

Ks. Franciszek Sokołowski

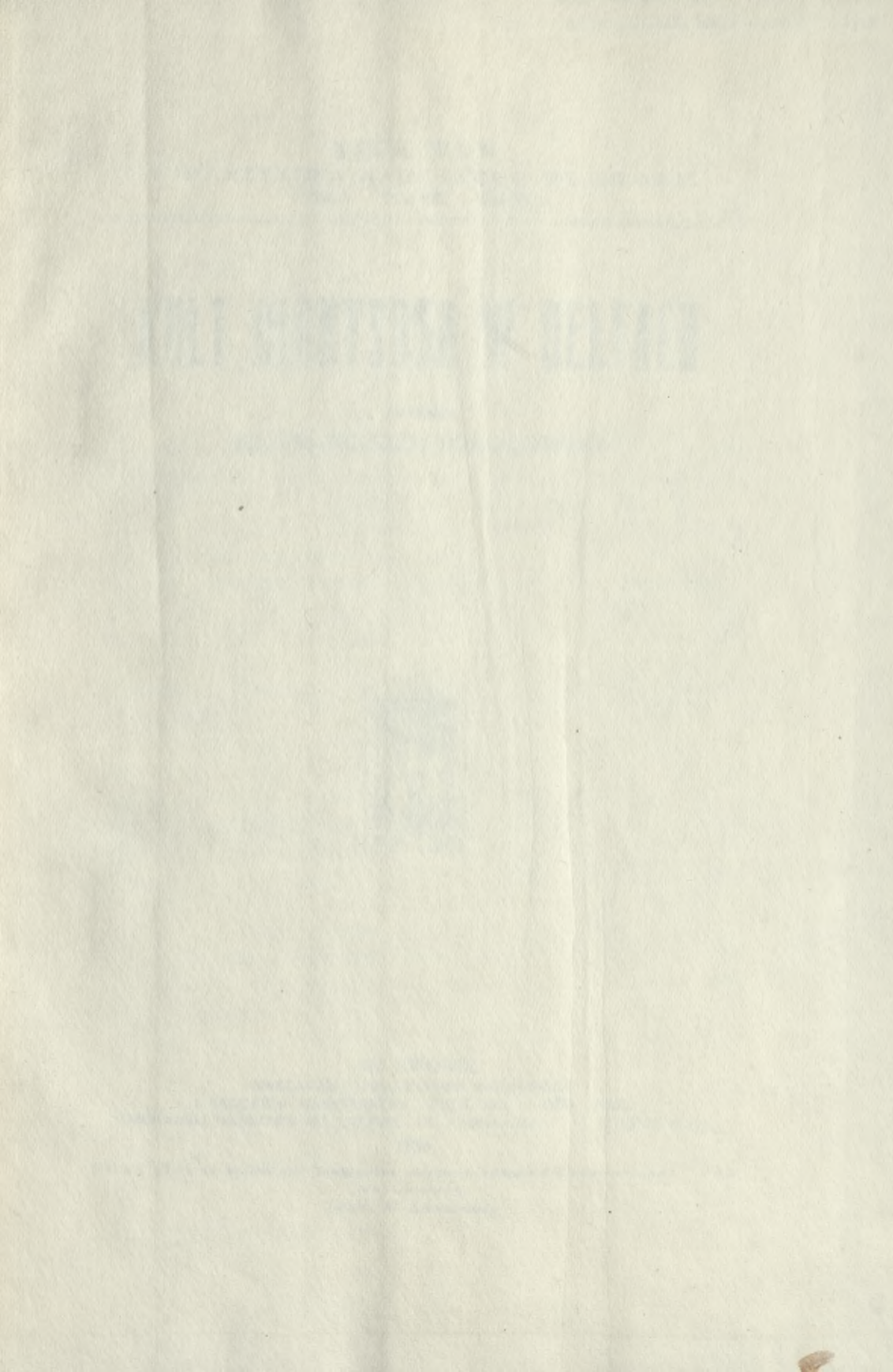


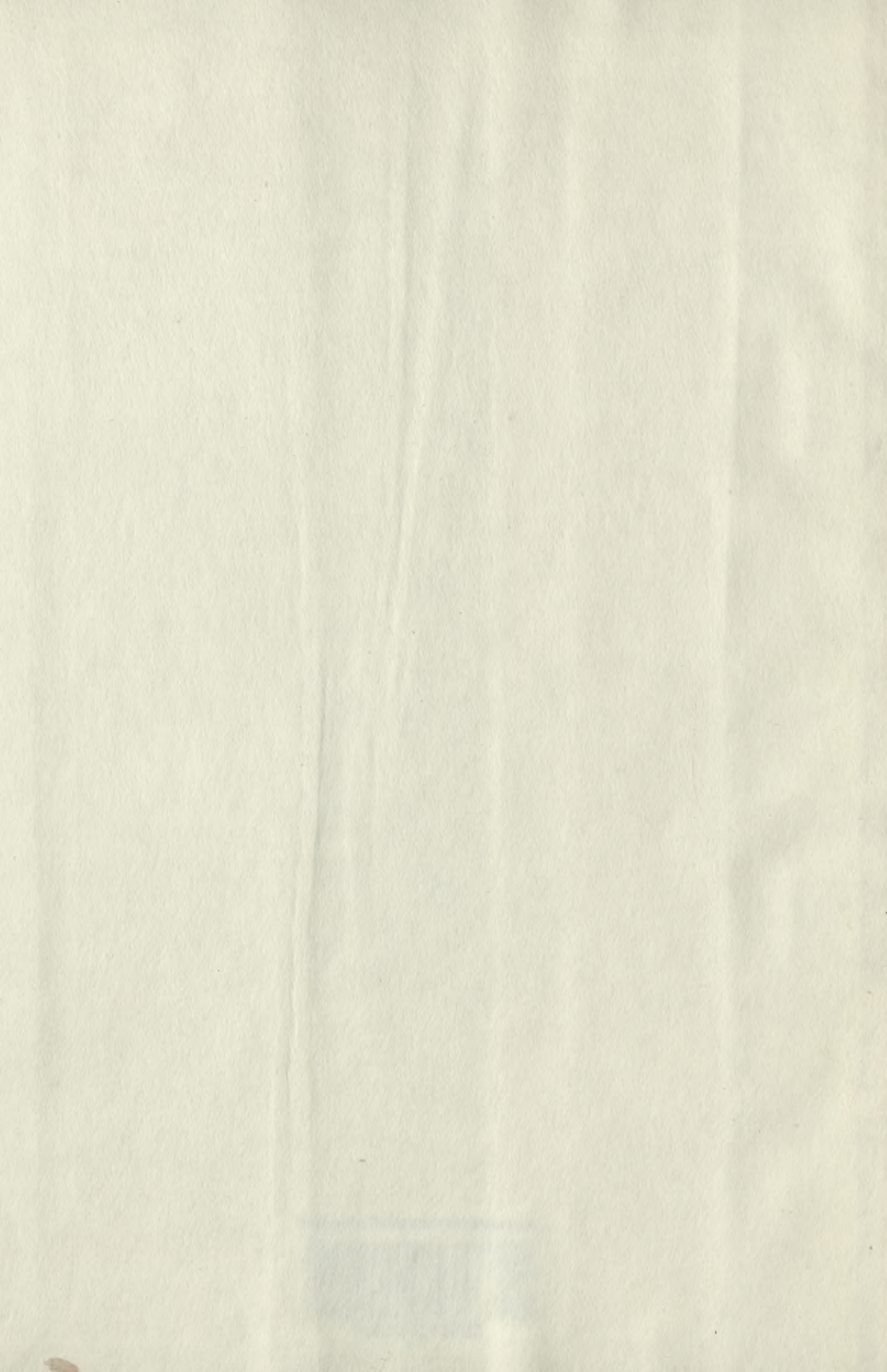
KULT DIONYSOSA
W DELFACH

Biblioteka Politechniki Krakowskiej



10000213763





15

ARCHIWUM
TOWARZYSTWA NAUKOWEGO WE LWOWIE
DZIAŁ I. — TOM VIII. — ZESZYT 2.

KULT DIONYSOSA W DELFACH

NAPISAŁ
KS. FRANCISZEK SOKOŁOWSKI



WE LWOWIE
NAKŁADEM TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
Z ZASIŁKIEM MINISTERSTWA WYZN. REL. I OŚW. PUBL.
DRUKARNIA NAUKOWA WE LWOWIE, UL. ORMIAŃSKA 8 — TELEFON 253-10
1936

Skład główny wydawnictw Towarzystwa utrzymuje księgarnia Gubrynowicz i Syn
we Lwowie.
(właśc. Al. Krawczyński).

KD 938

ARCHIWUM
TOWARZYSTWA NAUKOWEGO WE LWOWIE
BIURO - TOM III - STRONA 2

KULT DOKRYZGOSZA W DELFACH

Wielce Honorownemu Panu Profesorowi

L. Piłkowskiej w Warszawie

autor



~~III 29759~~

II - 348 358

WE LWOWIE
HAKADEN TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
I KASJANEM NIKSZEWSKIM, WYDANIE I IOWE, 1930
BIBLIOTEKA NAUKOWA WE LWOWIE, UL. SIKORSKIEGO 1 - TEL. 1000
1930
Biblioteka główna Towarzystwa Naukowego w Krakowie, ul. Szpitalna 12A
we Lwowie
(ulica Al. Mickiewicza)

BPK-B-57d 2016

Akc. Nr. ~~4792~~ 61

Kult Dionysosa w Delfach.

Napisał

KS. FRANCISZEK SOKOŁOWSKI.

Wstęp.

Wiele ważnych dla religii greckiej zagadnień wiąże się z sanktuarium Apollona w Delfach. Historia Delf ciągnie się od czasów kultury egejskiej aż do końca starożytności. W ewolucji wieków zachodziły tu wielkie zmiany, przybywały bóstwa, instalowały się różne religie i kultury. Specjalnie ciekawy jest problem kultu Dionysosa. Bóg ten stanowił zupełny kontrast Apollona. W jaki sposób doszło do połączenia tak sprzecznych form religii i kultu? Przez całą przecież starożytność Apollon i Dionysos pozostają ze sobą w zgodnej harmonii. Zagadnienie to od dawna interesowało filologów i historyków.

Pierwsze w tym kierunku studia opierały się na źródłach literackich. I tak, w połowie ubiegłego wieku Ch. Petersen napisał niewielką rozprawkę o cyklu świąt Apollona i Dionysosa w Delfach¹. Autor względnie dokładnie zbadał stanowisko obu bogów w kulcie, opisał ważniejsze święta, oraz liturgię. W tym samym czasie C. Bötticher zajął się problemem grobu Dionysosa². Ogólną rozprawę o kulcie Dionysosa w Delfach napisał M. Ross³. Zwrócił on uwagę na orficki charakter delfickiego Dionysosa; Delfy miały być centrum orfizmu, stąd ruch ten rozszedł się po Grecji. Do Delf przybył Dionysos z Tracji. Trietydy delfickie odbywały się w zimie i miały na celu pobudzenie do życia zamarłej natury.

¹ Petersen Ch., Der delphische Festcyclus des Apollo und Dionysos, Hamburg 1859.

² Bötticher C., Das Grab des Dionysos an der Marmorbasis zu Dresden, Berlin 1859.

³ Ross M., De Baccho delphico, Bonnae 1865.

Bardziej szczegółowym zagadnieniem zajął się L. Weniger, pisząc wartościową rozprawę o kolegium kapłanek delfickich zw. *Thyiades*⁴. O Dionysosie w Delfach pisał również A. Mommsen⁵ i E. Rohde⁶.

Wspomniane prace opierały się wyłącznie na źródłach literackich, przy drobnym tylko uwzględnieniu zabytków sztuki. Tekstów epigraficznych, topografii Delf jeszcze podówczas nie znano. Bez tych jednak danych trudno było pisać poważnie studium o kulcie delfickim. Z wielkim tedy zainteresowaniem śledził świat naukowy bieg wykopalisk francuskich, rozpoczętych na dużą skalę dopiero pod koniec XIX w., spodziewając się nowych dla historii Delf materiałów. Istotnie wykopaliska przyniosły dużo. Znaleziono wiele inskrypcyj, odkopano świątynie, poznano topografię i t. d. Jeżeli idzie o teksty epigraficzne, to mała tylko ich ilość odnosi się do życia religijnego. Olbrzymia większość ma związek z historią polityczną, społeczną oraz administracją sanktuarium. Do dokumentów kultu należy zaliczyć w pierwszym rzędzie hymny delfickie. Wśród nich znajduje się paian na cześć Dionysosa, najpoważniejsze źródło przy roztrząsaniu naszego zagadnienia. Paian Dionysosa nie wzbudził pierwotnie żywszego zainteresowania. Wydał go swego czasu filolog francuski Weil, zaopatrując skromnym komentarzem⁷. Dopiero względnie niedawno zajął się nim Vollgraff. Napisał on bardzo gruntowny komentarz i wydobył z tekstu wiele materiału dla historii kultu⁸. Strofy najbardziej uszkodzone uzupełnił ostatnio Vallois⁹. Paian Dionysosa jest dzisiaj dokładnie zanalizowany. Nie obyło się jednak bez pewnej przesady, na co będzie zwrócona uwaga w odpowiednich miejscach niniejszej rozprawy.

O kulcie Dionysosa w Delfach pisano już wielokrotnie. Studia jednak dotychczasowe nie obejmowały całości zagad-

⁴ Weniger L., *Über das Collegium der Thyiaden von Delphi*, Eisenach 1876. Por. *Apollo und Dionysos zu Delphi* (Arch. Zeit. 1886, XXIV. 186 nn.), *Feralis exercitus* (ARW 1900, 200 nn.).

⁵ Tenże, *Delphica*, Leipzig 1878, 112—118, 263—277.

⁶ Tenże, *Psyche*, 9. et 10. Aufl., Tübingen 1925, I. 50—61.

⁷ BCH (= *Bulletin de Correspondance Hellénique*) 1895, XIX. 393—418.

⁸ BCH 1924, XLVIII. 97—208, 1925, XLIX. 104—142, 1926, L. 263—304, 1927, LI. 423—468.

⁹ BCH 1931, LV. 241—364.

nienia. Drobne prace Petersena, Rossa, Wenigera, a nawet Mommsena są dosyć powierzchowne, przy tym dzisiaj przestarzałe. Vollgraff i Vallois ograniczyli się tylko do ścisłej analizy paianu. Zagadnienie kultu Dionysosa należało przedstawić w całości, uwzględniając wszystkie dane źródłowe, zarówno literackie, epigraficzne jak archeologiczne. To ma właśnie na celu niniejsza rozprawa. Autor nie stawiał sobie innego zadania, jak zebrać w jedną całość materiał i postawić go pod pryzmatem dzisiejszej wiedzy historycznej.

Geneza kultu.

Sanktuarium delfickie należy do najstarszych ośrodków religijnych na terenie Grecji. Jak świadczą wykopaliska, już w epoce kultury mykeńskiej było tu miejsce kultu. — Z jednej i drugiej strony Kastalii, obok świątyni Apollona, Atheny zw. Pronaia, oraz w północno-wschodniej części świętego okręgu znaleziono resztki ofiar, naczynia rytualne, ex vota a nawet ślady budowli, pochodzące z epoki kultury mykeńskiej. Szczególnie obfite tu exvota przedstawiają bóstwo żeńskie z uwydatnionymi znamionami macierzyństwa¹. Identyczne idole znaleziono w wielu miejscach kultury minojsko-mykeńskiej. Matka-Ziemia jest więc pierwszym bóstwem osiadłym w Delfach. Świadczą o tym zarówno wykopaliska, inskrypcje, jak delficka tradycja religijna².

Ziemia już w epoce minojskiej występuje jako bogini życia i śmierci. W świadomości religijnej późniejszych Greków istniało głębokie przekonanie, że wszelkie życie pochodzi z ziemi. Utożsamienie gleby z boginią - Matką nie było dla Greka jakąś metaforą, ale żywo odczuwaną rzeczywistością. Ziemia, niby niewiasta, wydaje życie ze swego łona³.

¹ Fouilles de Delphes, Le sanctuaire d'Athéna Pronaïa 1—36. — Monuments Figurés, petits bronzes, 14; BCH 1922, XLVI. 506 nn., 1930, LIV. 283; Nilsson M., The Minoan-Mycenean religion and its survival in Greek religion, Lund 1927, 401; Picard Ch., Les origines du polythéisme hellénique, Paris 1930, I. 23 nn.; Evans A., The Palace of Minos, London 1925, I. 52, 160; Glotz G., La civilisation égéenne, Paris 1923, 281 nn.

² Aisch. Eum. 2 nn., Eur. I. T. 1259 nn., Fouilles de Delphes III. 2, 191 (3), Plut. Pyth. or. 17, Paus. X. 5, 6, por. Mommsen A., Delphica, 9 nn., ML I. 1566 nn., RE XV. 467, Supplb. IV. 1341—1342.

³ Platon, Menexen. 237 BC: τρεφομένους οὐχ ὑπὸ μητροῦς... ἀλλ' ὑπὸ μητρὸς τῆς χώρας ἐν ἧ ᾠκουν, καὶ νῦν κείσθαι τελευτήσαντας.

Wyrazem tej funkcji Ziemi było „boskie dziecko“, jakie obok Matki występuje w wielu miejscach starożytnego kultu. Już zabytki kreteńskie przedstawiają boginię razem z dzieckiem⁴. Późniejsza tradycja grecka, wyjaśniając niejako nieme zabytki religii minojskiej, mówi nam o „bogu-dziecku“ urodzonym na Krecie. Istniał tu od najdawniejszych czasów kult boga-dziecka, utożsamionego z Zeusem⁵. Takie samo „boskie dziecko“ występuje w Eleusis⁶, w Atenach⁷, w Amyklai⁸. Wazy, teksty epigraficzne, pewne formuły kultu poświadczają najwyraźniej istnienie w wielu miejscach kultu „boga-dziecka“⁹. Ziemia nie tylko jednak wydaje na świat życie, ale i zabiera je z powrotem po śmierci: (ἡ Γαῖα) τὰ πάντα τίκτει θρέψασά τ' ἄδιδε τῶν δὲ κῆμα λαμβάνει¹⁰. Umierają ludzie, zwierzęta, ale przede wszystkim zamiera każdego roku roślinność, „dziecko“ Ziemi. Na zabytkach kreteńskich widzimy boginię-Matkę opłakującą śmierć swego dziecka czy też kochanka¹¹. Bez wątplenia, w związku z tą właśnie ideą religijną pozostają „groby“ bogów, jakie w wielu miejscach lokalizuje grecka tradycja. Na

ἐν οἰκείοις τόποις τῆς τεκνοῦσης καὶ θρεψάσης καὶ ὑποδεξαμένης; por. Hom. h. 30, 5, Hes. Theog. 479, Pind. Pyth. 9, 60, Nem. 6, 1. Aisch. Choeph. 127, Pers. 619 nn., fragm. 43, Lys. Epith. 17, Isocr. Paneg. 25, Cic. Leg. II. 63, Suid. s. v. Κουροτρόφος, Dieterich A., Mutter Erde, Berlin 1913, 36 nn.

⁴ British School of Athens (= BSA) 1902—1903, IX. 88, 1904—1905, XI. 10; Evans A., The Palace I. 510, II. 1, 277, III. 468—476; Glotz G., La civilisation égéenne 291—292.

⁵ Hes. Theog. 481, Apoll. Bibl. I. 1, 6; Diod. V. 70; Dion. Ant. 2, 61, por. Plato, leg. 625 b, Eur. fragm. 475, 10, Dieterich A., o. c. 101 nn.; Rohde, Psyche, 10, Tübingen 1925, I. 127; Nilsson M., Min.-Myc. rel., 462; Picard Ch., Les origines du polythéisme hell. I. 42.

⁶ Hipp. Ref. haer. V. 8; por. Dieterich A., Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, 137; Kern O., Orpheus, Berlin 1920, 51; ARW 1915, XVIII. 124; ML s. v. Iakchos.

⁷ Schol. Arist. Ranae, 479.

⁸ Nilsson M., Min.-Myc. rel. 486.

⁹ Heydemann H., Dionysos Geburt und Kindheit, Halle 1895; Reinach S., La naissance de Ploutos, Rev. Arch. 1900, XXXVI, I. 87—98; Harrison J. E., Prolegomena to the study of greek religion, Cambridge 1903, 525.

¹⁰ Aisch. Choeph. 128.

¹¹ Evans A., The Palace I. 161; Glotz G., La civilisation égéenne 276, 292—293.

Krecie miał być grób Zeusa¹², na akropoli ateńskiej grób Erichthoniosa¹³, w Epidauros Asklepiosa¹⁴, w Amyklai Hyakinthosa¹⁵. Hyakinthos np. jest bóstwem prahelleńskim; dowodzi tego nazwa, starożytność i charakter kultu¹⁶. Grób Hyakinthosa znajdował się w podstawie posągu Apollona. W święta zwane *Ἰακίνθια* do grobu tego zlewano ofiary¹⁷. W pewnych miejscach Hyakinthos występował w postaci dziecka obok Artemidy zw. *Ἰακινθοτρόφος*¹⁸. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Hyakinthos należy do typu bogów prahelleńskich, którzy każdego roku rodzą się i umierają. Oczywiście, niektóre tradycje greckie o grobach bogów są z pewnością wymysłem Euhemerystów, ale nie wszystkie. Pfister twierdzi, że groby Zeusa, Uranosa, Asklepiosa, Dionysosa należą do wczesnej tradycji greckiej i nie zostały wynalezione, ale tylko zużytkowane do stworzenia teorii o genezie religii¹⁹.

Typ rodzącego się bóstwa należy do istoty religii natury. Bóg ten symbolizuje roślinność, dziecko Matki-Ziemi, które każdego roku rodzi się i umiera. Nie tylko na Krecie, w Egei, ale wszędzie, gdzie dominuje religia natury, spotykamy te same formy kultu. Jesienią lub na początku zimy odbywają się smutne uroczystości złożenia boga do grobu. Na wiosnę znowu dopełnia się pewnych obrzędów symbolizujących przebudzenie, czyli zmartwychwstanie. Praktyki te

¹² Call. I. 8, Cicero, N. d. III. 53; Diod. III. 60, 2; Varr. ap. Sol. XI. 6; Lucan., Phars. VIII. 872; Lucian, de sacrif. 10; Philostr. V. Soph. II. 4, 4; Orig., C. Cels. III. 43; Lact., Div. Inst. I. 11, 46; Porph. V. P. 17; por. Pfister F., Reliquiencult im Altertum, Giessen 1909, I. 385 nn.; Nilsson M., Min. Myc. religion, 482 nn.

¹³ Hom. B. 549, Eur., Ion. 292, Apollod., Bibl. 3, 14, 7; por. Hes., Theog. 991; ML I. 1303 nn.

¹⁴ Cic., N. d. III. 57, Clem. Alex., Protr. 8 (51), Lyd., de mens. IV. 142; por. Pfister F., o. c. 388—389.

¹⁵ Paus. III. 19, 3; por. Eur. Hel. 1472, Polyb. VIII. 30, RE IX. 7 nn., Rohde, Psyche I. 137, Nilsson M., Min.-Myc. rel. 485 nn.

¹⁶ Fick A., Vorgriechische Ortsnamen, Göttingen 1905, 58, Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, Göttingen 1896, 404, Ath. Mitt. 1927, LII. 1 nn.

¹⁷ Paus. III. 19, 3, Athen. IV. 17, DE.

¹⁸ Sammlung der griechischen Dialektinschriften (= SGDI), 3501, 3502, 3512.

¹⁹ Pfister Fr., Reliquiencult, I. 393.

są wyrazem przekonania, że zimą bóg śpi, umiera, a na wiosnę się budzi²⁰. Religia epoki minojskiej była właśnie religią natury. Zasadnicze pojęcia obracały się tu około postaci Matki-Ziemi i jej emanacji w postaci dziecka, czy też kochanka (to ostatnie pod koniec epoki minojskiej). Grecy, przybyli z północy, przynieśli ze sobą swoją religię i swych bogów. Przez długi czas istniał przedział pomiędzy religią tubylców i religią najeźdźców. Pewnem jest np., że początkowo Grecy nie uznali supremacji kreteńskich bogiń-matek, nie mając najwidoczniej zrozumienia dla tego typu bóstwa²¹. Tym się tłumaczy powstanie dziwnych mitów o narodzeniu Ateny i Dionysosa z Zeusa. Najstarsze pomniki piśmiennictwa greckiego ignorują religię ludową. Homer mało ma zrozumienia dla Matki-Ziemi, nie zna kultu zmarłych, nie uznaje Dionysosa²². Podobnie minojski typ boga umierającego i rodzącego się musiał być obcy pierwotnej psychice greckiej. Istotną przecież cechą Olimpijczyków była nieśmiertelność. Kallimach śmiał się z naiwności mieszkańców Krety, którzy wierzyli, że Zeus ma u nich swój grób²³.

Delfy były objęte zasięgiem kultury minojsko-myekeńskiej. Istniał tu, jak w wielu innych miejscach, kult Matki-Ziemi. Czy występował tu i drugi element religii minojskiej, Syn-Ziemi, bóg rodzący się i umierający co roku? Źródła starożytne, wprawdzie dosyć późne, stwierdzają istnienie w Delfach Dionysosa, zwanego *Λικνίτης*²⁴. Jest to forma kultu, w której bóg występował jako dziecko. Delficki Dionysos-Liknites, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, jest typem minojskiego „boga-dziecka“. W Delfach znajdował się również grób

²⁰ Frazer J. G., *Adonis, Attis, Osiris*, London 1907, 295, 328, 331, 335; Mannhardt W., *Antike Wald- und Feldkulte*, Berlin 1877, 287; tenże, *Die Korndämonen*, Berlin 1868, 28 nn., *Plut., Is. Os.* 69 nn., *Him., Or.* III. 6.

²¹ Picard Ch., *Les origines du polythéisme hellén.*, II. 32 nn.

²² *Por.* Γ 104, 278, T 259, E 325, Z 130 nn., 389, ω 74, X 460, Λ 321; *por.* Ridgeway W., *The early age of Greece*, Cambridge 1931, 512, 514, 550.

²³ *Kallimachos, Hymn.* I. 8.

²⁴ *Plut., Is. Os.* 35; *por.* H. Orph. 46, 1, *Schol. Call., h. I.* 18, *Hes., s. v. Λικνίτης, Procl., in Tim.* 30 b (I. 407, D.), *RE XIII.* 538, *ML II.* 2046, *JHS 1903, XXIII.* 292 nn., 1904, *XXIV.* 241 nn.

boga. Świadczenia sięgające IV wieku nie budzą żadnej wątpliwości²⁵. W pewnych momentach dopełniano tu obrzędu „przebudzania“ zmarłego boga do życia. Dionysos delficki jest więc bogiem, który corocznie rodzi się i umiera, podobnie jak Zeus kreteński, Hyakinthos²⁶. Zdaje się nawet, że legenda o Pythonie i jego grobie jest tylko odmienną formą tradycji o istnieniu w Delfach prahelleńskiego bóstwa śmiertelnego. Wedle Rohdego Python należy do rzędu chtonicznych bogów-herosów, jak Amphiaros, Trophonios, Asklepios²⁷. Są to bóstwa lokalne, istniejące w środkowej Grecji jeszcze przed przybyciem Olimpijczyków.

