepokoił Zeusa. Obawiał się, że wyginie rodzaj ludzki. Jemu i innym bogom brak było również dymu ze spalanych ofiar¹⁰⁸.

7. Mityczny kompromis

Władca panteonu postanowił znaleźć jakieś wyjście z zaistniałej sytuacji. Najpierw usiłował przekonać Cererę, by zaakceptowała to, co się stało. Posłał więc do niej Iris jako mediatorkę. Bogini była jednak nieubłagana. Nie chciała powrotu na Olimp. Nie przywróciła również płodności ziemi. Widząc stanowczość jej postępowania, Zeus uznał, iż musi spełnić wolę swej siostry i oddać jej córkę. Posłał więc do świata podziemi Hermesa z niewdzięczną misją przekonania Hadesa o konieczności powrotu Persefony do matki¹⁰⁹. Władca Tartaru, jakkolwiek niechętnie, wypełnił jednak wolę Jowisza. Zgodnie z niektórymi relacjami, przystał na propozycję nawet ochoczo, gdyż pewien był spełnienia powziętego planu¹¹⁰. Żegnając się z żoną, poczęstował ją jabłkiem granatu. Ona zaś zjadła odrobinę. Następnie wyruszyła w drogę na wozie zaprzężonym w rumaki¹¹¹. Radość matki i córki była niewypowiedziana. Kiedy już utuliły się w żalu i nasyciły radością z powrotu, Demeter, tknięta złym przeczuciem, zapytała Korę, czy nie spożyła czegoś w świecie zmarłych. Gdyby tak bowiem było, należałaby także do królestwa podziemia i musiałaby tam powracać. Persefona wyznała, że owszem, przed opuszczeniem Hadesu została poczęstowana przez męża słodkim owocem granatu¹¹². Na wieść o tym Demeter się zasmuciła. Ostatecznie jednak wola Zeusa ukoili jej serce. Oto postanowiono bowiem, że Persefona przez trzy miesiące będzie pozostawać w świecie zmarłych, resztę czasu spędzi zaś pośród nieśmiertelnych bogów u boku matki¹¹³. Na ogół przyjmuje się, że okres przebywania

¹⁰⁸ Tamże, s. 268–313.

¹⁰⁹ Tamże, s. 314–356.

¹¹⁰ J. Pinsent, dz. cyt., s. 26.

¹¹¹ Hom. *In Cerer*, s. 358–376.

¹¹² Tamże, s. 405–414.

¹¹³ Tamże, s. 445–447. Graves podaje, że czas spędzony w Hadesie miał obejmować siedem miesięcy ze względu na liczbę ziaren granatu, jakie Persefona zjadła w Tartarze. Później wracała na ziemię, zob. R. Graves, *Mity starożytnej...*, s. 24. Dierbach z kolei utrzymuje, że miała spożyć połowę owocu, dlatego też przez połowę roku musiała przebywać w świecie podziemnym, zob. J.H. Dierbach, *Flora mythologica (...)*, Frankfurt am Mein 1833, s. 108.

w Hadesie to zima, kiedy zamiera życie przyrody¹¹⁴. Istnieje jednak i taki pogląd, że idzie tu o porę letniej spiekoty, sezon żniw. W gorącym klimacie Grecji i Sycylii następuje wówczas także stan swego rodzaju martwoty¹¹⁵.

Wraz z powrotem Kory na świecie nastąpiło ożywienie natury. Wszystkie rośliny rozwinęły się z wielką szybkością. Demeter objawiła ludziom tajemnice uprawy roli. Pokazała też, jak należy odprawiać święte misteria. Hymn homerycki mówi, iż tajemnice te zostały przekazane Triptolemosowi, Poliksejnosowi, Dioklesowi, Eumolposowi i ich ojcu Keleosowi¹¹⁶. Pierwszy z wymienionych wyruszył, aby po całym świecie uczyć ludzi rolnictwa¹¹⁷. Jeździł na skrzydlatym wozie, który ciągnęły węże. On też wtajemniczał mistów w kult eleuzyjski. Za mistrza tych obrzędów uznaje się niekiedy Eumolposa, twierdząc jednocześnie, iż nie był synem Keleosa, lecz przybyłym z Tracji księciem. Same boginie – tak kończy się opowieść mityczna – udały się natomiast na Olimp, gdzie zostały przyjęte z wielką radością.

