

Musiał, Danuta

Kilka uwag o tzw. sprawie Bakchanaliów w Rzymie w 186 r. p.n.e.

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia 29 (309), 47-59

1996

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.

Zakład Historii Starożytnej

Danuta Musiał

KILKA UWAG O TZW. SPRAWIE BAKCHANALIÓW W RZYMIE W 186 R. P.N.E.

Na początku roku urzędujący wówczas w Rzymie konsulowie Postumiusz Albinus (*Sp. Postumius Albinus*) i Marcjusz Filip (*Q. Marcius Filip*) zostali „oderwani od wojska i myśli o wojnach na terenach zewnętrznych koniecznością ścigania tajnej organizacji wewnętrznej” (*ad intestinae coniurationis vindictam avertit*)¹. Tak rozpoczyna Liwiusz swoją relację z wydarzeń w Rzymie w 186 r. p.n.e., które nastąpiły zaledwie kilkanaście lat po zakończeniu wojny hannibalskiej i kilka lat po pierwszych rzymskich sukcesach militarnych w Grecji i na hellenistycznym Wschodzie. Rzecz zaś dotyczy pierwszych przeprowadzonych na tak dużą skalę prześladowań religijnych znanych nam z historii świata grecko-rzymskiego, czyli „sprawy Bakchanaliów”, jak powszechnie określa się te wypadki w literaturze przedmiotu².

Dionizos, grecki bóg wina i winnej latorośli³, czczony był wszędzie tam, gdzie dotarła kultura grecka. Z imieniem tego bóstwa związane są

¹ Cytaty z Liwiusza według polskiego wydania: Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, księgi XXXV–XL, przekł. M. Brożek, Wrocław 1981.

² Łaciński termin *bacchanal* oznacza: 1) święto religijne, którego patronem był Bakchus, utożsamiany z greckim Dionizosem, 2) miejsce kultu poświęcone temu bogu. W relacji Liwiusza pojawia się on najczęściej w tym drugim znaczeniu. W literaturze przedmiotu terminem „Bakchanalia” zwykło się określać również wszystkie wydarzenia związane z akcją władz rzymskich przeciwko wyznawcom Dionizosa-Bakchusa.

³ Zgodnie z naszą obecną wiedzą o kulcie Dionizosa, mówienie o „bogu wina” jest daleko idącym uproszczeniem, ale jakiegokolwiek szersze dywagacje o naturze tego bóstwa wykraczają poza ramy niniejszego artykułu. Literatura na temat wieloznaczności postaci

specyficzne, ekstatyczne rytuały, misteria i stowarzyszenia religijne (*thiasoi*). Dzięki tzw. „złotym tabliczkom”, znalezionym między innymi w Hipponion w południowej Italii, wiemy, że wtajemniczeni w misteria dionizyjskie określali się mianem *mystai* lub *bakchoi*⁴. Nie istniało natomiast żadne sanktuarium, które uważane by było przez wyznawców Dionizosa za centrum kultu, jak było to w przypadku kultu Demeter i Eleusis. Decydującą rolę w upowszechnianiu religii dionizyjskiej w ówczesnym świecie odgrywali obdarzeni szczególną charyzmą wędrowni kapłani, depozytariusze wiedzy o rzeczach świętych, przekazywanej najczęściej z pokolenia na pokolenie. Z relacji Liwiusza (8; 3) wynika, że taki wędrowny kaznodzieja (*sacrificulus et vates*), Grek przybyły z Etrurii (*Graecus ignobilis in Etruriam primum venit*), był pierwszym propagatorem kultu dionizyjskiego nad Tybrem, gdzie pierwsi wtajemniczeni w misteria bakchiczne (*Bacchis initiarentur*)⁵, początkowo same kobiety, spotykali się trzy razy do roku, w dni przeznaczone na obrzędy inicjacji.

Wszystko zmieniło się, kiedy kapłanką nowego kultu została Pakuła Annia z Kampanii. Powołując się na wolę boga (*Pacculam Anniam Campanam sacerdotem omnia tamquam deum monitu immutasse*, 13; 9), zreorganizowała ona obrzędy, tzn. zwiększyła liczbę dni przeznaczonych na inicjację do 60 w roku i, poprzez wtajemniczenie swoich synów Minniusza i Herreniusza Cerryniuszów, wprowadziła do wspólnoty mężczyzn. Od tej też pory upowszechnić się miał obyczaj nocnych spotkań na stokach Awentynu, w pobliżu miejsca zwanego *lucus Stimulae*, gdzie, zdaniem Liwiusza, oddawano się wszelkim możliwym niegodziwościom. Powtarzają się oskarżenia o *stuprum* (8; 7, 10; 7, 13; 10) i gwałty homoseksualne (*simillimi feminis mares, stuprati et constupratores*, 15; 9). Tych zaś, którzy opierali się powszechnemu występкови miano składać w ofierze (*pro victimis immolari*) lub ukrywać w tajemniczej jaskini (*in abditos specus*), mówiąc, że to bogowie ich porwali (*raptos*

Dionizosa jest bardzo bogata, wystarczy wspomnieć o nadal podstawowej pracy H. Jeanmaire'a, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, a z nowszych książkę M. Daraki, *Dionysos*, Paris 1985. Zob. interesujące uwagi W. Lengauera w recenzji z tej ostatniej publikacji w: *PH*, 81 (1990), s. 369–371.

