

Joanna Rybowska

Hymn orficki 44 do Semele

Collectanea Philologica 6, 131-137

2003

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.

Joanna RYBOWSKA
(Łódź)

HYMN ORFICKI 44 DO SEMELE

Zbiór 87 drobnych utworów, zwanych „hymnami orfickimi”, to jeden z niewielu zachowanych do naszych czasów skrawków bogatej spuścizny literackiej orfików. A przecież jedną z istotnych cech tego bractwa czy też wspólnoty kultowej¹ była właśnie tradycja świętych ksiąg – *hieroi logoi*². Przypisywane jedynie Orfeuszowi „hymny orfickie” zostały skomponowane najprawdopodobniej przez jednego autora, na potrzeby wspólnych spotkań bractwa w II bądź III w. n.e., gdzieś w zachodniej Azji Mniejszej³. Członkowie tej wspólnoty nazywali siebie *mystai*; w hymnach wzmiankuje się również o nowo wtajemniczonych w *mysteria*⁴. Wspólnota miała swoich kapłanów oraz kantora, który intonując hymn, modlił się za całe bractwo⁵. Święta ku czci bogów są nazywane *telete* lub *teletai*. W trzech hymnach błagalnik wzywa bóstwa na *telete* poświęcone wszystkim bogom⁶. O kultowym przeznaczeniu hymnów orfickich, poza wymienionymi elementami, świadczy również fakt zapisywania przez autora zbioru po tytule pieśni rodzaju ofiary, jaka powinna być składana bóstwu, do którego hymn był adresowany. Najczęściej wymieniane są różnego rodzaju kadzidła sporządzone z aromatycznych korzeni i ziół.

¹ Na temat tego, jak rozumiano i rozumie się dziś pojęcie orfików jako wspólnoty czy też bractwa por. W. Burkert, *Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*, [w:] B. F. Meyer, E. P. Sanders (eds), *Jewish and Christian Self-Definition 3*, Philadelphia 1982, s. 1–22.

² Por. A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, Warszawa 1947, s. 39 i n.

³ Por. S. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge 2002, s. 118; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935, s. 257–261; J. Gajda, J. Dziubiński, A. Orzechowski, *Hymny Orfickie. Prawda. Historia. Pojęcia. Studia z filozofii starożytnej (III)*, Wrocław 1993, s. 3–5, 24–25.

⁴ μύσται; μύστης νεοφάντης 4, 9; νεόμυστοι 43, 10.

⁵ ορψιοφάνται 6, 11; βουκόλος 31, 7.

⁶ πάνθειος τελετή 35, 7; 53, 9; 54, 7.

W zbiorze tym odnajdujemy modlitwy skierowane do bogów olimpijskich, dobrze znanych wszystkim Grekom, ale także do wielkich, upersonifikowanych sił przyrody, takich jak: Natura (10), Powietrze (5), Gwiazdy (7), Chmury (21), Wiatry (81–82), oraz hymny kierowane do pierwszych zasad wszechświata: Nocy (3) i Okeanosa (83), które w rozlicznych i rzadko jednakowych teogoniach orfików uzyskały rangę większą niż w znanych wcześniej utworach tego typu⁷.

Uprzywilejowane miejsce jako adresat hymnów zajmuje bóg Dionizos. Aż osiem⁸ z nich zostało poświęconych temu bogu w różnych jego wcieleniach, a w hymnie 1 (w. 8–9) wzywa się go jako tego, który cieszy się największą czcią wśród wtajemniczonych:

ὄς τε μέγιστος
τιμᾶς ἐν μακάρεσσιν ἔχεις, Διόνυσε χορευτά

Tylko w odniesieniu do boga Dionizosa spotykamy oprócz ofiary z kadzidła również ofiarę z mleka (w. 53). Wielu badaczy wyodrębnia w zbiorze hymnów orfickich osobną plejadę bóstw małoazjatyckich, takich jak: Hipta, Mise, Sabazjos, Melinoe, Prothyraia; mówi się nawet o ich faworyzowaniu przez autora całego zbioru. Ze stwierdzeniem tym jednak trudno się zgodzić. W przypadku pierwszych trzech wymienionych bóstw treść poświęconych im utworów wyraźnie wskazuje na to, że autor dedykuje im osobne – zresztą drobne – utwory ze względu na ich związki z bogiem Dionizosem w hymnie 49, poświęconym Hipcie, już w wersie 1 wzywa się ją jako mamkę Dionizosa, w wersie 3 jako uczestniczkę nocnych obrzędów ku czci Iakchosa. Hymn 42 adresowany do Misy, również mamki Dionizosa, rozpoczyna się inwokacją do boga. Hymn 48 jest w rzeczywistości hymnem poświęconym Dionizosowi, który w Azji nosił imię Sabazjosa. Wypada więc zgodzić się z badaczami stawiającymi hipotezę, że treść hymnów orfickich wyraźnie wskazuje na to, iż naczelnym bóstwem orfików był właśnie Bakchos.