Jak zwraca uwagę Diodor Sycylijski, podanie w tej postaci było powszechnie znane i powtarzane zarówno przez historyków, jak i poetów¹¹⁸. Stało się również racją uzasadniającą dla wielu uroczystości. Nawiązania do rozlicznych miejsc, które miała nawiedzić bogini, stwarzały możliwości świętowania lokalnych obchodów ku jej czci. Z pobieżnego nawet oglądu widać, że pierwszoplanowe miejsce w kulcie Ceres odgrywała Attyka. Tam bogini miała przebywać na dworze króla Keleosa, tam rozkazała zbudować swoją świątynię i tam także przekazała tajemnice uprawy roli. Trudno określić, czy mit był podstawą dla rozwoju obrzędów w Eleusis, czy raczej sama opowieść stanowi jedynie udokumentowanie istniejących wcześniej rytów. Zgodnie z tym, co stwierdza już Isokrates, płody ziemi i ceremonie religijne zostały powierzone ludziom na znak wdzięczności Cerery za gościnność, z jaką spotkała się w ich świecie. Tajemne praktyki – podkreśla retor – dają uczestnikom nadzieję na godzinę śmierci i wieczność¹¹⁹. Podobne przekonanie wyraził później Cyceron¹²⁰. Znalazło swe odzwierciedlenie

¹¹⁴ J. Parandowski, dz. cyt., s. 114.

¹¹⁵ M. Pietrzykowski, dz. cyt., s. 72–73.

¹¹⁶ Hom. *In Cerer*, s. 471–479.

¹¹⁷ Por. Serv. *In Verg.* I, 323; N. Comitis, dz. cyt., s. 508–509.

¹¹⁸ Diod. Sic. *Biblioth.* VI, II.

¹¹⁹ Isocr. *Panegyrr*, s. 28.

¹²⁰ Cic. *De leg.* II, 14, 36.

również w literaturze¹²¹. K. Kerényi podkreśla zatem, że szczęśliwość doczesna i życie w świecie przyszłym to zasadnicze obietnice, jakie otrzymywali uczestnicy misterii eleuzyjskich¹²².

8. Miejsce kultu

Sanktuarium Demeter, które miało zgodnie z mitem powstać na jej życzenie, znajdowało się w Eleusis. Nazwa miasta odsyła do bohatera o imieniu *Ἐλευσίς*, znanego również – zwłaszcza w kręgu kultury łańciskiej – jako Eleusinos¹²³. Źródła antyczne są zgodne, że etymologię miejscowości należy wiązać z tą postacią. Potwierdza to choćby Harpokration, Pauzaniusz, a także *Księga Suda*¹²⁴. Jak informują J. Jouveny i P. Grimal, bazując na mniej znanych opowieściach, miał on być synem Hermesa i Daejry oraz ojcem Triptolemosa¹²⁵. Co więcej, to jakoby w jego domu Demeter opiekowała się dzieckiem, wkładając je do ognia. Przylapana podczas obrzędu nie przez matkę chłopca, ale właśnie przez Eleusinosa, miała go zabić¹²⁶.

Oddana Cererze polis była położona w Attyce, na Równinie Triasyckiej, kilkanaście kilometrów na zachód od Aten. Oba miasta łączyła tak zwana *Ῥόδος ἱερά*¹²⁷. Rozpoczynała się Świątą Bramą na skraju cmentarza Keramejkos i biegła w stronę sanktuarium. Budowle i osobliwości znajdujące się przy pokonywanej

¹²¹ *Ant. Pal.* XI, 42.

¹²² K. Kerényi, dz. cyt., s. 48–49.

¹²³ P. Grimal, dz. cyt., s. 83.