⁴ W. Burkert, *The Ancient Mystery Cult*, London 1987, tł. fr. *Le culte à mysteres dans l'Antiquité*, Paris 1992, s. 17, tam też szczegółowa literatura.

⁵ Warto zwrócić uwagę na fakt, że Liwiusz nigdzie bezpośrednio nie wymienia imienia bóstwa, któremu poświęcone były misteria, nie pozostawia jednak żadnych wątpliwości, że chodzi o Dionizosa-Bakchusa. Rzecz prawdopodobnie w tym, iż w epoce Augusta Dionizos był oficjalnie czczonym bóstwem i pewną niezręcznością byłoby przedstawiać jego kult jako „fałszywą religię”.

a diis homines). I wreszcie Liwiusz stwierdza: „Należy do tego mnóstwo ludzi, niemal jak drugi naród, a w tym niektórzy nobile, mężczyźni i kobiety” (*Multitudine ingentem, alterum iam prope populum esse in his nobilis quosdam viros feminasque*, 13; 4).

Wyznawcy Dionizosa-Bakchusa, jako ci, którzy zbierali się bez wiedzy władz tworząc rodzaj alternatywnego społeczeństwa, z dublowaniem instytucji politycznych włącznie, stanowili, zdaniem rzymskiego historyka, zagrożenie dla istniejącego porządku prawnego. Dlatego też zastosowano w postępowaniu przeciwko nim nadzwyczajną procedurę prawną, tzw. *quaestio extra ordinem*, na mocy której kapłanów kultu aresztowano, a do czasu zakończenia śledztwa zakazano wszelkich zebrań wspólnot bakchicznych. W wystąpieniu na *contio* konsul Postumiusz, uzasadniając konieczność represjonowania wyznawców Bakchusa, nazwał ich wyobrażenia religijne fałszywą i obcą rzymskiej tradycji religią (*prava religio*). Członków stowarzyszeń dionizyjskich uznano winnymi *coniuratio* i wobec wielu zastosowano najwyższy wymiar kary (17; 6). Inni, nie czekając aresztowania, woleli wybrać śmierć z własnej ręki.

Przywódcami spisku mieli być: Marek i Gajusz Atyniusze, Lucjusz Opicerniusz oraz wspomniany już Minnius Cerryniusz (*capita coniurationis [...] M. et C. Atinios de plebe Romana et Faliscum L. Opicernium et Minnium Cerrinium Campanam*, 13; 9). Losu trzech pierwszych oskarżonych nie znamy; niewykluczone, że ich stracono, chociaż Liwiusz bezpośrednio tego nigdzie nie stwierdza. W sprawie Minniusza Cerryniusza senatorowie wypowiedzieli się natomiast w specjalnym głosowaniu (*censuerunt*) za wysłaniem oskarżonego do więzienia w Ardei pod nadzór tamtejszych urzędników⁶. Ich głównym zadaniem miało być zapobieżenie ewentualnemu samobójstwu więźnia. Tę zastanawiającą ostrożność niektórzy badacze tłumaczą obawą władz rzymskich przed powtórzeniem się sytuacji z 211 r., kiedy to Wibiusz Werriusz i jego 27 towarzyszy popełniło samobójstwo w oblężonej Kapui (Liv., XXVII, 13; 9). Nie wyklucza się, że chodziło wówczas o samobójstwo rytualne, a Werriusz, podobnie jak Cerryniusz, był przywódcą związku kultowego, być może dionizyjsko-pitagorejskiego⁷.

⁶ Ardea była kolonią latyńską zrewoltowaną przeciwko Rzymowi w 204 r. Stąd w literaturze przedmiotu pojawiła się sugestia, że decyzja o przekazaniu miastu kłopotliwego więźnia była rodzajem szykany wobec jego mieszkańców. Np. J.-L. Voisin, Tite-Live, Capou et les Bacchanales, *MEFRA*, 96 (1984), s. 601–665; J. Granet, Dionysos contre Rome, *Pallas*, 36 (1990), s. 55–56.

