

Lengauer, Włodzimierz

Dionizos w świecie zwierząt

Przegląd Historyczny 87/2, 305-317

1996

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

WŁODZIMIERZ LENGAUER

Dionizos w świecie zwierząt*

Wydaje się, że żadna inna dziedzina studiów starożytnych nie wykazuje tak bliskich związków z całością obiegowej kultury swej epoki i przede wszystkim z dominującymi w humanistyce prądami intelektualnymi, jak badania nad religią, kultami, mitami i wierzeniami starożytnych Greków. W historii tych badań łatwo dostrzec można kolejne fascynacje wielkimi ideami wysuniętymi w innych zupełnie dziedzinach, przejmowanie paradygmatów innych dyscyplin nauki, wreszcie często pośpieszną i powierzchowną recepcję tez zapożyczonych z tych innych nauk. Napisanie rzetelnej historii badań nad religią grecką wymagałoby ustawicznego wkroczenia na pole teologii, filozofii i etnologii czy antropologii społecznej, bo właśnie te dziedziny wiedzy szczególnie zaciążyły nad wszystkimi pracami z zakresu wierzeń i religii Greków. Rzut oka na dzieła wyznaczające epoki w badaniu naukowym religii greckiej (L o b e c k, W e l c k e r, G r u p p e, N i l s s o n) utwierdza w przekonaniu, że w tym przedmiocie wiedza naukowa zmieniała się i starzała szybciej, niż wynikałoby to tylko z racji przybywania źródeł, często istotnie zupełnie nowego typu (inskrypcje, teksty na papirusach, ikonografia, zabytki archeologiczne) i przynoszących nierzadko całkowicie nowe dane.

Zagadnienie miejsca zwierząt w wierzeniach greckich i związków świata zwierzęcego ze światem bogów jest w tym względzie przykładem może najbardziej pouczającym. Symptomatyczne, że próżno byłoby szukać zainteresowania tą tematyką u Lobecka czy Welckera, za to już choćby tylko lektura indeksów w wielkim dziele C o o k a¹ wskazuje, jak wielką wagę przywiązywał ten badacz do sprawy zwierzęcej postaci różnych bóstw. Podobne zainteresowania widoczne są we wszystkich pracach Jane H a r r i s o n. Z kolei podstawowy obecnie podręcznik historii religii greckiej poświęca problematyce „Zwierzę i bóg” niecałe cztery strony², a w

* Niniejszy artykuł jest pierwszym szkicem większego projektu badawczego zatytułowanego roboczo „Bestiarium Dionizosa”. Jest to ostatnia już problematyka moich studiów, którą zdążyłem jeszcze wstępnie omówić i przedyskutować, co było regułą od studenckich czasów, z moją Mistrzynią, Profesor Izą Biezuńską-Małowist.

¹ A.B. C o o k, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Vol. I, *Zeus God of the Bright Sky*, Cambridge 1925; Vol. II, Parts 1, 2, *Zeus God of the Dark Sky*, Cambridge 1925; Vol. III, Parts 1, 2, *Zeus God of the Dark Sky*, Cambridge 1940.

² W. B u r k e t, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, s. 112-115. Por. też s. 24-25, gdzie krytyka dawnej „szkoły etnologicznej”, w szczególności tez Cooka i Jane Harrison.

pomyślanej jako ambitne wprowadzenie dla studentów (czy może raczej młodych adeptów nauki) francuskiej książce dwóch znanych autorek³, znowu, podobnie jak w początkach XIX wieku, zagadnienie to w ogóle nie jest obecne.

Nie trzeba chyba tłumaczyć w tym miejscu, że zainteresowania Cooka i Jane Harrison spowodowane były w ogromnej mierze „odkryciem” totemizmu i wpływem koncepcji Robertsona Smitha oraz Jamesa Frazera⁴. Rzecz jasna, chodziło o totemizm taki, jak go wówczas rozumiano, odejście etnologii i religioznawstwa ogólnego od tego pojęcia spowodowało sceptycyzm badaczy co do samej zasadności szukania w wierzeniach greckich epifanii czy chociażby śladów ubóstwienia zwierząt oraz przypisywania bóstwom zwierzęcych postaci i atrybutów. Nawet jednak najwięksi sceptycy czynią zawsze wyjątek dla Artemidy i Dionizosa. Nie ulega wątpliwości, że pierwszy przypadek jest dziś znacznie lepiej znany i zbadany, gdy idzie o Dionizosa nadal dominują, jak się zdaje, interpretacje powierzchowne czy ogólnikowe.

Co do Artemidy panuje powszechne przekonanie, że zachowała ona charakter Potnia Theron (Pani Zwierząt), bogini, której geneza sięga zapewne jeszcze okresu egejskiego. Ten jej aspekt w czasach późniejszych potwierdza przede wszystkim ikonografia⁵. Przedstawienia ikonograficzne można jednak zawsze interpretować jako odesłanie do sfery mitu, a wątków teriomorficznych w mitach greckich nikt oczywiście nie neguje. Dla naszego zagadnienia ważniejsze jest jednak stwierdzenie śladów teriomorfizmu w kulcie czyli wskazanie na zwierzęcą naturę lub epifanię bóstwa w obrzędzie. Byk jest przecież niewątpliwie epifanią Zeusa, ale mówią o tym związane z nim mity, podobnie jak w wypadku końskiej natury Posejdon czy nawet Demeter, którą władca mórz zapłodnił siłą jako ogier, rzucając się na boginię uciekającą przed nim w postaci klaczy. Synem Demeter z tego związku miał być Arejon, cudowny i tajemniczy koń, który służył potem Adrastowi, ale Demeter urodziła też wówczas córkę, której imienia, jak powiada Pausaniasz (VIII 25, 7), nie wolno wyjawiać niewtajemniczonym. Tu już natrafiamy na ślad obrzędów misteryjnych, zapewne orfickich, w których Demeter przypisywano postać klaczy, nic jednak bliższego nie da się o nich dziś powiedzieć.

Z innych bóstw, których związki ze światem zwierzęcym obecne są także w kulcie, należy na pierwszym miejscu wymienić Apollona. Mimo wyrażanych kiedyś wątpliwości, wiadomo dziś dobrze, że jego epiklezę Lykeios należy rozumieć „wilczy” (a nie — „pochodzący z Likii”)⁶. Kult wilczego Apollona był szczególnie rozpowszechniony w Olbii⁷, ale występował wszędzie w Grecji, a w Argos w czasach Pausaniasza świątynia jego była „najokazalszym zabytkiem w mieście”. Autor ten opowiada przy okazji opisu zabytków Argos (II 19, 3-4) niezmiernie interesujący mit o tym, jak to Danaos (przybysz z Egiptu) rywalizował o władzę z Gelanorem, potomkiem miejscowego króla Krotoposa. Nim lud Argos opowiedział się po stronie któregoś z pretendentów do tronu, na stado bydła napadł wilk i zagryzł byka przewodzącego pasącym się krowom. Mieszkańcy Argos dostrzegli w tym wydarzeniu znak bogów. Uznano, że wilk symbolizował Danaosa, ponieważ „jak wilk nie jest z ludźmi żyty, tak Danaos nie był z nimi związany” zaś nowy

³ L. Bruit Zaidman, P. Schmitt, *La religion grecque*, Paris 1989.