¹²⁴ Harpocr. *Lexic.* 110, 14–111, 1: *Ἐλευσίς* ὀνομάσθη δὲ ἡ πόλις Ἐλευσίς ἀπὸ Ἐλευσίνου τοῦ Ἐρμού; Paus. *Perieg.* I, 38, 7: *Ἐλευσίνα δὲ ἦρωα, ἀφ' οὗ τὴν πόλιν ὀνομάζουσι, οἱ μὲν Ἐρμοῦ παῖδα εἶναι καὶ Δαείραξ Ὀκεανοῦ θυγατερὸς λέγουσι, τοῖς δὲ ἔστι πεποιημένα Ὠγγυγον εἶναι πατέρα Ἐλευσίνου [...]; Suid., E, 811, 2: *Ἐλευσίς* ὀνομάσθη δὲ ἡ πόλις ἀπὸ Ἐλευσίνου τοῦ Ἐρμοῦ). Etymologię nazwy miasta wyprowadzano również na inne sposoby, zob. J.J. Hofmanni, dz. cyt., t. 2, s. 142–143: *Alīi ἀπὸ τῆς ἐλεύσεως, id est ab adventu dici voluerunt, quod Ceres post longos errores eo tandem allapsa filiam invenerit (...). Diodorus Siculus libro in quinto nomen loco positum ait, ut esset monumentum advecti aliunde frumenti (...).**

¹²⁵ Tamże; J. Juvencii, dz. cyt., s. 6.

¹²⁶ P. Grimal, dz. cyt., s. 83; N. Comitis, dz. cyt., s. 508. Janina Niemirska-Pliszczyńska w komentarzu do dzieła Pauzaniausza podkreśla, że – zgodnie z najbardziej rozpowszechnioną wersją mitu – całe zdarzenie miało rozegrać się nie na dworze Eleusisa, lecz Keleosa, zob. przypis 532, w: Pauzaniusz, *Wędrowka po Helladzie. W świątyni i w micie*, tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 2005, s. 146.

¹²⁷ Paus. *Perieg.* I, 36, 3.

przez mistów i wtajemniczonych drodze opisuje dokładnie Pausaniasz¹²⁸. Okolice Eleusis od najdawniejszych czasów słynęły z urodzajności. Początkowo zarządzał nimi Eumolpos, spełniający w swoim państwie rolę króla i kapłana¹²⁹. Trudno stwierdzić, czy jest to bohater tożsamy z opisanym przez mit. Przywołuje go w swoim dziele Pausaniasz. Mówi, że po wojnie pomiędzy Eleuzyńczykami i Ateńczykami miasto Demeter straciło suwerenność. Zachowało jednak swobodę w zakresie sprawowania kultu. Miał mu w tym okresie przewodzić właśnie Eumolpos i trzy córki Keleosa. Po śmierci panującego obowiązki przeszły na jego syna, Keryksa. Geograf zaznacza jednak, że genealogia w tej postaci już w jego czasach była przez niektórych kwestionowana¹³⁰. Wart podkreślenia jest fakt, iż – zgodnie z antyczną relacją – władcy, którzy odprawiali religijne ceremonie, przekazywali swój urząd kapłański dziedzicznie. Kiedy w VII wieku przed Chrystusem Ateny podbiły miasto i uzależniły je od siebie, lokalne wierzenia wrosły na stałe w zwyczaje religijne stołecznej polis, a później wycisnęły swe piętno na kulturze antycznego świata. Krytycznym momentem było zniszczenie sanktuarium w czasie wojny peloponeskiej. Ośrodek podniósł się jednak z ruiny i cieszył nieustającą popularnością aż do upadku Rzymu¹³¹.

Zgodnie z relacją Pausaniasza przy Drodze Świętej wznosiły się budowle ofiarowane ku czci herosów, a w samym mieście były trzy miejsca kultu poza sakralnym okręgiem Demeter. Poświęcone były Triptolemosowi, Artemidzie i Posejdonowi¹³². Za wyjątkowy obiekt autor uznaje również Kallichoros, studnię, przy której kobiety miały po raz pierwszy tańczyć i śpiewać dla uczczenia Cerery¹³³. Samą świątynię nazywano Telesterionem, czyli „Domem Wtajemniczenia”¹³⁴. Była to kwadratowa bądź zbliżona do kwadratu przestrzeń z dwudziestu dwoma wewnętrznymi kolumnami podtrzymującymi dach. Każdy jej bok miał ponad pięćdziesiąt metrów¹³⁵. E. Fergusson podkreśla, że odbiegała nieco od innych budowli sakralnych, przy jej konstrukcji brano bowiem pod uwagę, że stanie się

¹²⁸ Tamże, I, 36, 3–38, 4. Por. M. Zichner, *Auf der Heiligen Strasse von Athen nach Eleusis. Ein „antiker“ Reisebegleiter*, Birnbach 2006, s. 25–34.