⁷ J.-L. Voisin, Tite-Live, s. 634–635. Teza ta budzi pewne wątpliwości, ale

Z relacji Liwiusza wynika, że w sprawie wyznawców Dionizosa senat rzymski podjął dwie uchwały. Pierwsze *senatus consultum* (18, 7) dotyczyło likwidacji Bakchanaliów w Rzymie i w całej Italii, z wyjątkiem miejsc uświęconych wiarą przodków, tzn. takich, gdzie znajdował się ołtarz lub posąg bóstwa od dawna otaczany czcią. Odrębnym postanowieniem uregulowano natomiast praktykowanie kultu w przyszłości (18, 8). Na jego podstawie senatorowie przyznali sobie prawo wydawania zgody na spotkania wyznawców Dionizosa, pod warunkiem jednak, że liczba osób biorących udział w obrzędach nie przekraczała pięciu. Nie wolno im też było wybierać kapłana ani tworzyć jakichkolwiek formalnych struktur stowarzyszenia.

Pośród wielu szczegółowych studiów poświęconych świadectwu Liwiusza, na uwagę zasługuje mało znana praca holenderskiego historyka D. W. L. Van Sona, uchodząca za najpełniejszą egzegezę przekazu o Bakchanaliach⁸. Jej autor poczynił wiele ciekawych spostrzeżeń na temat zależności interesującego nas fragmentu od annalistów, zwłaszcza Klaudiusza Kwadrygariusza. Interesowała go również, jak wielu innych badaczy przed nim, problematyka związana z miejscem stereotypu literackiego w opisach Liwiusza. Jednak najnowsze ustalenia w tej materii znaleźć możemy w obszernej monografii J.-M. Paillera, opublikowanej w 1988 roku⁹. Praca ta, prócz drobiazgowego omówienia dotychczasowej literatury przedmiotu (s. 61–125), zawiera kilka szczegółowych studiów dotyczących szeroko pojętej problematyki rzymskich Bakchanaliów, prezentujących wyniki najnowszych badań, przede wszystkim archeologicznych. Świadectwu Liwiusza poświęcony jest rozdział, w którego tytule pojawiają się dwa terminy: *eloquentia* i *fides*¹⁰, bez wątpienia trafnie sygnalizujące rodzaj trudności, z jakimi musi borykać się historyk zajmujący się tą problematyką. Fragment dotyczący Bakchanaliów daje się bowiem wpisać w cały ciąg relacji,

ewentualna polemika wymagałaby np. dłuższego wywodu dotyczącego kwestii samobójstwa w doktrynach orfików czy pitagorejczyków, co przekracza ramy niniejszego tekstu.

⁸ D. W. L. Van Son, *Livius' behandeling van Bacchanalia*, Amsterdam 1960 (praca zaopatrzona jest w obszerne streszczenie angielskie, s. 193–205). Zob. też W. Kissel, *Livius 1933–1978: Eine Gesamtbibliographie*, *ANRW*, 30, 2 (1982), s. 899–997.

⁹ J.-M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, BEFAR, 270 (Rome 1988). Syntetyczne ujęcie tematu znaleźć można w nowej monografii tego autora, zob. idem, *Bacchus, figure et pouvoir*, Paris 1995.

¹⁰ „Tite-Live entre *eloquentia* et *fides*” (s. 333–398). Por. uwagi: J. Granet, *Dionysos*, s. 54.

w których Liwiusz wydaje się powielać podobny schemat narracji. Znajdujemy go, na przykład, w opisie wydarzeń z końca 213 r. (XXV, 1), kiedy to Rzym nawiedziła plaga różnego rodzaju ofiarników i wróżbiarzy (*sacrificuli et vates*) obcego pochodzenia¹¹. W obydwu przypadkach chodzi o ukazanie zagrożenia podobnym złem, tzn. obcymi rytuałami. Tym, co łączy obydwie opisy, jest swoista atmosfera niechęci wobec wszystkiego, co można określić jako *nova et externa*, a użycie tych samych formuł jest bez wątpienia zabiegiem retorycznym mającym na celu pogłębienie nastroju grozy. Spoza literackiego schematu wyłania się jednak realna, poddająca się wszelkim analizom rzeczywistość historyczna, której obraz wzbogacają wyniki badań epigraficznych i prozopograficznych.

W odniesieniu do wydarzeń z początków II w. p.n.e. rzadko dysponujemy większą liczbą świadectw i do tego innych niż literackie. Tak się jednak szczęśliwie złożyło, że w przypadku wspomnianego *senatus consultum* przekaz Liwiusza możemy skonfrontować z napisem pochodzącym z brązowej tablicy znalezionej w 1640 r. w okolicach Tiriolo (Calabria). Naukową edycję inskrypcji zawdzięczamy T. Mommsenowi, który opublikował ją jako *Epistula consulum ad Teuranos de Bacchanalibus*¹², ponieważ ma ona formę listu informującego władze lokalne o uchwale senatu rzymskiego dotyczącej praktykowania kultu dionizyjskiego (l. 1–22)¹³. Z porównania obydwu tekstów wynika, że Liwiusz nie tylko oddał w pełni „ducha” ustawy, lecz także jej prawne zawiłości.