Na genezę delfickiego kultu Dionysosa istnieją zasadniczo dwa poglądy. Jedni twierdzą, że Dionysos do Grecji i do Delf przybył stosunkowo późno. Homer prawie go nie zna, tradycja Grecka wywodzi go z Tracji, z Lidii lub z Frygii. Mity dionysyjskie dowodzą najwyraźniej, że z trudem zdobywał sobie miejsce w kulcie publicznym²⁸. Obce pochodzenie Dionysosa poświadcza sama jego nazwa: -νσοος ma być wyrazem trackim na oznaczenie syna. Matka Dionysosa Σεμέλη jest tracką boginią ziemi²⁹. Wyraz βάκχος zdradza pochodzenie frygijskie, czy też nawet hebrajskie³⁰. Wilamowitz sądzi, że Dionysos pojawił się w Grecji w VIII w., a definitywne zwycięstwo odniósł dopiero około 700 r. przed Chr.³¹. Inna grupa uczonych skłania się do uznania pewnych elementów w kulcie Dionysosa za bardziej archaiczne. Nilsson np. rozróżnia dwa jego aspekty: trietydy połączone z orgiami mają być pochodzenia tracko-frygijskiego, podczas gdy powtarzający się każdego roku kult boga-dziecka sięga czasów egejskich. W Azji Mniejszej nastąpił amalgamat tych dwu odrębnych

²⁵ Philochoros, FHG III. 628 M., Deinarchos, IV. 391 M., Plut., Is. Os. 35, ob. niżej, 33 nn.

²⁶ Nilsson M., Min.-Myc. religion, 493.

²⁷ Rohde E., Psyche I. 312 nn.; Pfister F., Reliquiencult I. 328 nn.

²⁸ Rohde E., Psyche II. 5 nn.; Farnell L. R., The cults of the Greek States, Oxford 1909, V. 91; Kern O., RE V. 1911 nn.

²⁹ Kretschmer, Aus der Anomia, 1890, 17; por. Nilsson M., Min.-Myc. rel., 495—496.

³⁰ Eisler R., Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike, Leipzig 1925, 192.

³¹ Wilamowitz U., Der Glaube der Hellenen, Berlin 1932, II. 61.

elementów. Dopiero w tej postaci kult Dionysosa przybył do Grecji³². Foucart swego czasu postawił podobną teorię. Rozróżniał on Dionysosa przybyłego z Tracji i Dionysosa-Osirisa pochodzącego z Egiptu. Obydwa bóstwa, wywodzące się z przeciwnych krańców świata, osiadły w Delfach, gdzie nastąpiło połączenie ich kultów³³. Powyższe teorie nie są zupełnie nowe. Już Strabon napisał cały traktat o tracko-frygijskim pochodzeniu Dionysosa³⁴. Starożytni mitografowie odróżniali pod nazwą Dionysosa wiele odrębnych bóstw. Jeden Dionysos miał być dawcą wina i pochodził z Indyj, inny, syn Zeusa i Kory, wynalazł uprawę roli, jeszcze inny miał być Dionysos zrodzony w Tebach z Semeli³⁵. Zwolennicy obcego pochodzenia Dionysosa opierają się na słusznej bezsprzecznie argumentacji, że nie występuje on we wczesnej tradycji greckiej. Istotnie, Homer mówi o nim niewiele, nie zalicza go do bogów olimpijskich; ale zna go dobrze³⁶. Epoka homerycka musiała być oswojona z typem mainady, skoro Homer pozwala sobie na zwięzłe porównanie. Mit o Lykurgu wskazuje na istnienie kultu Dionysosa-dziecka. Homer zna dobrze Dionysosa, tylko go przemilcza, podobnie jak wiele innych elementów religii ludowej. Analogie do kultu tracko-frygijskiego nie są dowodem zapożyczenia. Mogły tu bowiem oddziaływać wpływy późniejsze³⁷. Nie trzeba zapominać, że Dionysos jest bóstwem natury³⁸. Jako taki posiada w swym kulcie dużo elementów archaicznych: fallogogie, ceremonie nocne z pochodniami, tańce ekstatyczne, ryt omofagii, kult dziecka, należą do bardzo starych form kultu³⁹. Ekspansja kultu Dionysosa przypada bezsprzecznie na czasy pohomeryckie. Szła ona w parze z ruchami społecznymi i przeobrażeniem ustro-

³² Nilsson M., *Min.-Myc. religion*, 497—498.

³³ Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, Paris 1904, 15 nn.

³⁴ Strabon, *Geograph.*, X. 469—474.

³⁵ *Diod. III.* 62 nn.; *Cicero, N. d. III.* 23; *Johannes Lydus, De mens.*, IV. 51 nn.; por. Foucart, o. c., 15—16.

³⁶ Por. *Hom.*, Z 130, 389, Ξ 325, X 460, ω 74, ob. wyżej, 7.

³⁷ Gernet L.-Boulangier A., *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932, 116.

³⁸ Δενδρίτης, ένθενδρος, κισσός, ύμφρακίτης, σταφιλίτης, σικεάτης por. *RE V.* 1026 nn.

³⁹ Gernet-Boulangier, o. c., 115; por. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 331.

jów państwowych⁴⁰. Są to czasy, kiedy najniższe warstwy społeczne, może potomkowie pierwotnych mieszkańców Grecji, drogą walki weszły do kadr społecznych. Walki te bez wątpienia miały zabarwienie religijne. Rezultatem zwycięstwa było przyjęcie bóstw ludowych do kultu państwowego⁴¹. Dionysos właśnie do tych należał. Demokratyczny jego charakter ujawnia się wybitnie w kulcie. Występuje tu najczęściej grupa ludzi pod nazwą *θίασος*. Wyraz ten ma być pochodzenia prahelleńskiego⁴². W epoce klasycznej *θίασοι* stanowią kolegia, bractwa religijne, do których mógł należeć każdy bez wyjątku, nie tylko wolni, ale nawet niewolnicy. Fakt ten, zdaniem niektórych, dowodzi, że pierwotnie *θίασοι* były organizacjami istniejącymi poza kadrami rodowymi społeczeństwa. Gernet określa dionysyjski *thiasos* w następujący sposób: „En opposition aux organismes prédéterminés on peut définir le thiasos comme un cadre nouveau où se perpétuent de très anciennes formes religieuses, mais où l'adhésion individuelle a remplacé la parenté et l'inféodation“⁴³. Dionysosa cechował zawsze wielki duch demokratyczny. Epitety takie, jak *ἰσοδαίτης*, *Ἄσιος*, *Ἐλευθέριος* wskazują na to bardzo wyraźnie. Ekspansji kultu Dionysosa towarzyszyło rozbudzenie się mistycyzmu, żywe zainteresowanie światem pozagrobowym, poczucie grzechu i t. d.⁴⁴. Elementy te są obce religii homeryckiej. Trudno naprawdę zgodzić się na to, by tak radykalne prze wartościowanie pojęć religijnych nastąpiło nagle pod wpływem z zewnątrz. Eschatologia i kathartyka należą do spuścizny po kulturze egejskiej⁴⁵. Idee te w świadomości dziedziców tej kultury nabrały jeszcze większej wyrazistości, kiedy pod bici w niewolę, skazani na ciężki los, pociechy szukali w religii, obiecującej sprawiedliwość i szczęście poza grobem⁴⁶.

⁴⁰ Gernet-Boulangier, o. c., 124.

⁴¹ Glotz, *Histoire grecque*, Paris 1925, I. 138, 152, 236, 246, 306, 414, 449, 456.

⁴² *Revue des Études Anciennes* (= *RÉA*), XII. 1910, 156.

⁴³ Gernet-Boulangier, o. c., 123.

⁴⁴ Rohde, *Psyche* II. 63; Gernet-Boulangier, 137 nn.

⁴⁵ Ganszyniec R., *Przegląd Historyczny*, 1926, VI. 137 nn.

⁴⁶ Glotz, *Les associations religieuses des Grecs depuis les temps le plus reculés jusqu'à l'avènement du christianisme. Résumés des Communications présentées au Congrès des sciences historiques de Varsovie*, 1933, I. 235.

Z momentem zwycięstwa tych klas mistyczno-eschatologiczna ich religia, niby wielka rzeka, rozlała się po Grecji. Pojawia się teraz cały szereg cudownych osobistości, apostołów, misjonarzy, którzy przebiegają Grecję, zakładają nowe kultury (Dionysosa), oczyszczają, i t. d. Pod imionami Pythagorasa, Orpheusa organizują się bractwa, mające na celu przestrzeganie nauki religijno-moralnej i pielęgnowanie pewnych rytów⁴⁷. Na ten czas przypada również rozwój misteriów. Początki ich sięgają czasów egejskich. Misteria przez długi czas znajdowały się poza religią oficjalną i miały charakter sekretny. Herodot np. mówi, że kult Demetery na Peloponezie na skutek inwazji Dorów prawie zanikł, a zachował się jedynie w misteriach⁴⁸. W ścisłym związku z misteriami pozostaje Dionysos. Misteria w Lerna były poświęcone Demetrze i Dionysosowi⁴⁹, w Eleusis Dionysos istniał od czasów archaicznych, aczkolwiek nie od początku⁵⁰.

Wedle opinii niektórych uczonych, przybycie Dionysosa do Grecji nastąpiło dopiero w VIII w. przed Chr. Tymczasem mamy zupełnie pewne wiadomości, że już mniej więcej w tym czasie znany był Dionysos w Italii, przyniesiony przez Etrusków i kolonistów greckich⁵¹. Na wyspach morza Egejskiego i w Grecji właściwej musiał być znany daleko wcześniej. Wszyscy bowiem Jończycy, a pierwotnie i Ateńczycy miesiąc po zrównaniu wiosennym nazywali *Ἀθηναίων*. Nazwa ta pozostaje bezwątpienia w związku z obrzędami dionysyjskimi, w których główną rolę odgrywały bakchantki (*ἄλφαι*)⁵². W Atenach Dionysos wchodził do liturgii święta rodowego zw. *Ἀπατούρια*. Jest to święto bardzo stare⁵³. W Olimpii obrzędy

⁴⁷ Por. Apollod., 2, 2; Plut., Gen. Socr., 22; Suid., Ἀριστέας; Bouché-Leclercq A., Histoire de la divination dans l'antiquité, Paris 1879—1882, II. 93 nn.; Gernet-Boulangier, o. c., 138; Rohde, Psyche, II. 65.

⁴⁸ Herod. II. 171.

⁴⁹ Paus. II. 37, 2; por. Nilsson M., Griechische Feste, Leipzig 1906, 288—290.

⁵⁰ Sophokl., Ant. 1120 nn.; Eur., Ion. 1074; Arist., Ranae, 324 nn., 340 nn.; Steph. B., Ἄγρα; por. RE, XVI. 1228—1229.

⁵¹ Altheim F., Terra Mater, Giessen 1931, 29.

⁵² Foucart, Le culte de Dionysos en Attique, 43.

⁵³ Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie (= RE), I. 2672 nn.

bakchiczne dały, zdaje się, początek późniejszym igrzyskom⁵⁴. W Klaros Dionysos był poprzednikiem Apollona⁵⁵. Słowem, Dionysos wiąże się z najstarszymi tradycjami i kultami. Ostatnio nawet zwolennicy obcego pochodzenia Dionysosa datę jego przybycia do Grecji przenoszą do XI w. przed Chr.⁵⁶. Należy przypuszczać, że istniał w wielu miejscach od niepamiętnych czasów, a rozpowszechnił się dopiero na przełomie VII/VI w., w dobie potężnych ruchów społeczno-religijnych. Mogło to nastąpić z taką gwałtownością, że nawet w oczach wielu Greków Dionysos wydawał się bóstwem nowoprzybyłym⁵⁷.

Jeżeli idzie o Delfy, to typ chthonicznego „śmiertelnego“ bóstwa należy do najpierwotniejszego tutaj stratum religijnego. Możliwie, że Dionysos w tej postaci, jak go nam przedstawia epoka klasyczna, przybył do Delf po Apollonie⁵⁸. Został tu jednak pokrewne swej religii formy kultu i związał się z nimi najściślej. Dionysos i „śmiertelny“ bóg delficki należą do jednego i tego samego kręgu pojęć religijnych. Tylko dzięki temu właśnie pokrewieństwu mogły oba bóstwa zlać się i zniknąć wzajemnie.

⁵⁴ Weniger L., RhM, 1917—1918, LXXII. 12—13.

⁵⁵ Picard Ch., Ephèse et Claros, Paris 1922, 405.

⁵⁶ Deubner L., Attische Feste, Berlin 1932, 123.

⁵⁷ Herod. II. 52; Eur., Bacch., 14 nn.

⁵⁸ Por. przeciwną opinię Cook A. B., Zeus, Cambridge 1925, II. 233—267.

II

Historia kultu.

Najstarsze świadectwo o kulcie delfickim Dionysosa mamy w nazwie kolegium kapłanek t. zw. $\Theta\upsilon\iota\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$. Nazwa ta pozostaje w związku z czasownikiem $\theta\acute{\upsilon}\omega$, który oznacza „zwawo się poruszać, skakać, tańczyć“¹. Thyiady były kapłankami, które w tańcu, przy pewnym podnieceniu, dopełniały obrzędów bakchicznych. Północno-zachodnia grupa plemion greckich miała w swym kalendarzu miesiąc $\Theta\upsilon\iota\acute{\alpha}\varsigma$, $\Theta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$ lub $\Theta\upsilon\iota\acute{\omega}\varsigma$, którego nazwa wywodzi się właśnie od świąt, czy obrzędów Thyiad². Możemy zatem wnioskować, że w Beocji, Teśalii i Elidzie, święta Thyiad istniały w momencie tworzenia się nazw miesięcy, tj. w VII/VI w. przed Chr. Kult Dionysosa w Grecji środkowej, a zatem i w Delfach musiał istnieć przed VII wiekiem. Wniosek ten potwierdza delficka tradycja. Thyia, pierwsza kapłanka Dionysosa, miała być córką autochtona Kastaliosa³. Delphos uchodził za syna Apollona i Thyi⁴. Pausanias sądzi, że już Homer znał pielgrzymki kobiet ateńskich na delfickie święta Dionysosa⁵. Obok Thyiad istnieli w Delfach kapłani, zwani $\Theta\sigma\iota\omicron\iota$, którzy wedle niektórych uczonych byli kapłanami Dionysosa. Tradycja delficka zarówno Thyiady jak i Hosioi, wywodzi od Deukaliona⁶. Widzimy więc, że kult Dionysosa wiąże się w Delfach z najstarszymi tradycjami religijnymi.

¹ Boisacq E., Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg - Paris 1923, 360.

² RE, X. 1589—90; por. Bischoff E., Leipziger Studien zur klassischen Philologie, 1894, 319; Nilsson M., Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders, Lund 1918, 58 nn.

³ Herod. VII. 178; Paus. X. 6, 4.

⁴ Paus. X. 6, 4.

⁵ Paus. X. 4, 3.

⁶ Plut., Qu. gr. 9; por. Hesiod., fragm. 5, (25).

O starożytnym charakterze Dionysosa świadczy dalej święto Ἡρωίς. Była to uroczystość wniebowzięcia (ἀναγωγή) matki Dionysosa, Semeli, przypadająca każdego dziewiątego roku (ἐνναετηρίς)⁷. Kult Semeli zw. Ἡρωίς jest bezwątpienia pendant do kultu Dionysosa-Herosa⁸. W delfickim kalendarzu liturgicznym cykl ennaeteryczny jest elementem bardzo archaicznym, pierwotnie bowiem święta Pythiów obchodzono co 9 lat⁹. Święto zatem Ἡρωίς, ze względu na swój kalendarz, przenosi nas w epokę, poprzedzającą reformę Pythiów, tj. w VI wiek przed Chr. W tym czasie musiał też istnieć w Delfach Dionysos.

Wzmiankę ściśle historyczną o delfickim Dionysosie daje nam dopiero inskrypcja Labyadów. Dowiadujemy się z niej, że w miesiącu Ἀπέλλαιος bractwo składało Dionysosowi ofiarę¹⁰. W miesiącu Δαιδαφόριος Labyadzi urządzali bankiet religijny Δαιδαφόρια, w święto tej samej nazwy¹¹. Inskrypcję Labyadów datują uczeni na V wiek przed Chr., ale tradycje bractwa sięgają czasów bardziej odległych, może nawet poprzedzających wędrówkę Dorów¹². Pewne np. względy łączą Labyadów z miastem beockim Panopeus, gdzie już w czasach homeryckich istniał, zdaje się, Dionysos¹³. Labyadzi wchodzą w obręb tradycji tessalsko-beockich. Beocja była centrum kultu Dionysosa. W Tebach lokują mity jego narodzenie, tu też istniał minojski kult Dionysosa-kolumny¹⁴. W Orchomenos obrzędy Dionysosa-dziecka łączyły się z tradycją o Minyadach¹⁵. Beocja i Tessalia mają wiele śladów kultury mykeńskiej¹⁶. Delfy objęte były wpływami tego samego kręgu kulturalnego. Mamy zatem podstawę do przypuszczenia, że i tutaj kult Dionysosa sięga czasów kultury mykeńskiej.

⁷ Plut., Qu. gr. 12.

⁸ Plut., Qu. gr. 36; por. Herod., V. 67; AJA 1933, XXXVII. 237.

⁹ Schreiber, Apollo Pythoctonos, Leipzig 1879, 16—17.

¹⁰ SGDI 2561, D I. 44—45; por. BCH 1895, XIX. 56 nn.

¹¹ L. c. I. 4; por. BCH 1895, XIX. 11, 65—66.

¹² RE, XII. 308.

¹³ Paus. X. 4, 3.

¹⁴ Eur., Bacch. 11; Paus. IX. 12, 4, H. orph., 47, 1 nn.

¹⁵ Plut., Qu. gr. 38; Hesiod. s. v. Ἀργιάνια; por. RE, V. 1015.

¹⁶ Glotz, H. G. I. 82, 103; Nilsson, The Mycenaean Origin of Greek Mythology, Cambridge 1932, 100 nn.

W literaturze greckiej poraz pierwszy o Dionysosie delfickim wzmiankuje Aischylos. We wstępie do Eumenid, poeta streszczając krótko historię religijną Delf, w tych słowach wyraża się o Dionysosie¹⁷:

Βρόμιος ἔχει τὸν χώρον, οὐδ' ἀμνημονῶ,
 ἐξ οὗ τε Βάκχαις ἐστρατήγησεν θεός,
 λαγῶ δίκην Πενθεὶ καταρράψας μύρον.

Aischylos czyni tu aluzję do legendy, wedle której Dionysos osiadł w Delfach po zwycięstwie nad Pentheusem. Następni poeci V wieku często wspominają o Dionysosie delfickim, szczególnie o jego orgiach na Parnasie. Z drobnych wzmianek wynika, że orgie te odbywały się w nocy, przy blasku pochodni, pośród ekstatycznego tańca i śpiewów¹⁸. Na święta Dionysosa przychodzili pielgrzymi z różnych miast, zarówno, mężczyźni jak niewiasty¹⁹. Orgie delfickie słynęły ze swej wspaniałości w całej Grecji:²⁰

Ἐτ' αὐτὸν ὄψει κατὰ Δελφίαιν πέτραις
 πηδῶντα σὺν πεύκασιν δικόρουρον πλάκα,
 πάλλοντα καὶ σείοντα βακχεῖον κλάδον,
 μέγαν τ' ἄν' Ἑλλάδα.

Poeci V wieku, sławiąc w swych utworach Dionysosa, zupełnie świadomie naśladują hymny religijne, śpiewane w kulcie. Wystarczy np. porównać ich chóry z różniejszymi hymnami delfickimi, by się przekonać, ile zawierają podobieństwa zarówno w formie, jak treści²¹. Fakt ten wskazuje na to, że w V wieku kult Dionysosa zajmował bardzo poważne miejsce w liturgii delfickiej. Szczególnie wspaniale obchodzono trieteridy. W Grecji nie było drugiego miejsca, gdzieby Dionysos odbierał część z równą wspaniałością. Z tego mniej więcej czasu pochodzi pewien krater, na którym widnieje odmalowana jakaś scena delfickiego kultu²². Pośrodku widzimy

¹⁷ Eum., 24 nn.

¹⁸ Sophokl., Antig. 1126 nn., 1144; Eur., Phoen. 228; fragm. 752; Ar., Nubes 603 nn.

¹⁹ Eur., Ion. 550 nn.

²⁰ Eur., Bacch. 306 nn.

²¹ Adami F., De poetis scaenicis hymnorum sacrorum imitatoribus, Jhb. f. klass. Philologie, 26 Supplbd., 237 nn.

²² Weninger, Apollo und Dionysos zu Delphi (Archaeol. Zeitung, 1866, XXIV. 18 nn.).

drzewo wawrzynowe, pod nim stoją Dionysos i Apollon podając sobie ręce. Dionysos jest tu, zdaje się, pierwszy. Do niego podchodzi młody Apollon z wieńcem i gałązką wawrzynu w rękę. Po obu stronach figurują seileny, mainady, niżej trójnóg i omphalos. Scena przedstawia zapewne wiosenny powrót Apollona. Dionysos przebywał w Delfach przez całą zimę, wita więc wracającego kolegę.

Bardziej szczegółowe wiadomości o Dionysosie w Delfach mamy następnie z końca IV w. Z tego czasu zachował się najważniejszy dokument w naszej kwestii, paian na cześć Dionysosa²³. Jest to t. z. ὕμνος κλητικός, czyli pieśń wzywająca boga na wiosenne święto. Paian, obok treści ściśle mitologicznej, zawiera szereg zarządzeń dotychczasowych organizacji kultu. W wierszu 110 nn. czytamy, że wedle rozkazu „boga“ paian ma być śpiewany w czasie Theoxeniów. Święto to miało niewątpliwie charakter bardzo uroczysty, bo przewidywano przybycie wielu pielgrzymów²⁴. Wyrocznia, nakazuje dalej, by w czasie igrzysk pythyjskich dopełniać pewnych obrzędów na cześć Dionysosa: należy złożyć ofiarę, organizować zawody dytyrambiczne, ma być wystawiony posąg, przygotowana „grota“²⁵. Nie ulega wątpliwości, że pod koniec IV wieku w Delfach przeprowadzono jakąś reformę kultu na korzyść Dionysosa. Niektórzy uczeni sądzą, że reforma ta pozostaje w związku z wpływami macedońskimi na Delfy. Aleksander Wielki miał Dionysosowi przyznać ważniejsze stanowisko w liturgii delfickiej. Teoria ta opiera się na problematycznej lekcji wiersza 131 paianu: Πυθιάσιν δὲ πενθεταιῖ | ροις [ἄ]ρ' ὁ παί[ς] ἔταξε Βάκχου θυσίαν, χορῶν τ' ἐπο[ι] | κωγ]κυκλίαν ἄμιλλαν...²⁶. Lekcja, ta jak zobaczymy później, jest z gruntu fałszywa²⁷. Delfy same przeprowadziły reformę. Nie wiemy tylko, z jakiego powodu. Nie jest wykluczona możliwość, że chodziło o ekspiację zbrodni Fokejczyków²⁸. Z tego samego czasu, co i paian Philodamosa pochodzi inskrypcja delficka wspominająca o kaplicy Apollona i Dionysosa (οἰκίον τ' Ἀπόλλωνι

²³ Ob. niżej, 80 nn.

²⁴ W. 114.

²⁵ W. 131 nn.

²⁶ BCH, 1927, LI. 424 nn.

²⁷ Ob. niżej, 58.

²⁸ Ob. niżej, 59 nn.

και τῶι Διονύσωι.²⁹ Tekst inskrypcji poza ogólną wzmianką nic więcej nie daje. Chodzi tu może o budowlę, znajdującą się obok teatru, lub też o kaplicę wewnątrz świątyni. Z końca IV w. zachowała się baza pewnego exvoto z dedykacją: Ταρραντινος Πύρθις τῶι Διονύσωι.³⁰ Do tego czasu należy odnieść inskrypcję, wyrytą w t. zw. grocie korykijskiej, zawierającą wzmiankę o Panie, Nimfach i Thyiadach³¹. Paian Philodamosa oraz inskrypcje powyższe dowodzą, że pod koniec IV wieku powaga Dionysosa w Delfach nadzwyczaj wzrosła. W nowo-wystawionej świątyni fronton zachodni przedstawiał orszak Dionysosa³². W Delfach dokonano reformy kultu na korzyść Dionysosa. Reforma ta poza specjalnymi powodami szła w parze ze wzrastającą powagą tego boga na początku czasów hellenistycznych³³. Była to epoka odrodzenia się religii Dionysosa i jej ekspansji na wschód i na zachód. Wielką wziętością cieszył się Dionysos w królestwie Pontu, w Pergamie, Egipcie. W Rzymie w roku 186 ruch dionysyjski był tak silny, że przedstawiał poważne niebezpieczeństwo dla państwa. Do wzrostu popularności Dionysosa przyczynili się znacznie artyści dramatyczni (οἱ περὶ τὸν Δίονυσον τεχνῖται), których pod pewnym względem możnaby przyrównać do apostołów kultu Dionysosa. Służyli oni nie tylko sztuce, ale i religii³⁴. Delfy otaczają ich specjalnymi względami, dają przywileje, chwałą pobożność³⁵ i t. d. Aktorzy dramatyczni brali żywy udział w uświetnianiu uroczystości delfickich, wystawiali dramaty, śpiewali hymny i t. d. W związku zapewne z częstymi ich występami pozostaje wybudowanie w II wieku teatru w Delfach, który dziś jeszcze budzi podziw³⁶.

Z końca drugiego wieku zachowały się inskrypcje, dotyczące pielgrzymek ateńskich do Delf, t. zw. Πυθαίς³⁷. Py

²⁹ Pomtow, Die Kultstätten der „anderen Götter“ von Delphi (philologus, 1912, LXXI. 62).

³⁰ BCH, 1899, XXIII. 530; por. Pomtow l. c.

³¹ Pomtow, o. c., 91.

³² Paus., X. 19, 4; por. niżej, 47 nn.

³³ Jeanmaire H., Le Messianisme de Virgile, Paris 1930, 119.

³⁴ Por. Syll.³, 704 E 16.

³⁵ Syll.³, 399, 692, 704—705; por. Fouilles de Delphes, III. 2, 47—50, 68—70.

³⁶ Bourguet, Les ruines de Delphes, Paris 1914, 270.

³⁷ Syll.³, 696—699, 711, 728, Fouilles de Delphes, III. 2, 2—68; por. Boëthius H., Die Pythais, Studien zur Verbindung zwischen

thaidy nie miały żadnego związku z igrzyskami pythyjskimi, organizowali je Atheńczycy od czasu do czasu na wezwanie wyroczni. Niektórzy sądzą, że Pythaidy wysyłano z intencją uczczenia Apollona i Dionysosa. Z dokumentów zachowanych widać, że poważny udział brali w nich artyści dramatyczni³⁸. W pewne dni, zwane αἱ τοῦ θεοῦ ἡμέραι, wystawiali oni dramaty i urządzali agon dytyrambiczną³⁹. Pomtow sądzi, że wyrażenia αἱ τ. θ. ἡμέραι oznaczają święta Ἡράκλεια obchodzone w maju. W tym bowiem czasie miała przybywać do Delf ateńska Pythaias. Nie jest to jednak absolutnie pewne. Wiemy tylko, że ateńska Pythais przybywała w drugim semestrze. Jest możliwe, że Pythaidy wyruszały z Athen na delfickie Theoxenia, które przypadają właśnie w tym samym półroczu. Z paianu Philodamosa wynika, że święto to miało charakter niezwykle uroczysty i należało zarówno do Apollona, jak i Dionysosa. Obecni byli pielgrzymi z Aten⁴⁰. W obrzędach śpiewano hymny, napełniano winem kraterę⁴¹ i t. d. Słowem, było to święto nie lokalne, ale ogólnogreckie. Wzmiankowane wyżej αἱ τοῦ θεοῦ ἡμέραι oznaczają, być może, dni specjalnie przeznaczone dla kultu Dionysosa w czasie delfickich Theoxeniów.