⁴ Por. kompetentny i obiektywny zarys historii badań w dziele Martina P. Nilssona, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I, München 1967, s. 3-15, szczególnie s. 7-12.

⁵ Por. E. Simon, *Die Götter der Griechen*, München 1985, s. 147-178, il. 139, 141, 143 i 144.

⁶ Por. W. Burkert, op. cit., s. 227.

⁷ Por. A.S. Rusjajewa, *Religija i kulty anticznoj Olwii*, Kiew 1992, s. 46-49.

władca wznosił świątynię Apollonowi Lykeios uważając, że to bóg „sprowadził na stado krów wilka” (tamże, przekład Janiny Niemirskiej-Pliszczyskiej). Zwierzę uznał więc Danaos za wysłannika Apollona, być może za jego epifanię. Jeszcze bardziej interesujący jest fakt, że wilcze bóstwo opowiedziało się po stronie przybysza z zewnątrz przeciwko tubylczej społeczności wskazując go jako przysłego króla. Apollo Lykeios jest więc opiekunem obcego bohatera przeciwstawionego grupie miejscowych tak jak dziki wilk, przybysz ze świata dzikości, przeciwstawiony jest bykowi stojącemu na czele hodowanego przez ludzi stada domowego bydła. Niejako w imieniu Danaosa dzikie zwierzę walczy z udomowionym.

Być może mamy tu do czynienia, podobnie jak w opowieściach o wilkach przybierających ludzką postać czy ludziach w wilczych postaciach, ze śladami archaicznych obrzędów inicjacyjnych⁸. W takim razie wilcza epifania Apollona mogłaby wskazywać, że takie obrzędy (których pewne elementy znaleźć można w świątach i uroczystościach czasów historycznych) odbywały się niegdyś pod patronatem tego właśnie boga. Ale trzeba zauważyć, że nie jest to jedyny dowód związków Apollona ze światem zwierzęcym. U Eurypidesa w „Alkestis” jest on pasterzem stada rysi i lwów (w. 578-580). Pindar zaś (Pyth. IV 59-60) nazywa delficką pytię pszczołą (*melissa*), która z reguły bywa łączona z Demeter. Z hymnu Kallimacha do Apollona wiemy, że pszczołami nazywano kapłanki Demeter spełniające obrzęd *hydrophoria* ku czci bogini. W wyobrażeniach mitycznych związki pszczoł i miodu z Zeusem, Demeter i Dionizosem są dobrze znanym faktem, podobnie jak i określanie mianem *melissai* kobiet uczestniczących w niektórych, zapewne misteryjnych, formach kultu bogini utożsamianej czasem z Wielką Matką. We fragmencie niezachowanej tragedii Ajschylosa spotykamy aluzję do obrzędów spełnianych ku czci Artemidy przez kapłanki — pszczoły (*melissonomi*), zagadkowi *essenes*, kapłani tej bogini w Efezie, to najpewniej „królowie pszczoł”.

Wszystkie omówione dotąd (bez pretensji do wyczerpania materiału) wypadki są dobrze znane⁹, wielokrotnie wspomniane w literaturze przedmiotu i dość zgodnie interpretowane. Za każdym razem kryje się za nimi ważna koncepcja religijna — przeciwstawienie świata przyrody środowisku ludzi, którzy dzięki bogom czerpać mogą z niego pożytek. Nigdzie jednak, nawet w wypadku Apollona, nie mamy dowodu oddawania czci bóstwu w postaci zwierzęcej (Apollo jest „wilczy”, ale nie jest sam wilkiem).

Gdy idzie o Dionizosa, zagadnienie przedstawia się inaczej. Mamy jednoznaczne poświadczenie kultu tego boga czczzonego w postaci byka.

Zdaniem Pauzanasza (VI 26,1) Elejczycy „spośród wszystkich bogów szczególnie czczą Dionizosa”. Jemu poświęcone było najważniejsze święto Elidy opisane przez tego autora. W przybytku boga spełniano obrzęd Thyia, w którym następowało cudowne pojawienie się wina. Kapłanki wносиły tam na noc puste naczynia, które pieczętowano i znajdowano rano napełnione winem przy nienaruszonych pieczęciach na naczyniach i na drzwiach świątyni. Nazwa święta i obrzędu wskazuje na jego charakter. Thyjady bowiem (w mitologii piastunki czy opiekunki małego lub młodzieńczego Dionizosa) to znane nam z Delf kapłanki tego boga speł-

⁸ Por. A. Moreau, *Initiation en Grèce antique*, „Dialogues d’Histoire Ancienne” t. XVIII, 1, 1992, s. 191-244 szczególnie s. 197-201 oraz F. Viret Bernal, *Argos du palais à l’agora*, tamże, s. 85.

⁹ Cały materiał zebrał już A.B. Cook, *The Bee in Greek Mythology*, „The Journal of Hellenic Studies” t. XV, 1895, s. 1-24.

nijące tam tajemniczy obrzęd budzenia boga, który wspomina Plutarch („De Iside et Osiride” 35). Rekonstrukcja święta elidzkiego pozostać musi tylko hipotezą, nie wiemy nawet o jakiej porze roku je obchodzono. Wydaje się jednak niemal pewne, że łączyć je trzeba z inną wzmianką Plutarcha („Moralia” 299 A), z której dowiadujemy się o obrzędzie przywoływania Dionizosa przez kobiety elidzkie. Plutarch podaje tu fragment hymnu śpiewanego przez nie w oczekiwaniu na pojawienie się bóstwa. Możliwe, że autor miał w tym miejscu na myśli nocne *orgia* w trakcie święta Thyia: przywołany śpiewem i tańcem kapłanek Dionizos zjawiał się nocą by napełnić winem naczynia w jego świątyni. Uczestnicy dziennych uroczystości znajdowali je rano już pełne wierząc, że cud ten związany był z nocnym pojawieniem się boga.

W cytowanym przez Plutarcha hymnie Dionizos wzywany jest jako byk (ἄξιε ταύρε) i przybyć ma do przybytku w Elidzie „śpiesząc byczą nogą” (τῶ βοέω ποδὶ θύων). Nie wiemy, niestety, czy nocnym obrzędowi towarzyszyło pojawienie się byka lub postaci grającej jego rolę czy może ukazanie posągu bóstwa w byczym przebraniu. Obrzęd musiał być bardzo archaiczny, bo analiza przekazanego fragmentu hymnu prowadzi wielu badaczy do wniosku, że jest to jeden z najstarszych zachowanych urywków poezji greckiej. Późne poświadczenie w żadnym więc razie nie wyklucza archaiczności praktyk, które są w tym wypadku zupełnie niezależne od misteriiów dionizyjskich epoki hellenistycznej i rzymskiej¹⁰. Dodatkowym argumentem przemawiającym za prastarym pochodzeniem elidzkiego obrzędu może być fakt, że miesiąc Thyios (a jego nazwa pochodzi od najważniejszego w tym miesiącu święta, co jest znaną prawidłowością w całej menologii greckiej) poświęcony jest nie tylko w Elidzie, lecz także na terenach Tessalii¹¹. Można więc stąd wynosić, że znane nam ze wzmianek Plutarcha i Pausaniasa święto na cześć Dionizosa w byczej postaci było kiedyś obchodzone także na innych obszarach świata greckiego. Co prawda niejasności potęguje fakt, że miesiąc ten wypadł, jak się zdaje, w różnych miejscach o różnej porze roku, ale nazwa łączy go jednoznacznie ze świętem Thyia choć, oczywiście, wcale nie wiadomo, czy wszędzie spełniano obrzęd tak, jak w Elidzie. Ale przypuszczenie o powszechności wierzeń w Dionizosa w byczej postaci znajduje potwierdzenie także w innym materiale.