Wśród utworów, w których dominuje sfera dionizyjska, odnajdujemy niezwykle cenny z wielu powodów hymn 44, skierowany do Semele. Po pierwsze jest to jeden z nielicznych zachowanych w całości utworów, całkowicie poświęconych matce Dionizosa⁹; po drugie obrazuje, w jaki sposób dawne, dobrze zakorzenione wyobrażenia starożytnych o Semele współgrają z nowymi ideami czy też wierzeniami orfickimi, w których dawna kochanka Zeusa jest wśród orfików otaczana czcią i pewnymi formami kultu; po trzecie zawiera on wzmiankę o misteryjnym rycie boga, związanym z jego narodzinami:

⁷ Por. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa–Poznań 1999, s. 37–42.

⁸ 6; 30; 45; 46; 47; 48; 52; 53.

⁹ Por. T. Gantz, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore–London 1996, s. 472–477.

Σεμέλης, θυμίαμα στύρακα¹⁰.

1. Κικλήσκω κούρην Καδμηίδα
παμβασίλειαν,
εὔειδῆ Σεμέλην, ἔρατοπλόκαμον.
βαθύκολπον,
μητέρα θυρσοφόροιο Διωνύσου
πολυγηθοῦς,
ἢ μεγάλας ὠδῖνας ἐλάσσατο πυρφόρῳι
αὐγῆι
5. ἀθανάτου φλεχθεῖσα Διὸς βουλαῖς
Κρονίοιο

τιμὰς τευξαμένη παρ' ἀγαυῆς
Περσεφονείης
ἐν θνητοῖσι βροτοῖσιν ἀνά τριετηρίδας
ῥάρας,
ἠνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα
τελῶσιν
εὐίερόν τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήριά θ'
ἀγνά.
νῦν σέ, θεά, λίτομαι, κούρη Καδμηίς,
ἄνασσα,
πρηύνοον καλέων αἰεὶ μύσταισιν
ὑπάρχειν.

Hymn do Semele,
ofiara – kadzidło z żywicy drzewa sty-
raksowego
Przyzywam córkę Kadmosa, wszechkró-
lową
powabną, bujnowiąsą, o pięknych pier-
siach Semele,
matkę noszącego tyrs, wielce rozwesela-
jącego Dionizosa
która oddaliła od siebie bolesne bóle
porodowe
„gdy” spłonęła w błyskawicy niosącej
ogień, z woli nieśmiertelnego Zeusa, syna
Kronosa
tę, która za sprawą szlachetnej Persefony
pozyskała cześć
wśród ludzi śmiertelnych, kiedy co dwa
lata
świętują płodny ból porodowy twego
Bakcha;
oto i stół odpowiedni do ofiar i tajne
święte obrzędy
wzywam teraz Ciebie bogini, córko Kad-
mosa, Pani
i błagam, abys zawsze życzliwa przewo-
dziła wtajemniczonym.

Obecność matki Dionizosa, tak we wczesnej liryce greckiej, jak w literaturze późniejszej, możemy sprowadzić do czterech podstawowych ról: (1) córki – jednej z czterech, jakie miał Kadmos, (2) kochanki Zeusa, która została uśmiercona piorunem Olimpijczyka, gdy zapragnęła ujrzeć go w całym jego majestacie, (3) matki boga Dionizosa, kobiety śmiertelnej, która zrodziła – czy raczej nosiła w swym łonie – istotę nieśmiertelną, (4) bogini, która pozyskała nieśmiertelność za sprawą swojego boskiego syna.

Początek hymnu 44 (w. 1–5) przy pierwszej pobieżnej lekturze moglibyśmy uznać za typowy kanon literacki, zawierający prawie wszystkie *loci communes* związane z postacią śmiertelnej matki Dionizosa. Nie jest to jednak przeświadczenie do końca słuszne.