Najcenniejsze wiadomości o Dionysosie w Delfach pochodzą od Plutarcha i Pausaniasa. Zwłaszcza pierwszy daje nam dużo szczegółowych i zupełnie pewnych informacji⁴². Dowiadujemy się o istnieniu kolegium Thyiad, o kapłanach zw. Hosioi, o ich funkcjach rytualnych, o kalendarzu kultu i t. d. Wedle Plutarcha, Dionysos w liturgii delfickiej zajmował takie same miejsce, jak Apollon: τῷ Διονύσῳ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἦρτον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστι⁴³. Pausanias opisał znowu zabytki i miejsca kultu⁴⁴. Jeszcze za jego czasów kobiety ateńskie co drugi rok chodziły do Delf na Trieterydy. Wpierwszych dwu wiekach po Chrystusie kult Dionysosa w Delfach był jeszcze żywy.

Athen und Delphi, Upsala 1918; Colin G., Le culte d'Apollon Pythien à Athènes, Paris 1915.

³⁸ Syll.³, 698 A, 711 L 30, 728 K 24.

³⁹ Syll.³, 698 A 22, 711 L 30.

⁴⁰ W. 110, 144 nn.

⁴¹ Syll.³, 450, Fouilles de Delphes, III. 2, 78; BCH 1897, XVIII. 71.

⁴² Plut., Is. Os. 35, Qu. gr. 9, 12, De E 9, Mul. virt. 249 F, De prim. frig. 18.

⁴³ Plut., De E 9.

⁴⁴ Paus. X. 4, 3; 6, 4; 32, 1; 32, 7.

III.

Organizacja kultu.

a) Kapłanki i kapłani.

W kulcie Dionysosa przeważa naogół element kobiecy. Fakt ten wskazuje, być może, na dziedzictwo czasów egejskich, kiedy to kobieta odgrywała w życiu religijnym rolę dominującą¹. W wielu miejscach Grecji istniały kolegia kobiet, liczące po kilka lub kilkanaście członkiń, których zadaniem było dopełnianie rytów bakchicznych. W Atenach zwały się Γεραραι², w Delfach, Elidzie, na wyspie Naxos Θυιάδες³, w Sparcie Δύσμαιναι lub Διονυσιάδες⁴, w Orchomenos Ὀλειαί⁵, w Tracji Βασσαρίδες⁶, i t. d. Wedle świadectwa Diodora, w wielu miastach greckich każdego trzeciego roku kobiety i dziewczęta, podzielone na grupy (κατὰ συστήματα), dopełniały orgii⁷. Rapp sądzi, że orgie bakchantek w epoce historycznej były tylko przeżytkiem czasów, kiedy psychoza religijna porывała za sobą całe masy⁸. Pogląd ten nie wydaje się słuszny. Kolegia kobiet należy raczej uważać za zorganizowane bractwa religijne, których zadaniem było dopełnianie w odpowiednich momentach rytów bakchicznych. W Delfach kolegium Thyiad liczyło 9 lub 10 członków⁹. Na czele stała przełożona, zwana

¹ Farnell L. R., Sociological hypothesis concerning the position of women in ancient religion (ARW 1904, VII. 70 nn.).

² Demosth., In Neaer. 78; Hesiod., Et. M. s. v.

³ Soph., Ant. 1151; Plut., Is. Os. 35, Qu. gr. 12, Mul. virt. 249 F, Prim. frig. 17; Paus. VI. 26, 1; Strabo, X. 468.

⁴ Paus. III. 13, 7; Hesiod., s. v.

⁵ Plut., Qu. gr. 38.

⁶ Et. M. s. v.

⁷ Diod. IV. 3, 3.

⁸ Rapp, Die Mänade in griechischer Kunst und Poesie (RhM 1872, XXVII. 12).

⁹ Por. Weniger L., Über das Collegium der Thyiaden von Delphi, Eisenach 1876.

ἀρχηγός¹⁰, Za czasów Plutarcha stanowisko to zajmowała Klea, kobieta wykształcona¹¹. W orgiach bakchicznych brały udział i dziewczęta. Poeci bowiem i hymny religijne często o nich wspominają¹². Delfickie tradycje wskazują na bardzo odległą przeszłość kolegium Thyiad. Niestety z inskrypcji dowiadujemy się o nich bardzo mało. Napis w grocie Korykijskiej, pochodzący z końca IV wieku, wspomina, zdaje się, o Thyiadach¹³. Rachunki delfickie z końca IV w. wzmiankują jakieś miejsce Θοῖα¹⁴. Tak zwał się cype skał na zachód od świętego okręgu Apollona, gdzie znajdował się τέμενος Thyi, kapłanki Dionysosa¹⁵. Niezbyt wiele wiemy o funkcjach liturgicznych Thyiad: dopełniały orgii bakchicznych na Parnasie, „budziły“ Dionysosa zw. Liknites, brały udział w obrzędach wniebowzięcia Semeli, oraz w święcie Charila¹⁶. Plutarchos wspomina, że pewnego razu, zapuściwszy się w góry, zmarzły do tego stopnia, że musiano po nie wysłać ekspedycję ratunkową¹⁷. Innym razem zabłądziły i zamiast wrócić do Delf, zeszły do sąsiedniej Amfissy¹⁸.

Obok kobiet w kulcie Dionysosa występują również mężczyźni. W Beocji istniało bractwo zwane Ψολόσεις¹⁹, w Patrai w kulcie Dionysosa brało udział 9 mężczyzn i 9 kobiet²⁰; podobnie było w Arkadii²¹, w Atenach²² i t. d. W Delfach, źródła literackie i epigraficzne stwierdzają istnienie kapłanów zw. Ὀσίοι. Wedle zdania niektórych, byli to kapłani Diony-

¹⁰ Plut., Is. Os. 35.

¹¹ Plut., Is. Os. 2.

¹² Eur., fragm. 752; Paian Philod., w. 22, 23; por. Diod. IV. 3, 3.

¹³ Pomtow (Philol., 1912, LXXI. 91).

¹⁴ Fouilles III. 5, 25, I. A 25; 26, I. A 48; 27, II. 17; 41, H. 7, 44, 9, 15.

¹⁵ Herod., VII. 178; por. Bourguet, Mélanges Perrot, Paris 1903, 25.

¹⁶ Eur., Ion. 717; Arist., Nub. 605; Soph., Ant. 1129; Plut., Is. Os. 35, Qu. gr. 9, 12; Paus., X. 32, 7; por. Weniger L., o. c.

¹⁷ Plut., De prim. frig. 18.

¹⁸ Plut., De mul. virt. 249 F.

¹⁹ Plut., Qu. gr. 38.

²⁰ Paus., VII. 20, 1.

²¹ Paus., VIII. 19, 2.

²² Syll.³, 1109; por. Maass E., Orpheus, München 1895.

sosa²³. Plutarch odróżnia zupełnie wyraźnie Hosioi od t. zw. *προφήται*²⁴. Nazwa *ἱσίοι* pozostaje w związku z grupą słów *ἱσίοσ*, *ἱσιώω*. W technicznym słowniku kultu rozróżnia się terminy *ἱσίοσ* i *ἱερός*. Czasownik *ἱσιώω* oznacza prawie to samo co *καθαίρω*, a rytzy zwane *ἱσίοα* mają pewien związek ze zmarłymi. Spotyka się je również w misteriach i kulcie Dionysosa²⁵. Tak przynajmniej sądził Plutarch: *ὁ δὲ Ὅσιρις ἐκ τοῦ ἱσίου καὶ ἱεροῦ τοῦνομα μεμιγμένον ἔσχηκε· κοινὸς γάρ ἐστιν τῶν ἐν οὐρανῷ καὶ τῶν ἐν Ἄιδου λόγος· ὧν τὰ μὲν ἱερά τὰ δὲ ἱσίοα τοῖς πάλαι ἔθος ἦν προσαγορεύειν*²⁶. W Delfach Hosioi tworzyli kolegium, złożone z pięciu członków, którzy urząd swój dzierżyli dożywotnio²⁷. Tradycja wywodzi ich od Deukaliona²⁸. Nie znamy dobrze ich funkcji liturgicznych. Plutarch powiada, że składali tajemną ofiarę na grobie Dionysosa w momencie, kiedy Thyaidy „budziły“ Liknitesa²⁹. Nikitski utrzymuje, że brali czynny udział w akcie dawania wyroczni³⁰. Jest to możliwe, mantyka bowiem delficka zawiera dużo elementów dionysyjskich³¹. W inskrypcjach znajdujemy o nich wzmiankę dopiero pod koniec II w. przed Chr³².

b) Święta.

Święta Dionysosa przypadają ogólnie na porę zimową i wiosenną. Podobnie było w Delfach. Plutarch zaświadcza, że z początkiem zimy zaprzestawano śpiewać paian, a rozpoczynano dionysyjski dytyramb: *ἀρχομένου δὲ χειμῶνος ἐπεγεύραντες τὸν διθύραμβον τὸν δὲ παιᾶνα καταπαύσαντες τρεῖς μῆνας ἀνε*³

²³ Nikitskij A., Delfijskie epigraficzne etiudy, Odessa 1894/5, 146; Harrison J. E., Prolegomena 502.

²⁴ Plut., Q. gr. 9.

²⁵ Aristoph., Plut. 682, Ranae 327, 336; Eur., Bacch. 370—1, Orest. 546—7, Ion. 150, fragm. 475, 15; Plut., Num. 12, Rom. 28; por. Harrison, Prolegomena 505.

²⁶ Plut., Is. Os. 61.

²⁷ Plut., Qu. gr. 9.

²⁸ Plut., l. c.

²⁹ Plut., Is. Os. 35.

³⁰ Nikitskij, o. c. 149.

³¹ Ob. niżej, 40 nn.

³² BCH, 1898, XII. 23, 1, 47; 1896, XX. 719; Pomtow (Philologus, 1912, LXXI. 64).

ἐκείνου τοῦτον κατακαλοῦνται τὸν θεόν³³. W miesiącu zimowym Dadaforiosie (listopad-grudzień) przypadały święta zwane Δαίδαφόρια³⁴. Mało też wiemy o świętach wiosennych, chociaż jest to pora, kiedy w różnych miejscach Grecji obchodzone były wspaniałe uroczystości dionysyjskie. Wprawdzie paian Philodamosa wspomina o „świętej porze wiosny“, ale nie wiemy, czy wyrażenie to oznacza jakieś święto specjalne czy też wiosenne Theoxenie³⁵. W inskrypcji Ladyadów mamy wzmiankę o ofierze dla Dionysosa w miesiącu Apellaios (lipiec-sierpień)³⁶. Jest to pora letnia, święta Dionysosa w tym czasie są wyjątkowo rzadkie. Obok świąt obchodzonych każdego roku, istniały w Delfach uroczystości powtarzające się co dwa lata t.zw. Trieterydy. Święta te są charakterystyczne dla kultu Dionysosa. Wiele względów przemawia za tym, że trieterydy przypadały w zimie, w miesiącu Δαίδαφόριος. Jest jednak mało prawdopodobne, by o tej porze przychodziły na trieterydy pielgrzymki.

Źródła nie dają nam możliwości poznać w szczegółach liturgii świąt dionysyjskich w Delfach i wszelkie na ten temat przypuszczenia pozostaną tylko hipotezami. Mommsen sądzi, że trieterydy łączyły się z Dadaforiami i przypadały w miesiącu Dadaforiosie³⁷. Treścią święta miał być obrzęd „przebudzenia“ czyli zmartwychwstania boga. Thyiady delfickie wstępowały na Parnas i wśród śpiewów i ekstatycznego tańca „budziły“ Dionysosa. W tym samym czasie kapłani Hosioi składali ofiarę w świątyni na jego grobie. Po upływie 15/16 miesięcy od tego momentu (w miesiącu Bysios, roku następnego) miało miejsce złożenie Dionysosa do grobu. Czas od miesiąca Bysios do Dadaforios (9 miesięcy) symbolizował embrionalny żywot Dionysosa, a od Dadaforios do Bysios roku następnego (15/16 miesięcy), życie ziemskie aż do chwili śmierci. Wedle Farnella w kulcie przedstawiano jednocześnie narodzenie boga, cierpienia, rozszarpanie i złożenie do grobu³⁸. Weniger przyjmuje trzy fazy dionysyjskie liturgii³⁹: a) epifania

³³ Plut., De E 9.

³⁴ SGDI 2561 D l. 4.

³⁵ Paian Philod., w. 4.

³⁶ SGDI 2561 D l. 44.

³⁷ Mommsen, Delphica 116, 263 nn.

³⁸ Farnell, The Cultus of Greek States V. 153.

³⁹ Weniger, Über das Collegium der Thyiaden zu Delphi 10 nn.

cierpienia i śmierć boga, b) złożenie do grobu i czas żałoby, c) zmartwychwstania. Śmierć boga przypadała w czasie Dadaforiów, a zmartwychwstanie na wiosnę. Petersen sądzi, że zmartwychwstanie następowało bezpośrednio po złożeniu do grobu⁴⁰. Obrzędy „przebudzenia“, symbolizujące powrót do życia zmarłej natury, mogły się odbywać w miesiącu Dadaforios. Już w tym czasie pojawiają się na Parnasie pierwsze pąki. Vallois uważa delfickie trieteridy za obrzędy magiczne, dopełniane w momencie zasiewów jesienno-zimowych⁴¹. Hezjod radzi orać ziemię po zjściu Hyiad, Pleiad i Oriona (w VI w. pomiędzy 9/XI a 2/XII⁴²). Ponieważ z drugiej strony istnieje pewien związek pomiędzy gwiazdozbiorem Hyiad a narodzeniem Dionysosa⁴³, Vallois oblicza, że Dadaforia delfickie (święto „przebudzenia“ Liknitesa) rozpoczynały się w momencie zjścia Hyiad, co w VI w. przypadało na noc z 11 na 12 Dadaforiosa (listopad-grudzień).

Przy ubóstwie naszych źródeł trudno jest coś pewnego powiedzieć o dacie i liturgii świąt. Dlatego też wszelkie na ten temat kombinacje będą zawsze problematyczne. Wszyscy niemal twierdzą, że święta dionysyjskie odbywały się w Delfach w zimie. Jest to słuszne, ale tylko częściowo. Dionysos w swej istocie był bogiem natury, razem z naturą umierał i zmartwychwstawał. Święta więc jego musiały istnieć zarówno w zimie, jak i na wiosnę. Nie przypuszczam, by data przesilenia zimowego (25 grudnia lub 6 stycznia) odgrywała w kulcie Dionysosa jakąś rolę. Wprawdzie forma kultu, w której Dionysos występuje jako dziecko (*Λικνίτης*) wskazywałaby na to, że mamy tu element właściwy wielu storożytym kultom, narodzenie „boskiego dziecka“ w momencie przesilenia zimowego⁴⁴, ale wedle Plutarcha narodzenie, czy też „przebudzenie“ Dionysosa-dziecka pozostawało w związku z obrzędami dokonywanymi nad jego grobem. Był to ryt specjalnie delficki i należał do święta zmartwychwstania na wio-

⁴⁰ Petersen, *Der delphische Festeyclus des Apollo und Dionysos*, Hamburg 1859, 13

⁴¹ BCH 1931, LV. 259 nn.

⁴² Hesiod., *Erga*, 383—384, 614—617.

⁴³ Suid., s. v. Ἰης, Schol. Arat., *Phaenom.* 172, 369 M., Hyg.,

⁴⁴ Por. Norden G., *Die Geburt des Kindes*, Leipzig-Berlin 1924, 18 nn.

snę. Na początku zimy, czy też późną jesienią w różnych miejscach Grecji obchodzono żałobne święta śmierci, względnie odejścia bóstwa do podziemi⁴⁵. W Delfach musiało być podobnie. Gdzieś w początkach zimowego sezonu Thyiady, odpowiednio przybrane, ruszały w góry. Po drodze zatrzymywały się przy τέμενος Thyi. Stąd wstępowały prosto na Fedriady, dochodząc do tak zwanych grot Korykijskich⁴⁶, Pausanias lokalizuje orgie na samym szczycie Parnasu⁴⁷. Jak wszędzie w orgiach bakchicznych, tak i tutaj, kobiety i dziewczęta występowały grupami, podzielone pewnie na trzy θιάσοι⁴⁸. W nocy, przy blasku pochodni, wśród śpiewów i tańca wytwarzał się nastrój entuzjizmu. Bakchantki widziały cuda, wino i mleko tryskające z ziemi⁴⁹. Był to znak epifanii boga. Następowaly potem rytury, symbolizujące śmierć Dionysosa. Element „rozszarpania“, tak często spotykany w jego mitach, da się sprowadzić wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, do praktyk kultu⁵⁰. U wielu bowiem ludów spotykamy obrzędy podobne. W okresie zmian sezonowych dopełnia się rytów symbolizujących śmierć boga, rozszarpanego lub zabitego w pojedynku. Orgie bakchicznych dopełniały bakchantki w transie religijnym. Oszale Thyiady wspomina właśnie Plutarch: κατάκοποι δ' οὔσαι καὶ μηδέπω φρονεῖν παρόντος αὐταῖς ἐν τῇ ἀγορᾷ προέμεναι τὰ σώματα πορράδην ἔκειντο κατευθούσαι⁵¹. Orgie jesiennozimowe kończyły się śmiercią Dionysosa. Thyiady zbierały jego członki, zstępowały z gór i składały w grobie. W liturgii następował teraz okres żałoby, ciągnący się przez całą zimę. Ustawaly radosne pieśni, zaprzestawano dawać wyrocznie, życie religijne przywdziewało szatę smutku. W miejsce paianów rozbrzmiewały ponure dithyramby, opiewające cier-

⁴⁵ Plut., Is. Os. 69—70; por. Frazer, Adonis, Attis, Osiris 291 nn.

⁴⁶ Paus. X. 32, 7; Por. Frazer, Pausanias description of Greece, London 1898, V. 399 nn.; Pomtow, (Philolog. 1912, LXXI. 91).

⁴⁷ Paus. l. c.

⁴⁸ Diodor. IV. 3, 3; Eur., Bacch. 680 nn.; Kern O., Inschriften von Magnesia 215.

⁴⁹ Eur., Bacch. 700 nn.

⁵⁰ Bather A. G., The problem of the Bacchae (JHS 1894, XIV. 249); por. Frazer, Adonis, Attis, Osiris 330.

⁵¹ Plut., Mulier. virt. 249 F; por. Ganszyniec R., Dionysos i Mainady (Przegl. Hist. 1934, XXXI. 283—291).

pienia (πάθη) Dionysosa⁵². Pod koniec zimy lub wczesną wiosną następowało święto zmartwychwstania. Należy przypuszczać, że obchodzono je wspanialej niż orgie zimowe. Właśnie na wiosnę odbywały się w różnych miejscach Grecji wielkie uroczystości dionysyjskie. W Atenach obchodzono Anthesteria⁵³, w miastach Azji Mniejszej odbywał się uroczysty powrót boga na okręcie⁵⁴. Na wiosnę też obchodzono święta dionysyjskie w Lakonii⁵⁵, Elidzie⁵⁶, Pallene⁵⁷. Poeci i retorzy starożytni przy opisach wiosny często posługują się obrazami, zapożyczonymi z kultu Dionysosa: ἢ οἶον τὸν Βακχεϊώτην ἦρος ἄρτι τὸ πρῶτον ἐκλάμφαντος ἀνθεσι ἡρινοῖς καὶ κισσοῦ κορύμβοις Μούσαις κάτοχοι ποιηταὶ στέφαντες νῦν μὲν ἐπ' ἄκρας κορυφᾶς Καυκάσου καὶ Αὐδίας τέμπη, νῦν δὲ Παρνασσῶ σιοπέλους καὶ Δελφίδα πέτραν ἄγουσι πηδῶντα τ' αὐτὸν καὶ ταῖς Βάκχαις ἐνδιδόντα τὸν εἶσιον⁵⁸.

Wiosenne święta Dionysosa pozostawały w związku z przekonaniem, że bóg na wiosnę powraca, zmartwychwstaje, czy też „budzi się“. W Delfach istotę święta stanowił obrzęd „przebudzenia“, dopełniany z jednej strony przez kapłanki Thyiady, z drugiej przez kolegium Hosioi: καὶ (ῥοσιοὶ) θύουσι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ ἦταν αἱ γυναῖκες αἱ Θυιάδες ἐγείρουσι τὸν Λικνίτην^{58a}. Zmartwychwstanie boga było jednocześnie jego ponownym narodzeniem jako dziecka. Wskazuje na to epitet Dionysosa Λικνίτης. Λίκνον nazywano koszyk lub kobiałkę, służącą do oczyszczania zboża. Servius wyjaśnia nam znaczenie tego sprzętu w kulcie: „Id est cribrum areale“. „Mystica“ autem „Iacchi ideo ait quod Liberi patris sacra ad purgationem animae pertinebant... Nonnulli Liberum Patrem apud graecos Λικνίτην dici adserunt, vannus enim apud eos λίκνον nuncupatur; ubi deinde positus esse dicitur, postquam est utero matris editus“⁵⁹. W kulcie misteriów i Dionysosa często wy-

⁵² Plut., De E 9; por. Def. or. 14.

⁵³ Mommsen A., Feste der Stadt Athen, Leipzig 1898, 384 nn., Deubner, Attische Feste, Berlin 1932, 93 nn.

⁵⁴ Aristot., Rhet. XV. p. 373, D.

⁵⁵ Paus. III. 22, 2.

⁵⁶ Paus. VI. 26, 1; Plut., Qu. gr. 36.

⁵⁷ Paus. VII. 27, 3.

⁵⁸ Himer., Or. XIII. 7.

^{58a} Plut., Is. Os. 35.

⁵⁹ Serv., Georg. I. 166; por. Harrison J. E., Mystica vannus Iacchi (JHS 1903, XXIII. 292 nn.).

stępuje *λίκνον* jako obiekt służący do praktyk puryfikacji⁶⁰. W koszykach tych znajdowały się pierwociny owoców oraz fallos, symbol bóstwa płodności⁶¹, Delficki Dionysos *Δικνίτης* jest bogiem-dzieckiem, które rodzi się na wiosnę. Wspominaliśmy już wyżej, że w wielu miejscach kult dionysyjski posiadał ten właśnie element. W Beocji kobiety „szukały“ Dionysosa, w końcu przestawały, mówiąc, że uciekł pod opiekę Muz (jako dziecko)⁶². Lenea attyckie również zawierają pewną reminiscencję Dionysosa-dziecka, syna Semeli⁶³. W Magnezji nad Meandrem jedna z mainad, prowadząca thiasos, zwała się *Κοσκώ*; nazwa pozostaje w związku z *λίκνον*⁶⁴. Na Krecie w czasie orgii rozrywano zwierzę ofiarne, które symbolizowało cierpienia i śmierć Dionysosa-dziecka (puer). Obnoszono przy tym kobiałkę (cista), w której znajdowało się serce rozszarpanego boga⁶⁵. Na monetach, rzeźbach i wazach widać często sceny kultu, w których Dionysos występuje jako dziecko⁶⁶. Jak się dzisiaj słusznie utrzymuje, jest to forma kultu bardzo archaiczna. Nie znamy dokładnej daty wiosennego święta. O „świętej porze wiosny“ wspomina paian Philodamosa⁶⁷:

Δεῦρ' ἄνα] Διθήραμβε Βάκχ'
 εἴτε, ταῦρε κ]ισσοχαί
 τα, Βρόμι', ἠρίνα[ίς ἰκοῦ
 [ταίς δ'] ἱεραῖς ἐν ὄραις.

Vollgraff sądzi, że paian po raz pierwszy śpiewano w jakieś święto przed Theoxeniami. Ponieważ w wierszu 150 zawiera się zachęta do udziału w przyszłych Dionysjach ateńskich, rozpoczynających się 9 Elapheboliona, musiał więc

⁶⁰ Harrison, *Prolegomena* 523 nn.

⁶¹ Schohl. *Call.* I. 48; *Anth. Pal.* VI. 165, 6; por. Dieterich, *Mutter Erde* 101.

⁶² Plut., *Quaest. conviv.* 717 A; por. Hom. *Z.* 132, H. h. 26, 4, H. *Orph.* 46, 1.

⁶³ Schol. *Arist. Ranae*, 479, Deubner L., *Attische Feste*, Berlin 1932, Taf. 21, 2.

⁶⁴ *Inscr. v. Magn.*, 215.

⁶⁵ *Firm. Matern.*, *De errore prof. rel.*, VI. 5.

⁶⁶ Reinach S., *Répert. des vases peints*, I. 1, 93, 122, 312; II. 310; Head V., *Historia Nummorum*, Oxford 1911, 525, 534, 583; por. Heydemann H., *Dionysos Geburt und Kindheit*, Halle 1895.

⁶⁷ Paian *Philod.*, w. 1 nn.

być śpiewany przed tą datą⁶⁸. Wedle Weila i Vallois paian był wystawiony w czasie Theoxeniów przypadających po 6. miesiącach Theoxenios⁶⁹. Pogląd Vollgraffa jest, zdaje się, słuszniejszy. „Święty czas wiosny“, wzmiankowany na początku paianu, oznacza jakieś święto poprzedzające Theoxenia, bo w strofie X wspomina się o tych ostatnich, jako uroczystości mającej niedługo nastąpić⁷⁰. Oczywiście nie wiemy, czy miało ono związek ze zmartwychwstaniem Dionysosa, czy nie.

Względnie dokładnie znane są nam święta dionysyjskie w Atenach. W epoce klasycznej było ich cztery: 1) Dionysja polne (*κατ' ἀγρούς*) w miesiącu Poseideonie (grudzień-styczeń), 2) Lenaia w Gamelionie (styczeń-luty), 3) Anthesteria w luty-marcu, 4) Dionysja miejskie w Elephebolionie (marzec-kwiecień). Najmłodsze są Dionysja miejskie, datują się od czasów Peisistrata i wiążą się z historią teatru greckiego. Dionysja polne są bardzo archaiczne. Były to procesje falliczne z pewnymi obrzędami o charakterze agrarnym; występuje tu fallus i „kobiałka“⁷¹. Najstarsze i właściwe Dionysja w Atenach są t. z. Lenaia. Jak wskazuje nazwa, było to święto bakchantek, mainad zw. *λήναι*⁷². Istotą święta były orgie połączone z ekstatycznymi tańcami. Zachowane wazy ze scenami kultu Lenaiów wskazują na to wyraźnie: widzimy kobiety w szale tanecznym, pochodnie, tyrsy, bębny, flety. Orgie te pierwotnie odbywały się na łonie natury. Mamy wzmianki, że śpiewano pieśni o śmierci i „rozszarpaniu“ Dionysosa⁷³. Na jednej z waz występuje bakchantka z dzieckiem na ręku, jest to być może, Dionysos Liknites⁷⁴. W czasie Lenaiów kobiety wieńczyły posągi Dionysosa w kształcie kolumny z maską. Święta te ze względu na swój charakter przypominają najdokładniej zimowe orgie w Delfach, z tą tylko różnicą, że w Atenach orgiazm był tylko przeżytkiem o formie bardzo złagodzonej.

Wiosennemu świętu delfickiemu odpowiadają ateńskie

⁶⁸ BCH 1924, XLVIII. 106.

⁶⁹ BCH 1895, XX. 395, 1931, LV. 355.

⁷⁰ Pain Philod., 105 nn.

⁷¹ Deubner, Attische Feste, 134—138.

⁷² O. c. 126.

⁷³ Clem. Alex., Protr. 4, 4 (297, 4 St.).

⁷⁴ Deubner, o. c. Taf. 21, 2.