Dzięki badaniom prozopograficznym znamy lepiej środowiska społeczne i rodzinne wymienionych przez Liwiusza głównych bohaterów dramatu: ekwity P. Ebućjusza, wyzwolenicy Hispali Fecennii, jego kochanki i dawnej bakchantki, oraz konsula Postumiusza Albinusa¹⁴.

¹¹ Podobne schematy znajdziemy w innych miejscach, np. X, 38–41 (293 r. p.n.e.) czy IV, 30 (430 r. p.n.e.).

¹² *CIL*, I², 581. Na temat inskrypcji z Tiriolo w latach trzydziestych toczyła się interesująca dyskusja na łamach niemieckiego pisma *Hermes* – zob. E. Fraenkel, *Senatusconsultum de Bacchanalibus*, 67 (1932), s. 369–396, J. Keil, *Das Sogenannte Senatusconsultum de Bacchanalibus*, 68 (1933), s. 306–312, W. Krause, *Zum Aufbau der Bacchanal-Inschrift*, 71 (1936), s. 214–220, oraz M. Gelzer, *Die unterdrückung der Bacchanalien bei Livius*, 71 (1936), s. 275–287.

¹³ W końcowej części tekstu (l. 28–30) znajdujemy aluzję do wcześniejszego *senatus consultum*.

¹⁴ Spośród wielu pomocnych publikacji wymienić należy przede wszystkim: C. Nicolet, *L'ordre équestre à l'époque républicaine*, t. I, Rome 1966, t. II (*Prosopografie des*

Historycy od ponad stu lat usiłują na podstawie szczegółowego opisu Liwiusza i tekstu inskrypcji odtworzyć przebieg konfliktu i wyjaśnić motywy podjętych wówczas decyzji, tzn. wpisać rzymskie Bakchanalia w jakiś szerszy kontekst społeczny i polityczny.

Pierwsi badacze, z Th. Mommsenem na czele, akceptując większość oskarżeń wysuwanych przez Liwiusza wobec wyznawców Dionizosa, ulegali w dużej mierze jego sugestywnej wizji politycznego spisku godzącego w podstawy państwa rzymskiego¹⁵. Konsekwencją takiej postawy było traktowanie wydarzeń z roku 186 przede wszystkim jako próby odwetu ze strony wrogich Rzymowi środowisk kampańskich, których przedstawiciele tylko wykorzystali w tym celu obcy rzymskiej tradycji kult religijny, popularny wśród ludności mieszkującej Italię południową. O realności zagrożenia świadczyć ma przede wszystkim gwałtowna reakcja władz rzymskich i nadzwyczajne pełnomocnictwa udzielone konsulom.

Zwolennikiem politycznej interpretacji Bakchanaliów był również S. Reinach, chociaż w przeciwieństwie do przedstawicieli „szkoły mommsenowskiej” starał się oczyścić rzymskich bakchantów z oskarżeń o wszelakie możliwe zbrodnie i fałszerstwa. Uważał je bowiem za „stek kłamstw” (*tissu de mensonge*) wymyślonych przez władze dla usprawiedliwienia barbarzyńskich represji¹⁶. S. Reinach próbował rozpatrywać wydarzenia ze 186 r. na tle innych prześladowań religijnych starożytności i nie tylko, albowiem w jego rozważaniach pojawia się np. proces templariuszy, których również pomawiano o fałszerstwa i uprawianie nierządu. Wydaje się jednak, że na wiele opinii w kwestii prześladowań religijnych, prezentowanych przez tego autora, wpływ miały gorzkie

chevaliers romains), Rome 1974, oraz G. Fabre, *Libertus. Patrons et affranchis à Rome*, Rome 1981. Zob. też J.-M. Pailler, *Bacchanalia*, s. 355–386 i 597–620 (tam też szczegółowa literatura).

¹⁵ Th. Mommsen, *Der Religionsfrevel nach römischen Recht*, *Historische Zeitschrift*, 64 (1890), s. 389–429. Przedruk w: *Gesammelte Schriften*, t. III, Berlin 1907, s. 381–422. Reprezentatywny dla tego nurtu historiografii współczesnej jest również artykuł Z. Zmigrydera-Konopki, *Wystąpienie władzy rzymskiej przeciwko Bakchanaliom italskim*, *PH*, 29 (1930/1931), s. 19–64. Zob. również: M. Wiśniowski, *Akcja władz rzymskich przeciw czcicielom Bakchusa*, *Meander*, 43 (1979), s. 361–367 (tam też przedruk *senatus consultum de Bacchanalibus*, przedrukowany w: E. Wipszycka, *Wprowadzenie do ćwiczeń z historii starożytnej Grecji i Rzymu*, Białystok 1978, s. 73–74).

¹⁶ S. Reinach, *Une ordalie par le poison à Rome et l'affaire des Bacchanales*, *Revue Archeologique*, 11 (1908), s. 236–253 = *Cultes, mythes et religions*, t. III, Paris 1908, s. 254–272.

doświadczenia, które stały się udziałem jego pokolenia, jak chociażby afera Dreyfussa.