¹²⁹ G. Rachet, *Słownik cywilizacji greckiej*, Katowice 1998, s. 110.

¹³⁰ Paus. *Perieg.* I, 38, 3.

¹³¹ G. Rachet, dz. cyt., s. 110.

¹³² Zwięzły opis świętego kręgu znajduje się w: Pausaniasz, dz. cyt., s. 145–146 (przypis 530).

¹³³ Paus. *Perieg.* I, 38, 4. 6.

¹³⁴ Z. Piszczyk (red.), dz. cyt., s. 732.

¹³⁵ J.D. Mikalson, dz. cyt., s. 84; E. Fergusson, dz. cyt., s. 258.

miejszem sprawowania bardzo specyficznego kultu¹³⁶. Badania archeologiczne potwierdzają pierwszorzędne znaczenie tego gmachu w religijnej obrzędowości antycznej¹³⁷. Są prowadzone nadal, jakkolwiek zasadnicze tezy współczesnej wiedzy na temat misteriów zawdzięczamy J. Travlosowi, który opisał Eleusis w drugiej połowie XX wieku¹³⁸. Zgodnie z ustaleniami naukowców, pierwszy budynek w tym miejscu stanął jeszcze w epoce mykeńskiej, najprawdopodobniej w czasie, gdy trwała wojna trojańska. Zbudowano go wówczas na wzór pałacu, w formie tak zwanego anaktoronu¹³⁹. Fakt ten zdaje się potwierdzać przekaz mitologiczny, zgodnie z którym to król Keleos ufundował pierwszą świątynię. Nadał jej zapewne najbardziej czcigodny kształt architektoniczny znany w owym czasie, a więc strukturę monarszej siedziby. Z czasem termin anaktoron zaczął oznaczać centralne pomieszczenie, czyli miejsce najświętsze¹⁴⁰. Niewykluczone, iż tam właśnie znajdowała się Smutna Skała. Był to kamień, na którym miała usiąść bogini znużona poszukiwaniem córki. Stanowił on stały element plastycznych przedstawień Cerery¹⁴¹. Przyjmuje się, że umieszczono wewnątrz także drewniany posąg bogini, tak zwany ksoanon. Jak wielka była cześć dla owej pierwotnej budowli, świadczy choćby fakt, że w kolejnych przebudowach nie niszczone podstaw, lecz wkomponowywano dawny szkielet w kolejno wznoszone gmachy¹⁴².

Z dużym rozmachem zbudowano trzecie z kolei sanktuarium za czasów Pizystratów¹⁴³. Reprezentowało ono architektoniczny styl joński. W środku znajdowały się teraz dwa posągi, Demeter i Kory. Świątynia służyła do czasu wojen

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Współczesne kontrowersje dotyczące zabudowy sanktuarium i funkcji poszczególnych budynków zostały przedstawione w: M.B. Cosmopoulos, *Mycenaean Religion at Eleusis. The Architecture and Stratigraphy of Megaron B*, w: M.B. Cosmopoulos (red.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London–New York 2003, s. 1–2. Koncepcje z początku odkrywek zostały omówione w: J.G. de Clermont-Lodève, *Observations sur le temple d'Eleusis, précédées d'une lettre au C. Millin*, Paris 1802.

¹³⁸ Historia badań archeologicznych i najwybitniejsi znawcy przedmiotu zostali krótko zaprezentowani w studyjnej pracy C. Huck, zob. C. Huck, *Das Heiligtum der Demeter und Kore in Eleusis*, bmv 2006, s. 3.

¹³⁹ M.L. Bernhard, *Sztuka grecka w V wieku p.n.e.*, Warszawa 1991, s. 466.

¹⁴⁰ E. Fergusson, dz. cyt., s. 258.

¹⁴¹ K. Clinton, dz. cyt., s. 346.