Anthesteria⁷⁵. Trwały one trzy dni i zwano je Pithoigia, Choes i Chytroi. Święta te są również archaiczne, Thukydides zowie je τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια⁷⁶. Trzeci i być może pierwszy dzień Anthesteriów poświęcony był pamięci zmarłych. Wedle wierzeń starożytnych Greków w dniu tym mieli zmarli wychodzić z Hadesu, składano im więc libacje i ofiary⁷⁷. Drugi dzień świąt zw. Χόες należał do Dionysosa. W świątyni w Limnai grono kobiet zw. γεραιραι lub γεραιραιί z żoną archonta „króla“ na czele dokonywało pewnych tajemniczych obrzędów⁷⁸. Naprzód składano ofiarę, potem „królowa“ wchodziła do świątyni, dopełniała pewnych rytów (πολλὰ ἄγια καὶ ἀπόρρητα); pomagały jej kobiety. Obrzędy te miały charakter specjalny. Kobiety musiały się do nich uprzednio przygotować, nikt obcy nie mógł być obecny. Deubner sądzi, że ceremonie w Limnai miały charakter pewnych aktów o zabarwieniu seksualnym⁷⁹. Wedle Foucarta „królowa“ razem z towarzyszkami dopełniała obrzędów mających na celu przebudzenie, czy też zmartwychwstanie boga⁸⁰. Szczegóły dowodzenia Foucarta są mniej udane, istotę jednak obrzędów dobrze określił. Anthesteria bezsprzecznie były świętem zmarłych, razem ze zmarłymi powracał Dionysos. Świątynia jego w Limnai zamknięta przez cały rok, była właściwie grobem boga, a nie jego mieszkaniem. Inne szczegóły święta, jak procesja z posągami boga, zaślubiny z „królową“, mają znaczenie uboczne, jako wyraz triumfu zmartwychwstałego boga. Anthesteria więc ateńskie odpowiadają wiosennemu świętu zmartwychwstania w Delfach, gdzie na grobie boga kapłani Hosioi składali również tajemniczą ofiarę (Θυσίαν ἀπόρρητον) w chwili gdy Thyiady budziły boga⁸¹.

Do uroczystości dionysyjskich należy zaliczyć jeszcze delfickie Theoxenia. Jak wskazuje nazwa, było to święto ugoszczenia bogów. Theoxenia obchodzono w Delfach bardzo uroczyście: śpiewano hymny, paiany, występowały chóry

⁷⁵ Deubner, Attische Feste, 93—123.

⁷⁶ Thucyd. 2, 15, 4.

⁷⁷ Deubner, o. c. 95, 112—113.

⁷⁸ Dem., 59, 78.

⁷⁹ Deubner, Attische Feste, 100.

⁸⁰ Foucart, Le culte de Dionysos Attique, 139—163.

⁸¹ Ob. wyżej, 25.

chłopców, i t. d.⁸². Pewne okoliczności wskazują, że właśnie na święta Theoxeniów przybywała do Delf ateńska Pythais⁸³. Pielgrzymki te znane były już za czasów Euripidesa, pod koniec drugiego wieku przybrały tylko większe rozmiary i znaczenie⁸⁴.

Obok świąt obchodzonych corocznie istniały w Delfach trietyrydy, czyli uroczystości przypadające każdego trzeciego roku. Są one charakterystyczne dla Dionysosa od najdawniejszych czasów. Niektórzy uczeni wywodzą je z Tracji. Trakowie, jak Germanowie mieli stosować system uprawy ziemi co drugi rok. Stąd każdego trzeciego roku, w związku z nowymi zasiewami, dopełniali rytów magicznych, aby podnieść płodność ziemi⁸⁵. Zdaje się, że trietyrydy nie miały istotnego związku z religią Dionysosa. Dionysos był bogiem życia wegetatywnego, kult jego szedł w parze z sezonami, dlatego musiał się odbywać każdego roku. Być może, że trietyrydy są tylko uroczystościami o charakterze bardziej uroczystym. Obok dorocznych świąt lokalnych, organizowano każdego trzeciego roku uroczystości bardziej wspaniałe, na które przychodziły pielgrzymki z bliższych i dalszych okolic. Nie wiemy, w jakim miesiącu przypadały. Niektórzy umieszczają je w zimie, łącznie ze świętami Dadaforiów⁸⁶. Jest mało prawdopodobne, by w zimie przychodziły do Delf pielgrzymki. Nie jest wykluczona możliwość, że trietyrydy wiązały się z wiosennymi Theoxeniami. Od końca IV w. kult Dionysosa wszedł do liturgii Pythiów, które dotąd miały charakter wyłącznie apolliński. Jak powiedzieliśmy, jest to rezultat reformy kultu delfickiego⁸⁷. W paianie Philodamosa mamy właśnie zachowane jej echo⁸⁸:

Ποθιάσιν δὲ πενθετή-
ροις [π]ροπό[λοις] ἔταξε Βάκ-
χου θυσίαν χορῶν τε πα[ί-
δωγ] κοκλίαν ἄμιλλαν.

⁸² Her. I. 51, BCH 1896, XX. 625, 1929, LIII. 28. Fouilles de Delphes, III. 5, 48, 23, (176); 62, 6, (243); 80, 27, (279), Syll.³ 579.

⁸³ Ob. wyżej, 8 nn.

⁸⁴ Eur., Ion. 550; por. Paus. X. 4, 3.

⁸⁵ Farnell, The cults of Greek States, V. 180.

⁸⁶ Mommsen, Delphica, 116, Vallois, BCH 1931, LV. 259 nn.

⁸⁷ Ob. wyżej, 16 nn.

⁸⁸ Paian Philod., w. 131.

Wyrocznia nakazuje w czasie igrzysk pythyjskich złożyć ofiarę Dionysosowi oraz zorganizować zawody dytyrambiczne. Nie wiemy, czy innowacja ta przyjęła się na stałe. Zdaje się, że tak. W wieku III i II w igrzyskach pythyjskich brali udział aktorzy dramatyczni (*οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίται*)⁸⁹. Nie ulega wątpliwości, że udział ich pozostawał w związku z pewnymi aktami kultu na cześć Dionysosa. Z drugiego wieku przed Chr. zachował się dekret na cześć pewnego Satyrosa z Samos. W inskrypcji znajduje się wzmianka, że zwyciężył on najprzód na flecie, a potem przy ofierze w stadium pythyjskim śpiewał hymn p. t. *Διόνυσος*, oraz fragment z Bakchantek Euripidesa⁹⁰. Hymn ten mógł być czymś w rodzaju paianu Philodamosa.

Pozostaje jeszcze do omówienia święto nie należące ściśle do liturgii dionysyjskiej, ale pozostające z nią w związku, są to *Ἡρωΐς* i *Χαρίλα*. Uroczystości te przypadały każdego dziewiątego roku, należą zatem w delfickiej liturgii do bardzo archaicznych⁹¹. *Ἡρωΐς* jest nazwą Semeli, matki Dionysosa. Trzęsienie, święta były *ἀναγωγὴ* Semeli⁹². Istniał mit, wedle którego Dionysos miał wyprowadzić swą matkę z Hadesu⁹³. O szczegółach kultu wiemy mało. Może było to jakieś misterium pasyjne⁹⁴. Główną rolę odgrywały Thyiady, pozostające w bliskim stosunku do matki Dionysosa zwanej *Θυώνη*⁹⁵. Powstanie święta *Χαρίλα* tłumaczy nam zachowana u Plutarcha legenda⁹⁶. Pewnego roku zapanował w Delfach głód i zaraza. Strapiona ludność zwróciła się do swego króla z prośbą o żywność. Zboża jednak zabrakło i wielu musiało odejść, nie otrzymawszy wsparcia. Wtedy przystąpiła pewna biedna sierota i zaczęła usilnie prosić, na co król zareagował gniewem, uderzając ją sandałem w twarz. Dziewczkę powiesiło się, nie

⁸⁹ Lüders, *Die Dionysischen Künstler*, Berlin 1873, 113, 120, 177; ob. wyżej, 17.

⁹⁰ BCH, 1894, XVIII. 84, Fouilles, III. 3, 128.

⁹¹ Plut., Qu. gr. 12.

⁹² Plut., I. c.

⁹³ Apollod., Bibl. 3, 5, 3.

⁹⁴ Farnell, *The cults of Greek States*, V. 193, Cook, *Zeus*, II. 242.

⁹⁵ Roscher, *Mythologisches Lexikon* (= ML), V. 926 nn.

⁹⁶ Plut., Qu. gr. 12.

mogąc znieść hańby. Zaraza zaczęła się srożyć jeszcze bardziej. Zapytana o radę wyrocznia, nakazała przebłagać samobójczynię specjalnymi obrzędami. Od tej pory co 9 lat, mówi Plutarch, „król“ rozdaje zboże obywatelom i cudzoziemcom. W trakcie tego przynoszą figurkę samobójczynie Charili i król uderza ją sandałem. Obecna przy tym przełożona Thyiad bierze figurkę, zawiesza jej na szyi sznur i zakopuje w miejscu, gdzie została pochowana Charila. Podobna legenda tłumaczy zwyczaj „huśtania się“ (αἴωρα) w czasie ateńskich Anthesteriów. Po zabójstwie Ikariosa, córka jego Erigone miała się z rozpacz powiesić. Rozgniewany Dionysos zesłał na córki Ateńczyków epidemę samobójstw. Celem odwrócenia nieszczęścia wyrocznia delficka nakazała praktykę zw. αἴωρα. Obrzędy te są prawdopodobnie reminiscencją pierwotnego kultu drzew. Drzewa uchodziły za siedzibę dusz, których chthoniczny Dionysos był władcą. Praktyki „zawieszania“ masek, czy też figur na drzewach miały jakieś znaczenie kathartyczne w związku z kultem zmarłych⁹⁷.

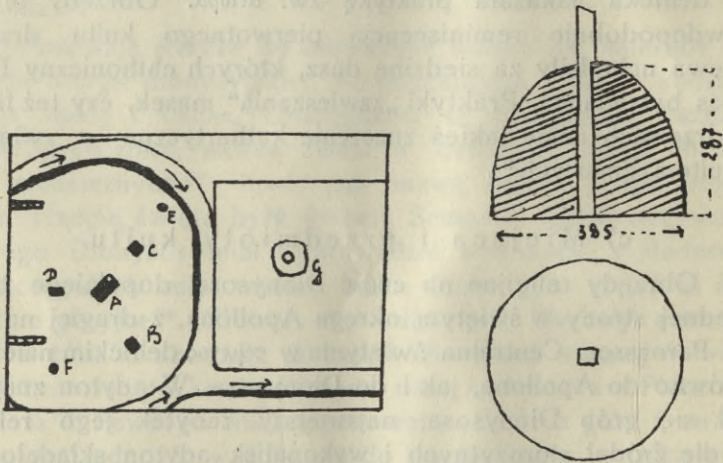
c) Miejsca i przedmioty kultu.

Obrzędy religijne na cześć Dionysosa dopełniane były z jednej strony w świętym okręgu Apollona, z drugiej na górze Parnassos. Centralna świątynia w τέμενος delfickim należała zarówno do Apollona, jak i do Dionysosa. W adyton znajdował się grób Dionysosa, najświętszy zabytek jego religii. Wedle źródeł storożytnych i wykopalisk adyton składało się z krypty podziemnej i nadbudówki w rodzaju kaplicy. Wbrew temu, co przekazała tradycja, krypta nie była naturalną grota (χάσμα γής), ale sztucznie zrobioną pieczarą, nie głębszą nad 2,20 m⁹⁸. Ze świątyni delfickiej doszły do nas prawie tylko fundamenty i oczywiście niezmiernie jest trudno odtworzyć sobie jej wewnętrzną dyspozycję oraz zidentyfikować miejsca, gdzie stały różne przedmioty kultu. W adyton świątyni znaleziono pewien kamień, który wskazuje na istnienie jakiegoś monumentu grobowego. Wedle opisu Courby'ego wygląda on następująco:

⁹⁷ Altheim, Terra Mater, 85, inaczej Deubner, Attische Feste, 118—121.

⁹⁸ Fouilles de Delphes II. 66.

„Dalle de calcaire... portait deux petits monuments contigus,... l'un rectangulaire, qui recouvrait ou entourait un trou grossier foré à travers toute l'épaisseur, l'autre arrondi, tout au moins à la base, mais segmenté en ligne droite le long du premier. Le monument curviligne posait partiellement sur des autres dalles. Trois goujons rectangulaires, disposés en triangle et deux tenons cylindriques le fixaient à la dalle: la cavité centrale a servi au bordage de la pierre. Autour de ce bloc courait un canal qui se diversait le long du monument carré et où l'eau a laissé une écroute de depots tuffeux⁹⁹.”



Plan bloku z adyton i omphalos (wedle Courby'ego).

Jest to blok wapiaku 1,34 m długi, 0,96 m szeroki. Z lewej i prawej strony przystawały doń inne bloki, tworząc monumentalną całość. Na kamieniu widać kanał w formie elipsy z odpływem. Wewnątrz elipsy znajduje się sześć wgłębień (ABCDEF), z których cztery są czworokątne, a dwa okrągłe. Courby sądził, że wgłębienia te służyły do przymocowania na płycie jakiegoś obiektu okrągłego, może ołtarza. Holland umieszcza tu omphalos delficki; wgłębienia BCD były punktami oparcia dla podstaw trójnogu, a A dla centralnej jego podpory. Nad otworem G miał stać omphalos i tworzyć

⁹⁹ Fouilles de Delphes II. 67.

t. z. $\sigma\omega\mu\alpha$ γῆς¹⁰⁰. Wedle mych obserwacyj otwór G jest przeszło dwukrotnie większy od kanału w omphalosisie. Kanał ten swą formą i wymiarami odpowiada wgłębieniu A; nad nim być może stał omphalos. Przekrój omphalosu wynosi 0,385 m. i da się umieścić pomiędzy postawami trójnogu, które zakreślają koło o średnicy 0,40 m. Przez kanał omphalosu szłaby centralna podpora trójnogu. Dyspozycja ta jest możliwa, bo sceny kultu przedstawiają Apollona siedzącego na trójnogu, przy którym jest omphalos¹⁰¹. Otwór G łączył się z jakimś obiektem prostokątnym, może ołtarzem. Ofiary i libacje na nim składane spływałyby przez otwór do ziemi. Całość zdaje się wskazywać na to, że kamień ten należał do jakiegoś monumentu grobowego. O istnieniu grobu Dionysosa w Delfach mamy zupełnie pewne świadectwa. Dionysos czczony był tu jako chthoniczny heros, z którego kultem wiązało się istnienie grobu¹⁰². Groby jednak bogów i herosów otaczano zawsze tajemnicą, stąd wyraźne świadectwa mamy dopiero z czasów późniejszych. Istniał on w Delfach napewno, za czasów trzeciej wojny światowej. Diodoros bowiem, opisując dewastację świątyni wspomina, że Phokaiczycy w poszukiwaniu skarbów zerwali posadzkę i rozkopali miejsce, gdzie się znajdował trójnog i ołtarz ze świętym ogniem¹⁰³. Jest bardzo prawdopodobne, że naruszony został grób Dionysosa, swym bowiem wyglądem mógł wzbudzać podejrzenie, że kryje skarby. Właśnie paian Philodamosa zachęcający do odbudowy wnętrza świątyni wspomina o przygotowaniu „godnej groty“ dla Dionysosa. Chodzi tu, zdaje się, o restaurację adyton i monumentów związanych z kultem Dionysosa¹⁰⁴. Niewątpliwie wyraźne świadectwo o grobie Dionysosa mamy u historyka III wieku

¹⁰⁰ The mantic mechanism at Delphi (American Journal of Archeology [= AJA], 1933, XXXVII. 209, 213). Omphalos znaleziony przez Courby'ego ma czworoboczny kanał idący poprzez cały kamień.

¹⁰¹ Roscher, Omphalos (Abh. säch. Ges. d. W., XXIX. 9, Leipzig 1913, Tafel VIII, 2).

¹⁰² Ob. wyżej, 8.

¹⁰³ Diodor, XVI. 56, 7: ἐπεχείρησαν δ' οἱ περὶ τὸν Φάλαικον στρατηγοὶ καὶ τὸν ναὸν ὀρύττειν, εἰπόντος τινὸς ὡς ἐν αὐτῷ θησαυρὸς εἴη πολὺν ἔχων ἄργυρὸν τε καὶ χρυσόν καὶ τὰ περὶ τὴν ἐστίαν καὶ τὸν τρίποδα φιλοτίμως ἀνέσκαπτον.

¹⁰⁴ Por. Pomtow (Philol. 1912, LXXI. 63, 72);

Philochorosa: Ἔστιν ἰδεῖν τὴν ταφὴν αὐτοῦ ἐν Δελφοῖς παρὰ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν χρυσοῦν. βάθρον δὲ εἶναι ὑπονοεῖται ἢ σορός, ἐν ᾧ γράφεται: ἐνθάδε κεῖται θανὼν Διόνυσος ὁ ἐκ Σεμέλης¹⁰⁵. Inskrypcja może być fikcyjna, ale istnienie grobu nie ulega wątpliwości. Najbardziej jednak pewne jest świadectwo kapłana delfickiego Plutarcha, który stwierdza, że grób Dionysosa znajduje się „przy wyroczni“: καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκείσθαι νομίζουσι¹⁰⁶. Właśnie na tym grobie składano tajemniczą ofiarę w momencie, gdy Thyiady dopełniały obrzędu „przebudzenia“ Liknitesa. Eusebios i Kyrillos cytują świadectwo poety Deinarchosa, wedle którego Dionysos został zabity przez Perseusa i pochowany w Delfach, obok złotej statuy Apollona¹⁰⁷. O grobie Dionysosa na Parnasie mówią nam orficy¹⁰⁸. Etymologicum Magnum wspomina, że członki Dionysosa zostały złożone w trójnogu delfickim¹⁰⁹. Równoległe z tradycją o grobie Dionysosa istniała wersja o grobie Pythona, zabitego w Delfach przez Apollina. Pierwsze igrzyska pythyjskie miały być urządzone na cześć Pythona¹¹⁰. Różne te legendy dadzą się sprowadzić do jednego wspólnego źródła. W Delfach od niepamiętnych czasów istniał grób „śmiertelnego“ bóstwa. Bóstwo to zostało powiązane i zidentyfikowane z Dionysosem, kiedy ten przybył do Delf. Niesłusznie przyjmują niektórzy istnienie dwu grobów¹¹¹. W Delfach, jak i w innych ośrodkach cywilizacji minojsko-mykeńskiej, obok Matki-Ziemi istniał kult śmiertelnego boga natury.

Wedle opinii niektórych uczonych omphalos delficki był właśnie monumentem grobowym Dionysosa. Tradycje o omphalosie-grobie są dosyć późne¹¹². Źródła literackie z V i IV w. wskazują, że omphalos uchodził podówczas za zamięśrodek

¹⁰⁵ Fragmenta Historicorum Graecorum (= FHG), I. 387, IV. 391 M., por. Pfister, Reliquien cult, I. 387.

¹⁰⁶ Plut., Is. Os. 35.

¹⁰⁷ Euseb., Chron. 44, Schöne, Kyriill., c. Iul., X. 341.

¹⁰⁸ Kern O., Orphicorum fragmenta, Berlin 1922, nr. 35 (s. 111), nr. 212, (s. 232).

¹⁰⁹ Etym. Magn. s. v. Δέλφικα.

¹¹⁰ Hyg., Fab. 140; Serv., Aen. III. 92, 369; Suid., s. v. Πυθώ.

¹¹¹ Rohde, Psyche I. 132.

¹¹² Varro, L. l. 7, 17, Tatian., C. Gr. VIII. 251, Hes., s. v. Τροξίου, βοωνός.

ziemi (pępek ziemi)¹¹³. Miss Harrison¹¹⁴, Karo¹¹⁵, Rohde¹¹⁶, Homolle¹¹⁷, uznają tradycję późniejszą za bardziej wiarogodną; omphalos był pierwotnie monumentem grobowym Erynij, Pythona, czy też Dionysosa-Osirisa. Roscher stoi bezwzględnie na stanowisku tradycji Pindara i tragiczków¹¹⁸. Twierdzi on, że Delfy były centrum życia religijnego, tu ogniskował się ruch kolonizacyjny, nic więc dziwnego, że powstało pojęcie o środku świata, czego oznaką był święty kamień-omphalos. Z czasem, gdy zapanował pogląd, że ziemia nie jest płaszczyzną, ale kulą, musiała upaść idea o środku ziemi. Wtedy powstała wersja o omphalosisie-grobie. Pogląd Roschera, choć poparty tekstami bardziej archaicznymi, nie wydaje się słuszny. Tradycja o omphalosisie znaku środka ziemi zdradza najwyraźniej charakter aitiologiczny. Na omphalosisie znajdowały się dwa złote orły. Znaczenie ich wyjaśniano legendą, wedle której, Zeus miał wysłać je z przeciwnych krańców świata, i te zleciały się w Delfach. Zbyteczne dowodzić, że legenda ta została wymyślona przez kapłanów delfickich celem podniesienia powagi ich sanktuarium. Nie wiemy nic, aby kiedy Epi-*dauros* rościło sobie pretensje do środka ziemi, a był tu również omphalos. Omphalos musiał mieć jakieś znaczenie w kultcie. Trudno bowiem sobie wyobrazić, by zwykły *ἕρος* chowano w adyton. Omphalos ma bezsprzecznie jakiś związek z kultem zmarłych. Na zabytkach przy omphalosisie znajdują się bardzo często węże-symboli świata podziemnego¹¹⁹. Orły na omphalosisie w Delfach przypominają ptaki figurujące na kamieniach grobowych¹²⁰. Ostatnio na Eubei znaleziono płytę

¹¹³ Pind., *Pyth.* IV. 3, *Bacch.* IV. 4, Aisch., *Eum.* 40, *Soph.*, *Ed. R.* 480, *Eur.*, *Ion* 222, *Plut.*, *Def. or.* 1, *Strabo*, IX. 419.

¹¹⁴ *JHS* 1899, XX. 225 nn.

¹¹⁵ *Darembert-Saglio*, *Dictionnaire*, s. v. *omphalos*.

¹¹⁶ *Rohde*, *Psyche* I. 132.

¹¹⁷ *Revue des Etudes Grecques* (= *REG*), 1919, XXIII. 338 nn.

¹¹⁸ *Roscher*, *Omphalos*, eine philologisch-archäologische volkskundliche Abhandlung über die Vorstellungen der Griechen und anderer Völker vom „Nabel der Erde“, (*Abh. Säch. Ges. d. W.*, XXIX. 9, Leipzig 1913), tenże, *Neue Omphalosstudien*, *ibid.*, XXXI.

¹¹⁹ *Roscher*, *Omphalos*, *Tafel*, I. 8, IV. 4, V. 1, IX. 6, *Neue Omphalosstudien*, *Tafel*, II. 3, 14, III. 3, V. 2.

¹²⁰ *Roscher*, *Omphalos*, *Taf.* I. 1, IV. 3, VII. 4, VIII. 2, 3, *Neue Omphalosst.* *Taf.* VII. 2 a, b.

przykrywającą grób herosów (rodowych)¹²¹. Płyta ta ma na sobie okrągły kamień, przypominający omphalos. Pewien krater (V w.) zawiera scenę przedstawiającą zmartwychwstanie Dionysosa¹²². Widzimy nasyp w kształcie omphalosu, na nim sfinks, obok dwa seileny, z których jeden uderza kilofem. Nasyp jest oczywiście grobem. Podobne zupełnie sceny przedstawiają *ἀνοδος* Persephony: bogini wychodzi z ziemi, po obu stronach seileny rozkopują nasyp w kształcie omphalosu¹²³. W Delfach znaleziono dużo omphalosów, żaden z nich jednak nie jest, zdaje się, prawdziwym z adyton. Niektórzy sądzą, że omphalos znaleziony w r. 1914 przez Courby'ego jest oryginałem. Jest to okrągły kamień pochodzący z VII w. z tajemniczym napisem ΕΓΑ¹²⁴. I ten jednak nie wyjaśnił swego znaczenia. Delficki omphalos stał w jakiejś przybudówce, nazwanej w inskrypcjach *πρόστασις ἢ πρὸ τοῦ ὀμφαλοῦ*¹²⁵. Podobną przybudówkę miał omphalos w świątyni Apollona w Argos (*περίστασις, φάρμα, βωμός*)¹²⁶. Oczywiście, jest niezmiernie trudno ustalić, jakie znaczenie miał pierwotnie tak archaiczny obiekt kultu, jak omphalos. Zdaje się jednak, że idea centrum świata nie jest pierwotna. Związek ze zmarłymi, ze światem podziemia przemawiałby za prawdziwością tradycji, w omphalos wedle których był grobem Dionysosa czy też Pythona.

W adyton świątyni delfickiej stał trójnóg¹²⁷. Podobnie jak omphalos, jest to również święty i archaiczny obiekt kultu. Trójnóg ma związek z mantyką; starożytne źródła stale mówią, że Pythia wróży „siedząc na trójnogu“¹²⁸. Diodoros w związku właśnie z trójnogiem podał naturalistyczną teorię genezy

¹²¹ Jahrbuch des deutschen Archäol. Instituts 1932, XLVII. Beib. 162.

¹²² Elderkind G., Kantharos, Studies in Dionysiac and kindred cult, Princeton 1924, 110.

¹²³ Harrison, Prolegomena 276 nn.; Themis, 422.

¹²⁴ Fouilles, II. 76.

¹²⁵ Fouilles, III. 5, 26.I.A, 32; 25, II. B, 16; 32, 10, 12, por. Varro L. I. VII. 17: Delphis in aede ad latus est quiddam ut thesauri specie quod Graeci vocant ὀμφαλόν, quem Pythonis aiunt tumulum. Por. Cook, Zeus, II. 166—193.

¹²⁶ Dar.-Sagl., Dictionn. s. v. omphalos.

¹²⁷ O trójnogu w kulcie, por. Schwendemann K., Der Dreifuss (Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts, 1921, XXXVI. 169—185).

¹²⁸ Eur., Ion. 91, 366, Or. 956, I. T. 1253, Arist., Plut. 9, Plato, Leg. IV. 719 C.

mantyki delfickiej¹²⁹. W epoce historycznej trójnog, jako symbol mantyki, należy do Apollona. Są jednak tradycje, które wiążą go z Dionysosem. Scholiasta Pindara powiada, że pierwotnie z trójnogu wróżył Dionysos: (Ἀπόλλων) ἔρχεται ἐπὶ τὸ μαντεῖον, ἐν ᾧ πρώτη Νὸξ ἐχρησμάθησεν, εἶτα Θέμις Πόθωνος ὅς τότε κυριεύσαντος τοῦ προφητικοῦ τρίποδος ἐν ᾧ πρῶτος Διόνυσος ἐθεμίστευσε¹³⁰. Tradycje orfickie w trójnogu widzą grób Dionysosa. Kawalki rozszarpanego boga miały być przez Apollona zebrane i złożone w grobie, w trójnogu¹³¹. Trójnog wedle wszelkiego prawdopodobieństwa służył pierwotnie za narzędzie przy zabiegach mantyki sztucznej. Było to coś w rodzaju kadzi (ζῆλος), w której znajdowały się kamyczki do rzucania¹³². Istotnie, w Delfach takie praktyki istniały¹³³. Wedle tradycji nimfy, czy też pszczoły-kapłanki ziemi (μέλισσαι) miały Apollona nauczyć mantyki z kamyczków¹³⁴. Jak zobaczymy później, mantyka delficka w swym systemie jest właściwie mantyką Ziemi i Dionysosa¹³⁵. Pierwotnie zatem „trójnog“ jako symbol mantyki do tych bóstw należał; dlatego tradycje łączące z nim Dionysosa mają pewną wartość.

Właściwym jednak miejscem kultu Dionysosa nie była świątynia ani τέμενος Apollona, ale góra Parnassos. Bóg życia wegetatywnego odbierał cześć na łonie natury. Specjalnie lubił Dionysos ustronia górskie. W różnych miejscach orgie bakchiczne odbywały się na górach¹³⁶. W Delfach czczono go na Parnasie. Z okręgu Apollona trzy drogi prowadzą w góry; najwygodniejsza zwana dziś καλή σάλα zaczyna się powyżej stadionu (w pobliżu widać ślady ścieżki starożytnej wykutej w skale). Osiągnąwszy szczyt gór zw. Phaidriady (Jaśniejące),

¹²⁹ Diod. XVI 26 nn.