Zarzut anachronizmu w równym stopniu dotyczy jednak obu wielkich historyków; głęboko zaangażowani w spory ideologiczne swoich czasów, niekiedy zbyt łatwo odnosili do przeszłości uogólnienia wynikające z analizy bieżącej sytuacji politycznej. Przypomnijmy, że T. Mommsen był pierwszym, który zestawił zjednoczenie Niemiec w XIX wieku z podbojem Italii przez Rzym. Zjednoczenie, dokonujące się przez unifikację języka, kultury i instytucji politycznych, w obydwu przypadkach było, jego zdaniem, celem nadrzędnym. Stąd brało się usprawiedliwienie przemocy wobec wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób w osiągnięciu tego celu przeszkadzali, a wyznawców Dionizosa niewątpliwie można zaliczyć do takich „czynników zakłócających”¹⁷.

Późniejszym historykom też nie zawsze udawało się zachować odpowiedni dystans wobec przedmiotu swoich badań. Do takiego wniosku może bowiem dojść wnikliwy czytelnik książki C. Gallini, która z dużym powodzeniem przeniosła na grunt historii starożytnej doświadczenia szkoły etnologicznej E. de Martino¹⁸. Opierając się, między innymi, na rzadko wykorzystywanych przez historyków danych z zakresu antropologii kultury, autorka sformułowała błyskotliwą, aczkolwiek bardzo kontrowersyjną tezę, iż wydarzenia ze 186 r. miały charakter protestu społecznego. Jego animatorami mieli być, zdaniem C. Gallini, przedstawiciele grup funkcjonujących na marginesie tradycyjnego rzymskiego społeczeństwa: kobiet, niewolników, wyzwolenców i oderwanych od swoich korzeni cudzoziemców. Stowarzyszenia religijne, niezależne od oficjalnych struktur państwowych, stwarzały im poczucie wspólnoty i pozwalały na uzewnętrznienie buntu, a obecne w rytuałach dionizyjskich erotyzm i mistycyzm dawały możliwość ucieczki od nieprzyjaznej rzeczywistości. Nie można oprzeć się jednak wrażeniu, że teorie włoskiej uczoney zbyt wiele zawdzięczają gorącej atmosferze politycznej z końca lat sześćdziesiątych, naznaczonych rewoltą kontestującej młodzieży i emancypacją ruchów feministycznych.

Kontrowersje wokół hipotezy C. Gallini zdynamizowały jednak dyskusję nad różnymi aspektami rzymskich Bakchanaliów i zmusiły

¹⁷ Ciekawe uwagi o Mommsenowskim rozumieniu historii znajdzie polski czytelnik w interesującym wykładzie T. Zawadzkiego, *Vita magistra historiae. Czy przeszłość może uczyć się od teraźniejszości*, Poznań 1993.

¹⁸ C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari 1970.

historyków do wyraźniejszego określenia swego stanowiska w kwestii charakteru samego zjawiska. W polemikę zaangażowali się przede wszystkim zwolennicy „opcji politycznej”, których zastrzeżenia najbardziej sformułował R. Turcan, broniący zdecydowanie politycznego i antyrzymskiego charakteru Bakchanaliów¹⁹. Skrytykował on tezę, iż „erotyczny radykalizm” mógł być w Rzymie u progu II w. p.n.e. formą manifestowania społecznego niezadowolenia. Poza tym nie była to, zdaniem autora, żadna szczególna nowość, ponieważ erotyzm, nawet dosyć wybujały, od dawna obecny był w tradycji hellenistycznej. R. Turcan przyznaje jednak, że obrzędy dionizyjskie mogły szokować konserwatywnych obrońców rzymskich obyczajów.

Wzmianka o erotyzmie w religii dionizyjskiej kieruje naszą uwagę ponownie na relację Liwiusza, w której pojawiają się przecież oskarżenia o różnego rodzaju ekscesy seksualne²⁰. W przeszłości zajmowano wobec tych zarzutów dosyć skrajne stanowiska; od pełnej akceptacji do zupełnej negacji (*vide* opinie T. Mommsena i S. Reinacha). Dzisiejsi historycy są w swoich sądach o wiele ostrożniejsi, co wynika przede wszystkim z poszerzenia w ostatnich dziesięcioleciach naszej wiedzy o naturze grecko-rzymskich kultów misteryjnych.

Jedną z najciekawszych publikacji na ten temat wydaną w ostatnich latach jest cytowana już niewielka książka Waltera Burkerta, w której w odniesieniu do rzymskich Bakchanaliów znajdujemy bardzo ciekawą opinię²¹. Otóż, zdaniem tego autora, tak jak integralnym elementem wielu obrzędów inicjacyjnych było przedstawianie fikcyjnej śmierci (niewielu już dzisiaj sugeruje, że chodziło o prawdziwe ofiary ludzkie), tak też pojawiająca się w nich symbolika seksualna była li tylko symboliką, oddziałującą wprawdzie na sferę emocjonalną wyznawców, ale bez naruszania integralności ich ciała. Niewtajemniczeni, porażeni obcością tej symboliki, nie rozumieli jej i stąd mnożące się wobec wyznawców Dionizosa oskarżenia o uprawianie nierządu.