W przywołanym wyżej miejscu traktatu „O Izydzie i Ozyrysie” Plutarch (czy może Pseudo-Plutarch, autorstwo tego pisemka nie jest pewne) twierdzi, że Grecy mieli liczne *agalmata* Dionizosa w postaci byka (*taumorphos*). Autor ten porównuje także jakieś (nie przedstawione, niestety, bliżej) obrzędy dionizyjskie do ceremonii pochówku egipskiego świętego byka, Apisa. Wspomina również elidzkie Thyia oraz pisze, że w Argos ma Dionizos epiklezę *bougenes* („zrodzony z byka”, „syn byka”) i opisuje argiński kult tego boga. Wzywa się go tam w trakcie hałaśliwego obrzędu z grą na salpingach i składa się przy tym na ofiarę barana wrzucanego do rozpadliny ziemi. Nie jest całkowicie jasne, dla kogo była ta ofiara przeznaczona. Autor podaje, że „wzywają go [Dionizosa] z wody wrzucając jednocześnie w przepaść barana dla Pylaochosa”. Nie wydaje się, by Pylaochos stanowił epitet Dionizosa. Raczej jest to eufemistyczne imię („strażnik bram”) Hadesa, wzmianka o wodzie pozwala sądzić, że obrzęd spełniano nie w mieście, lecz nad

¹⁰ Por. Ch. Brown, *Dionysus and the Women of Elis*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” t. XXIII, 1982, s. 305-314.

¹¹ Por. A.E. Samuel, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, München 1972, s. 81-83 i 97.

brzegami jeziora Lerna, w której według pewnej wzmianki mitycznej miał Dionizos znaleźć śmierć, bądź też przez które, według znanego mitu, udał się do Hadesu po swoją matkę. Ofiara ma więc przebłągać władcę podziemi, zwraca jednak uwagę obecne w tym obrzędzie połączenie byczego Dionizosa ze sferą chthoniczną. Znów nie wiemy, czy w jakikolwiek sposób uczestnicy obrzędu istotnie postrzegali pojawienie się bóstwa.

Przypomnieć tu trzeba, że Dionizos, inaczej niż inni niedostępni Olimpijczycy (wśród których zresztą jest on tylko późno przyjętym przybyszem) jest typowym bóstwem epidemicznym, to znaczy nawiedzającym ludzi często we własnej postaci. W trakcie święta dionizyjskiego w Atenach (najpewniej na Antesteriach, chociaż nie można wykluczyć i Wielkich Dionizjów) wieziono jego posąg na wozie, przybywał też (na pewno na Antesteriach) by spełniać *hieros gamos* z żoną archonta *basileusa*. W tym ostatnim obrzędzie boga symbolizował najpewniej posąg, choć jest możliwe, że jego rolę grał kapłan, w którego Dionizos wcielał się na czas świętych zaślubin. Może więc i w Elidzie, i w Argos uczestnicy obrzędu doświadczały epifanii boga czcząc świętego byka uważanego za jego wcielenie. Znów wolno przypuścić, że ktoś mógł grać tę rolę występując w byczym przebraniu. Jak jeszcze zobaczymy, zwierzęce przebranie ludzi nie jest czymś wyjątkowym w kulcie Dionizosa.

Także Atenajos (XI 476) przynosi informacje, że Dionizos nazywany był bykiem (*tauros*) przez wielu poetów, co jest zapewne aluzją do hymnów czy innych pieśni kultowych, w których tak nazywano lub wzywano boga. Dowiadujemy się też z tego samego miejsca, że w Kyzikos był on czczony w tej postaci. Niestety, nie mamy żadnej ikonografii Dionizosa-byka i żadnych zachowanych *agalmata*, które można by powiązać ze wzmiankami Plutarcha i Atenajosa. Ale wysoce interesujące dane zawiera wzmianka Pauzanasza (VIII 19, 2) o obrzędzie w Kynajcie (Arkadia). W czasie zimowego święta dionizyjskiego „mężczyźni mający ciała natarte tłuszczem, wybierają ze stada byka, którego im wskaże boskie natchnienie, biorą go na plecy i niosą do przybytku” (przekład Janiny Niemirskiej-Pliszczynskiej). Nie wiemy, co działo się dalej — być może byk był tam składany w ofierze, ale nie wiadomo w jaki sposób i w trakcie jakich czynności towarzyszących. Istotne jest, że to sam bóg wskazuje poświęcone mu zwierzę. Można tu dostrzec analogię z wilkiem Apollona z przytoczonego wyżej mitu argińskiego.

Osobnym problemem jest interpretacja obrzędu opisanego przez Firmika Materna¹². Na Krecie czciciele Dionizosa mieli jakoby rozrywać zębami mięso żywego byka i pochłaniać je na surowo w trakcie tej niezwyklej ofiary. Byk był tu utożsamiony z bóstwem, ofiara stanowiła obrzęd typu *communio* czyli połączenia się ofiarników z bogiem. Rzecz jasna, trzeba pamiętać, że wiadomości Firmika Materna o kultach pogańskich, niezależnie od tego, że odnoszą się z konieczności do bardzo późnego okresu, nie są zawsze dokładne a nadto obciążone tendencyjnością. Chrześcijański autor chciał przecież przedstawić obrzędy pogan w możliwie najgorszym świetle i zależało mu na tym, by czytelnik uznał je za odrażające i wręcz obrzydliwe. Obrzęd w tej postaci nie wydaje się prawdopodobny, trudno przyjąć za możliwe rozrywanie zębami żywego zwierzęcia mającego przecież grubą i twardą skórę. Być może używano noży, które Firmicus pomija milczeniem, albo raczej po prostu zjadano mięso ofiarnego byka na surowo po jego zarżnięciu i sprawieniu. W każdym razie u podstawy informacji Firmika Materna leży wiedza

¹² *De errore profanarum religionum* VI 15, 1 = O. K e r n, *Orphicorum fragmenta*, Berlini 1922, frg. 214.

o *orgia* dionizyjskich, w czasie których *mystai* (prawie na pewno obrzęd tego rodzaju należał do praktyk misteryjnych) pragnęli połączyć się z bóstwem zjadając mięso zwierzęcia uważanego za jego epifanię.