¹³⁰ Schol. vet. in Pind. II. 2, Dr., por. Schwendemann, o. c. 182—183.

¹³¹ Kern, Orph. fragm. 35 (s. 111), por. s. 230, Et. M. s. v. Δελφικά.

¹³² RE, 1684, V.; por. Cook A. B., Zeus II. 193—221.

¹³³ H. Hom. in Merc., 550 nn.; Philochoros, FHG, I. 416 M., Suid., Hes., Steph. B. s. v. μαντικάι ψῆφοι. Por. RE, XIII. 1452; Rohde, Psyche II. 57.

¹³⁴ Apollod., 3, 10, 2.

¹³⁵ Ob. niżej, s. 40 nn.

¹³⁶ Eur., Bacch. 116, 440 nn., 559, 677 nn., Ael., V. H. III. 42, Verg., Georg. II. 487.

wstępuje się na obszerną dolinę zwaną Livadi-miejsce pastwisk i uprawy zarówno dla starożytnych, jak i dzisiejszych mieszkańców Delf¹³⁷. W maju odbywa się święto odpustowe, które Grecy obchodzą radośnie przy ucztach i tańcach na tej właśnie dolinie. Groty korykijskie znajdują się jeszcze wyżej. W bliskości nich stał, zdaje się, posąg Dionysosa¹³⁸. Przy wejściu wyryta jest dedykacja dla Pana i Nimf, wspomniane są również Thyiady¹³⁹. Zewnętrznie groty nie przedstawiają nic specjalnego. Niewielki otwór prowadzi do olbrzymiej, mrocznej i wilgotnej pieczary długości 90 m., szerokości 60 m., wysokości 12 m. W głębi wąskie i strome przejście wiedzie do mniejszej, zupełnie ciemnej. Groty korykijskie odgrywały jakąś rolę w kulcie Dionysosa, bo teksty o nich wspominają¹⁴⁰. Masyw Parnasu jest oddalony jeszcze o 3—4 godziny drogi: ἀπὸ τοῦ Κορυκίου χαλεπὸν ἦδη καὶ ἀνδρὶ ἐδζώνῳ πρὸς τὰ ἄκρα ἀφικέσθαι τοῦ Παρνασσού. τὰ δὲ νεφῶν τὲ ἐστὶν ἀνωτέρω τὰ ἄκρα καὶ αἱ Θυιάδες ἐπὶ τούτοις τῶ Διονύσῳ καὶ τῶ Ἀπόλλωνι μαίνονται¹⁴¹. Tu właśnie lokalizują poeci orgie bakchiczne¹⁴². Echo ich żyje dziś jeszcze w świadomości ludu greckiego. Żaden Grek nie odważy się iść w nocy na Parnas, odbywają się tu bowiem harce kobiet-wampirów zw. νεραϊδες (lokalna nazwa): z szumem wiatru słycać piekielną muzykę, bicie bębnów, wycia i harce upiórów. Biada temu, kogo spotkają. Są one tak silne, że potrafią giąć do ziemi olbrzymie sosny¹⁴³. Na szczycie Parnasu niewielka równina zowie się Tumbanaria; nazwa pochodzi prawdopodobnie od bębna (τύμπανον) bakchantek.

Do miejsc kultu należy zaliczyć i teatr. Pierwotnie dramat grecki był formą kultu, później jednak związek z religią był tylko formalny. Teatr delficki zachował się do dnia dzisiejszego¹⁴⁴. Wybudowano go dopiero w II w. przed Chr. Dra-

¹³⁷ Por. Kondoleon A. E., Guide to Mount Parnassus and the Corycian caves, Athen 1931.

¹³⁸ Paus. X. 32, 2.

¹³⁹ Pomtow, (Philol. 1912, LXXI. 91).

¹⁴⁰ Soph., Ant. 1127, Eur., Bacch. 559.

¹⁴¹ Paus. X. 32, 7.

¹⁴² Eur., Ion, 1125—1126, I. T. 1245, Bacch. 306, Him. or. XIII. 7, Macrobian., Sat. I. 18, 3, Plut., Prim. frig. 18, h. Phil. 23.

¹⁴³ Por, Eur., Bacch. 1109 nn.

¹⁴⁴ RE, Supplb. V. 137—138; Bourguet E., Les ruines, 270 nn.

matyczne przedstawienia odbywały się tu od dawna, nie było jednak stałej widowni i siedzeń. Teatr delficki zajmuje północno-zachodni kąt okręgu Apollona i wchodzi w obręb świętego terytorium. Znajdujące się obok resztki fundamentów wskazują na istnienie jakiegoś podwójnego aediculum, czy skarbcza. Może tu właśnie stała kaplica (*oikion*) Apollona i Dionysosa, o jakiej wspomina pewna inskrypcja z IV wieku¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Pomtow (Philol. 1912, LXXI. 62); Fouilles de Delphes II. La terrasse du temple 82.

IV.

Mantyka.

Od najdawniejszych czasów w Delfach znajdowała się wyrocznia. W praktyce wróżebnej stosowano tu różne metody, zarówno mantyki inspiracyjnej, jak i sztucznej. W epoce historycznej mantyka delficka należy do Apollona. Pierwotnie jednak była ona w posiadaniu Matki-Ziemi¹. Jak w wielu innych miejscach, tak i w Delfach praktykowano zdaje się inkubację. Każdy, kto przychodził po radę, poddawał się zabiegom kąpielnym i zasypiał, wchodząc w ten sposób w kontakt z duchami świata podziemnego². Sny bowiem w pojęciu starożytnych uchodziły za duchy świata cieni³. Wedle Euripidesa delficka Ziemia właśnie przez sny udzielała wyroczni⁴:

... νόχια

χθῶν ἐτεκνώσατο φάσματ' ὄνειρων,
 ὃ¹ πολέσιν μερόπων τάτε πρώτα,
 τά τ' ἔπειθα, ὅσ' ἔμελλε τυχεῖν,
 ὄπνου κατὰ δνοφερὰς
 γὰς εὐνὰς φράζον.

Tradycje orfickie mówią, że na początku wróżyła Noc⁵. Nie jest to nic innego, jak nazwa Ziemi, w związku ze sposobem udzielania wyroczni w czasie snu. Inkubację praktykowano zazwyczaj w miejscach, gdzie był dostęp do świata podziem-

¹ Aisch., Eum. 2; Eur., I. T. 1245 nn.; Diod. XVI. 26; Schol. Eur., Or. 165; Paus. X. 5, 5 nn.; Plut., Def. or. 42; Strabo, IX. 419; Iambl., De myst. p. 73; Cic., Div. I. 115.

² RE X. 2372, 2376.

³ Hom., A 63, B 6, Ψ 65 nn., λ 23 nn., ω 12, h. in Herm. 14; Hes., Theog. 211 nn.; Eur., Hec. 70 nn.; Plut., Conv. sept. sap. 15; por. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité, Paris 1880, I. 281 nn.

⁴ Eur., Iph. T. 1261 nn.

⁵ Kern, Fragm. 99 (165); 103 (167); 164 (198); 194 (219); H. Orph. III. 5; Plut., Ser. num. v. 22.

nego (*χαρώνεια, πλουτώνεια, ἄορνοι*)⁶. W Delfach miał się właśnie znajdować otwór (*χάσμα γῆς*) prowadzący do podziemia⁷. W adyton świątyni delfickiej istniała krypta, gdzie Pythia, siedząc na trójnogu wpadała, pod wpływem odurzających gazów, w trans. Tradycja ta jest moim zdaniem tylko racjonalizacją pierwotnych wierzeń, wedle których duchy wychodzące z pod ziemi w czasie snu dawały rady potrzebującym.

Pierwotna mantyka delficka należała nie tylko do Ziemi, ale i do Pythona⁸. W mitach greckich często spotykamy motyw, że wieszczkowie z ziemi, dzięki interwencji węzów otrzymują zdolności wróżebne⁹. Python delficki jest chthonicznym demonem, który łącznie z Matką-Ziemią miał w swym posiadaniu wyrocznię, podobnie jak Trophonios w Lebadei, Amphiaraios w Oropos i Asklepios w Epidauros¹⁰. Przybyły potem do Delf Dionysos przejął zarówno jego formy kultu, jak i związane z nim praktyki mantyczne. Właśnie mechanizm mantyki delfickiej wskazuje na to wyraźnie¹¹. Omphalos razem z otworem do podziemi wchodził w skład monumentu grobowego Pythona-Dionysosa. Pythia wpadała w trans (pierwotnie może zasypiała) naskutek kontaktu ze światem pozagrobowym. Pośrednictwo przy tych zabiegach odgrywał grób delfickiego śmiertelnego boga. Dionysos w epoce historycznej ma związek z mantyką. Niedaleko Delf w Amyklai znajdowała się wyrocznia, gdzie Dionysos przez inkubacje dawał rady i leczył choroby. Medium stanowił tu mężczyzna (*πρόμαντις*)¹². Na Pangaiu prorokował Orpheus w charakterze podziemnego demona (*Βάκχου προφήτης*)¹³. W Tracji u plemienia Satrów istniała wyrocznia Dionysosa, gdzie podobnie jak

⁶ RE X. 2379.

⁷ Diodor. XVI. 26, 4.

⁸ Hyp. Pind. Pyth., Schol. vet. in Pind. II. 2. Dr., Hyg., Fab. 140, Hes., s. v. Πυθώ.

⁹ Pind., Ol. VI. 45; Apoll., 1, 9, 11; Paus., IV. 10, 6; Plin., n. h. X. 137; por. Halliday W. R., Greek Divination, London 1913, 82 nn.

¹⁰ Rohde, Psyche I. 120, 133.

¹¹ Holland B., AJA 1933, 77, 201—214.

¹² Paus. X. 33, 11.

¹³ Rhesos 970; por. Perdrizet P., Cultes et Mythes du Pangée, Paris - Nancy 1910, 22 nn.

w Delfach, w ekstazie wróżyła kobieta¹⁴. Euripides najwyraźniej zaświadcza, że szal bakchiczny połączony jest z właściwościami wróżebnymi¹⁵:

μάντις ὁ δαίμων ὄδει τὸ γὰρ βακχεῖσιμον
καὶ τὸ μανιώδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει,
ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμα ἔλθῃ πολὺς
λέγειν τὸ μέλλον τοῖς μεμηγότες ποιεῖ.

W tradycji Orfików Noc i Phanés czyli Dionysos występują razem jako bóstwa mantyczne¹⁶: ἔνδον ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς Νυκτὸς κάθηται ὁ Φάνης. ἐν μέσῳ δὲ ἡ Νύξ μαντεύουσα ταῖς θεοῖς. Wedle Plutarcha Platon wyprowadzał mantykę delficką od Dionysosa¹⁷: ἐκείνος οὖν τὴν μαντικὴν ἀνήγε εἰς δαίμονας, πλείστον δὲ τῶν Δελφῶν λόγον εἶχε καὶ τῶν λεγομένων περὶ τὸν Διόνυσον. Istotnie system mantyki w Delfach nie ma nic wspólnego z Apollonem. Zawsze zdawano sobie sprawę, że Apollon później zawładnął wyrocznią. Fakt ten miał swój wyraz w rytuale. Zazwyczaj przed konsultacją składano ofiarę chthonicznemu bóstwu (τῷ πονηρῷ δαίμονι)¹⁸. W samym akcie wyroczni brała udział kapłanka Ziemi (Πυθία), oraz kapłani Dionysosa (῾Οσοιοι) i Apollona (προφήται)¹⁹. Pythia wyrokowała pod wpływem mocy Ziemi i duchów chthonicznych, które w nią wstępowały. Z tego względu stoi ona znacznie bliżej Matki-Ziemi i Dionysosa niż Apollona. Delficka mantyka entuzjastyczna jest tylko dalszą ewolucją mantyki inkubacyjnej. Później przybył Apollon i wprowadził do mantyki kolegium rzeczoznawców zw. προφήται. Zasadniczy jednak jej system nie uległ zmianie.

¹⁴ Herod. VII. 111.

¹⁵ Eur., Bacch. 298—301; por. Hec. 1267; Paus. IX. 30, 9; Suet., Aug. 94, 5.

¹⁶ Kern, Orph. fragm. 105 b, 169.

¹⁷ Plut., De E 9; por. Quaest. conviv. VII. 10, 2.

¹⁸ Euseb., Praep. ev. IV. 20; por. Eur., Ion. 226 nn.

¹⁹ Nikitskij, o. c. 149.

V.

Religia.

Według słusznego zdania Nietzsche'go pomiędzy Apollonem i Dionysosem zachodził uderzający kontrast. Pierwszy symbolizował umiar, harmonię, opanowanie, piękno, drugi zaś jakąś sprzeczność wewnętrzną, niezadowolenie, dysharmonię graniczącą z szałem¹. W Delfach nastąpiło zlanie tych dwu rzek religijności greckiej. Kapłani delficki mogli przez tyle wieków kierować życiem religijnym Grecji tylko dlatego, że religijny ich system łączył w sobie te dwa bieguny doświadczeń². Jakże zatem elementy religii delfickiej moglibyśmy zaliczyć do dziedziny idei związanych z Dionysosem?

Najprzód dogmat nieśmiertelności duszy i związany z tym nakaz czystości. Delfy w swej dziejowej roli z idei nieśmiertelności stworzyły życiową funkcję psychiki greckiej³. Wiadomo, że dużą rolę w religii minojskiej odgrywał świat zmarłych. Misterium życia i śmierci należało do istoty religii Wielkiej Macierzy. Dla Homera dusza jest bladym cieniem bez świadomości, czucia i potrzeb. W epoce pohomeryckiej kult dusz bohaterów, herosów staje się na nowo przedmiotem troski Greków. Dzięki interwencji Delf cała Grecja pokryła się siecią monumentów grobowych⁴. Ta propaganda Delf bezsprzecznie wpływa bezpośrednio z prastarej tutaj religii Matki-Ziemi.

Z dogmatem nieśmiertelności wiąże się nakaz czystości i usprawiedliwienia. I w tej dziedzinie Delfy odegrały olbrzy-

¹ Nietzsche F., *Narodziny tragedii*, przeł. Staff, Warszawa 1901, 24.

² Por. Kern O., *Die Religion der Griechen* II. 119—133.

³ Persson A. W., *Die Exegeten und Delphi*, Festschrift utgiven av Lunds Universitet, 1918, 49.

⁴ Diod. IX. 36, 3; Paus III. 3, 6—7; V. 13, 6; VI. 9, 8; VIII. 9, 2.

mią rolę. Świat homerycki nie znał żadnego lęku przed „zmazą“. W rytuale praktykowano wprawdzie pewne oczyszczenia, ale miały one charakter wyłącznie higieniczny⁵. Od „winy“ zabójstwa można się było uwolnić przez prosty okup. W epoce pohomeryckiej poczucie zmayı staje się zmorą jednostek i państw. Delfy są teraz miejscem „ucieczki, odpuszczenia winy i usprawiedliwienia. Apollon zostaje patronem kathartyki. Specjalność ta wcale nie wyływa z charakteru jego kultu i religii. Kathartyka grecka wywodzi się bezpośrednio z religii minojskiej. Tylko egejskie kultury misteriów i Dionysosa były nawskroś kathartyczne⁶. Apollon delficki od Matki-Ziemi i Dionysosa przejął właściwości oczyszczania. W Atenach, Sparcie, a pewnie i w innych miejscach Delfy miały swych legatów zw. ἐξήγηται πωδύχρηστοι lub πόδιοι, których zadaniem było regulować kult zmarłych oraz oczyszczać⁷.

Dogmat nieśmiertelności i czystości wyływa bezpośrednio z eschatologicznej religii minojskiej. W dobie inwazji plemion greckich elementy te uległy chwilowo przyćmieniu pod napływem nowych bogów i nowych pojęć religijnych. Pozostały żywe tylko w sekretnych związkach, misteriach względnie thiasach dionysyjskich. Na przełomie VIII i VII w. nastął jednak moment, kiedy nieśmiertelne wartości religii minojskiej odżyły na nowo. Odrodzenie to przejawiało się w wielkiej żywotności i ekspansji misteriów i orfizmu. Nie wiemy zbyt wiele o organizacji tych grup, jedno jest tylko pewne, że stoją w radykalnym kontraście do beztroskiej religii homeryckiej⁸. Wedle najnowszych poglądów zarówno misteria, orfizm, jak związki pythagorejskie nie różnią się istotną treścią tylko swą formą i rozmieszczeniem geograficznym⁹. Delfy związkom tym okazują najdalej posuniętą życzliwość. Apollon zostaje propagatorem kultu Dionysosa. Delfy nakazywały zaprowadzić obrzędy dionysyjskie w Atenach¹⁰, Spar-

⁵ Hom. A 314, 449, β 261, γ 440; por. Gillies M., Purification in Homer (Classical Quarterly, 1925, 74 nn.).

⁶ Ganszyniec, Przegląd Historyczny, 1926 VI. 182 nn.

⁷ Suid., s. v. ἐξήγηται; Plut., Leg. IX. 865 D, IX. 873 C-D, XII. 958 D, Pol. 427 B.

⁸ Boulanger, Orphée, Paris 1925, 41.

⁹ Ganszyniec, o. c. 187.

¹⁰ Demost., In Mid., 52.

cie¹¹, Methymnie¹², Sikyonie¹³, Alea¹⁴, Troizen¹⁵, Eratrych¹⁶ i t. d. Ciekawy przykład tej propagandy widzimy np. w Magnezji nad Meandrem¹⁷. Jak głosi legenda, pewnego razu w czasie burzy zostało złamane drzewo, wewnątrz którego okazał się oczom wszystkich piękny posąg Dionysosa. W sprawie tego niezwyklego wypadku wysłano do Delf poselstwo z zapytaniem, co należy czynić. W odpowiedzi Pythia nakazała sprowadzić z Teb trzy mainady celem zorganizowania kultu Dionysosa. W attyckiej Phlyi Apollon miał tytuł Διονυσόδότης¹⁸. Życzliwy stosunek Delf do Dionysosa widoczny jest w szeregu zarządzeń dotyczących jego kultu. Tu i ówdzie kult ten występował z pewnymi znamionami dzikości. Delfy łagodzą okrucieństwa i usuwają nadużycia¹⁹. Sympatie Delf dla Dionysosa jeszcze bardziej wzrosły w czasach hellenistycznych, w dobie drugiego renesansu jego kultu. Delfy nie tylko u siebie przyznają mu w swej liturgii większe znaczenie, ale zachęcają do tego całą Grecję²⁰. Z tych samych pobudek wypływa życzliwy stosunek Apollona do związku aktorów dramatycznych²¹. Z równą przychylnością odnosiły się Delfy do pythagoreizmu i orfizmu. Pythagoras uchodził za inkarnację Apollona, swą mądrość miał zaczerpnąć z Delf²². Jeśli idzie o orfizm, to pewne źródła wskazują na pierwotny antagonizm²³. Był to jednak tylko okres przejściowy. Tradycja ściśle łączy orfizm z Apollonem. Orpheus miał być jego synem i kapłanem²⁴. Apollon na rozkaz Zeusa rozszarpane członki Dionysosa miał zebrać i zło-

¹¹ Paus. III. 13, 7.

¹² Paus. X. 19, 3.

¹³ Paus. II. 7, 6.

¹⁴ Paus. VIII. 23, 1.

¹⁵ Paus. II. 31, 5.

¹⁶ Syll.³ 1014, 145.

¹⁷ Kern, Inschriften von Magnesia 215.

¹⁸ Paus. I. 31, 4.

¹⁹ Paus. II. 2, 7; IX. 8, 2.

²⁰ Paian Philod., w. 131, 144 nn.

²¹ Ob. wyżej, 17.

²² Porph., V. P. 2, 41; Iambł., V. P. 5, Diog. Laërt. 8, 21.

²³ Kern, Orpheus 6 nn.; Zieliński T., Z życia idei 81.

²⁴ Pind., Pyth. IV. 313—315; Apoll. Rod., Argon. II. 687, 703; por. Maas, Orpheus 170.

żyć w grobie w Delfach²⁵. Wedle orfików delficka bogini Θέμις objawiła ludziom misteria i obrzędy bakchiczne²⁶:

πρώτη γὰρ τελετὰς ἁγίας θνητοῖς ἀνέφηνας,
 βακχικὰς, ἀνὰ νόκτας ἐπευάζουσα ἄνακτα·
 ἔκ σοο γὰρ τιμαὶ μακάρων μυστήρι' ἄφ' ἄγνῶ.

Jak dalece delficka religia przejęta była elementami orfickimi, wskazuje najlepiej malowidło Polygnota w t. zw. lesche Knidyjczyków. Przedstawiony tu był między innymi świat śmierci, oraz losy ludzi, którzy za życia dopuścili się przestępstw. Hades wyobrażano sobie jako straszne i nieubłagane bóstwo, które pożera ciało ludzkie, zostawiając tylko kości²⁷. Hymn Philodamosa zawiera również wiele elementów orfickich. Epitety Dionysosa Σωτήρ, Ἐοκλής wskazują, że był on w Delfach bogiem nie tylko życia, ale i śmierci²⁸. Wedle hymnu, Dionysos przywędrował z Delf do Eleusis, i wszedł do kultu misteriów, przynosząc wtajemniczonym zbawienie²⁹. Kapłani delficcy utożsamiali Dionysosa ze słońcem, podobnie jak orficy, otwierając drogę do późniejszej identyfikacji z Apollonem³⁰. Najważniejszym jednak elementem orfickim w Delfach była wiara w narodzenie i śmierć Dionysosa. Dogmat ten swymi tradycjami sięgający w odległą przeszłość, stanowił podstawę nauki misteriów, wedle której śmierć i zmartwychwstanie boga były wzorem śmierci i ponownego narodzenia wtajemniczonych³¹. Nie ulega wątpliwości, że protekcyjny stosunek Delf do misteriów, orfizmu i pythagoreizmu wywodzi się z wewnętrznego pokrewieństwa. Teologia delficka, podobnie jak misteria, orfizm i pythagoreizm, swymi korzeniami sięgają do eschatologicznej religii czasów minojskich.

²⁵ Ob. wyżej, 34.

²⁶ H. orph., 79, 8; por. 24, 10 nn.

²⁷ Paus. X. 28, 7; por. Robert C., Die Nekyia des Polygnotos, Halle 1892.

²⁸ Paian Philod., 11 nn., 61.

²⁹ Paian Philod., w. 27 nn.

³⁰ Paian Philod., w. 137; por. Diod., I. 11, 3; Macrob., Sat. I. 18, 7—24.

³¹ Dieterich, Eine Mithrasliturgie 173.

VI.

Zabytki sztuki.

Starożytni Grecy świątynie swych bogów przyozdabiali w najspanialsze pomniki sztuki. W Delfach, jako centrum życia religijnego całej Hellady, zabytków tych było najwięcej. Większość ich oczywiście ofiarowano Apollonowi. Są jednak i takie, które należą do Dionysosa. Dla nas jest to wyrazem powagi, jaką ten bóg cieszył się w Delfach.

Najważniejszym z zabytków dotyczących kultu Dionysosa jest zachodni fronton świątyni delfickiej. Niestety, nie doszły do nas nawet fragmenty i skazani jesteśmy na bardzo niedokładne opisy. Pausanias w sposób tylko ogólny streszcza posągı zdobiące frontony¹: τὰ δὲ ἐν τοῖς ἀετοῖς Ἄρτεμις καὶ Ἀθρῶ καὶ Ἀπόλλων καὶ Μοῦσαι, δύοσις τε Ἡλίου καὶ Διόνυσος καὶ αἱ γυναῖκες αἱ Θυιάδες. We wschodnim frontonie figurował Apollon, Artemis, Leto z Muzami, w zachodnim zachodzące słońce, Dionysos i Thyiady. Oba frontony należą do trzeciej świątyni i zostały wykonane pod koniec wieku IV. Wedle Vallois², w paianie Philodamosa ma się zawierać wzmianka wskazująca na to, że w zachodnim frontonie stały nie Thyiady, jak podaje Pausanias, ale Muzy wieńczące bluszczem Dionysosa:

Μοῦσαι δ' ἀδείκναι παρθένοι
κ[ιτσωῖ] στε[ψ]όμεναι κόκλωι δε πασαι
μ[έλψαν] ἀθάνα[τον] ἐς αἰεί...

Pomyłka Pausaniasa ma pochodzić stąd, że widząc we frontonie obraz zachodzącego słońca, przywołał sobie na pamięć nocne Dadaforia delfickie i z tej przyczyny otaczające Dionysosa niewiasty wziął za Thyiady. W rzeczywistości były to Muzy, swym spokojnym ruchem wcale nie przypominające szalonych bakchantek. Przypuszczenie Vallois nie jest jedna-

¹ Paus. X. 19, 4.

² BCH 1931, LV. 339 nn.; por. Paian Philod., w. 58.

kowoż pewne. Nie mamy powodu nie wierzyć Pausaniasowi, który potrafił chyba odróżnić Muzy od Thyiad. Frontony opisane przez Pausaniasa należą do świątyni trzeciej. Frontony drugiej świątyni miały przedstawiać Gigantomachię³. Wśród bóstw walczących znajdował się i Dionysos. Homolle na dowód tego przypuszczenia cytuje Iona Euripidesa⁴:

καὶ Βρόμιος ἄλλον ἀπολέμοισι
κισσίνοισι βᾶκτροις
ἐναίρει Γᾶς τέκνων ὁ Βακχέος.

Hypoteza ta nie została jednak przyjęta. Jak słusznie sądzi Karo, Gigantomachia wzmiankowana w Ionie figurowała na skarbcu ufundowanym przez mieszkańców wyspy Siphnos⁵. Istotnie fragmenty zachowane przedstawiają Dionysosa z kantarosem w momencie walki z trzema Gigantami⁶.

Do zabytków kultu Dionysosa zaliczają niektórzy słynną kolumnę tancerek⁷. Monument ten, piękny w swym pomysłe i wykonaniu, doszedł do nas prawie całkowicie. Jest to kolumna w kształcie łodygi akantu. Na kapitelu w formie pąka figurują trzy tancerki, zdaje się kapłanki, w ruchu tanecznym. Na głowie dzierżą wysokie nakrycie (*καλαθός*), prawa ręka jest wzniesiona, lewa opuszczona, lekka odzież uwydatnia piękne kształty i ruch. Wewnątrz pomiędzy tancerkami stał trójnog. Całość robi wrażenie niesłychanego wdzięku i harmonii. Homolle sądzi, że zabytek ten ma związek z kultem Dionysosa. Tancerki przedstawiają Thyiady w chwili dopełniania obrzędów „przebudzenia“ Liknitesa, złożonego w trójnogu. Inni twierdzą, że są to dziewczęta spartańskie. Tańce znane były w wielu kultach i trudno powiedzieć, co artysta chciał w zabytku tym przedstawić. Nie wiemy nawet, kiedy i z jakiego powodu kolumna została wystawiona. Pewnym jest tylko, że pochodzi z końca V w. i zniszczona została w czasie katastrofy roku 373. Niedaleko teatru stał olbrzymich

³ BCH 1902, XXVI. 587 nn.

⁴ Eur., Ion 216—219.

⁵ BCH 1909, XXXIII. 212 nn.

⁶ Fouilles de Delphes IV. 1, 80; por. pl. XXV. 2.