W części laudacyjnej i ekspozycyjnej hymn kierowany do Semele wykazuje największe podobieństwo do hymnu orfickiego 35, dedykowanego Leto¹¹.

¹⁰ Hymn cytowany w oryginale i stanowiący podstawę przekładu pochodzi z wydania krytycznego przygotowanego przez W. Q u a n d t a, *Orphei hymni*, Berlin 1841.

¹¹ „Λητοῦσ, θυμίαμα σμύρναν. / Λητὸ κυανόπεπλε. θεὰ διδυματόκε, σεμνή. / Κοιαντίς, μεγάθυμε, πολυλλίστη βασιλεια. / εὔτεκνον Ζηνὸς γονίμην ὠδῖνα λαχοῦσα. / γειναμένη

Już sam fakt tego podobieństwa, a więc posługiwanie się prawie tymi samymi schematami kompozycyjnymi w przypadku Leto – Tytanki wywodzącej się ze starego boskiego rodu, i Semele – kobiety pochodzącej ze znakomitego co prawda, lecz jednak śmiertelnego plemienia, rzuca nam pewne światło na to, w jaki sposób autor obu hymnów pojmował postać matki Dionizosa.

W hymnie skierowanym do Semele autor w części ekspozycyjnej używa słowa κικλήσκω (*wzywam, przyzywam*); utwór ma więc formę hymnu kletycznego, dodatkowo wzmocnioną drugą prośbą modlitewną znajdującą się pod koniec – prośbą o przybycie i „patronowanie” konkretnym misteriom. Ponadto w wersji 1 autor, przywołując Semele, nazywa ją παμβασιλεια – „wszechkrólową”, „królującą nad wszystkim”. Epitet ten, choć często pojawia się w całym zbiorze, jest jednak zarezerwowany dla bogiń o niekwestionowanym boskim rodowodzie – Rei, Artemidy, Hery, Natury (poza hymnami orfickimi spotykamy go w odniesieniu do Hery i Persefony). Natomiast hymn 35 adresowany do Leto przypomina pod względem budowy morfologicznej bardziej pieśń skierowaną do bóstwa, które dopiero w końcowych wersach utworu jest prośzone o przybycie; co więcej, nie ma tutaj mowy o uroczystości, w której Leto odgrywałaby jakąś wiodącą rolę, mowa jest bowiem o święcie, podczas którego będą czczeni wszyscy bogowie (βαῖν' ἐπὶ πάνθειον τελετήν, w. 7).

Elementem laudacyjnym występującym w obu hymnach są również określenia genealogiczne¹²: Leto jest córką Tytana Kojosa, Semele zaś śmiertelnika Kadmosa. Epitety, które zazwyczaj określają *dynamis*¹³ konkretnego bóstwa, tutaj zostały sprowadzone ze względów oczywistych do zasługi obu kobiet jako matek, które wydały na świat nieśmiertelne potomstwo Olimpijczyka. Leto zostaje przedstawiona jako „bogini rodząca bliźnięta” (θεὰ διδυματόκε, w. 1): Apollina „oczyszczającego” i Artemidę „zasypującą strzałami”, a Semele jako matka Dionizosa „noszącego tyrs” i „wielce rozweselającego” (μητέρα θυρσοφόροιο Διωνύσου πολυγηθοῦς, w. 3). Ich losy, powiązane w obu hymnach z zasługami wobec śmiertelnych i nieśmiertelnych, zostały sprowadzone do krótkiej wzmianki o cierpieniach związanych z bólami porodowymi – przy czym o ile Leto przeżywała je bardzo ciężko (jak jest to nam wiadome z szeregu wzmianek w innych utworach), prześladowana przez zazdrosną Herę, o tyle Semele nie dożyła rozwiązania, gdyż spłonęła razona piorunem Zeusa. Ta różnica została oddana w lapidarny sposób w obu hymnach. W przypadku Leto autor hymnu określa ją jako „tę, której dany był brzemienny ból porodowy obiecujący poczęcie dzieci” (dosł. *szczęśliwy z powodu dzieci*: εὐτεκνον [...] γονίμην ὄδινα λαχοῦσα,

Φοῖβόν τε καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν. / τὴν μὲν ἐν Ὀρτυγίῃ, τὸν δὲ κραναῆι ἐνὶ Δῆλῳ, / κλυθὶ θεὰ δέσποινα, καὶ Ἰλαον ἦτορ ἔχουσα / βαῖν' ἐπὶ πάνθειον τελετήν τέλος ἡδὺ φέρουσα.”