Dość liczne są świadectwa mitów, w których opowiada się o Dionizosie urodzonym w postaci byka i występującym czasem w opowieści mitycznej w tym kształcie. Najważniejsze jest może miejsce u Klemensa Aleksandryjskiego („Protreptikos” II, 16,3). Autor przytacza wers pochodzący najwyraźniej z nie znanego nam poetyckiego utworu kultowego: ταῦρος πατήρ δράκοντος καὶ πατήρ ταύρου δράκων, ἐν ὄρει τὸ κρῦφτον, βουκόλος, τὸ κέντρον („Byk zrodził węża, a wąż byka, na górze — pasterzy wołów — twój ukryty bicz” — przekład Jana S o ł o - w i a n i u k a). Słowa te odnosi Klemens do syna Perefaty (czyli Persefony) a więc Dionizosa według mitów orfickich, przypisuje je zaś „poecie tworzącemu mity”. Można być niemal pewnym, że to ostatnie określenie w czasach Klemensa odnosiło się do Orfeusza i cytowany wers zaczerpnął on z popularnej wówczas poezji orfickiej czyli zbioru utworów przypisywanych legendarnemu poecie. Nie da się w żaden sposób określić daty tego utworu podobnie jak i wielu innych pieśni czy poematów orfickich. Wiadomo jednak, że początki poezji orfickiej sięgają VI wieku p.n.e., ponadto mamy liczne wskazówki, że prawie zawsze wiązała się ona z obrzędami misteryjnymi¹³. Wers cytowany przez Klemensa można więc uznać za świadectwo kultu Dionizosa w byczej postaci w środowisku orfików a może raczej w misteriach dionizyjskich pozostających pod wpływem mitów i idei orfickich. Do podobnego utworu czyni aluzje Atenagoras z Aten („Prośba za chrześcijanami” 20) gdy pisze, że Zeus „w postaci węża zgwałcił swą córkę, Persefonę, i miał z nią syna, Dionizosa” (przekład Stanisława K a l i n k o w s k i e g o). Nonnos w *Dionysiaka* (VI 165) nazywa syna Persefony „rogatym dziecięciem (κερδεν βρέφος) i na pewno korzysta z tych samych źródeł co Klemens i Atenagoras. Można też było łączyć syna Persefony z innym jeszcze zwierzęciem, podobnie jak byk symbolizującym siłę, jurność i dzikość.

Diodor Sycylijski zbierając wszystkie znane w jego czasach opowieści o Dionizosie i dążąc do systematyzacji oraz uzgodnienia tych mitów wspomina Dionizosa libijskiego, który według niego, a raczej może według dostępnych mu źródeł, był synem Ammona, przez Greków utożsamianego z Zeusem a przez samego Diodora pojmowanego, zgodnie z zasadami euhemeryzmu, jako postać heroiczna z odległej przeszłości, później ubóstwiona. Ammon, pisze Diodor, miał głowę z rogami barana i po nim odziedziczył taki wygląd (*prosopis*) Dionizos (IV 73, 2). Diodor nie był, oczywiście, pierwszym, który dokonał połączenia Dionizosa z Ammonem i uznał go za syna libijsko-egipskiego bóstwa z dobrze Grekom znanej oazy Siwa. Na monetach greckich, szczególnie w Kyrenie, pojawia się już w V w. p.n.e., młodzieńczy bóg z rogami barana. Jest to, być może, młodzieńczy Ammon, ale tego ostatniego z reguły przedstawiano, tak jak Zeusa, w postaci dojrzałego mężczyzny. Niektórzy chcieli widzieć tu przedstawienie Apollona Karneios, prawdopodobnie w Kyrenie, ze względu na znaczenie kultu Apollona w tym mieście. Najpewniej jednak mamy do czynienia z wizerunkiem Dionizosa, syna Ammona, o którym pisze Diodor. Zdaje się też, że przedstawienie Dionizosa z rogami byka, albo barana znajdujemy w malarstwie wazowym. Chodzi o dwie wazy z południowej Italii, obie pochodzące zapewne z końca IV w. p.n.e.

Na kraterze z Thurioi przedstawiony jest młodzieniec, najpewniej bóg, z którego czoła wyrastają dwa niewielkie różki byczka. Stojąca postać kobieca nakłada

¹³ Por. W. L e n g a u e r, *Hieroi logoi — tajne nauki starożytnych Greków?*, „Ars Regia” t. II, 1, 1992, s. 13-34 oraz t e n ż e, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 44-77.

mu wieniec na głowę. Scenę interpretuje się jako przedstawienie zaślubin Dionizosa z Ariadną lub jako *hieros gamos* taki, jak dokonywany przez basilinę z Dionizosem w czasie ateńskich Antesteriów¹⁴. Interpretacja nie jest jednak pewna, trzeba zauważyć, że postać młodzieńczego boga wyobrażona jest tak, jak przedstawiano Pana, chociaż nie ma raczej sceny mitologicznej odpowiadającej momentowi wienienia tego bóstwa przez kobietę.

Natomiast na dużym kraterze z Italii w centrum skomplikowanej sceny, bez wątplenia mitologicznej, ukazany jest młody bóg z głową o baranich rogach. Całość wskazuje, że mamy do czynienia z przedstawieniem znanej dobrze choćby z Diodora sceny pogodzenia się Dionizosa, syna Ammona, z Reą¹⁵.

W każdym razie rogaty Dionizos (*keraios, dikeros*) przywoływany był często w pieśniach kultowych, najwcześniejsze poświadczenie takiej postaci boga pochodzi jeszcze z tragedii. O jego byczej głowie czy nawet całej postaci mówi kilkakrotnie Eurypides w „Bachantkach”, Sofokles nazywa go ó βούκερος *Ἰακχος* (Frg. 874 Nauck), również u Eurypidesa znajdujemy określenie czcicieli Dionizosa jako „pasterzy wołów” (*boukoloi*) i aluzję do niejasnego obrzędu przez nich spełnianego (we fragmencie niezachowanej tragedii, „Antiope”. Frg. 203 Nauck). Dane tragedii nie są jednak, jak wiadomo, żadnym dowodem istnienia spełnianych obrzędów, ale mamy też dobrą informację o rogach należących do kultowego instrumentarium Dionizosa.

Poeta hellenistyczny, Likofron wymienia w „Aleksandrze” (w. 1237) macedońskie *laphystiai* i nazywa je *κερασφόροι γυναῖκες*. Objasniający to miejsce Tzetzes (*scholia ad loc*) podaje, że są to czcicielki Dionizosa (*bakchai*) o przydomku *Laphystios*, którego kult pochodzi z góry *Laphystion* w Beocji. Macedońskie *laphystiai*, pisze dalej Tzetzes, naśladowały boga, który sam był *kerasphoros* i nosiły w trakcie obrzędowych tańców stroje z przyprowadzonymi rogami.