⁷ BCH 1908, XXXII. 205 nn., Rev. Arch. s. v., 1917, V. 31—67, Arch. Jahrb. 1920, XXXV. 113—128, Picard Ch., - De la Coste Messalière, Sculptures grecques de Delphes, Paris 1927, 32—34; por. RE Suppl. V. 85—88.

rozmiarów posąg Dionysosa, ufundowany przez Knidyjczyków⁸. Na zachowanej bazie widnieje napis: *Κνίδιοι τῶι Ἀπόλλωνι ἀπὸ τῶν πολεμίων δεκάταν*. Wystawiono go prawdopodobnie w pierwszej połowie IV wieku; powód nie jest znany. Z tego mniej więcej czasu pochodzi dedykacja niejakiego Pyththisa z Tarentu⁹. Dedykacja ta figurowała na jakimś zabytku poświęconym Dionysosowi. Exvota te datują się z końca IV w. i pozostają w związku z renesansem kultu Dionysosa w Delfach.

Do zabytków Dionysosa można jeszcze zaliczyć sfinksa z Naxos i malowidło Polygnota. Sfinks jest bezwątpienia monumentem grobowym¹⁰. Pierwotnie stał przy świątyni Ziemi, w miejscu gdzie miał się znajdować grób Pythona. Jest bardzo możliwe, że ustawiono go nad grobem chthonicznego boga, którego istnienie w Delfach sięga czasów mykeńskich. Wyspa Naxos była jednym z centrów kultu Dionysosa i mogła wystawić tego rodzaju monument. Malowidło Polygnota ilustruje charakter religii delfickiej¹¹. Teologia delficka nie była tylko zapatrzona w słoneczny świat Apollona, ale umiała również zainteresować się światem pozagrobowym. Obraz Polygnota przedstawiał właśnie krainę śmierci. Ciężki los czekał przestępców, zbrodniarzy i niewtajemniczonych. Wybawienie dawały oczyszczenia, kathartyka i misteria. Jeśli idzie o tematy ściśle dionysyjskie, na obrazie figurowała Ariadna, Thyia i Orpheus. Ten ostatni ubrany na sposób grecki, nie tracki, w rękę trzymał cytrę i dotykał wierzb w lesie Persephony. Malowidło ogólnie ilustruje *κατάβασις* Odysseusa. Nie ulega wątpliwości, że wykonane zostało pod inspiracją teologii delfickiej.

⁸ Paus. X. 32, 1; por. X. 19, 3, RE Supplb. V. 138.

⁹ BCH 1899, XXIII. 530.

¹⁰ RE² VI. 707; por. Zieliński T., Z życia idej. 135 nn.

¹¹ Paus. X. 25, 1 nn., por. Robert, Die Nekyia des Polygnotos, Halle 1892.

VII.

Apollo i Dionysos.

Widzieliśmy, że liturgia, mantyka i teologia delficka zawierają wiele elementów dionysyjskich. Apollon nie usunął kultów przed nim istniejących, ale je zasymilował, skutkiem czego system religii delfickiej jest amalgamatem sprzecznych elementów. Łączność pomiędzy Apollonem i Dionysem nie występuje jedynie w Delfach, ale i w wielu innych miejscach. W Klaros np. mamy ślady mantyki dionysyjskiej. Przejście od diwinacji chthonicznej do apollońskiej odbyło się tu za pośrednictwem Dionysosa¹. Na Delos istniał żywy kult Dionysosa². Podobną łączność widzimy w attyckiej gminie Phlya³, w Gythion⁴ i t. d. Stosunki delfickie najbardziej przypominają Amyklai, gdzie Apollon występuje razem z Hyakinthosem. Kontakt obu bogów w kulcie spowodował wzajemne zapożyczenia pewnych elementów rytuału, a nawet rysów charakteru. Apollon w wielu miejscach miał związek z figą, bluszczem, a nawet latoroślą winną⁵. W kulcie jednego i drugiego bóstwa dużą rolę odgrywała muzyka. Instrumentem Apollona była forminga i cytra⁶. Do Dionysosa należał flet⁷. Początkowo Apollon nie tolerował w swym kulcie fletu, później jednak go przyjął⁸. W Naxos miał Dionysos epitet *Μουσαργήτης*, a na Rhodos *Σμίνδιος*, nazwy par excellence apollońskie⁹.

¹ Picard, Ephèse et Claros, Paris 1922, 67, 405.

² BCH 1882, V. 508, 1879, II. 373, 1907, XXXI. 511. 1922, XLVI. 107, 1930, LV. 275.

³ Paus. I. 31, 4.

⁴ Paus. III. 21, 8; por. II. 30, 1.

⁵ Epitety: *δαφνίτας*, *κωπέος*, *κισσεύς*, *σικερηγός*, por. RE, II. 47 nn., Farnell, The cults of Greek states, III. 132, 253, 265, Cook, Zeus II. 243—249.

⁶ RE, II. 16.

⁷ RE, II. 2403 nn.

⁸ Epitety Apollona: *Δονάκτας*, *Αὐλητής*, RE, II. 45, 50; por. Plut., Musica, 14.

⁹ RE, III. 1031—1032.

W Milecie znowu Apollon zwał się $\Theta\upsilon\iota\omicron\varsigma$ ¹⁰. Zbliżenie pomiędzy Apollonem a Dionysosem doszło do tego stopnia, że już w V wieku identyfikowano obu bogów. Wedle Herodota Apollon (Horus) i Artemida (Bubastis) byli dziećmi Dionysosa (Osirisa) i Demetry (Isidy)¹¹. Aischylos i Euripides swobodnie mieszają ich epitety¹². Aristoteles dowodził, że Apollo i Dionysos są jednym bóstwem¹³. W doktrynie orfików identyfikacja ta występuje jeszcze wyraźniej. Najwyższe ich bóstwo Phanes było jednocześnie Słońcem, Hadesem i Dionysosem: $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \text{Ζεός}, \epsilon\acute{\iota}\varsigma \text{Ἄϊδης}, \epsilon\acute{\iota}\varsigma \text{Διόνυσος}, \epsilon\acute{\iota}\varsigma \text{Ήδης ἐν πάντεσσι}$ ¹⁴. W dobie synkretyzmu religijnego różnica pomiędzy obu bogami zanikła zupełnie¹⁵. Wedle Plutarcha, w Delfach istniało tylko jedno bóstwo, w swej jedności nazywające się Apollonem, a w rozprószeniu i przejawach życia Dionysosem¹⁶. Menandros rhetor twierdził, że w Delfach odbiera cześć jedno bóstwo, tylko pod dwoma różnymi nazwami¹⁷. Niektórzy uczeni w rysach pokrewieństwa pomiędzy Apollonem a Dionysosem dopatrują się śladów wspólnego ich pochodzenia. Oba bóstwa miały wywodzić się z Krety. Istniał tu początkowo kult młodego boga zw. Κοῦρος , który w ewolucji rozdzielił się na postać Apollona i Dionysosa. Pierwszy został bogiem „niebieskim“, podczas gdy drugi „chthonicznym“¹⁸. Pogląd ten nie wydaje się słuszny. Mimo wielu rysów pokrewnych, pomiędzy religią i kultem obu bogów istnieje tyle kontrastu, że trudno je wywieść z do jednego źródła. Najprawdopodobniej Apollon przy swej ekspansji wchłonął wiele lokalnych kultów, pomiędzy innymi dużo przejął od Dionysosa¹⁹. Najlepszym przykładem są właśnie Delfy. Źródłem zatem pokrewieństwa był kontakt obydwu bogów.

¹⁰ Hes. s. v.

¹¹ Herod. II. 156.

¹² Aisch., fragm. 341, Eur., fragm. 477; por. Macrob., Sat. I. 18, 6, Cook, Zeus II. 250—253.

¹³ Macrob., Sat. I. 18, 2.

¹⁴ Kern, Fragm. 239; (s. 251).

¹⁵ Cook, Zeus II. 252—266.

¹⁶ Plut., de E. 9.

¹⁷ Rhet. gr. III. 4445, Sp., por. Jul. Apost., Or. IV. 152, C—D.

¹⁸ Harrison, Themis 49nn., Picard Ch., Les origines du polythéisme hellénique II. 95.

¹⁹ RE, II. 35.

VIII.

Paian Philodamosa.

Jest to hymn na cześć Dionysosa, napisany przez nieznanego bliżej poetę Philodamosa ze Skarphei lokrydzkiej. Znalezione go w Delfach w roku 1895. Po raz pierwszy wydany został przez wybitnego filologa francuskiego H. Weila¹; uzupełnił on strofy mniej uszkodzone, oraz dołączył krótki komentarz. Paianem zajmowali się z kolei Diels² i A. Fairbanks³. Ostatnio poświęcił mu gruntowne studium uczone holenderski Vollgraff⁴. Weil, Vollgraff wydali krytycznie tylko strofy względnie dobrze zachowane, t. j. 1, 2, 3, 5, 9, 10, 11, i 12. Na kamieniu zostały jednak resztki strofy 4, 6, 7 i 8. Te właśnie podjął się restytuować uczone francuski Vallois⁵. Już pierwszy wydawca zauważył, że w paianie widoczny jest wpływ polityki macedońskiej na Delfy. Hymn bowiem nawołuje amfiktionię do budowy świątyni, oraz do przygotowania igrzysk pythyjskich, którym miał Filip II przewodzić. Przypuszczenia te jeszcze bardziej rozwinął Vollgraff. Uczone ten przypisuje Aleksandrowi Wielkiemu olbrzymi wpływ na życie religijne w Delfach. Aleksander miał być teologiem, orfikiem oraz gorliwym wyznawcą Dionysosa⁶. Dzięki jego osobistej interwencji przyznały Delfy Dionysosowi i jego religii prymat w swym kulcie. Punktem wyjścia dla wniosków Vollgraffa jest wiersz 131 paianu⁷:

Ποθιάσιν δὲ πενθητήροισ [ᾗ]ρ' ὁ παῖς
ἔταξε Βάκχου θυσίαν...

¹ BCH 1895, XIX. 393—418, 1897, XXI. 510—513.

² Sitzber B. A. W., 1896, 457—468.

³ Fairbanks, A Study of Greek Paean, New-York 1900, 465—468.

⁴ BCH 1924, XLVIII. 97—207, 1925, XLIX. 104—304, 1926, L.: 263—304, 1927, LI. 423—459.

⁵ BCH 1931, LV. 241—353.

⁶ BCH 1927, LI. 435—436.

⁷ BCH 1926, L. 425.

Weil czytał ten wiersz inaczej. Na miejscu zatartej litery stał τ i rekonstruował: Πυθιάσιν δὲ πενθετήροισι[ι] τροπαίς. Wyjaśniał zarazem, że „bóg“ czyli Apollon rozkazał, aby w święto Pythiów, obchodzone co cztery lata składać ofiarę i organizować zawody dithyrambiczne na cześć Bakchusa⁸. Wyraz τροπαί jest terminem technicznym i oznacza punkty zwrotne słońca w związku w przesileniem letnim (czerwiec), lub zimowym (grudzień). Ponieważ jednak Pythie nie były obchodzone ani w czerwcu, ani też w grudniu, ale w sierpniu lub nawet później, użycie terminu τροπαίς kładł Weil na karb licencji poetyckiej. Przeciw lekcji Weila wystąpił Vollgraff, wysuwając zarzut, że w tekście brak jest podmiotu. Wprawdzie w wierszu 106 „bóg“ nawołuje amfiklionię do podjęcia pewnych starań, podmiot ten jednak nie może się odnosić do orzeczenia ἔταξεν, w 131, ponieważ stoi zbyt daleko. Nie godzi się również Vollgraff, że termin τροπαί jest użyty niewłaściwie: „Le mot τροπαί ne pouvait venir ici sous la plume de l'auteur, si tant est, que personne n'associait en pensée les Pythies avec le solstice“⁹. Vollgraff proponuje nową lekcję: [ἄ]ρ' ὁ παῖς. Ma to być Aleksander Wielki, który w charakterze „syna Bakchosa“ nakazuje w czasie Pythiów urządzać specjalne obchody na cześć swego boskiego rodzica. Na poparcie swej hipotezy stara się Vollgraff dowieść, że Aleksander nosił najprzód oficjalny tytuł „syn Bakchosa“, zanim w r. 331 przyjął inny „syn Zeusa-Ammon“¹⁰. Makedonia i Tracja były kolebką kultu Dionysosa. Królowie makedońscy wywodzili się od Dionysosa. Już Filip II w czasie igrzysk w Aigae odbierał boskie honory. Aleksander i jego matka mieli specjalny kult dla Dionysosa. Wyrażenie więc paianu „syn Bakchosa“ jest hołdem kapłanów delfickich dla przekonań religijnych Aleksandra.

Byłoby bardzo interesujące, gdybyśmy mieli w paianie wzmiankę o Aleksandrze. Niestety, przypuszczenie Vollgraffa nie wydaje się prawdopodobne. Lekcja παῖς nie da się utrzymać z wielu powodów. Naprzód ze względów rzeczowych. Czy da się udowodnić, że Aleksander nosił w początkach panowania tytuł „syn Bakchosa“? Istotnie, w Makedonii kult

⁸ BCH 1895, XIX. 409.

⁹ BCH 1927, LI. 424.

¹⁰ BCH 1927, LI. 427.

Bakchosa był rozpowszechniony. Widział go Euripides, będąc na dworze Archelaosa. Na monetach Filipa II figurują symbole dionysyjskie¹¹. Olympia, matka Aleksandra, brała czynny udział w orgiach bakchicznych¹². Sam Aleksander, będąc w Azji często występował w komosie bakchicznym¹³. Fakt jednak ubóstwienia należy do ostatnich lat życia Aleksandra, kiedy podbił Wschód i nosił się z zamiarem stworzenia monarchii uniwersalnej¹⁴. Rzeczywiście, po powrocie z wyprawy do Indyj w r. 324 zażądał Aleksander od państw greckich uznania siebie za boga¹⁵. Sparta zgodziła się odrazu, Ateny po pewnym namyśle. W dekretach w tej sprawie wydanych przyznano, zdaje się, Aleksandrowi boskie honory jako „synowi Zeusa“. W takim bowiem charakterze powitała go wywrocznia Zeusa-Ammon, Apollona w Klaros i Sybilla. Diogenes Laertios notuje pewne wyrażenie Diogenesa, wskazujące na to, że Ateńczycy identyfikowali Aleksandra z Dionysosem: Ψηφισαμένων Ἀθηναίων Ἀλέξανδρον Διόνυσον „κάμέ“ ἔφη, „Σάραπιν ποιήσατε“¹⁶. Być może, że niektórzy ze współczesnych uważali go za Dionysosa. Wyprawa na Wschód, znalezienie Nisy i t. d. były zabarwione pewnymi reminiscencjami mitu Dionysosa. Nie mamy jednak żadnych dowodów na to, że Aleksander osobiście podawał się za Dionysosa¹⁷. Legenda o Aleksandrze-Dionysosie jest późniejsza. W czasach hellenistycznych kult Dionysosa bardzo się rozpowszechnił i ożywił. Popierali go Attalidzi, Lagidzi. Zdaje się, że dopiero w Egipcie powstało mniemanie, że Ptolemaiowie pochodzą od Heraklesa i Deianiry, córki Dionysosa. Arrian najwyraźniej oświadcza, że w źródłach swych nic nie znalazł coby wskazywało na identyfikację Aleksandra z Dionysosem: Ταῦτα δὲ οὐτε Πτολεμαῖος ὁ Λάγρου, οὐτε Ἀριστόβουλος ὁ Ἀριστοβούλου ἀνέγρα-

¹¹ Baege W., *De Macedonum sacris*, Halis 1913, 86.

¹² Plut., *Alex.* 2, Athen. XIV. 659 F.

¹³ Plut., *Alex.* 67, Diodor XVII. 72, 5—6, Strabo III. 171.

¹⁴ Meyer E., *Alexander der Grosse und die absolute Monarchie* (Kleine Schriften, Halle 1910, 303 nn.). Piotrowicz L., *Kult panującego w starożytności*, Poznań 1922, 13.

¹⁵ Plut., *Mor.* 219, E, Ael., v. H. 2, 19, Polyb. XII. 2b, Deinarch, in *Dem.* 94; por. Lily Ross Taylor, *The divinity of Roman Emperors*, Middletown Connecticut 1931, 14.

¹⁶ Diog., *Laërt.* VI. 63.

¹⁷ Nock A. W., *Note on ruler cult* (JHS 1928, XLVIII. 25).

φαν, οὐδέ τις ἄλλος ὄντινα ἱκανὸν ἂν τις ποιήσαιτο τεκμηριῶσαι ὑπὲρ τῶν τοιῶνδε. Καί μοι ὡς οὐ πιστὰ ἀναγεγράφθαι ἐξήρκεσεν¹⁸. Jeszcze mniejsze jest prawdopodobieństwo, by Aleksander w początkach swej kariery podawał się za „syna Bakchosa“. Dionysos należy do bogów demokratycznych, nie daje początku żadnym dynastiom (z wyjątkiem korynckich Bakchiadów). Słowem, historia Aleksandra nie zna tytułu „syna Bakchosa“. Vallois proponuje inne znaczenie tego tytułu¹⁹. Wśród trackich kapłanów istniała tradycja, wedle której co pewien czas miał się rodzić z krwi Zeusa władca świata. Jako znak tego faktu przy sprawowaniu obrzędów bakchicznych ukazywał się ogień²⁰. Okoliczność ta zaszła w chwili narodzenia Aleksandra. On był właśnie owym cudownym władcą, νέος Διόνυσος czy też παῖς Βάκχος: „le Bacchos qui naît est l'enfant de Bacchos. le dieu, tour à tour est père et fils“²¹. Wprawdzie Dionysos jako bóg-dziecko rodził się co roku, z tej racji obchodzono święto jego narodzenia, ale nie wiemy, by jakieś dziecko ludzkie uchodziło za inkarnację boga. Zresztą tytuły νέος Διόνυσος i παῖς Βάκχου wcale się nie pokrywają. Wedle słusznego zdania Nocka, νέος z imieniem boga oznacza człowieka, który posiada przymioty danego boga lub dokonał podobnych jemu czynów, tak np. Caesar mógł być nazwany drugim Romulusem, Hadrian Augustem, a Propertius rzymskim Kallimachem²². Aleksander a później Antonius, idąc na Wschód, imitowali legendarną wyprawę Dionysosa i z tego tytułu mogli być uważani za „nowych Dionysosów“. Przeciw teorii Vollgraffa przemawiają dalej względy chronologiczne. Razem z paianem wryty został dekret honorowy dla Philodamosa, jego braci i potomstwa. Dekret ten ma datę archonta Etymondasa, którego umieszczano pierwotnie w roku 335/4; ostatnio jednak Bourguet z całą stanowczością wypowiada się za rokiem 329/8²³. Wywody Vollgraffa i Vallois zmierzają do datowania paianu na rok 335/4. Aleksander przed wyruszeniem do Azji był w Delfach, radził się wyroczni i zreorganizował kult, oddając

¹⁸ Arrian, Anab. VI. 28, 2; por. IV. 10, 6, Plut., Alex. 67.

¹⁹ BCH 1931, LV. 327—328.

²⁰ Anton. Liber. 19, Suet., Aug. 94.

²¹ BCH 1931, LV. 329.

²² JHS 1928, XLVIII. 33.

²³ BCH 1925, XLIX. 51, Fouilles, III. 5, 320.

pierwszeństwo Dionysosowi. Vollgraff nie dziwi się, że Philodamos nagrodzony został dopiero w 6 lat po pierwszym wystąpieniu hymnu. Twierdzi on, że paian znany był oddawna, co roku go śpiewano, wreszcie po upływie kilku lat kazano wyrycić łącznie z dekretem. Sądzę, że w ten sposób zwłoka nie da się usprawiedliwić. Jeżeli bowiem hymn odniósł taki sukces, że autora spotkała zaszczytna nagroda, to mogło to nastąpić po pierwszym jego wystawieniu, albo niedługo po tym. Data wystawienia musi być blisko archontatu Etymondasa (rok 329/8). Wedle Vollgraffa za datą 335/4 r. przemawiają racje następujące²⁴: 1) Autor paianu nie zna wyprawy Aleksandra do Azji, 2) nie wie o zburzeniu Teb, 3) pisze w momencie, gdy prace około budowy świątyni nie zostały ukończone, 4) jest mało prawdopodobne, by Aleksander, będąc w Azji, zajmował się Delfami, 5) tytuł „syn Bakchosa“ mógł Aleksander nosić przed rokiem 331. Argumenty te nie są dostatecznie ważne, by data Vollgraffa dała się obronić. Poeta, pisząc hymn religijny nie miał obowiązku poruszać spraw aktualnych, t. j. zburzenia Teb, czy też wyprawy Aleksandra. W wierszu 6 jest wprawdzie wzmianka o Tebach, ale tylko z punktu widzenia mitu. Zresztą przysłówki ποτέ może wskazywać, że poeta miał na myśli Teby, które „niegdyś“ rozbrzmiewały pieśniami na cześć Dionysosa²⁵. Jeżeli chodzi o odbudowę świątyni, to sprawa nie jest całkowicie jasna. Wedle opinii archeologów świątynię restaurowano jeszcze w ciągu trzech ostatnich dziesięcioleci IV wieku. Po wojnie świętej miał ją znowu zniszczyć pożar. Z tych względów Vallois przyjmuje, że strofa X (wiersze 118—130) została dorzuczona do paianu na krótko przed Theoxeniami roku 328²⁶. W tym momencie Aleksander zdobył skarbiec królów perskich i Delfy spodziewały się hojnej ofiary. Istotnie, strofa X zawiera wyraźną tendencję do pobudzenia ofiarności na rzecz restauracji świątyni. Najwidoczniej zabrakło funduszy, skoro zwrócono się z takim właśnie apelem. Wedle rachunków świątyni stan kasy w poszczególnych latach przedstawiał się następująco²⁷:

²⁴ BCH 1927, LI. 428.

²⁵ BCH 1931, LV. 246.

²⁶ Vallois, op. c. 339.

²⁷ Syll.³ 249 B—E, 251 H. N, 252 O, 253 R, S; por. Fouilles de Delphes III. 5, 50 nn.

Jesienią 339 r. było	— 139 t. 43 m. 1 st. 1 dr. 3 ob.
„ 336 „ „	— 61 „ 24 „ 19 „ — 11 „
Wiosną 335 „ „	— 51 „ 21 „ — 5 „ 7 chalk.
Jesienią 331 „ „	— 38 „ 55 „ — 4 „ —
Wiosną 328 „ „	— 10 „ 23 „ — 42 „ —

Widzimy najwyraźniej, że stan kasy stale się zmniejszał, dochodząc w r. 328 do 10 talentów. Bezwątpienia, fakt ten pozostawał w związku z poważnymi wydatkami i coraz mniejszymi wpływami. Phokajczycy płacili początkowo po 30 talentów wiosną i na jesieni. Od roku 337 płacą po 10 tal. i raz tylko w roku. Liczba ofiar dobrowolnych, różnych dochodów, również się zmniejszyła. Jeśli chodzi o wpływy do kasy, to fragmenty rachunków dają obraz następujący:

Jesienią 338 r. dochód wynosił	43 tal. — m. — st. — dr. — ob. — ch.
Wiosną 337 „ „	10 „ — 23 „ — 10 „ —
Jesienią 331 „ „	— 21 „ 10 „ — — —
Wiosną 330 „ „	10 „ — — — — —
Jesienią 328 „ „	50 „ 59 „ 5 „ 3 „ — 7 „

Okazuje się, że dochód stale się zmniejszał, dochodząc w r. 331 do wysokości minimalnej 21 min. 10 st. W roku 330 wpłynęła danina Phokajczyków. Na wiosnę w roku 328 stan kasy wykazuje minimalną sumę 10 tal., 23 min., 42 obole. Nagle w jesieni tegoż roku podnosi się do 50 talentów. Jest to suma niezwykła, nawet w latach, kiedy Phokajczycy wpłacali grzywny. Powstaje pytanie, skąd wpłynęła ta suma. Bourguet, nie mogąc dać pewnej odpowiedzi, stawia przypuszczenie, że pieniądze te pochodzą z nieznanych bliżej sum zw. δευτέρου ὑβολου²⁸. Czy nie słuszniej będzie, jeśli powiemy, że suma ta wpłynęła na skutek apelu zawartego w paianie Philodamosa²⁹:

ἜΩ μάκαρ ὀλβία τε κεί-
νων γε[νεά] βροτῶν, ἀγρή-
ρων, ἀμίαντον ἂ κτίσῃ
ναδ[ν ἄ]νακ[τι] Φοίβωι.

Paian nasz zatem śpiewano w czasie Theoxeniów r. 328. Oczywiście, w r. 328 Aleksander Wielki nie mógł zajmować się spra-

²⁸ Fouilles, III. 5, 238—239.

²⁹ Paian Philod., w. 118 nn.

wami kultu delfickiego, ani też nie nosił tytułu „syn Bakchosa“.

Jeżeli lekcja Vollgraffa ἀ]ρ' ὁ παί[ς ze względów rzeczowych i chronologicznych nie da się obronić, jeśli z drugiej strony lekcja Weila τ]ροπαί[ς jest trudna do utrzymania, jak należy ustalić tekst naszego wiersza. Miarodajnym w tej kwestii może być tylko oryginał. Będąc więc na wiosnę roku 1935 w Delfach, zrewidowałem tekst na kamieniu. Kopia Bourgueta i Homolle'a podaje ·ΠΟΓΑΙ³⁰. Obecnie widoczne są tylko litery ·ΠΟΓ; z następnej pozostał tylko ślad, który wedle mego przekonania wskazuje na literę O lub Ω. Kopia naszego ustępu, zrobiona w chwili znalezienia paianu (inwentarz w muzeum), podaje tylko ·ΠΟΓ. Jest to dowód, że litery ΑΙ nie były widoczne dla jej autora. Dlaczego jednak kopia Bourgueta i Homolle'a podaje ·ΠΟΓΑΙ? Wedle mych obserwacji powyżej litery O znajduje się ślad ∨; jest to jednak rysa, a nie litera. Ta właśnie okoliczność tłumaczy błędną transkrypcję ΑΙ. Należy czytać ·ΠΟΓΟ i restytuować π]ροπό[λοις. Tekst więc naszego wiersza będzie wyglądał:

Πυθιάσιν δὲ πενθετή-
ροις [π]ροπό[λοις] ἔταξε Βάκ-
χου θυσίαν.

Πρόπολοι Βάχχου są to „słudzy“ czy też „kapłani“ Bakchosa. Nazwa ta w tym znaczeniu jest często spotykana zarówno w tekstach literackich jak i epigraficznych³¹. O tych samych „sługach“ Bakchosa mamy wzmiankę w innym paianie delfickim³²:

ἀπταίστους Βάχχου [θ' ἱερονίκαισι εὐμε-
νεῖς μόλε]τε προσπόλοισι.

Pozostaje do omówienia zarzut Vollgraffa, jakoby w tekście nie było podmiotu. Kto rozkazał w czasie Pythiów składać ofiarę na cześć Bakchosa? Oczywiście, nie może być mowy o Aleksandrze, ani też o jakiejś instancji człowieczej. W sprawach kultu miarodajną była tylko wyrocznia. Podmiotem naszego zdania jest „bóg“ wzmiankowany wyżej w wierszu 106. Wedle prawdopodobnej hipotezy Vallois strofa X

³⁰ BCH 1895, XIX. pl. XVI—XVII. l. 84.

³¹ H. in Cer. 440, Arist., Ran. 1333, Her. II. 63, Arist., Plut. 670, Eur., Hel. 570, IG, V. 2, 287, 472, 9.