¹⁹ R. Turcan, Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales, *RHR*, 81 (1972), s. 3–28. Podobnie J.-L. Voisin (artykuł cyt. w przyp. 6), jak również J. Cels-Saint-Hilaire, Le fonctionnement des Floralia sous la République, *Dialogues d'histoire ancienne*, 3 (1977), s. 253–286, dla którego Bakchanalia były rezultatem walki stronnictw politycznych w samym Rzymie.

²⁰ W. Burkert (*Le culte*, s. 96) sądzi, że Liwiusz, powodowany pruderią epoki augustowskiej, nieco stonował swoje opisy.

²¹ *Ibidem*, s. 96.

Do innych problemów, których znajomość i zrozumienie, przede wszystkim dzięki archeologii, uległy w ostatnich latach pogłębieniu, należy recepcja kultu Dionizosa w Italii. Przypomnijmy, że Liwiusz, chociaż przywódcą ruchu bakchantów uczynił Kampanczyka Cerynusz, to źródeł „choroby” doszukiwał się w Etrurii (*Huius mali labe ex Etruria Romam veluti contagione morbi penetravit*, 9; 1). Stamtąd miał właśnie pochodzić ów nieznaną Grek, który propagował misteria nad Tybrem. Historycy początkowo nie przywiązywali większej wagi do tego świadectwa, dając zdecydowanie pierwszeństwo Kampanii jako miejscu, skąd Bakchanalia przeniesiono do Rzymu. Dopiero A. Bruhl bliżej zainteresował się tą informacją i wykazał, że kult Dionizosa cieszył się w Etrurii jeszcze przed początkiem II wieku dużą popularnością i mógł stamtąd oddziaływać na różne środowiska w Rzymie²². Inną zasługą tego autora było wykazanie, że religia dionizyjska w Italii, prócz helleńskiego rdzenia, zawierała wiele elementów przejętych z rodzimej tradycji, jak również, że pierwiastki bakchiczne odnaleźć można w kultach italskich, takich jak *Liber Pater*. Jednak w okresie, kiedy A. Bruhl pisał swoją pracę, etruska archeologia najlepsze lata miała jeszcze przed sobą, a i sam autor nie był bez winy, ponieważ nawet z dostępnej mu dokumentacji archeologicznej korzystał niezbyt konsekwentnie, chociaż mogłaby ona poważnie wzmocnić jego argumentację²³.

Problematykę etruskich Bakchanaliów podjął później D. W. L. Van Son²⁴, który sądził nawet, że to w środowisku etruskim kult Bakchusa nabrał orgiastycznego charakteru. Przyczynić się do tego miały specyficzne dla obrzędowości etruskiej rytuały tańca i śpiewu. Wpływem Etrurii można też, zdaniem tego autora, tłumaczyć kierowniczą rolę kobiet w początkowej fazie rozwoju Bakchanaliów.

Nowe możliwości w badaniach nad „etruskim śladem” przyniósł przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, kiedy to pojawiły się pierwsze publikacje przedstawiające rezultaty kampanii wykopaliskowej w Bolsena (etr. *Velzna*, rzym. *Volsinie*) prowadzonej w latach 1968–1973

²² A. Bruhl, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris 1953.

²³ Tego niedostatku nie omieszkali wytknąć mu M. Pallotino w znakomitej recenzji: *Studi Etruschi*, XXV (1957), s. 604–607. O kulcie Dionizosa w Etrurii por. J. Heurgon, *Influences grecques sur la religion étrusque: l'inscription de Laris Pulenas*, *REL*, 55 (1957), s. 106–126; Y. Bomati, *Les légendes dionysiaque en Etrurie*, *REL*, 61 (1983), s. 87–107; A. Niemirowski, *Etruskowie*, Łódź 1990, s. 279–280.

²⁴ D. W. Van Son, *Livius*, s. 26–29.

przez archeologów ze Szkoły Francuskiej w Rzymie²⁵. Odkryto wówczas podziemną, kwadratową salę, zwieńczoną sklepieniem w kształcie ściętego stożka z niewielkim otworem (*oculus*) pośrodku, i pomieszczenie to datowano początkowo na koniec III w. p.n.e. Co się zaś tyczy przeznaczenia tej konstrukcji, to już w 1971 roku P. Boyancé, ówczesny dyrektor Szkoły, sugerował, że może to być symboliczna grota związana z kultem Dionizosa²⁶, ale — jak ze skruchą przyznają dzisiaj jego uczniowie — hipoteza ta wzbudziła wtedy ich poważne wątpliwości²⁷. Dalsze prace ujawniły, że teren, na którym znajdowała się podziemna budowla został zniszczony przez pożar, a w jakiś czas po tym zdarzeniu wzniesiono na nim obszerną rezydencję.