W innym miejscu wysuwałem przypuszczenie¹⁶, że Dionizos rogaty to Dionizos falliczny, a jego rogi są symbolem mocy seksualnej i szczególnym, eufemistycznym, jeśli tak wolno powiedzieć, sposobem ukazania potęgi jego fallusa czczonego przecież w misteriach, w czasie których wtajemniczonym pokazywano właśnie ten obiekt wyłaniający się z dionizyjskiego *lyknon*. Nie zmienia to jednak istoty rzeczy, że obraz mocy fallicznej boga tworzony był przy użyciu symboliki odwołującej się do świata zwierząt. Właśnie byk czy baran dobrze ukazują jurność i seksualność Dionizosa, kojarzonego także z innymi zwierzętami.

W trzecim z hymnów do Dionizosa należących do zbioru tak zwanych hymnów homerowych pojawia się zagadkowy, niejasny już dla starożytnych przydomek boga: *εἰραφιώτης*. Znajomość fragmentarycznie zachowanego tekstu zawdzięczamy Diodorowi Sycylijskiemu (III 66, 3), który nie miał wątpliwości co do autorstwa a więc i daty utworu przypisując go Homerowi. Dziś nie ma zgody co do czasu powstania hymnu, ale sądzić wolno, że pochodzi on z końca okresu archaicznego, może z przełomu VI i V w. p.n.e.

Eiraphiotes jest wyraźnie epiklezą boga przywoływanego tym imieniem w trakcie obrzędu, w którym śpiewano hymn. Prawdopodobnie obchodzono nie-

¹⁴ K. K e r é n y i, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton 1976, il. 114 i tekst na s. 362.

¹⁵ S. R e i n a c h, *Répertoire des vases peints grecs et étrusques* t. I, Paris 1899, s. 13 oraz *Lexicon Iconographicum Mitologiae Classicae* t. I, München 1970, sub „Ammon”, il. 170.

¹⁶ W. L e n g a u e r, *Dionizos rogaty, [w:] Nunc de Svebis dicendum est. Studia archeologica et historica Georgio Kolendo ab amicis et discipulis dicata*, Warszawa 1995, s. 157-160.

gdyś święto ze specjalnym obrzędem na cześć tak nazwanego boga. Pośrednim dowodem tego może być nazwa miesiąca Eiraphion na Amorgos¹⁷ (Cyklady, gdzie kult dionizyjski promieniujący z Naksos był szczególnie silny i popularny).

Starożytni wywodzili wyraz *eiraphiotes* od czasownika ἐρράπτω = ἐνράπτω, „zaszyć w czymś” i epitet tłumaczyli mitem, według którego wyjęty z łona Semele płód zaszyty został w udzie Zeusa, który go w stosownym czasie sam urodził¹⁸. Można jednak te wyjaśnienia zaliczyć do tak zwanej etymologii ludowej. *Eiraphiotes* pochodzi niewątpliwie od niepoświadczonego wyrazu εἶραφος lub εἰράφιον czyli ἔριφος, „koźle, koziołek”¹⁹. Dionizos Eiraphiotes to Dionizos koźlecy, czyli czczony w postaci koźlęcia. Mít opowiadający o kolejnych wcieleniach małego Dionizosa uciekającego przed nasłanymi przez Herę Tytanami zna i taką jego postać, mamy nadto glossę Hesychiosa ἔριφος ὁ Διόνυσος nie pozostawiającą wątpliwości, że nie tylko w micie dokonywano takiego utożsamienia. Bardziej kłopotliwa jest inna glossa tego samego uczonego, który objaśnia: Ἀδωνιστής · ἔριφος. Nie znamy misteriów Adonisa, w których jego *mystai* uważaliby się za koziołki bądź byli tak przez innych określane. Kusi przypuszczenie, że doszło tu do pomylenia misteriów dionizyjskich z obrzędami ku czci Adonisa. Pozwala na wysunięcie takiego domysłu utożsamienie misty Dionizosa z koziołkiem w innych tekstach. Chodzi tu o formułę „koźle wpadło do mleka” znaną ze słynnych tabliczek orfickich z Thurioi, gdzie występuje ona w dwóch tekstach (ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον lub ἔπετες czy może ἔπετη).

Te zagadkowe teksty²⁰, pisane na niewielkich, złotych blaszkach wkładano do grobu (w jednym wypadku dobrze zachowany pochówek szkieletowy pozwala stwierdzić, że tabliczkę umieszczono na piersi zmarłego). Zachowało się czternaście takich zbytków, z różnego okresu, połowa z nich pochodzi z południowej Italii, w tym tekst najstarszy, datowany na podstawie kontekstu archeologicznego na schyłek V w. p.n.e. znaleziony w Hipponion (teksty z Thurioi pochodzą najpewniej z IV w. p.n.e.). Wspomniana formuła nie jest powszechna, ale jej charakter można zrozumieć pośrednio dzięki innemu sformułowaniu z tekstu z Hipponion. Otóż w tym ostatnim tekście ktoś (nie jest jednoznaczne, czy są to słowa podziemnego bóstwa, czy po prostu wypowiedź poety) mówi do duszy znajdującej się w Hadesie, która znalazła już tam właściwą drogę i zapewniła sobie życie wieczne: „I pójdiesz daleko drogą, jak inni sławni *mystai* i *bakchoi*, którzy kroczą tą świętą drogą”. To zdanie pozwala łączyć wszystkie nam znane teksty na złotych tabliczkach z misteryjnymi formami kultu Dionizosa pozostającymi, być może, pod wpływem idei orfickich. Przytoczona wyżej „formuła koźlęcia” to albo słowa duszy, która musi wygłosić w Hadesie rytualne słowa, albo stwierdzenie do niej skierowane czyli uznanie zmarłego za jednego z *mystai* czy *bakchoi*. Przy każdym rozumieniu formuły mamy do czynienia z uznaniem duszy wtajemniczonego za „koźle”. Podobnie jak *bakchos* jest *eriphos* epiklezą bóstwa, któremu wtajemniczony po śmierci staje się równy.

W różny sposób próbowano wytłumaczyć obraz koźlęcia w mleku sięgając czasem do słynnego zakazu biblijnego. Wydaje się, że wystarczy uwzględnić rolę

¹⁷ A. E. Samuel, op. cit., s. 106.

¹⁸ Hesychios, s.v.

¹⁹ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1983, t. 1, s. 323.