¹² Por. J. Danielewicz, *Morfologia hymnu antycznego*, Poznań 1976, s. 71.

¹³ *Ibidem*, s. 68.

w. 3), natomiast w przypadku Semele nazywa ją tą, „która oddaliła od siebie bolesne bóle porodowe” (ἡ μεγάλας ὀδύνας ἐλάσσατο, w. 4). Ten brak szczęśliwego rozwiązania w przypadku Semele jest dla autora hymnu nierozdzielnie związany z wolą Zeusa i jego zamiarami – sprawia wrażenie z góry ułożonego boskiego planu, dotyczącego losów nie tylko Semele, ale również syna Olimpijczyka. Poza świadectwami orfickimi nie spotykamy w literaturze podobnej idei. Znane są jedynie wersje mityczne, w których Semele niejako na własne życzenie spowodowała śmierć na sobie i swego niedonoszonego syna, ponieważ powodowana pychą kobiety, która wie, że jest kochana i pożądana przez najwyższego spośród bogów, ośmieliła się prosić swego kochanka, aby ukazał się jej w całym swym majestacie¹⁴.

O ile w początkowych pięciu wersach hymnu skierowanego do Semele możemy obserwować wzajemne przenikanie się wyobrażeń powszechnie znanych Grekom z elementami teogonii orfickich, o tyle w pozostałej części utworu odnajdujemy obraz Semele ukształtowany już tylko przez samych orfików.

Ideą nową, wprowadzoną do literatury greckiej przez orfików, jest ukazanie Semele – bogini-matki – jako tej, której ranga w niczym nie ustępuje czci, jaką cieszyła się wśród nich Persefona, nawet jeśli określenie użyte przez autora hymnu wskazuje na córkę Demeter jako sprawczynię tego faktu (τιμὰς τευξαμένη παρ’ ἄγαυῆς Περσεφονείης w. 6)¹⁵.

¹⁴ Taką wersję mityczną przedstawili m. in. Diodor i Apollodor. Diodor (4, 2, 3-3) utrzymuje, że Semele przekonana, że Zeus lekceważy ją, gdyż miłuje ją skrycie i nie rozmawia z nią podczas swych wizyt, poprosiła go, aby obcował z nią w taki sam sposób, jak z Herą. W wersji Apollodora Semele poprosiła Zeusa, by przybył do niej w takiej postaci, w jakiej przybył do Hery, gdy starał się o jej rękę. Ten sam autor (3, 4, 3-4) podaje, że Semele zginęła z tego powodu, iż jej kochankiem był zwykły śmiertelnik, Akteon, a ona fałszywie i bezbożnie utrzymywała, że dzieliła łożę z Zeusem, za co bóg raził piorunem Semele i jej kochanka.

¹⁵ W pisanej tradycji greckiej mocno było zakorzenione przeświadczenie, że jeśli śmiertelna matka boga stała się istotą nieśmiertelną, to stało się to za sprawą jej syna, który, gdy dorósł, wyprowadził ją z otchłani mrocznego Hadesu. W *Teogonii* Hezjoda (w. 940-942) Semele jest określana „śmiertelna, zrodziła nieśmiertelnego, teraz zaś obydwójce są bogami”. Podobne przekonanie co do boskości Semele żywił również Pindar, który w *Odzie olimpijskiej II* (w. 25-26) stwierdza: „żyje przecież pośród bogów Olimpu długowłosa Semela, choć była grzmiącym piorunem śmiertelnie rażona”, potwierdzając to przekonanie także w *Odzie pytyjskiej XI* wezwaniem skierowanym do matki Dionizosa – „Semelo, która między olimpijkami zasiadasz” (w. 2) (przekłady ód Pindara w tłum. M. Brożka); Pindar, *Ody zwycięskie*, Kraków 1987. Semele o przydomku Thyona znana była autorowi *Hymnu Homeryckiego I. Do Dionizosa* (w. 21), Safonie fr. 17; jak i wcześniej już cytowanemu Pindarowi (*Oda pyt.*, w. 3). Przypuszczać więc możemy, że już u Hezjoda i Pindara nieśmiertelność Semele była pojmowana w sensie wprowadzenia jej na Olimp, co prawdopodobnie nastąpiło po słynnej katabazie Dionizosa do Hadesu. Diodor Sycylijski (4, 25, 4) zapewnia nas, że Dionizos po wyprowadzeniu matki z Hadesu nazwał ją Thyona i „podzielił się z nią swą nieśmiertelnością”, Apollodor zaś (3, 5, 3), że przybył z nią do nieba. W sposób zwięzły opowiada o tym wydarzeniu anonimowy epigram, który pochodzi z inskrypcji w Kyzikos (A P 3, 1): „Pięknowłosą Kadmosa i Harmonii