Jak w wielu tego rodzaju przypadkach, kluczem do wyjaśnienia zagadki obiektu były fragmenty ceramiki i wystroju architektonicznego. Pierwsze pozwoliły uściślić datę powstania zespołu na około 200 r., zaś datę zniszczenia na lata osiemdziesiąte II wieku. Jeżeli zaś chodzi o terakotowe elementy wystroju, to te najlepiej zachowane wskazują na „bakchiczny” charakter konstrukcji. Najciekawsze pochodzą z pustego tronu, znalezionego w podziemnej sali²⁸. Boki tronu zdobią wyobrażenia dwóch *bakchoi*, wchodzących na siedzące pantery, trzeciego bakchanta, któremu towarzyszy paw, znajdujemy zaś z tyłu. Przypomnijmy, że pantery i pawie zajmują ważne miejsce w klasycznych wyobrażeniach orszaku dionizyjskiego, ponieważ upamiętniają wyprawę Dionizosa do Indii. Sala z tronem byłaby więc miejscem, symboliczną jaskinią, gdzie wierny przygotowywał się do obrzędu wtajemniczenia. Częścią założenia architektonicznego było jeszcze kilka innych sal, basenów i cystern, służących zapewne oczyszczeniom, oraz długi chodnik zakończony

²⁵ J.-M. Pailler, Bolsena 1970, La maison aux peintures, les niveaux inférieur et le complex souterrain, *MEFRA*, 83 (1971), s. 367–403; idem, La spirale de l'interprétation; les Bacchanales, *Annales. Economie, Société, Civilisation*, 1982, s. 929–952; P. Gros, Bolsena. *Guide de fouilles*, Rome 1981.

²⁶ Historyk ten poświęcił wiele prac kwestiom związanym z różnymi elementami kultu dionizyjskiego, np. L'autre dans les mystères de Dionysos, *Rendiconti della ponteficia Accademia di Archeologia*, XXXIII (1960/1961), s. 107–127; Dionysos et Sémélé, *ibidem*, s. 104–105. Ten ostatni tekst podnosi problem tzw. „matek inicjacyjnych” (a więc kogoś takiego, kim w Rzymie była zapewne Pakula Annia), dla których modelem mogłaby być postać matki Dionizosa.

²⁷ Przypuszczano, że była to grota związana z kultem Nimf.

²⁸ Szczegółowy opis zabytku znajdziemy w: F. H. Massa-Pairault, La restauration du trône en terre cuite de Bolsena. Confirmations et nouveautés, *MEFRA*, 93 (1981), s. 495–531.

schodami. Niewykluczone, że był to *dromos* — czyli symboliczne zejście do Hadesu lub *anodos* — droga ku światłu.

W tym momencie musi się oczywiście pojawić pytanie o boga lub bogów, którym poświęcone było sanktuarium w Bolsena i nie ulega wątpliwości, że w tym przypadku w grę wchodzi tylko dwie postacie z etruskiego panteonu: Pakha i Catha. Pakha to jeden z najpopularniejszych bogów w Etrurii i pod imieniem Fuflunsa był już od V w. p.n.e. utożsamiany z greckim Dionizosem, czego dowodzi również przymiotnik „bakchiczny” (*paxies*) określający go w inskrypcjach. O randze tego bóstwa świadczy fakt, że na znalezionym w Piacenzy brązowym modelu wątroby znajdowały się dwa przypisane mu pola. Znamy też specjalne kolegium kapłańskie zawiadujące kultem Fuflunsa²⁹. Catha natomiast był jednym z najstarszych bogów etruskiego panteonu. Znaczący religii etruskiej uważają go zarówno za bóstwo solarne, jak i związane ze światem podziemnym, co nie powinno jednak dziwić, ponieważ tego typu zestawienia są charakterystyczne dla mentalności archaicznej. Dawność kultu Cathy potwierdza, pochodząca z V wieku, inskrypcja dotycząca rytuału pogrzebowego i zawierająca szereg imion bogów, z których Catha wymieniony jest na pierwszym miejscu³⁰. Związki Cathy i Fuflunsa potwierdzają inskrypcje, w których wymienione są osoby pełniące funkcje kapłańskie w kulcie obydwu bogów — jak chociażby inskrypcja z połowy II w. dotycząca Larsa Statlany, kapłana „bakchan-tów” i Cathy³¹.

Wielu badaczy obecność w religii dionizyjskiej bóstwa solarnego łączy z mistycyzmem astralnym, tą specyficzną ideologią, której korzenie sięgają pitagoreizmu, platonizmu i chaldejskiej astrologii, a która w dużym stopniu kształtowała myśl religijną zhellenizowanego świata starożytnego, począwszy od schyłku III w. p.n.e. W duchu religii astralnej próbuje się interpretować również podziemną budowlę z Bolsena, której stożkowe sklepienie może być uznane za obraz sklepienia niebieskiego³².