²⁰ Wydanie wszystkich tekstów z komentarzem: G. Foti, G. Pugliese Carratelli, *Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico*, „La Parola del Passato”, 154-155, 1974, s. 91-126.

mleka w micie i obrzędach dionizyjskich. Symbolizuje ono obfitość dóbr, zapewnioną przez boga wyznawcom. W późnej (II-III w.) inskrypcji²¹ czcicieli Dionizosa (*thiasos* dionizyjski) występuje wśród funkcjonariuszy stowarzyszenia γαλακτοφόρος („niosąca mleko”). Dionizos jest dawcą niemal wszelkiej obfitości, którą ludzie zawdzięczają dzikiej, nieoswojonej przyrodzie. W cytowanym przez Plutarcha fragmencie Pindar (Frg. 153 Snell-Maehler) nazywa go „świętym blaskiem zbiorów” (ἀγνὸν φέγγος ὀπώρας). Niestety, fragmentaryczność tekstu nie pozwala na lepsze zrozumienie tych słów poety, ale Plutarch („De Iside et Osiride” 365 A) cytuje ten wers na dowód, że Grecy uważali Dionizosa za „pana całej wilgotnej natury” (οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἑλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν). W przedarystotelesowskiej teorii elementów przyrody i w kosmogoniach archaicznych „wilgotność” uważano za jeden z dwóch podstawowych składników świata (drugim, zestawionym z „wilgotnością” w binarnej opozycji, była, oczywiście, „suchość”). Dla Arystotelesa wilgotność i suchość to wspólne „tworzywo ciał” („Meteorologia” 381 b). Dionizos jest więc u Pindara bóstwem przyrody władającym jej połową. Taka interpretacja odpowiada obrazowi myśli mitycznej wielu poetów, gdzie dawcę wina zestawiano z Demeter, dawczynią zboża, Dionizos dał ludziom najważniejszy dla nich napój, bogini zapewniła pożywienie. Ta odpowiedniość nosiła też cechy binarnej opozycji. Wino bowiem umożliwiało osiągnięcie stanu sprzecznego z normami życia cywilizowanego (szał dionizyjski, stan upojenia), a uprawa zboża zawsze wymagała i gwarantowała trwałość instytucji cywilizowanego życia społecznego. Przyroda i jej dary znajdować się więc mogą bądź po stronie dzikości, bądź po stronie cywilizacji ludzkiej. W pierwszym przypadku reprezentuje ją Dionizos, w drugim — Demeter.

Na dziki aspekt zwierzęcego Dionizosa wskazuje też jego związek z jeleniem. Z Alkajosa (Frg. 129 Campbell) wiemy, że czczony był on na Lesbos jako Kemeleos czyli jelenek²². Fragment ten zasługuje na baczną uwagę także dlatego, że poświadcza kult Dionizosa w trójcy z Zeusem i Herą (wspólny *temenos*). Nie jest to więc przypadkowy epitet drugoplanowego boga lecz określenie jednego z trójki najważniejszych w polis bóstw. Jeleń jest w sposób oczywisty symbolem dzikiej przyrody, co w greckiej myśli mitycznej najlepiej wyraża związek tego zwierzęcia z Artemidą, panią dzikich zwierząt i opiekunką łowów. Dionizos bywał również uważany za Wielkiego Myśliwego lecz wydaje się, że jego jeleni charakter prowadzi w stronę wyobrażeń bardziej jeszcze skomplikowanych.

Przypomnijmy w tym miejscu podania i opowieści wiążące się z tajemniczym sanktuarium arkadyjskim, w którym czczony był Zeus Lykaios. Przybytek ten (Lykaion) łączono z opowiadaniem o wilkołakach, ofiarach z ludzi i barbarzyńskich praktykach. W tych opowieściach są, być może, ślady archaicznych i niezrozumiałych już w starożytności praktyk kultowych. W każdym razie do Lykaionu nie mógł wejść nikt nieuprawniony (zapewne bez dokonania jakiegoś wstępnego rytuału), a jeśli tak się zdarzyło, sprawcę kamieniowano, gdy uczynił to świadomie, bądź, jeśli dopuścił się wykroczenia niechcący, wysyłano go dla odbycia praktyk

²¹ L. Robert, *Inscription de Thessalonique*, [w:] *Opera minora selecta* t. II, Amsterdam 1969, s. 990-1007, (pierwodruk w: *Mélanges Bidez*, t. II, Paris 1934, s. 795-812. Tekst opublikowany po raz pierwszy przez Ch. Picarda i Ch. Avezou w „Bulletin de Correspondance Hellénique” t. XXXVII, 1913, s. 97-100, nr 7).

²² Znaczenie tego epitetu wyjaśnił L. Deubner, *Zu den neuen Bruchstücken des Alkaios*. „Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften”, Jahrgang 1943, Phil.-hist. Klasse Nr. 7, s. 3-14, (= t e g o ż, *Kleine Schriften zur Klassischen Altertumskunde*, Königstein 1982, s. 1982, s. 691-704).

oczyszczających do Eleutherai w Beocji. Pisze o tym Plutarch („*Quaestiones Graecae*” 39) zastanawiając się nad przyczyną i charakterem związku Lykaionu z Eleutherai. Plutarch nie potrafił podać wyjaśnienia, podobnie jak i nie wiedział, dlaczego winnego wykroczenia nazywano „jeleniem” (ἐλάφος). Żadne inne dane nie pozwalają na jednoznaczne wyjaśnienie tej kwestii, ale zastanawia fakt, że beockie Eleutherai były już w epoce archaicznej jednym z najważniejszych ośrodków kultu Dionizosa (stąd bóg, według tradycji, został sprowadzony do Aten). Nasuwa się więc podejrzenie, że sprawca udawał się do przybytku Dionizosa, a wskutek wykroczenia znajdował się pod władzą tego boga.

Lykaion arkadyjski to niewątpliwie miejsce, w którym wykonywano praktyki i obrzędy zaznaczające przejście między stanem dzikości a cywilizacji ludzkiej. Być może chodziło o praktyki inicjacji młodzieży, czego ślad zachował się w opowieści o wilkołaku, którym stawał się uczestnik obrzędu ofiarnego spożywający część ofiary z człowieka. Miał on udać się wskutek tego do ostępów leśnych, gdzie wiódł życie wilka a wracał dopiero po latach do ludzkiej postaci pod warunkiem, że przez cały czas wygnania nie skosztował ludzkiego mięsa. Nietrudno dostrzec, że wygnany uczestnik obrzędu (hipotetyczny inicjowany) skazany jest z racji swego czynu na życie dzikie²³. Tę samą dzikość reprezentuje winny wykroczenia, który nie uszanował zakazów religijnych i stał się w konsekwencji „jeleniem”. Być może był on przebierany w maskę czy skórę jelenia, takie przebrania znamy z kultu Artemidy, którą tak wiele łączy z Dionizosem. Udający jelenie, przebrani ludzie, śpiewali i tańczyli ku czci bogini. Taka według niektórych uczonych hellenistycznych miała być geneza bukoliców²⁴.

Są jeszcze inne dane pozwalające sądzić, że jelen był epifanią, a w każdym razie zwierzęciem Dionizosa w nie mniejszym stopniu niż byk czy koźlą lub kozioł. Dzięki znaleziskom papirusowym mamy dziś nieco fragmentów poematu epickiego „*Bassarika*” autorstwa późnego i mało znanego poety, Dionizjosa, żyjącego prawdopodobnie w końcu IV lub na początku V wieku. Właściwie można o nim powiedzieć tylko tyle, że był wcześniejszy od Nonnosa, który w „*Dionysiaka*” w dużym stopniu czerpał z jego poematu przedstawiającego dzieje indyjskiej wyprawy Dionizosa i podboju świata przez armię boga.