¹⁴² Opis anaktoronu i jego otoczenia przedstawiono w: N. Evans, dz. cyt., s. 119–120.

¹⁴³ Plan obiektu z tego okresu znajduje się w: M.B. Cosmopoulos, dz. cyt., s. 3–4.

perskich. Około roku 480 przed Chrystusem została spalona przez najeźdźców¹⁴⁴. Po zakończeniu działań militarnych, za rządów Kimona przystąpiono do odbudowy¹⁴⁵. Chciano przeprowadzić inwestycję z dużym rozmachem. Na przeszkodzie stały jednak warunki ukształtowania terenu – musiano więc ograniczyć plany. Dokończenia budowy z czasów Kimona podjął się architekt Iktinos w okresie rządów Peryklesa. Dodał do wcześniej przyjętego rozkładu obszerny taras, który trzeba było wykuć w skale. Zaplanował przestrzeń tak, by każdy zewnętrzny bok miał długość siedemdziesięciu pięciu metrów, wewnątrz zaś znalazło się pięćdziesiąt metrów ściany. W gmachu zachował zarys anaktoronu, starając się umieścić go w centrum budynku. Dokoła głównego punktu zbudowano szereg stopni oddzielających i wyróżniających to miejsce z reszty pomieszczenia. Co ciekawe, wewnętrzne kolumny zostały umieszczone w większym odstępach, niż wymagały tego normy budowlane tamtych czasów. Zabieg miał zapewne ułatwić organizowanie procesji w środku budowli. Wokół anaktoronu kolumny stały bliżej siebie, być może były połączone murem, zasłaniając go całkowicie. W dachu znajdował się otwór, tak zwany opajon, przez który wpadało światło. Ostatecznie zastosowane rozwiązania architektoniczne sprawiały, że świątynia była podobna do amfiteatru.

Budowla była jeszcze kilkakrotnie przebudowywana, szczególnie po zakończeniu wojny peloponeskiej i w czasach rzymskich. Główne zręby jej szkieletu pozostały jednak nienaruszone. W świątym okręgu znajdowały się zapewne także inne budynki, służące właściwemu przyjęciu pielgrzymów. Takie zaplecza logistyczne znane są zarówno z Olimpii, jak i innych sanktuariów. Zgoda panuje co do tego, iż były tam również propyleje, odznaczające się dużym poziomem sztuki¹⁴⁶. Za sprawą odkryć J. Travlosa wiadomo także, że w przybytku umieszczono ateński skarbiec¹⁴⁷. W Eleusis nie zachowało się jednak wiele po infrastrukturze uzupełniającej i – co podkreśla K. Kerényi – przy braku jednoznacznej wiedzy o misteriach dzisiejsi badacze stają nieodmiennie wobec wielu trudnych do rozwiązania kwestii¹⁴⁸. Przyjęte założenie architektoniczne przekonuje natomiast, że dawni inżynierzy zrezygnowali ze stosowania nowinek technicznych. Wszystkie

¹⁴⁴ Zob. J. Lemprière, *Bibliotheca Classica or A Classical Dictionary*, New York 1831, t. 1, s. 516.

¹⁴⁵ Około roku 465 przed Chrystusem.

¹⁴⁶ H. Matakiewicz, *Misterja eleuzyjskie*, „Filomata” 5 (1929), s. 203.

¹⁴⁷ K. Kerényi, dz. cyt., s. 12–13.

¹⁴⁸ Tamże, s. 13.

elementy zostały podporządkowane sakralnemu charakterowi miejsca. Co więcej, twórcy odstąpili od wielu kanonów obowiązujących w sztuce budowlanej po to, by ułatwić sprawowanie ceremonii. Z tej zapewne racji nie posłużyli się typowym projektem, stosując zabudowę na planie kwadratu. Podobnie nie bez przyczyny było zapewne wprowadzenie muru czy nietypowy układ kolumn, jak również wkomponowanie archaicznego anaktoronu w zupełnie nowe konstrukcje.