Orficy głosili, że Dionizos miał dwie matki (był określany jako κοῦρος διμάτωρ): jedną Persefonę, drugą natomiast Semele. W hymnach orfickich 30 i 46 (poświęconych Dionizosowi) przywołuje się go jako dziecko Zeusa i Persefony, w hymnie 29 (poświęconym Persefonie) wymienia się boginię świata podziemnego jako matkę Dionizosa Eubuleosa. W podaniach orfickich został rozbudowany wątek podwójnych narodzin boga, ale z pominięciem donoszenia go w udzie Zeusa. Mit ten głosił, że Zeus zawarł związek najpierw z Demeter, która urodziła mu Persefonę, a następnie z Persefoną, która urodziła mu Dionizosa/Zagreusa/Iakchosa¹⁶. Nowo narodzonego Zagreusa Zeus nazwał królem bogów i zapowiedział, że jemu przekaże berło świata. Niestety zamiary Zeusa zostały pokrzyżowane poprzez zbrodniczy czyn siedmiu Tytanów. Ci ostatni, za podszeptem prawowitej małżonki Olimpijczyka, zwabili dziecko za pomocą zabawek, rozszarpali jego ciało, a następnie upiekli i pożarli szczątki Zagreusa (Kern, frg. 34, 35, 214). Wówczas rozgniewany Zeus spalił tytanów swym piorunem. Z ich prochów powstało nowe plemię ludzkie. Dzięki Pallas Atenie, która uratowała serce Zagreusa i dała je Zeusowi, który je połknął, mógł się ponownie narodzić Zagreus Dionizos, tym razem jako dziecko Zeusa i Semele. Istniała jeszcze inna wersja tego mitu, według której odratowane serce Dionizosa Atena zaniósła Zeusowi, który sporządził z niego napój i dał go do wypicia Semele: tak Dionizos narodził się po raz drugi (Hyg. Fab. 167).

córkę, / Którą w samym porodzie zabił Zeusowy grom, / Wyprowadza znad Archeontu syn, miłośnik tyrsu, / Ten, co bezbożną pychę Penteusa starł". Miejsce zstąpienia Dionizosa do Hadesu było zlokalizowane w różnych okolicach, z pewnością istniało wiele takich miejsc, i to dobrze ukrytych, gdyż opowiadano, że sam bóg Dionizos nie mógł znaleźć doń drogi. Wskazał mu ją niejaki Prosymnos za obiecaną zapłatę (Clem. Al. Protr., 2, 34, 3-4) u Pauzanasza Polimnos (2, 37, 5). Plutarch (*de sera numinis vindicta*, 565-566) przedstawił własne wyobrażenie miejsca, dokąd udał się bóg i skąd wyprowadził Semele. Dzięki scholiaście komentującemu *Żaby* Arystofanesa (w. 330) wiemy, że Dionizos musiał pertraktować z Hadesem, aby ten zgodził się uwolnić jego matkę. W zamian za uwolnienie bóg musiał dostarczyć mu to, co szczególnie kochał na ziemi; a ponieważ niczego tak nie kochał syn Semele jak bluszczu, winiorośli i mirtu, przekazał mirt, i dlatego mirtem wieńczą głowę ludzie wtajemniczeni w jego misteria. Plutarch (*Qu. Gr.* XII, 293c-d) wspomina o świątce Heroid w Delfach, podczas którego kobiety – Thyiady, przyzywały Semele ze świata podziemnego za pomocą sekretnych ofiar. U Teokryta w *Idylli 26* (w. 1 i n.) czytamy o tym, jak trzy siostry Semele: Agaue, Autonoe i Ino, prowadzą pochód w wysokie partie gór, by świętować ku czci Dionizosa i jego matki. Wznoszą tam dwanaście ołtarzy, trzy dla Semele i dziewięć dla jej boskiego syna.