Jeden z zachowanych fragmentów²⁵ przedstawia epizod z przygotowań do bitwy, która miała zadecydować o zwycięstwie Dionizosa i jego stronników nad siłami indyjskiego króla, Deriadesa. W okolicznościach, o których nic nie wiemy, dwaj wojownicy z wojska boga (Prothoos i Pylaon) upolowali jelenia. W jego skórę i rogi planują przystroić jeńca wziętego wcześniej spośród żołnierzy Deriadesa, by go złożyć w ofierze.

Z zachowanego tekstu nie dowiadujemy się, jakiemu bóstwu ma być złożona ofiara z człowieka grającego rolę jelenia. Sądzić wolno jednak przynajmniej tyle, że jest to obrzęd mający zapewnić zwycięstwo Dionizosowi. Dalsza historia nieszczęsnego jeńca pozwala na przypuszczenie, że człowiek-jeleń utożsamiany był z Dionizosem.

²³ Platon, *Res Publica* 565 D; Pauzanasz VIII 38, 6-7. Por. W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, s. 11-12 i 100-101.

²⁴ Traktacik *Peri tes heureseos ton boukolikon*, wydawany w *Scholia ad Theocritum* (Ahrens).

²⁵ Opublikowany po raz pierwszy: A. Ludwich, *Das Papyrus-Fragment eines Dionysos-Epos*, „*Berliner Philologische Wochenschrift*” 1903, No 1, s. 28-30. Obecnie najłatwiej dostępny: E. Heitsch, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*. Bd. I, Göttingen 1961, s. 65, nr 9 (*verso*).

Otóż wskutek interwencji samego Dionizosa (najwidoczniej brzydzącego się ofiarą z człowieka, jak wszyscy Olimpijczycy) jeniec ma być w przebraniu jelenia posłany do wrogów. Jest to jednak zadziwiający podstęp Dionizosa, który tylko pozornie ratuje nieszczęśnika, lecz udaje się do Deriadesa i namawia go, by ten złowił jelenia towarzyszącego jakoby jego wojskom i by zwierzę zostało żywcem rozszarpane na sztuki i zjedzone przez jego żołnierzy. Na te słowa Deriades odpowiada, że najchętniej schwytałby i rozszarpał samego Dionizosa w jego własnej postaci. Oburzony bóg porywa się na niego z włócznią. Na tym, niestety, kończy się zachowany fragment.

Nietrudno tu dostrzec, po pierwsze, aluzję do obrzędu *sparagmos* (zapewne bardziej mitycznego niż istotnie sprawowanego w rzeczywistości) ludzaco podobnego do tego, o którym pisze wspomniany wyżej Firmicus Maternus. Po drugie, znów podobnie jak u Firmika, widać tu przekonanie o tożsamości Dionizosa ze zwierzęciem ofiarnym, tym razem — jeleniem. Jelenie, czy raczej młode jelenki, chwytało, przynajmniej według mitu, w czasie bachicznych *teletai* (Nonnos, „Dionysiaka”, 46, 139 nn.) a ikonografia menad poświadcza mityczny *sparagmos* dokonywany może nawet przez samego boga²⁶. Znów można tu widzieć koncepcję ofiary typu *communio*, gdzie zjedzenie mięsa świętego zwierzęcia jest sposobem połączenia się z bóstwem.

Pamiętać jednak trzeba, że najpopularniejszą ofiarą dla Dionizosa, kozła, interpretowano w starożytności w zasadzie inaczej: miała to być kara za szkody, jakie kozioł jakoby wyrządza zimą w winnicy obgryzając korę drzewek winnej latorośli (np. Varro, „De re rustica” I 2, 19). Nas interesuje jednak w tym miejscu nie skomplikowana problematyka natury ofiary, lecz wyłącznie niewątpliwy fakt utożsamiania Dionizosa z niektórymi zwierzętami, których postać bóg może przybierać.

Kozioł (nie młode kozę, lecz dorosły samiec — *tragos*) jest bowiem zwierzęciem Dionizosa w jeszcze większym stopniu niż byk czy jelen. Wiadomo dobrze, że związek z kozłem potwierdzony jest przez niektóre epitety Dionizosa (jak na przykład *Melanaigis*), jak i przede wszystkim przez fakt występowania w jego obrzędach ludzi przebranych w kozłą skórę. Mamy dobre poświadczenie epigraficzne (SEG IV 522) *σακκηφόροι* jako *mystai* Dionizosa w Efezie. Zaś *σάκκος* lub *σάκκος* oznacza skórę kozia czy kozłą oraz sporządzony z niej strój. Przebierano się w takie stroje zapewne dlatego, że czczono boga w koziej (czy raczej kozłej) postaci. Ten właśnie aspekt niektórych obrzędów dionizyjskich stał się, być może, dla Arystotelesa („Poetyka” 1449a) podstawą teorii genezy tragedii, której w nauce nowożytnej kanoniczną formę nadał W i l a m o w i t z²⁷. Ale mamy poświadczenia, że sam bóg występuje nie tylko w skórze kozłej (na co wskazuje jego wspomniany wyżej epitet *Melanaigis* — „w czarnej koziej skórze”) — lecz i w przebraniu ze skór innego zwierzęcia. Świadczy o tym jego inny epitet — *Bassaros*.

Wyraz *bassara* (*βασσάρα*) oznaczać może lisa, a następnie jego skórę i sporządzoną z lisich skór szatę. Glossy starożytne podają też, że tak nazywano strój bachantek oraz czasem je same. Tytuł niezachowanej tragedii Ajschylosa („Bassa-

²⁶ E. S i m o n, op. cit., il. 277 i tekst na s. 282.

²⁷ U. v o n W i l m a n o w i t z - M o e l l e n d o r f, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin 1907. Zakwestionowanie tej teorii: W. B u r k e r t, *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” t. VII, 1966, s. 87-121 (= *Griechische Tragödie und Opferritus*, w t e g o Ź; *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990, s. 13-39.

rides”) poświadcza już w jego czasach występowanie obrazu mitycznego przebranych w takie szaty bachantek. Takie stroje musiały być używane także w późniejszych misteriach dionizyjskich, na co wskazuje fakt, że w słynnej inskrypcji Agrypinilli (II wiek) występują ἀρχιβάσσαροι oraz ἀρχιβάσσαραι²⁸.

Trzeba tu zaznaczyć, że skóry zwierzęce lub rytualne przebrania z nich wykonane odgrywają ogromną rolę w wielu obrzędach greckich, geneza takich praktyk sięga, być może, jeszcze okresu minojskiego, ale tylko wypadku Dionizosa można stwierdzić tak wyraźny związek mitu, epifanii i obrzędu.