9. Sakralny fenomen

Misteria eleuzyjskie należą do grona zagadnień, które intrygują badaczy religii przedchrześcijańskich. Ciągłe żywe zainteresowanie to wynik znaczenia tych wierzeń w starożytności, ich zasięgu i przede wszystkim tajemniczego charakteru. Na ogół panuje dziś zgoda, że prapoczątków rytuałów trzeba szukać już w kulturze egejskiej. Ich kres przypada z kolei na schyłek politycznego istnienia Imperium Romanum. Niewątpliwie stanowią one potwierdzenie rozpowszechnionego przekonania, że religie misteryjne należą do najbardziej trwałych postaci kultycznych. Obrzędy nie były bynajmniej zjawiskiem niszowym, lecz ogarniały różnorodne sfery życia ludzi poszczególnych stanów i narodów. Wśród wtajemniczonych znajdowali się zarówno niewolnicy, jak i rzymscy cesarze. Doktryna powiązana z ceremoniałem regulowała nie tylko sferę życia religijnego, lecz przekładała się na światopogląd, dotyczyła spraw społecznych i państwowych. Determinacja mistów w dążeniu do zdobycia inicjacji w Eleusis płynęła z najgłębszego bodajże pragnienia człowieka, z pragnienia pokonania potęgi śmierci. Ryty miały na celu wprowadzenie uczestników w zrozumienie świata nadprzyrodzonego i ofiarowanie im nadziei na życie w wieczności. Przekonanie, że istnieje rzeczywistość nadnaturalna, stanowi jeden z kluczowych postulatów omówionych wierzeń. Uwagę zwraca w nich również większe zbliżenie bogów i ludzi, niż ma to miejsce w innych kultach przedchrześcijańskich. Choć bóstwa są odległe i – w niektórych momentach – budzą wręcz trwogę swoim bezwzględny postępowaniem, to jednak dzieje Cerery przekonują, że potrafią być wdzięczne ludziom, a oni sami są życzliwie nastawieni nie tylko do zwierzchności, lecz również wzajemnie do siebie. Historia opowiedziana w dawnym podaniu była interpretowana symbolicznie i tłumaczona z zastosowaniem alegorii, co stało się w późniejszym okresie cechą charakterystyczną religii antycznych. Za typowe przejawy ówczesnej pobożności można też uznać zabobonność, wiarę we wróżby i nieodwołalność boskich wyroków oraz przekonanie, że namiętności są

siłą sprawczą wielu działań, a miłość potrafi pokonywać wszelkie przeszkody. Mit dotyczący bóstw chtonicznych stał się zatem podstawą ciekawego zjawiska religijnego, które pozwala zrozumieć inne kultury misteryjne i przybliżyć światopogląd ludzi w starożytności.

Literatura

- Auerbach M., Golias M., *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985.
- Bernhard M.L., *Sztuka grecka w V wieku p.n.e.*, Warszawa 1991.
- Beyerlinck L., *Magnum theatrum vitae humanae* (...), Sumpt. I.A. Huguetan et M.A. Ravaud, Lugduni 1656, t. 2.
- Bode G.H. (ed.), *Scriptores rerum mythicarum* (...), Cellis 1834, t. 1.
- Clermont-Lodève J.G. de, *Observations sur le temple d'Eleusis, précédées d'une lettre au C. Millin*, Paris 1802.
- Clinton K., *The Mysteries of Demeter and Kore*, w: D. Ogen (red.), *A Companion to Greek Religion*, Malden 2010.
- Comitis N., *Mythologiae sive Explicationis fabularum libri decem*, Sumpt. P. Chouët, Genevae 1651.
- Cosmopoulos M.B., *Mycenaean Religion at Eleusis. The Architecture and Stratigraphy of Megaron B*, w: M.B. Cosmopoulos (red.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London–New York 2003.
- Devambež P. (red.), *A Dictionary of Ancient Greek Civilization*, bmw 1967.
- Dierbach J.H., *Flora mythologica* (...), Frankfurt am Mein 1833.
- Diodori Siculi, (...) *Bibliothecae, seu rerum antiquarum tum fabulosarum tum verarum historiae, priores libri sex*, Apud S. Colinaeum, Parisiis 1531.
- Evans N., *Civic Rites: Democracy and Religion in Ancient Athens*, Berkeley–Los Angeles–London 2010.
- Fergusson E., *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 2003.
- Graves R., *Mity greckie*, Warszawa 1974.
- Graves R., *Mity starożytnej Grecji*, Warszawa 1972.
- Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1987.
- Gyraldi L.G., *De diis gentium varia et multiplex historia*, Per I. Oporinum, Basileae 1560.
- Hofmanni J.J., *Lexicon Universale* (...), Apud J. Hackium, C. Boutesteyn, P. Vander, J. Luchtman, Lugduni Batavorum 1698, t. 2.
- Huck C., *Das Heiligtum der Demeter und Kore in Eleusis*, bmw 2006.