³² Fouilles de Delphes III. 3, 138 (2), 10—11.

nie należy do pierwotnego paianu³³. Przemawiają zatem względy formalne i rzeczowe. Pierwotny paian składał się z 5 strof, 5 antistrof i epody. Łącznie z dorzuconą strofą X mamy ich 11. Z punktu widzenia treści strofa X niema żadnego związku ze strofą poprzedzającą i następującą. Przeciwnie, strofa IX ma łączność ze strofą XI: w jednej i drugiej chodzi o sprawę kultu. W rezultacie więc θεός większa 106 jest podmiotem słowa ἔταξεν w wierszu 131. Zarządzenia dotyczące kultu Dionysosa nie są rezultatem ingerencji Aleksandra, ale prosto reformą dokonaną przez kapłanów delfickich. Kult Dionysosa istniał w Delfach od czasów bardzo dawnych i zawsze był żywy. Pod koniec czwartego wieku znaczenie jego jeszcze bardziej wzrosło. Świadczą o tym inskrypcje, dedykacje oraz nasz paian³⁴. W paianie mamy wyraźną aluzję do przykrych przeżyć z czasów wojny świętej: Ἴε Παϊάν, ἴθι σωτήρ, εὐφρων τάνδε πόλιν φύλασσε' εἰθαίωνι σὺν ὄλβωι. Refren ten jest swego rodzaju modlitwą, by bóg chronił Delfy przed nowymi niebezpieczeństwami. Z drugiej strony paian nawołuje do restauracji świątyni. Ma być ona ozdobiona złotem, mowa jest dalej o wystawieniu bogato zdobionych posągów Apollona i Dionysosa. Vollgraff i Vallois sądzą, że posągi te figurowały we frontonach świątyni³⁵. Można wątpić, czy tak bogato zdobione ἀγάλματα nadawały się do ustawienia we frontonach. Zdaje się, że restauracja, o jakiej wspomina się w paianie, dotyczyła przede wszystkim adyton³⁶. Tu stał połączany posąg Apollona, tu był grób Dionysosa, omphalos. Może w tym miejscu, albo w bliskości ustawiono wspomniany w paianie posąg Dionysosa. Nie jest wykluczona możliwość, że inskrypcja wzmiankująca οἰκίον τ' Ἀπόλλωνι καὶ τῷ Διονύσῳι odnosi się do jakiejś kaplicy wewnątrz świątyni³⁷. Paian Philodamosa zachęca dalej do wystawienia „groty“. „Grota“ znało się miejsce, gdzie Pythia dawała wyrocznie³⁸. Wiadomo,

³³ BCH 1931, LV. 350.

³⁴ Ob. wyżej, 17 nn.

³⁵ BCH 1926, L. 274, 1931, LV. 345—346; ob. wyżej, 47.

³⁶ Pomtow (Philologus 1912, LXXI. 30 nn.).

³⁷ O. c. 92.

³⁸ Aisch., Choeph. 806—7, Eum., 39; Eur., I. T. 1253—1257; Lycophr., Alex. 208; Strabo, IX. 419; Liv. I. 56, 10; Lucan.; Bell. civ. V. 153.

że Phokajczycy nie oszczędzili miejsca najświętszego. Zabrali złote orły i inne ozdoby, odważyli się, nawet kopać w poszukiwaniu skarbów³⁹. Po restauracji nastąpiła uroczysta inauguracja kultu oraz ekspiacja za zbezczeszczenie najświętszych symboli religijnych. Jest to może jeden z powodów, dlaczego Dionysos od tej chwili zyskał w Delfach na znaczeniu. Należy zwrócić uwagę i na to, że w epoce hellenistycznej kult Dionysosa bardzo się rozpowszechnił⁴⁰. Dionysos nigdy nie należał do bogów par excellence państwowych. Z chwilą kiedy wytwarzał się swego rodzaju kosmopolityzm, gdy upadała oficjalna religia, Dionysos zyskiwał na autorytecie. Stąd widać jego niezwykłą popularność w całym świecie hellenistycznym. Charakter religii dionysyjskiej odpowiadał tej epoce. Delfy świadome zmian w życiu i psychice greckiej, musiały oczywiście kult swój dostosować do ducha czasu. Apollon, wielokrotnie zdyskredytowany w polityce, tracił na popularności. Z tej racji wysunięty został Dionysos. Ta reforma kultu utrzymała się prawdopodobnie na stale.

Słusznie uczeni zwracają uwagę, że w paianie Philodamosa znajduje się wiele elementów orfickich. Strofa III traktuje o stanowisku i roli Dionysosa w misteriach eleusyńskich:

Ἀστρο]φαῖς δὲ χειρὶ πάλ-
 λων ὀ[έρ]ας ἐνθέοις | [σὸν οἶ]σ-
 τροις ἔμολες μοχλοῦς [Ἐλε]υ-
 30 σῖνος ἀν' [ἀνθεμῶ]δεῖς.
 : εὐ οἶ, ὦ Ἰόβακχ' ὦ ἰ[ἔ] Παι]άν
 [ἔθνος ἐνθ' ἅπαν Ἑλλάδος
 γὰς ἀ[μφὶ ἐ]νναεταῖς | [σοφοῖς] ἐπόπ[τ]αις
 ὀργίων ὀσι[ων Ἰακ]-
 35 χον [κλείει σ]ε, βροτοῖς πόνων
 ὠξ[ας δ' ὄρ]μον | [ἄλυπον].

Vollgraff interpretacji tej strofy poświęca wiele uwagi, ale i tu przesadza⁴¹. Wyraz ἐνναέταις w wierszu 33 ma według niego oznaczać klasę kapłanów-starców. Twierdzi on, że ἔτος w kalendarzu eleusyńskim oznaczał „wielki rok“, czyli enneaterydę. Ἐνναέταις mają być kapłani-starcy, wtajemniczeni od

³⁹ Diodor, XVI. 56, 7.

⁴⁰ Gernet-Boulangier, Le génie grec dans la religion 411, Jeanmaire H., Le Messianisme de Virgile, Paris 1930, 119.

⁴¹ BCH 1924, XLVIII. 170 nn.

dziewięciu enneateryd ($9 \times 8 = 72$). Stwierdzenie to oparte jest na niepewnych domysłach. O właściwej organizacji misteriów wiemy bardzo niewiele. Ἐποπτεία stanowiła najwyższy szczebel wtajemniczenia, ἐπόπται byli to kapłani, którzy udzielali ostatnich święceń. Rekrutowali się z miejscowych rodów Eumolpidów i Keryków, zdaje się, że wyraz ἐνναεταί ten właśnie ich charakter podkreśla⁴². Misteria eleuzyńskie pierwotnie miały charakter czysto lokalny. Dionysos w Eleusis był obok Matki-Ziemi bogiem misteriów⁴³. On to wtajemniczonym „otworzył port zbawienia”. Celem wtajemniczenia było wejście w stosunek synostwa z boginią-Matką, przez powtórne narodzenie czy też akt adoptacji. Mista musiał przedtem przejść przez śmierć. Razem z synem Matki-Ziemi symbolicznie umierał, z nim też rodził się z powrotem do nowego życia. Na tym zdaje się dogmacie opiera się wewnętrzne pokrewieństwo pomiędzy Dionysosem a misteriami. W Delfach i Eleusis Dionysos stał obok swej matki. Tu i tam był bogiem „zbawcą” przez swą kathartykę i wtajemniczenie. Elementów orfickich dopatruje się Vollgraff również w strofie IX pajanu.

- 105 Ἐκτελέσαι δὲ πρ[ᾶ]ξιν Ἄμ-
φικτήσ[ι]νας θ[ε]ός κελεύ-
ει τάχος, ὡς [Ἐ]καβόλος
μήν' ἐκέ[τα]ς] κατὰσχη.
: εὖ οἶ, ὦ [Ἰόβ]ακχ', ὦ ἱὲ Παῖάν.
110 δε[ἰ]ξαι] δ' ἐγ ξενίσις ἐτέ-
οις θεῶν ἱερῶν γένει συναίμωι
τόν δ' ἔμνον, θυσίαν τε φαί-
νει[ν] σὸν Ἑλλάδος ὀλβίας,
πα[ν]δῆμοις ἰκετε[ῖ]αις.

Najbardziej kłopotliwy jest w wierszu 108 wyraz μήν. Weil sądził, że chodzi tu o przygotowania (πράξις) do święta Pythiów, które odbędą się w miesiącu Βουκάτιος (ὥς ἐπ[ὶ]άβολος μήν ἐκέ[τα]ς] κατὰσχη!)⁴⁴. Okazało się jednak, że lekcja ἐπ[ὶ]άβολος nie była poprawna; należy czytać Ἐκάβολος. Wedle Vollgraffa wyraz μήν jest nazwą bóstwa księżyca⁴⁵. Apollon rozkazuje pertraktować z kapłanami Μήν, by bóstwo to sprowadzić do Delf. Wedle Vallois, Apollon rozkazuje Amfiktionom pertrak-

⁴² Por. Anthologia Lyricorum Graecorum II. 283, w. 22 D.

⁴³ ML, s. v. Iakchos; Kern, Orpheus, 51 nn.

⁴⁴ BCH 1895, XIX. 406.

⁴⁵ BCH 1925, XLIX. 118.

tować z kapłanami delfickimi, by konsultacje mantyczne odbywały się przez cały miesiąc (μήνα)⁴⁶. Pewne teksty wskazują, że wyroczni pierwotnie udzielano raz w roku, potem raz w miesiącu⁴⁷. Apollon, wedle Vallois, miał zwyczaj wędrować, w czasie jego nieobecności wyrocznia nie funkcjonowała. Chodziło więc o to, by przez cały miesiąc pozostał w Delfach (μήνα-κατάσχη). Interpretacje Vollgraffa i Vallois są, zdaje się, niesłuszne, Bardzo mało wiemy o kulcie Men w Grecji środkowej, a tym samym w Delfach. Jeśli idzie o pogląd Vallois, to istotnie, w zimie wyroczni nie udzielano. Apollon w tym sezonie przebywał u Hyperborejczyków. Od 7 Bysios powracał jednak do Delf i pozostawał do zimy. Zbyteczne byłoby prowadzić jakieś pertraktacje, by bóg przez miesiąc pozostał w Delfach. Jeżeli idzie o lekcję naszego ustępu, to nie może tu być żadnej wątpliwości. Niepewna jest tylko restytucja *ἰκέ[ταις, ἰκέ[τας, czy też ἰκέ[ται. Czasownik κατέχειν oznacza „trzymać, podtrzymywać, mieć w posiadaniu, osłaniać, bronić“⁴⁸. Można więc śmiało przetłumaczyć: „aby Apollon Hekabolos chronił błagalników“. Tajemniczy wyraz MHN jest nic innego jak μήνις Apollona. „Gniew“ bogów jako gwarancja nietykalności świątyni i ludzi bywa często wzmiankowany w greckiej literaturze⁴⁹. Należy więc czytać: ὡς Ἐ]κάβολος μὴν <ου> ἰκέ[τας] κατάσχη. Błagalnikami są tu mieszkańcy Delf. Refren paianu tą samą myśl zawiera. Πράξις jaką amfiktionowie mają przeprowadzić, oznacza najpewniej pertraktacje z państwami celem zapewnienia Delfom bardziej skutecznego prawa azylu. Po odbudowaniu świątyni i inauguracji kultu Delfy chciały w sposób szczególny oddać się pod opiekę Apollona. Zorganizowano więc święto zw. *ἰκέτεια* (połączone zdaje się z Theoxeniami), zaproszono na niegreckie państwa, żądając jednocześnie formalnych gwarancji celem zabezpieczenia nietykalności świątyni. Jest to zabieg dosyć powszechny w epoce hellenistycznej⁵⁰.*

⁴⁶ BCH 1931, LV. 333 nn.

⁴⁷ Plut., Qu. gr. 9, Alex. 14.

⁴⁸ Xen. Cyrop. 2, 1, 1, Syll.³ 622, 10, 704 E 29, Inschr. von Priene, 11, 32. Por. Isocr. 12, 242, P. Lit. Lond. 52, 12, B. 531, II. 15.

⁴⁹ Hom. E., 34; Aisch., Suppl. 163, 385, 478, 616, Eum. 234; Soph., Aias 656, Platon, Nom. 880 E, Paus. I. 20, 7, III. 17, 9, VI. 24, 6.

⁵⁰ Syll.³ 563, 4—5, 629, 18—19, 557, 9—10, 558, 11—12, 18, 1158, 1 nn., Por. RE, II. 1882—1883.

Zakończenie.

Studium niniejsze nie ma pretensji do całkowitego rozwiązania problemu. Jest to może nawet niemożliwe z braku materiałów. Obok ścisłej analizy tekstów literackich i inskrypcyjnych należało w szerokiej mierze uwzględnić dane archeologiczne. Autor, nie będąc fachowym archeologiem, nie mógł tego zrobić. Praca jednak zawiera zbiór materiałów, oraz nową ich interpretację. Jako wynik studium pozostają następujące wnioski:

a) Dionysos ma ścisły związek z Matką-Ziemią. Wbrew temu, co twierdził Rohde i inni, kult Dionysosa należy do wielkiej spuścizny po religii minojsko-mykeńskiej. Dionysos przedstawia typ boga-dziecka syna Wielkiej Macierzy, które rodzi się i umiera corocznie razem z przebiegiem życia w naturze. W Delfach, podobnie jak na Krecie, w Amyklai, istniał grób i kult śmiertelnego boga. Przybyły do Delf Dionysos zastał te formy kultu i związał się z nimi najściślej. Tradycje kultu Dionysosa w Delfach sięgają w odległą przeszłość. Zarówno święto Herois, jak kolegium Thyiad i Hosioi, przynoszą nas w VII i VIII w. przed Chr. Grób Dionysosa (omphalos?) należy do najstarszych obiektów kultu delfickiego.

b) W szkicu historycznym wykazaliśmy, jak w rozmaitych okresach kult ten się rozwijał. W V wieku święta Dionysosa obchodzone bardzo uroczyście ściągały do Delf liczne pielgrzymki. Z nastaniem epoki hellenistycznej kult ten jeszcze bardziej się ożywił. Po odbudowaniu świątyni, Delfy przyznały Dionysosowi udział w najważniejszych swych świątach. Innowacja ta nie nastąpiła pod wpływem z zewnątrz, ale z potrzeby przystosowania kultu do ducha epoki. Pod koniec II w. ateńska Pythais wyruszyła do Delf z intencją uczczenia nie tylko Apollona, ale i Dionysosa. W czasach Plutarcha i Pausaniasa kult Dionysosa w Delfach był jeszcze żywy.

c) Święta dionysyjskie przypadały na początek zimy i na wiosnę. Zimą odbywały się uroczystości śmierci i złożę-

nia boga do grobu, na wiosnę—zmartwychwstanie. Trieteridy wedle wszelkiego prawdopodobieństwa miały miejsce na wiosnę. Nie jest wykluczone, że w III i II w. pozostawały w związku z Theoxeniami. Paianu Philodamosa i dokumenty dotyczące Pythais ateńskiej wskazują, że w tym właśnie czasie przychodziły do Delf pielgrzymki. Kult odbywał się z jednej strony w świątyni na grobie boga, z drugiej na Parnasie.

d) W drugiej części rozprawy traktowaliśmy o mantyce i teologii delfickiej. System mantyki w Delfach wywodzi się z archaicznego kultu Matki-Ziemi i chthonicznego boga-herosa. Bóg ten razem z ziemią był władcą wyroczni i udzielał rad w czasie snu. Trans wróżącej Pytii jest rezultatem kontaktu ze światem podziemnym i grobem Pythona-Dionysosa. W dziedzinie idei religijnych teologia delficka wykazuje wiele elementów właściwych religii Matki-Ziemi i Dionysosa. Propaganda kultu zmarłych, kathartyka, sympatie dla orfizmu, pythagoreizmu i misterii, wypływają bezpośrednio z ducha religii Ziemi i jej Syna. Na przełomie VIII i VII w. w dobie odrodzenia się starych, zapomnianych form religii minojsko-mykeńskiej, Delfy przez życzliwą politykę renesans ten podsycają.

e) Pomiędzy Apollonem i Dionysosem istniał niewątpliwie kontrast. Pierwszy był bogiem pogodnego świata Olympijczyków, podczas gdy drugi należał do bogów chthonicznych, związanych ze światem podziemia. Nie podzielam opinii, jakoby obaj wywodzili się ze wspólnego źródła. Podobieństwo w dziedzinie kultu i w dziedzinie idei da się wyjaśnić bliskim kontaktem i zapożyczeniami.

f) W interpretacji paianu Philodamosa nie idę za zdaniem Vollgraffa i Vallois, wedle których Aleksander Wielki podniósł prestige Dionysosa. Ingerencje Aleksandra w sprawach kultu delfickiego nie dadzą się w żaden sposób udowodnić. Nadto podaję nową kopię paianu, która różni się w kilku miejscach od opublikowanej w BCH 1895. Ta dopiero kopia może służyć za podstawę do restytucji strofy IV, VI, VII i VIII.

Bibliografia.

a) Encyklopedie:

- Daremberg-Saglio-Pottier, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, 5 vol. Paris 1873—1919.
- Gruppe, Griechische Mythologie und Religionswissenschaft, München 1907 (Handbuch v. I. Müller, V. 2).
- Pauly-Wissowa-Kroll, Realencyklopaedie der klassischen Altertumswissenschaft 1894 nn.
- Roscher, Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig 1882 nn.

b) Artykuły:

- Adami Fr., De poetis scaenicis hymnorum sacrorum imitatoribus (Jahrbuch für klass. Philologie, 26 Supplembd. 1901, 215 nn.).
- Bather A. G., The problem of the Bacchae (Journal of Hellenic Studies, 1894, XIV. 244 nn.).
- Bischoff E., De fastis Graecorum antiquioribus (Leipziger Studien zur klass. Philologie 1884, 313 nn.).
- Boetticher C., Das Grab des Dionysos an der Marmorbasis zu Dresden (18. Programm zum Winckelmannsfest der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin, Berlin 1858, 3 nn.).
- Bourguet E., Θυῖαι - Θύσσιον (Mélanges Perrot, Paris 1903, 25 nn.).
- Cichorius C., Hellenistisches zum senatus consultum de Bacchanalibus (Römische Studien, Leipzig 1922, 21 nn.).
- Cook A. B., Zeus, a study in ancient religion I. II. Cambridge 1925.
- de la Coste-Messelière et R. Flacelière, Une statue de la Terre à Delphes (Bulletin de Correspondance Hellénique, 1930, LIV. 283 nn.).
- Croiset M., Le mouvement religieux en Grèce du VIII^e au VI^e s. avant notre ère (Revue des cours et conférences, 5/II, 20/III, 5/IV, 5/V, 20/V, 5/VI, 5/VII, 1914).
- Dawkins R. M., The modern carnival in Thrace and the cult of Dionysos (Journal of Hellenic Studies, 1906, XXVI. 292 nn.).
- Deubner I., Dionysos und die Anthesterien (Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, 1927, XLIII. 172 nn.).
- Das attische Blütenfest (Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 1930, 606 nn.).
- Dieterich A., Über eine Scene der aristophanischen Wolken (Rheinisches Museum, 1893, XLVIII. 275 nn.).

- Evans A., Mycenaean Tree and Pillar cult (Journal of Hellenic Studies, 1901, XXI. 99 nn.).
- Farnell L. R., Sociological hypothesis concerning the position of women in ancient religion (Archiv für Religionswissenschaft, 1904, 70 nn.).
- ✕ Ganszyniec R., O historię religii greckiej (Warszawski Przegląd Historyczny, 1926, VI. 182 nn.).
- ✕ — Dionysos i Mainady (Przegląd Historyczny 1934, XXI. 278 nn.).
- Gernet L., Frairies antiques (Revue des Études Grecques, 1928, XLI. 312 nn.).
- Gillies M. M., Purification in Homer (Classical Quarterly, 1925, 74 nn.).
- Harrison J. E., Mystica vannus Iacchi (Journal of Hellenic Studies, 1903, XXIII. 292 nn.).
- Delphica (Journal of Hellenic Studies, 1899, XIX. 205 nn.).
- Aegis - Agrenon (Bulletin de Correspondance Hellénique, 1900, XXIV. 254 nn.).
- Heydemann W., Dionysos Geburt und Kindheit (10. Hall. Winckelmannsprogramm), Halle 1885.
- Homolle Th., Réglemens de la phratrie des *Λαβυάδαι* (Bulletin de Correspondance Hellénique, 1895, XIX. 1 nn.).
- Monuments figurés de Delphes (Bulletin de Correspondance Hellénique, 1908, XXXII. 205 nn.).
- Les frontons du temple d'Apollon (Bulletin de Correspondance Hellénique, 1902, XXVI. 587 nn.).
- Ressemblance de l'omphalos delphique avec quelques représentations égyptiennes (Revue des Études Grecques, 1919, XXXII 338 nn.).
- Nock A. D., Notes on ruler - cults (Journal of Hellenic Studies, 1904, XLVIII. 21 nn.).
- Oppe A. P., The chasm of Delphi (Journal of Hellenic Studies, 1904, XXIV. 214 nn.).
- Panofka H., Dionysos und die Thyiaden (Abh. der Königl. Pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1852, 241 nn.).
- Persson A. W., Der Ursprung der eleusinischen Mysterien (Archiv f. Religionswissenschaft, 1922, 283 nn.).
- Picard Ch., Dionysos *Μίτρηφόρος* (Mélanges Glotz, Paris 1932, II. 707).
- Poisson G., Les influences ethniques dans la religion grecque (Revue de synthèse Historique, 1920, XXX. 145 nn.).
- Pomtow H., Die Kultstätten der „anderen Götter“ von Delphi (Philologus, 1912, LXXI. 30 nn.).
- Rapp A., Die Beziehung des Dionysos - Kultus zu Thrakien und Kleinasien, Programm, Stuttgart 1881, 1882.
- Die Mänade im griechischen Kultus, Kunst und Poesie (Rheinisches Museum, 1872, XXVII. 1 nn.).
- Reinach S., La naissance de Ploutos (Revue Archéologique 1900, I. 97 nn.).
- Schwendemann K., Omphalos, Pythons Grab und Drachenkampf (Archiv für Religionswissenschaft, 1920/21, XX. 481 nn.).

- Tomaschek, Die alten Thraker (Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien, philosoph. - historische Klasse, 1893, CXXX. 38 nn.).
- Tumarkin A., Das Apollonische und das Dionysische in der griechischen Philosophie (Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 1927, III. 267 nn.).
- Vallois R. M., Les strophes mutilées du péan de Philodamos (Bulletin de Correspondance Hellénique, 1931, LV. 241 nn.).
- Vollgraff W., Le péan delphique à Dionysos (Bulletin de Correspondance Hellénique, 1924, XLVIII. 97 nn.; 1925, XLIX. 104 nn.; 1926, L. 263 nn.; 1927, LI. 423 nn.).
- Vogliano-Cumont F., La grande iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum (American Journal of Archeology, 1933, XXXVII. 215 nn.).
- Weber L., Apollon (Rheinisches Museum, 1933, XXII. 165 nn.).
- Weil H., Un péan delphique à Dionysos (Bulletin de Correspondance Hellénique, 1895, XIX. 393 nn.).
- Weniger L., Apollo und Dionysos zu Delphi (Archäologische Zeitung, 1866, XXIV. 186 nn.).
- Feralis exercitus (Archiv für Religionswissenschaft, 1906, IX. 200 nn.).
- Über das Collegium der Thyiaden von Delphi (Jahresbericht über das Karl-Friedrichs-Gymnasium zu Eisenach 1875/76).
- Das Collegium der sechzehn Frauen und der Dionysosdienst in Elis, Programm, Weimar 1883.
- Vom Ursprung der Olympischen Spiele (Rheinisches Museum, 1917/18, 7 nn.).

c) Dzieła:

- Altheim F., Terra Mater. Untersuchung zur altitalischen Religionsgeschichte (Religionsgesch. V. u. V. XII. 2), Giessen 1931.
- Arbesmann R., Das Fasten bei den Griechen und Römern (Religionsgesch. V. u. V. XXI. 1), Giessen 1929.
- Baege W., De Macedonum sacris, Halis 1913.
- Boethius, Die Pythais. Studien zur Geschichte der Verbindung zwischen Athen und Delphi, Upsala 1918.
- Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité 4 vol., Paris 1879—1882.
- × Boulanger A., Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme, Paris 1925.
- Bourguet E., L'administration financière du sanctuaire pythique au IV siècle av. J. C., Paris 1905.
- Les ruines de Delphes, Paris 1914.
- Bulard M., La religion domestique dans la colonie italienne de Délos, Paris 1926.
- Carcopino J., La Basilique Pythagoricienne de la porte Majeure, Paris 1927.

- Colin G., *Le culte d'Apollon Pythien à Athènes*, Paris 1905.
- Courby M., *La terrasse du temple (Fouilles de Delphes II.)*, Paris 1927.
- Davis M. M., *The Asiatic Dionysos*, London 1914.
- Dempsey T., *The Delphic oracle, its early history, influence and fall*, Oxford 1918.
- Deubner L., *De incubatione capita duo*, Gissae 1899.
- *Attische Feste*, Berlin 1932.
- x Dieterich A., *Nekyia*, 2. Aufl., Berlin-Leipzig 1913.
- *Mutter Erde*, 3. Aufl., Leipzig 1925.
- *Eine Mithrasliturgie*, 2. Aufl., Leipzig 1925.
- Eisler R., *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike (Vorträge der Bibliothek Warburg II. 1922/23)*, Leipzig-Berlin 1925.
- Elderkind G. W., *Kantharos. Studies in Dionysiac and kindred cult*, Princeton 1924.
- Evans A., *The Palace of Minos*, London, vol. I. 1921, II. 1928, III. 1930.
- Fairbanks A., *A Study of Greek Paean*, New-York 1900.
- Farnell L. R., *The cults of Greek States*, I.—V., Oxford 1896—1907.
- *Greek hero-cults and ideas of immortality*, Oxford 1921.
- *Greece and Babylon*, Edinburg 1911.
- *The higher Aspects of Greek Religion*, 1912.
- Festugière A. J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932.
- Fick A., *Vorgriechische Ortsnamen*, Göttingen 1905.
- x Foucart P., *Le culte de Dionysos en Attique*, Paris 1904.
- *Les mystères d'Eleusis*, Paris 1914.
- Frazer G., *Adonis Attis Osiris*, London 2. éd. 1907.
- *Pausanias' Description of Greece*, translated with a commentary, 6. vol., London 1913.
- Gernet L.-Boulanger A., *Le génie grec dans la religion*, Paris 1933.
- Glötz G., *La civilisation égéenne*, Paris 1923.
- *Histoire Grecque I, II. 1929—1931*.
- Halliday W. R., *Greek divination. A study of its methods and principles*, London 1913.
- Harrison J. E., *Prolegomena to the study of Greek religion*, 2. éd., Cambridge 1908.
- *Themis. A study of social origin of Greek religion*, 2. ed., Cambridge 1927.
- x Jeanmaire H., *Le Messianisme de Virgile*, Paris 1930.
- x Kern O., *Orpheus, eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1920.
- Kircher K., *Die sakrale Bedeutung des Weins im Altertum*, Giessen 1910.
- Klaffenbach G., *Symbolae ad historiam collegiorum artificum Bacchicorum*, diss., Berolini 1914.
- Kuster E., *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, (RGVV XIII. 2), Giessen 1913.