Rekapitulując powiemy, że stwierdzić można trzy wyraźne zwierzęce epifanie Dionizosa. Są nimi byk, kozioł lub kozłę i jelen. Bóg może też być przebrany w zwierzęcy strój ze skór kozich lub lisich. W jego obrzędach występują ludzie w zwierzęcych przebraniach. Pojawiają się więc pytania, co łączy te zwierzęta i dlaczego w ich postaciach pojawia się właśnie Dionizos. Pierwsze wyjaśnienie, jakie można zaproponować, sprowadzałoby się do konstatacji, że wszystkie te zwierzęta reprezentują przyrodę dziką, nieujarzmioną przez człowieka, czasem obcą mu i wrogą. Co prawda w przypadku byka można mieć pewne wątpliwości. Przytoczony wyżej fragment orficki i wspomniany fakt nazywania czcicieli Dionizosa pasterzami (*boukoloï*) wskazują, że mamy do czynienia ze zwierzęciem udomowionym, związanym ze światem człowieka, który hoduje bydło na własne potrzeby, tak jak uprawia rolę by zyskać pożywienie. Ale po pierwsze pamiętać trzeba, że produkty hodowlane (mleko, sery, mięso) nigdy nie były dla Greków takim symbolem cywilizacji ludzkiej, jak pochodzące z uprawy zboże. Wystarczy przypomnieć Cyklopów i Polifema z Homera. Po drugie, zwraca uwagę fakt, że epifanią Dionizosa jest raczej, jak w hymnie z Elidy, *tauros* a nie *bous*. Ten ostatni termin (oznaczający także wołu, a z rodzajnikiem żeńskim krowę) istotnie prowadzi w stronę świata ludzi, w którym hodowane bydło zapewnia pożywienie. *Tauros* jednak to przede wszystkim byk dziki, żyjący na swobodzie (wyraz ten spokrewniony jest, być może, z polskim „tur”).

Jeleń jest bez wątpienia symbolem dzikości przeciwstawionej cywilizacji. Kłopoty może nastęrczać znów kozioł, którego łączono z Dionizosem może raczej z powodu jego jurności. Ale właśnie seksualność kozła jest dzika, nieoswojona i nie podlegająca żadnym normom właściwym i obowiązującym w świecie ludzkim. Nadto niszczy on uprawianą przez ludzi winną latorośl.

Natrafiamy więc na pozorny paradoks: oto bóg, który przyniósł ludziom dar wina, niezbędnego dla ich życia i stale obecnego w kulturze, jest zarazem bóstwem dzikiego, zwierzęcego świata, panem dzikiej natury, zupełnie inaczej niż dawczyni zboża, Demeter, zawsze patronująca życiu społecznemu, stale łączona wyłącznie z ładem i porządkiem, wnosząca w życie ludzi podstawowe normy współżycia (*thesmoi*). Być może paradoks ten można wyjaśnić wspomnianą już dwoistą naturą wina. Mit o przybyciu Dionizosa z Attyki i przekazaniu umiejętności wyrobu wina Ikariosowi najlepiej charakteryzuje ambiwalentny stosunek do tego napoju. Ikarios został zabity przez krewniaków swych gości, którzy leżeli nieprzytomni upiwszy się winem. Uznano ich za zmarłych, a Ikariosa — za winnego ich otrucia. Wino jest więc napojem wysoce niebezpiecznym a jego działanie poznają nie tylko uczestnicy dzikich, odbywanych poza polis, *orgia*, lecz i uczestnicy dionizyjskiego *komos* w czasie świąt w polis. Bóg umożliwiając swym darem życie społeczne i rozwój kultury (sympozjon) może zarazem wtrącać w stan dzikości i szalu, a w każdym

²⁸ A. Vogliano, F. Cumont, Ch. Alexander, *The Bacchic Inscription in the Metropolitan Museum*, „American Journal of Archeology” t. XXXVII, 1933, s. 215-270.

razie wprowadzać czasowe zawieszenie wszystkich obowiązujących w polis norm (komedia).

Ale Dionizos jest jeszcze i pod innymi względami bóstwem o podwójnej naturze, o czym stale przypomina jego epitet *dimorphos*. Falliczny bóg jurności i płodności pojawia się w przebraniu kobiecym lub wręcz w dziewczęcej postaci, przedstawiany jest jako mężczyzna o zniewieściałym wyglądzie. Bóg życia i wiecznie odradzającego się wina jest jedynym Olimpijczykiem, który odwiedza Hades i nosi także chthoniczny charakter, łączy więc z sobą to, co ludziom wydaje się całkowicie rozłączne i przeciwstawne. Dzięki niemu zanikają te opozycje, świat staje się jednorodny²⁹, jest w nim miejsce dla dzikich zwierząt i dla cywilizowanych ludzi. Postać zwierzęca jest więc najzupełniej właściwa dla boga, dla którego nie ma granicy między cywilizacją a dzikością. Ludzie zaś muszą uznać i uczcić jego zwierzęcą postać.

²⁹ W sprawie „podwójnej” natury Dionizosa i charakteru jego kultu por. wnikliwe uwagi J.-P. Vernanta, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris 1990, s. 96-104.

were not natural, but caused by God. The aim of this interference was punishment and the redemption of human sins. This apocalyptic vision of cataclysms was however supported by deep knowledge of natural history.

J. Kolendo — The import of furs from Barbaricum to the Roman Empire

The Author, opposing the widespread opinion in historiography, states that until the middle of 4th century the fur and skin trade did not play an important part of the exchange between the Romans and the Barbarians. This statement is supported by the low prices of furs in the Empire together with the fact that for the Romans the fur and skin clothes were characteristic of the low class citizens (shepherds) and barbarians. The only exception was the sealskin valued by the Romans because of their curative powers. Only at the decline of Antiquity, under the influence of German traditions, did some of the furs begin to be regarded as a luxurious kind of garment. Only then did the period of an increasing significance of furs in far-reaching trade in Europe start.

R. Kulesza — The escapes of population. A forgotten aspect of the Greek war (6-5 cent. B.C.)

Taking into consideration the reasons for the quick restoration of towns whose population was slaughtered, taken prisoner or deported, the Author puts forward a hypothesis about the essential significance of escapes during the Greek wars. Organized flights constituted a method of protection of the population, belongings and livestock; by means of reducing the number of people they increased the amount of food for the troops and in case of war catastrophe they allowed the quick restoration of *poleis*. The evacuation of population has not left many traces in the sources. It was caused by the convention in which the Greek historians described the war.

W. Lengauer — Dionysius in the world of animals

The Author analyses the issue of animals' role in the Greek beliefs and the relations between the animal world and the world of gods. He presents this issue giving examples of Artemida and Apollo and Dionysius in particular. A number of mentioned sources (pieces of literature, ritual songs, coins) prove that Dionysius was worshipped as a bull, sometimes also as a goat and a deer. In his rituals there were also people in animals' skins. In conclusion, the Author states that Dionysius, the god thanks to whom people know wine, has a dual nature: he is a benefactor of humankind and at the same time he is the god of savage, bestial world.

A. Łukaszewicz — Some remarks on the "Menophres era"

The Author considers the notion "era" lasting from Menophres until the end of Augustus rule and coming from the text by Theon from Alexandria (4th century). The Author identifies the unknown name Menophres with a nickname of Ramses I *Mn-ph — R'*. In the Author's view the "Menophres era" equals the sotistic period. Because of the lack of sources it is impossible to state whether the notion "Menophres era" comes from the old astronomical Egyptian tradition or maybe it originated during the Roman times.