- Iozzo M., Borghesi F., Magnelli A., *Sztuka i historia Grecji*, Florenze 1997.
- Juvenicii J., *Appendix de diis et heroibus poeticis ad poetarum intelligentiam necassaria*, Ex typ. fratrum Mame, Parisiis 1807.
- Kerényi K., *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, Kraków 2004.
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997.
- Kupis B., *Historia religii starożytnej Grecji*, Warszawa 1989.
- Lemprière J., *Bibliotheca Classica or A Classical Dictionary*, New York 1831, t. 1.
- Lobeck Ch.A., *Aglaophamus sive De theologiae mysticae Graecorum causis (...)*, Regimonti Prussorum 1829, t. 1.
- Markowska W., *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 1997.
- Matakiewicz H., *Misterja eleusyńskie*, „Filomata” 5 (1929).
- Mikalson J.D., *Ancient Greek Religion*, Malden–Oxford 2010.
- Mitscherlich C.G., *Adnotatio 17*, w: *Homeri Hymnus in Cererem*, D. Ruhnkenius (ed.), Apud S. et J. Luchtmans, Lugduni Batavorum 1808.
- Mythology*, w: E.A. Andrews, F. Jacobs, *The First Part of Jacobs and Döring's Latin Reader (...)*, Boston 1843.
- Parandowski J., *Mitologia*, London 1992.
- Pauly A.F., Walz Ch., Teuffel W.S. (red.), *Real-Encyclopädie der classischen Alterthums-wissenschaft*, Stuttgart 1852, t. 6.
- Pauzaniusz, *Wędrówka po Helladzie. W świątyni i w micie*, tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 2005.
- Pictorii G., *Theologia Mythologica (...)*, Apud F. Brisgoi, Tyroni 1532.
- Pietrzykowski M., *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1979.
- Pinsent J., *Mitologia grecka*, Kraków 1990.
- Piszczyk Z. (red.), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1990.
- Rachet G., *Słownik cywilizacji greckiej*, Katowice 1998.
- Rosinus I., Dempster Th., Scotus I.C., *Antiquitatum Romanarum Corpus Absolutissimum*, Ex typ. G. Cartier, Aureliae Allobrogum 1620.
- Sacks D., Murray O., Brody L.R., *Encyclopedia of the Ancient Greek World*, bmw 2009.
- Stabryła S., *Mitologia dla dorosłych*, Warszawa–Kraków 1995.
- Vibraye H., *Mitologia*, Kraków brw.
- Vossii G.I., *De theologia gentili et physiologia Christiana (...)*, Apud I. Blaeu, Amsterdami 1668.
- Zichner M., *Auf der Heiligen Strasse von Athen nach Eleusis. Ein „antiker“ Reisebegleiter*, Birnbach 2006.
- Zieliński T., *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, Toruń 2000.