¹⁶ Por. także Diod. IV, 4, 1: φασι γὰρ ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης Διόνυσον γενέσθαι [...]; Diod. V, 75, 4: τοῦτον δὲ τὸν θεόν (sc. Dionizos) γεγονέναι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης [...]; *Schol.* do Pind., *Isthm.* VII, 3-5: πάρεδρον δὲ Δήμητρος εἶπε τὸν Διόνυσον κατὰ τὸν μὲν μυστικὸν λόγον, ὅτι παρεδρεῦει αὐτῇ ὁ ἐκ Φερσεφόνης γεγονὼς Διόνυσος, [...]; *Schol.* do Eur., *Troad.* 1230: νεκρὸν Ἰακχον: ἐγὼ στενάζω τὸν νεκρὸν Ἰακχον. τὸν θρῆνον τὸν εἰς τὸν Ἰακχον, ὃν φασι Φερσεφόνης εἶναι υἱόν; Et. M., s. 406, 46: ζαγρεύς. ὁ Διόνυσος παρὰ τοῖς ποιηταῖς: δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆσθαι τῇ Περσεφόνῃ. ἐξ ἧς χθόνιος Διόνυσος; Pfeiffer, *Kall.* Fr. 43, I. 117: νῖα Διόνυσον Ζαγρέα γειναμένην.

Przedstawiona przez Orfików wersja powtórných narodzin Dionizosa z matki Semele musiała mieć kluczowe znaczenie nie tylko w warstwie mitycznej głoszonej przez bractwo. Autor hymnu 44 wyraźnie sygnalizuje istnienie związanych z tym faktem misteriów. Co dwa lata¹⁷ odbywają się jakieś sekretne obrzędy, których część stanowi rytuał „płodnych bóli porodowych”, które prawdopodobnie powinniśmy rozumieć jako szczęśliwe narodziny Dionizosa z matki Semele. W przeciwieństwie do pierwszych, nieudanych (które, jak pamiętamy, córka Kadmosa „oddaliła od siebie”), te kolejne narodziny, w których Semele staje się niejako drugą – po Persefonie – matką Dionizosa, były pomyślne (stąd prawdopodobnie określenie γομήμην ὠδίνᾱ τελῶσιν, w. 8). Co było istotą tych obrzędów, autor skrywa przed niewtajemniczonymi, odsłania jedynie mały rąbek tajemnicy: oto stół odpowiedni do składania ofiar i matka boga jako przywódczyni misteriów.

W. Burkert dowodzi, że każde bóstwo kultów misteryjnych – męskie lub żeńskie – posiada jakiś właściwy sobie mit, z którym pozostaje w bardzo głębokim związku. Jego zasadnicze treści są zazwyczaj dobrze znane; są jednak również takie, które uznawano za święte i trzymano w tajemnicy¹⁸. W przypadku boga Dionizosa wielu badaczy uznaje za historię istotną z punktu widzenia misteriów tylko jedną opowieść: historię Dionizosa Chtoniosa, zrodzonego z Persefony i zamordowanego przez Tytanów¹⁹. Jak widzieliśmy powyżej, stanowisku takiemu przeczy hymn 44.

Joanna RYBOWSKA

DE HYMNO QUADRAGESIMO QUARTO AD SEMELAM

(Argumentum)

Hoc in opusculo primum de Hymnis Orphei, deinde praecipue de hymno quadragesimo quarto ad Semelam, dei Dionisi matrem, tractatur. Orficorum doctrinae, quae ad augendum magnitudinem Dionisi in litteris et cultu Graecorum multum valuit, magna etiam ad imaginem eius matris permutandam vis fuit. Commentatio nostra demonstrat Semelam ex femina mortali in deam ab Orphicis converti.

¹⁷ Występująca w oryginale utworu nazwa *trieteris* w dosłownym tłumaczeniu oznacza *okres trzyletni*, ale według naszego sposobu liczenia, jest on używany na okres dwulecia. W większości miast greckich największe święta dionizyjskie odbywały się co dwa lata, ale Grecy liczyli rok święta jako „rok pierwszy”; a więc następne święto odbywało się w ich pojęciu w roku trzecim.

¹⁸ W. Burkert, *Starożytny kultury misteryjne*, Bydgoszcz 2001, s. 136.

¹⁹ *Ibidem*, s. 137.