Nie ulega wątpliwości, że sanktuarium w Bolsena to *Bacchanal*, ale czy taki, jak ten na Awentynie, gdzie zbierali się rzymscy wyznawcy Dionizosa? Odpowiedź na to pytanie nie może być jednoznaczna. Dane

²⁹ M. Cristofani, M. Martelli, Fufluns Paxies. Sugli aspetti del culto di Bacco in Etruria, *Studi Etruschi*, XLVI (1978), s. 119–133.

³⁰ J.-M. Paillet, *Bacchanalia*, s. 512–513.

³¹ Ibidem, s. 477–478.

³² Ibidem, s. 512, jak również: J. Granet, Dionysos, s. 61–62.

archeologiczne wskazują bowiem, że ośrodek etruski był miejscem kultu publicznego, a nie tak jak w Rzymie sekretnego. Nie oznacza to oczywiście, że w rozważaniach nad genezą i charakterem rzymskich Bakchanaliów należy to świadectwo pominąć. Wręcz przeciwnie, dowodzi ono bowiem, że Etruria mogła być miejscem, skąd obrzędy dionizyjskie dotarły nad Tyber i stwierdzenie to nie musi pozostawać w sprzeczności z opiniami tych historyków, którzy wywodzą je z Kampanii, albowiem obydwie te części starożytnej Italii, od wieków poddane wpływowi helleńskim, znały kult i misteria Dionizosa. Niestety, bardziej szczegółowe pytania o znaczenie sanktuarium w Bolsena czy o bezpośrednie przyczyny jego zniszczenia prawdopodobnie długo pozostaną jeszcze bez odpowiedzi. I chociaż zbieżność w czasie: zniszczenia centrum kultowego w Etrurii i wystąpienia władz rzymskich przeciwko wyznawcom Dionizosa zmusza do zastanowienia, to — jak na razie — nie mamy podstaw, aby przypisywać ośrodkowi w Bolsena jakiś szczególny wpływ na wydarzenia w Rzymie.

Dyskusja sprowokowana koncepcjami C. Gallini i publikacjami dotyczącymi „etruskiego śladu” uświadomiła jednak wielu historykom, że nadmierne eksponowanie politycznych aspektów Bakchanaliów stanowi pewnego rodzaju ograniczenie w poszukiwaniu nowych rozwiązań. Albowiem, jak podsumował problem J. Granet, religia dionizyjska jest przede wszystkim religią³³ i wszelkie inne kwestie są wobec tego faktu drugorzędne. Nie można przecież zapominać, że sprawa Bakchanaliów zaistniała w Rzymie tylko dlatego, że kult Dionizosa ze swoją doktryną i specyficznymi rytuałami znalazł nad Tybrem wiernych wyznawców. Czy zawiedzione ambicje kogolwiek mogły spowodować, że tysiące kobiet i mężczyzn z różnych środowisk udawały się na Awentyn, by łączyć się we wspólnych obrzędach? Nawet jeżeli jakieś grupy, czego nie ma potrzeby negować, chciały tę fascynację kultem religijnym wykorzystać do celów *stricte* politycznych, to fakt ten nie może mieć decydującego znaczenia w ocenie całego zjawiska³⁴.

³³ J. Granet, Dionysos, s. 58.

³⁴ Krótką polemikę z poglądami zwolenników „opcji politycznej”, między innymi R. Turcana, można znaleźć w: M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990, s. 74.

À PROPOS DES BACCHANALES À ROME EN 186 av. J.C.

Résumé

En 186 av. J.C. le pouvoir romain s'est attaqué aux adeptes de Dionysos, qui, selon Tite-Live, ont été accusés de *coniuratio*. Les historiens, depuis plus de cent ans, essayent de reconstruire le conflit et d'expliquer les motifs des décisions prises à ce temps-là. La plupart des chercheurs se prononcent pour l'interprétation politique des événements, en voyant en bacchantes romaines des représentants des milieux révoltés de Campanie. Les faits établis pendant les dernières années, qui résultent surtout de notre plus profond savoir au sujet des cultes à mystère greco-romains et de la réception de la religion dionysiaque en Italie, ont causé un plus grand intérêt pour l'aspect religieux des événements. Car la religion dionysiaque est avant tout une religion et tous les autres aspects sont secondaires à l'égard de celui-ci. L'affaire de Bacchanales ont apparu à Rome seulement pour ce que le culte de Dionysos, avec ses rituels spécifiques, a trouvé plusieurs fidèles. Des milliers des femmes et des hommes se dirigeaient sur Aventin pour s'assembler dans les rituels communs, sans regarder aux ambitions politiques de n'importe quel parti politique.