W KRĘGU RELIGIJNOŚCI ANTYCZNEJ – MISTERIA ELEUZYJSKIE. OD MITU DO KULTU

Streszczenie

Misteria eleuzyjskie należą do grona zagadnień, które intrygują badaczy religii przedchrześcijańskich. Ciągłe żywe zainteresowanie to wynik znaczenia tych wierzeń w starożytności, ich zasięgu i przede wszystkim tajemniczego charakteru. Na ogół panuje dziś zgoda, że prapoczątków rytuałów trzeba szukać już w kulturze egejskiej. Ich kres przypada z kolei na schyłek politycznego istnienia Imperium Romanum. Niewątpliwie stanowią one potwierdzenie rozpowszechnionego przekonania, iż religie misteryjne należą do najbardziej trwałych postaci kultycznych. Obrzędy nie były bynajmniej zjawiskiem niszowym, lecz ogarniały różnorodne sfery życia ludzi poszczególnych stanów i narodów. Wśród wtajemniczonych znajdowali się zarówno niewolnicy, jak i rzymscy cesarze. Doktryna powiązana z ceremoniałem regulowała nie tylko sferę życia religijnego, lecz przekładała się na światopogląd, dotyczyła spraw społecznych i państwowych. Determinacja mistów w dążeniu do zdobycia inicjacji w Eleusis płynęła z najgłębszego bodajże pragnienia człowieka, z pragnienia pokonania potęgi śmierci. Ryty miały na celu wprowadzenie uczestników w zrozumienie świata nadprzyrodzonego i ofiarowanie im nadziei na życie w wieczności. Przekonanie, że istnieje rzeczywistość nadnaturalna, stanowi jeden z kluczowych postulatów omówionych wierzeń. Uwagę zwraca w nich również większe zbliżenie bogów i ludzi, niż ma to miejsce w innych kultach przedchrześcijańskich. Choć bóstwa są odległe i – w niektórych momentach – budzą wręcz trwogę swoim bezwzględny postępowaniem, to jednak dzieje Cerery przekonują, iż potrafią być wdzięczne ludziom, a oni sami są życzliwie nastawieni nie tylko do zwierzchności, lecz również wzajemnie do siebie. Historia opowiedziana w dawnym podaniu była interpretowana symbolicznie i tłumaczona z zastosowaniem alegorii, co stało się w późniejszym okresie cechą charakterystyczną religii antycznych. Za typowe przejawy ówczesnej pobożności można też uznać zabobonność, wiarę we wróżby i nieodwołalność boskich wyroków oraz przekonanie, że namiętności są siłą sprawczą wielu działań, a miłość potrafi pokonywać wszelkie przeszkody. Mit dotyczący bóstw chtonicznych stał się zatem podstawą ciekawego zjawiska religijnego, które pozwala zrozumieć inne kultury misteryjne i przybliżyć światopogląd ludzi w starożytności.

Słowa kluczowe: religia antyczna, kultury misteryjne, misteria eleuzyjskie, Eleusis, mit o Demeter

IN THE WORLD OF ANCIENT RELIGIOUSNESS – THE ELEUSINIAN MYSTERIES. FROM MYTH TO CULT

Summary

The Eleusinian Mysteries belong to the group of subjects that intrigue pre-Christian religion researchers. The continuous keen interest is the result of the significance of these ancient beliefs, their scope and, above all, a mysterious nature. There is a general agreement that the pre-beginnings of the rituals can be traced to as early as in the Aegean culture. Their end, in turn, coincides with the demise of the political existence of the Roman Empire. Undoubtedly, they confirm the widespread belief that the mystery religions are the most stable cultic forms. The rites were by no means a niche phenomenon, in fact, they affected diverse spheres of life of people of individual classes and nations. Among the initiates were both slaves and Roman emperors. The doctrine associated with the ceremonial regulated not only the sphere of religious life, but was a reflection of the outlook on life, concerned social and state affairs. The determination of mystae in an effort to gain initiation in Eleusis stemmed from probably the deepest human desire, the desire to defeat the power of death. The rites were aimed at making the participants to understand the supernatural world and to offer them the hope of eternity. The conviction that there is a supernatural reality is one of the key postulates of the beliefs under discussion. Interesting to note is that the closeness between gods and people is greater than in other pre-Christian cults. Although gods are distant and, at times, raising even fear by their ruthless actions, nevertheless the story of Ceres shows that she can be grateful to people, who have positive attitude not only to sovereignty but also to each other. The story told in an old tale was interpreted symbolically and translated with the use of allegory, which was later typical of ancient religions. Superstitiousness, believing in fortune-telling, inevitability of God's judgments, the belief that passions are the driving force behind many actions and that love can overcome all obstacles can also be regarded as typical manifestations of piety at that time. Thus, the myth concerning the chthonic deities became the basis for an interesting religious phenomenon that allows us to understand other mystery cults and makes us more familiar with the outlook on life of many people in ancient times.

Keywords: Ancient religions, mystery cults, Eleusinian Mysteries, Eleusis, the myth of Demeter

Translated by ks. Jarosław Nowaszczuk