- Kynast K., Apollon und Dionysos, Nordisches und Unnordisches innerhalb der Religion der Griechen, München 1927.
- Lanzani C., Religione Dionisiaca, Torino 1923.
- Lévy Is., La légende de Pythagore de Grèce en Palestine, Paris 1927.
- Lobeck, Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis, Königsberg 1829.
- Lüders O., Die Dionysischen Künstler, Berlin 1873.
- Maass E., Orpheus, München 1895.
- Mannhardt W., Antike Wald- und Feldkulte, Berlin 1877.
- Die Korndämonen, Berlin 1868.
- Meyer E., Alexander der Grosse und die absolute Monarchie (Kleine Schriften, Halle 1910, 283).
- Mommsen A., Delphica, Leipzig 1878.
- Die Feste der Stadt Athen im Altertum, Leipzig 1898.
- Myres J. L., Who were the Greeks, California 1930.
- Nietzsche F., Narodziny tragedii, tłum. Warszawa 1907.
- Nikitskij A., Delfijskie epigraficzskie etjudy, Odessa 1894/5.
- Nilsson M., Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen, Leipzig 1906.
- Studia de Dionysiis atticis, Lund 1900.
- Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders (Lund Universitets Arsskrift N. F. XIV. 21), 1918.
- A History of Greek Religion, transl., Oxford 1925.
- The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek Religion, Lund 1927.
- The Mycenaean origin of greek Mythology, Cambridge 1932.
- Norden E., Die Geburt des Kindes, Leipzig 1924.
- Otto W., Dionysos (Frankfurter Studien IV.), Frankfurt/M. 1933.
- Perdrizet P., Cultes et mythes du Pangée, Nancy 1910.
- Persson A. W., Die Exegeten und Delphi (Lunds Universitet Festschrift), 1918.
- Petersen Chr., Der delphische Festcyclus des Apollo und Dionysos, Hamburg 1859.
- Pfister F., Der Reliquien cult im Altertum, 2. vol. (RGVV V.), Giessen 1909.
- Pfuhl E., De Atheniensium pompis sacris, Berlin 1900.
- Picard Ch., Ephèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord, Paris 1922.
- Les origines du polythéisme hellénique, 2 vol., Paris 1930.
- Piotrowicz L., Kult panującego w starożytności, Poznań 1922.
- Pohlenz M., Die griechische Tragödie, Leipzig 1930.
- Poulsen F., Delphi, transl., London 1920.
- Delphische Studien, Kopenhaga 1924.
- Quandt G., De Bacchi ab Alexandri aetate in Asia Minore cultu, Halis 1913.
- Ridgeway W., The early age of Greece, Cambridge 1931.
- Robert C., Die Nekyia des Polygnotos, Halle 1892.
- Rohde E., Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 10. wyd. 2. vol., Tübingen 1925.

- Roscher W. H., Omphalos. Eine philologisch - archäologisch - volkskundliche Abhandlung über die Vorstellungen der Griechen und anderer Völker vom „Nabel der Erde“ (Abhandl. der Königl.-sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. XXIX. 9), Leipzig 1913.
— Neue Omphalosstudien, ibd. Bd. XXXI.
- Ross M., De Baccho Delphico, Bonnae 1865.
- Schreiber T., Apollon Pythoctonos. Ein Beitrag zur griechischen Religions- und Kultusgeschichte, Leipzig 1879.
- Schwenn F., Menschenopfer bei den Griechen und Römern, Giessen 1915.
- Sinko T., Literatura grecka, 2. vol., Kraków 1932.
- Steinhauser K., Der Prodigien glaube und das Prodigienwesen der Griechen, Ravensburg 1911.
- Stengel P., Die griechischen Kultusaltertümer (Handbuch v. I. Müller V. 3), 3. Aufl., München 1920.
- Swindler M. H., Cretan elements in the cults and ritual of Apollo, Pennsylvania 1913.
- Tambornino J., De antiquorum daemonismo, Giessen 1909.
- Taylor L. R., The divinity of Roman Emperor, Connecticut 1931.
- Toutain J., L'économie antique, Paris 1927.
- Tresp A., Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller, Giessen 1914.
- de Visser M. W., De Graecorum dis non referentibus speciem humanam, Lugduni 1900.
- Wächter Th., Reinheitsvorschriften im griechischen Kultus, Giessen 1910.
- Wide S., Lakonische Kulte, Leipzig 1893.
- Wilamowitz-Moellendorff U. von, Der Glaube der Hellenen, 2 vol., Berlin 1932.
- Zieliński T., Z życia idei, Zamość 1925.
— Religia Grecji starożytnej, Warszawa 1921.
— La Sibylle, Paris 1924.
— Religia hellenizmu, Warszawa 1925.

Résumé.

La présente dissertation traite du culte de Dionysos à Delphes. Le sujet n'est pas tout à fait nouveau. Avant les fouilles françaises, M. Ross, L. Weniger, A. Mommsen l'ont étudié d'une manière plus ou moins approfondie. Récemment Vollgraff et Vallois, avec une érudition admirable, ont fait des études importantes sur le péan à l'honneur de Dionysos mis à jour par les fouilles. Mais jusqu'à présent il n'y avait pas d'étude compréhensive épuisant les données littéraires, épigraphiques et topographiques. C'est cette lacune que j'ai voulu combler. Mon travail présente les documents relatifs au problème et en donne une interprétation historique. Il se divise en paragraphes :

- 1) Les origines du culte.
- 2) L'histoire du culte.
- 3) L'organisation du culte.
- 4) La mantique.
- 5) La religion.
- 6) Les monuments d'art relatifs à Dionysos.
- 7) Apollon et Dionysos.
- 8) Le péan de Philodamos.

Quant à l'origine du culte, je le chercherais dans la religion minoëne. Le Dionysos delphique se rapproche du type de la divinité qui naît et meurt chaque année. Le dieu-enfant apparaît dans le culte delphique comme à Eleusis, à Amyklai, en Crète etc. Mais c'est aussi un dieu „au tombeau“ que nous rencontrons à Delphes, de même qu'à Amyklai et en Crète. Il est probable que la divinité naissante et mourante, enfant de la Tere-Mère, a été connue à Delphes dès l'époque mycénienne. Beaucoup de savants voient dans Dionysos une divinité thrace ou asiatique dont le culte aurait envahi la Grèce au VIII/VII^e siècle av. J.-C. Cette opinion s'autorise des données étymologiques, des mythes et de la

tradition. Chez Homère, il est vrai, Dionysos ne se trouve pas parmi les dieux olympiens; il est connu, seulement en tant que divinité paysanne et agricole il est à part de la religion officielle; mais avec la Terre-Mère et d'autres dieux chthoniens, n'aurait-il pas été honoré par les héritiers de la religion mino-mycénienne dans les cercles secrets, „mystiques“, et dans les thiasés? Au VIII/VII^e siècle, quand les basses classes de la société grecque ont acquis un meilleur statut, le culte de Dionysos aurait été reçu dans la religion officielle. Précisément à cette époque-là, nous le voyons s'épanouir dans toute la Grèce. Cette expansion a été si vive et si forte, qu'aux yeux des Grecs mêmes, Dionysos apparut alors comme un dieu tout nouveau. Les mythes qui le montrent s'emparant avec difficulté des lieux du culte ne sont probablement que légendes créées pour expliquer les pratiques rituelles.

Les témoignages positifs concernant Dionysos à Delphes nous sont transmis à partir du VIII/VII^e siècle. D'abord le nom des prêtresses *Θυιάδες*, en relation avec le nom du mois *Θυῖος*, atteste que les orgies des Thyiades étaient célébrées en Grèce centrale avant le VII^e siècle. D'autre part, la fête de Semele-Heroïs, qui faisait pendant à Dionysos-Héros, par son cycle ennaëtérique remonte à l'époque précédant la réforme des jeux pythiques, c. à d. avant le VI^e siècle. A ce moment-là Dionysos, parhède de Semele, devait exister à Delphes. Les traditions qui concernent les Thyiades et les Hosioi, se rattachent aux plus anciennes légendes delphiques. Le premier témoignage strictement historique, nous est donné par l'inscription des Labyades. Les allusions des poètes du V^e siècle attestent que, dans ce temps-là, les fêtes du Dionysos delphique jouissaient d'une haute autorité dans toute la Grèce. Les cérémonies splendides se déroulaient sur le Parnasse. Les pèlerins venaient prendre part aux triétérides dites *φάβαι*. De la deuxième moitié du IV^e siècle nous viennent plus de détails sur les fêtes et rites de Dionysos. On s'aperçoit qu'à ce moment l'autorité de Dionysos grandit énormément. Cela s'avère par les dédicaces, les inscriptions et le péan de Philodamos. Dionysos participe à la liturgie des plus grandes fêtes. Il est évident qu'une innovation favorable à Dionysos a été faite dans la liturgie de Delphes. On veut l'attribuer à l'autorité d'Alexandre le Grand qui, de par son caractère

de „fils de Bacchos“, a donné à son divin père une position plus importante à Delphes. Etant donné que cette opinion rencontre de grandes difficultés, j'explique l'innovation par le fait qu'à cette époque-là, le culte de Dionysos renaît et prend vigueur partout. Delphes ne fait que suivre la tendance universelle de l'époque. Cette nouvelle autorité de Dionysos s'affirme pendant toute l'époque hellénistique. Les artisans de Dionysos prennent une part très active dans les célébrations des Pythies. La liturgie de celles-ci comportait probablement les rites particuliers en honneur de leur dieu. Je crois que même les pèlerinages athéniens dits Pythaïdes venaient à Delphes dans l'intention d'honorer non seulement Apollon, mais aussi Dionysos. La plupart des savants ne partagent pas cette opinion, mais le rôle des artisans de Dionysos, les concours dithyrambiques célébrés *ἐν ταῖς τοῦ θεοῦ ἡμέραις*, la rendent probable. Peut-être même les Pythaïdes venaient-elles à Delphes à la fête des Théoxénies. Les grandes Pythaïdes de la fin du II^e et du commencement du I^{er} siècle n'étaient que des pèlerinages plus nombreux et plus solennels; sous une forme plus modeste on les pratiquait déjà au cours des siècles précédents. A l'époque de Plutarque et de Pausanias, le culte de Dionysos a été florissant à Delphes, puisque ce sont eux qui nous donnent là-dessus les renseignements les plus circonstanciés. Le deuxième chapitre du travail traite des prêtresses, des prêtres (Thyiades et Hosioi), des fêtes, des lieux et des objets sacrés. Les fêtes de Dionysos tombaient dans la saison d'hiver et au printemps. C'est à la fin de l'automne, comme l'a bien prouvé Vallois, qu'on célébrait à Delphes les Dadaphories. En m'appuyant sur des comparaisons tirées d'autres cultes agraires, je crois y voir la fête de la mort et de l'enterrement du dieu. Dionysos était une divinité de la vie végétale, il devait donc mourir avec la nature au commencement de l'hiver. Les rites comportaient les orgies qui se terminaient par le démembrement et l'enterrement du dieu. A partir de ce moment la liturgie delphique pendant tout l'hiver prenait un aspect de deuil. On chantait le dithyrambe, hymne sacré sur les souffrances et la mort de Dionysos. Je ne crois pas que la fête des Dadaphories ait eu trait à la naissance du dieu. C'est à la fin de l'hiver qu'on célébrait la fête de la naissance ou de la résurrection de Dionysos. Les cérémo-

nies se faisaient d'une part sur le Parnasse où les Thyiades „reveillaient“ Dionysos-Liknites, d'autre part dans le temple d'Apollon où les Hosioi accomplissaient des sacrifices secrets sur son tombeau. La date de la fête de la résurrection ne peut pas être exactement fixée. Le péan de Philodamos mentionne au début les *ἱεραὶ ὥραι*. C'est peut-être une fête qui précédait celle des Théoxénies. Nous savons que Dionysos avait une part très importante dans la liturgie des Théoxénies. C'était une fête panhellénique où l'on chantait des hymnes, où l'on organisait des banquets etc.

Les rites de Dionysos étaient accomplis dans le *τέμενος* delphique et sur le Parnasse. Dans le temple d'Apollon se trouvait le monument le plus vénérable de Dionysos, son tombeau. L'existence de celui-ci est bien attestée par Philochoros et par Plutarque. Je crois qu'il existait, comme symbole du dieu mourant, dès la plus haute antiquité. Il y a bien des raisons pour que l'omphalos delphique soit le monument funéraire de Dionysos. Les hypothèses qui l'interprètent comme une marque du centre du monde ne sont pas plausibles. L'omphalos a dû être un objet de culte très vénéré puisqu'il était caché dans le lieu le plus inaccessible du temple. D'autre part il a eu des relations très nettes avec les morts. Le bloc trouvé par Courby dans l'adyton delphique fait soupçonner que l'omphalos, qui reposait sur une substruction, faisait partie d'un monument funéraire. Plus bas, sous le dallage devait être la tombe du dieu. C'est sur elle que les Hosioi offraient les sacrifices à l'occasion de la fête de la résurrection.

Dans la deuxième partie de mon étude, je traite des éléments dionysiaques dans la mantique et la théologie delphiques. L'oracle à Delphes appartenait au début à la Terre. Ici, comme dans beaucoup d'autres sanctuaires, il y a eu un accès au monde infernal. Il est probable que ce sont les rites de l'incubation que l'on y pratiquait à l'origine. Les consultants, ou même les malades recevaient les réponses dans le sommeil. Je crois que les traditions relatives aux vapeurs qui produisaient l'enthousiasme de la Pythie ne sont que l'explication postérieure des pratiques de l'incubation qui avaient été abandonnées. Plusieurs traditions tardives, il est vrai, mettent la mantique delphique en rapport avec Dionysos ou Python. Il semble qu'elles ne soient pas sans valeur. A Del-

phes, comme à Oropos, Lebadeia, Epidauros, une divinité chthonienne restée en relation avec la Terre, donnait des oracles par incubation. Cette divinité fut plus tard appelée Dionysos. En effet, à l'époque historique, les oracles de Dionysos existaient dans beaucoup d'endroits, à Lesbos, sur le Pangaée, à Amphikleia, etc. Les devins qui apparaissaient en Grèce entre le VIII^e et le VII^e siècle, sont tous inspirés par Dionysos. Selon les orphiques, Phanes, avec la Nuit, donnait les réponses oraculaires. Platon et Plutarque font découler la mantique delphique des démons et particulièrement de Dionysos. Enfin les rites divinatoires confirment l'idée que c'était une divinité chthonienne qui donnait des oracles. Avant la consultation, le sacrifice était toujours offert au démon infernal. A l'acte de la divination prenaient part la Pythie, les prêtres de Dionysos, et les *προφῆται*, experts-prêtres d'Apollon.

La théologie delphique comporte des éléments qui n'ont rien de commun avec Apollon. D'abord le culte des morts, toujours tellement propagé par Delphes, n'appartient pas à son domaine. La cathartique, les préceptes de purification, même le dogme de la justification, se rattachent directement aux mystères et au culte de Dionysos. Tous ces éléments ont eu une valeur extrêmement importante dans la théologie delphique. Les légats de Delphes à Athènes et Sparte surveillaient particulièrement le culte des morts et donnaient des conseils en cas de souillure morale et rituelle. Delphes reste très favorable aux cultes eschatologiques. Il installe partout Dionysos (Athènes, Sparte, Troizen, Méthymna, Sikyôn, Magnésie du Méandre etc). Les orphiques et les pythagoriciens sont en relations très intimes avec Apollon. Dans la tradition orphique, c'est la divinité delphique de la Terre qui révéla aux hommes les rites bachiques. La meilleure preuve que l'outre-tombe a occupé une place très importante dans la théologie de Delphes nous est donnée par la peinture de Polygnote. Hadès y était représenté comme une divinité terrifiante et impitoyable qui dévorait les cadavres, ne laissant que des os. Philodamos désigne Dionysos comme dieu Sauveur, qui „a ouvert“ aux gens la porte du salut. Toutes ces tendances de la théologie delphique dépendent directement de la religion de la Terre et de son Fils.

Apollon et Dionysos avaient des relations très intimes non seulement à Delphes, mais aussi dans beaucoup d'autres

lieux. Ce contract a provoqué des emprunts réciproques d'éléments du culte et même de certains traits de caractère. Je ne souscris pas à l'opinion des savants qui de cette parenté déduisent l'identité d'origine. Les éléments communs s'expliquent suffisamment par les emprunts dont l'exemple le plus manifeste est à Delphes. Là, on identifiait Apollon et Dionysos depuis le V^e siècle avant J.-C. Au moment du syncrétisme, à l'époque de Plutarque, cette identification a été presque complète.

Je consacre un petit chapitre aux monuments d'art, qui sont en rapport plus ou moins direct avec Dionysos. D'abord le fronton ouest du troisième temple. J'accepte en toute confiance le témoignage de Pausanias qui dit que dans ce fronton figurait Dionysos avec les Thyiades. L'opinion de Vallois, qui préfère voir Dionysos entouré par les Muses, ne semble pas être bien fondée. On peut se demander si le péan de Philodamos contient vraiment des allusions aux frontons. Les précieux ἀγάλματα d'Apollon et de Dionysos qui y sont mentionnés avaient probablement comme destination d'être déposés à l'intérieur du temple, ou dans la chapelle. Il est probable que la colonne des danseuses a un rapport avec Dionysos. Il n'est pas certain que les jeunes filles représentent les Thyiades au moment de „réveiller“ Dionysos-Liknites. Mais elles peuvent bien exécuter une danse bachique. Je crois que le Sphinx de Naxos, sans doute un monument funéraire, reste en relations avec la divinité dont le tombeau se trouvait à Delphes. La statue de Dionysos fondée par les habitants de Cnidos et l'exvoto de Pythhis de Tarente appartiennent probablement à la deuxième moitié du IV^e siècle, où le culte de Dionysos a repris sa vigueur.

Dans le dernier chapitre, je traite de quelques passages du péan de Philodamos. Je ne suis pas d'avis que ce soit Alexandre le Grand qui ait augmenté l'autorité de Dionysos à Delphes. La lecture du vers 131, proposée par Vollgraff, est difficile à accepter. D'abord le titre d'Alexandre, „fils de Bacchos“, est contestable. L'histoire, comme l'a bien dit Vallois, ne le connaît pas. Dionysos a pu être honoré par les Macédoniens, par Olympias et même par Alexandre. L'expédition en Asie pouvait rappeler la légende de Dionysos, il est même possible que l'entourage d'Alexandre ait vu en lui le second Dionysos. Mais personnellement et officiellement il

ne l'était point. La divinisation appartient à la fin de sa vie, où il a voulu créer un vaste empire sur la base du culte de sa personne. C'est le titre „Fils de Zeus“ qu'il a choisi. La légende d'Alexandre-Dionysos est postérieure (Arr. VI 28, 1). L'hypothèse de Vallois qui voit un rapport direct entre la naissance d'Alexandre et la naissance annuelle de Dionysos est contraire à la vraisemblance historique. Dionysos, comme dieu du peuple, n'a rien eu de commun avec les dynasties. Le titre d'Alexandre „Fils de Bacchos“ est d'autre part contestable pour des raisons de chronologie. J'accepte en toute confiance l'opinion de M. Bourguet qui place l'archonte Etymondas en 329/328. Dans un délai plus ou moins long, le péan dut être composé et exécuté vers cette date. Il est absolument incompréhensible que l'on accorde les honneurs à l'auteur du péan après six ans à dater du moment où il a été offert et chanté. M. Vallois concède que la strophe X a été ajoutée avant les Théoxénies de 328. Je crois que tout le péan doit être placé près de ce moment-là. Pour confirmer cette opinion, je me sers d'une constatation tirée des comptes du sanctuaire. On voit bien que le péan tend à exciter la générosité publique pour la restauration du temple. Il manquait donc de l'argent. En effet le trésor du sanctuaire, à partir de 339, diminue en aboutissant, au printemps de 337, à la somme de 10 tal., 23 m., 42 ob. Le même phénomène se produit dans les revenus. Ils s'abaissent d'année en année. Brusquement, en automne 328, nous les voyons monter jusqu'à 50 tal., 59 m., 5 st., 5 ob., 7 ch. M. Bourguet, en avouant qu'il ne sait pas d'où provient cet argent, l'attribue à des sommes appelées τῷ δευτέρου ὀβολοῦ. Pour ma part, je pense que ce sont les contributions versées à Delphes à l'instigation du péan. Il a été chanté au printemps 328, où les finances ont été les plus médiocres. Les résultats de l'appel, sont ces 50 talents, notés dans les revenus de l'automne 328. Nous pouvons être sûrs que, dans ce temps-là, Alexandre n'a pas pu s'intéresser aux affaires du culte de Delphes. Mais, pour laisser de côté tous ces arguments, la pierre que j'ai vue à Delphes, nous donne une autre lecture. La copie de MM. Homolle-Bourguet porte ·ΠΟΓΑΙ. Actuellement sur la pierre on ne voit que ·ΠΟΓ, les traces de la lettre qui suit m'incline à y reconnaître un O. Je restitue donc π]ροπό[λοισ. L'objection

de M. Vollgraff qu'il n'y a pas de sujet dans la phrase, tombe, par ce que, selon toute probabilité, dans le péan primitif, les strophes IX et XI se succédaient immédiatement (la strophe X a été ajoutée un peu plus tard). Dans l'une et l'autre il s'agit de l'ordre de l'oracle ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$) au sujet du culte et des monuments du culte de Dionysos.

Je crois donc que l'innovation au profit de Dionysos dans le culte de Delphes a été faite par les prêtres delphiques, eux-mêmes. A l'époque hellénistique se produit justement la renaissance du culte de Dionysos. Au moment où les états grecs se dissolvaient et où les divinités nationales perdaient leur prestige, l'autorité de Dionysos, grandissait de plus en plus. Ce n'est que suivant la tendance universelle de l'époque, que Delphes accorde à Dionysos une place plus importante dans la liturgie. D'autre part, il paraît aussi probable que l'autorité nouvelle de Dionysos à Delphes provient des raisons particulières. Le péan invite à la restauration du temple, qui en 328 doit être, pour la plus grande partie, déjà refait. Il s'agissait donc de restaurer les détails, probablement l'intérieur (construire et placer les statues des dieux, refaire la grotte prophétique etc.). Il paraît (Diod. XVI 56, 7) que c'est l'adyton et particulièrement le tombeau de Dionysos qui avait été violé et détruit par les Phocidiens. L'oracle donc, ordonnant la restauration des monuments du culte de Dionysos, a prescrit en même temps des cérémonies plus amples en son honneur. C'était une espèce d'expiation. En effet le refrain du péan contient la prière pour que le „Sauveur“ surveille le sanctuaire et la ville de Delphes. Les nouvelles cérémonies en l'honneur de Dionysos peuvent donc provenir de l'intention d'attirer sa bienveillance compromise par les impiétés commises envers lui.

Je dis encore un mot sur la strophe IX (v. 105 ss.) dans laquelle se trouve le terme mystérieux $\mu\acute{\eta}\nu$. Vollgraff croit que c'est la divinité $M\acute{\eta}\nu$ dont le culte, sur l'ordre d'Apollon, devrait être introduit à Delphes. Cette explication ne paraît pas juste, puisque nous ne savons presque rien sur le culte de Mên en Grèce centrale et à Delphes. Vallois pense qu'il s'agit de consultations de l'oracle. A l'origine on les pratiquait une fois par an, puis une fois par mois et enfin plus souvent. Vallois dit qu'Apollon, en tant que dieu voyageur,

se déplaçait „à grands pas“ d'un lieu à l'autre. En son absence, les consultations ne se faisaient pas. L'oracle ordonne donc que les Amphictions engagent les conversations avec Delphes pour qu'Apollon reste tout un mois à son sanctuaire, c. à d. que les consultations durent plus longtemps que quelques jours par mois. Je ne crois pas qu'elles aient été rares, même au IV^e siècle, puisque cela n'aurait pas été dans l'intérêt du dieu et des prêtres. Quant aux promenades d'Apollon, nous n'en savons rien. Pendant tout l'hiver, il séjournait chez les Hyperboréens, et au début du printemps, il retournait à Delphes pour y rester jusqu'à la fin de l'automne. Je comprends le vers 107/8 de la façon suivante : κατέγειν signifie „tenir, maintenir, prendre en possession, garder, défendre, sauver“. Il s'agit de la protection divine de la part d'Apollon. Les *ικέται* sont les Delphiens. Le mystérieux *μῆν* est en réalité la *μηνις* d'Apollon comme garant de l'inviolabilité du sanctuaire et de la ville de Delphes. On lira donc : ὡς Ἐκάβρολος μῆν <ι> *ικέ[τας] κατάσχη*. La *πράξις* que les Amphictions doivent faire vite, désigne sans doute des pertractations avec les états grecs pour assurer l'inviolabilité du sanctuaire.

Pour finir je donne une nouvelle copie du péan.

Péan de Philodamos. 328 av. J.-C.

Stèle de marbre, jadis h. 0,875 l. 0,87, brisée en plusieurs morceaux, trouvée dans le dallage de la voie sacrée. Lettres 0,007, interligne 0,006. Copie de Th. Homolle et E. Bourguet, BCH XIX 1895, pl. XVI—XVII; nouveaux fragments et revision, BCH XXI 1897, p. 510—513. Publication et restitution des strophes I, II, III, V, IX, X, XI, XII par H. Weil, BCH XIX 1895, p. 393—418, XXI 1897, p. 510—513. Publication avec de nouvelles restitutions et un commentaire par W. Vollgraff, BCH XLVIII 1924, p. 97—207, XLIX 1925, p. 104—142, L 1926, p. 263—304, LI 1927, p. 423—459; par J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxonii 1925, p. 165—171. Restitutions des strophes IV, VI, VII et VIII par R. Vallois, BCH LV 1931, p. 241—353. Cf. H. Diels, *Sitzber. Berl. A. W.* 1896, p. 457—461, A. Fairbanks, *A study of greek Paean*, New-York 1900, p. 465—468, F. Bechtel SGDI 2742, *Pomtow*, Syll.³. 270.

- I Δεῦρ' ἄνα] Διδύραμβε Βάκχ',
 εἴ[υιε, ταῦρε, | κ]ισσοχαί-
 τα, Βρόμι', ἡρινα[ίς ἰκοῦ
 τᾶιδ'] | ἱεραῖς ἐν ὤραις·
 5 : εὐοῖ, ὦ Ἰό[βα]κχ' ὦ ἰὲ [Παιά]ν |
 ὄν Θήβαις ποτ' ἐν εὐαίαις
 5 Ζη[νί] γείνα[το] | καλλίπαις Θυόνα·
 πάντες δ' [ἀθά]νατοι [χ]ό[ρευ]-
 σαν, πάντες δὲ βροτοὶ χ[ά]ρεν
 10 σαις, ὦ Β]άχχιε, | γένναις.
 Ἰὲ Παιάν, ἴθι σωτή[ρ],
 εὐφρων τάνδε] | πόλιν φύλασσ'
 εὐαίωι σὺν [ἔ]λβωι. |
- II Ἄν τότε βαχχίαζε μὲν
 15 10 χθῶ[ν] μεγαλώνυμός] | τε Κάδ-
 μου Μινοᾶν τε κόλπ[ος] Αῦ-
 γε]ιά τε | καλλίκαρπος·
 : εὐοῖ, ὦ Ἰό[βα]κχ' ὦ ἰὲ] Παιάν |
 πᾶσα θ' ὕμνοβρυγῆς χόρευ'
 20 Ἐλ[λοπίω]ν ἱερά | μάκαιρα χώρα·
 αὐτὸς δ' ἄστε[ρ]ρόεν δ]έμας |
 φ]αίνων Δελφίσι σὺν κόραι[ς]
 15 Παρ]νασσῶ | πτύχας ἕστας.
 Ἰὲ Παιάν, ἴθι σω[τή]ρ,
 25 εὐφρων [τάνδε πόλ]ιν φύλασσ'
 εὐαίωι [σὺ]ν ἔ]λβωι. |
- III Ἄστρο]φᾶες δὲ χειρὶ πάλ-
 λων δ[έρ]ας ἐνθέοις | [σὺν οἴ]σ-
 τροις ἔμολες μυχοὺς [Ἐλε]υ-
 30 σίνος ἄ]ν' | [ἀνθεμῶ]δεις·
 : εὐοῖ, ὦ Ἰόβακχ', ὦ ἰ[ὲ] Παι]άν |
 [ἔ]θνος ἔνθ' ἄπαν Ἑλλάδος

- 20 γὰς ἀ[μφι ἐ]γναέταις | [σοφοῖς] ἐπό[π]ταις
ὀργίων ὀσί[ων Ἰα]κ-
- 35 χον | [κλείει σ]ε, βροτοῖς πόνων
ὠιξ[ας δ' ὄρ]μον | [ἄμοχθον].
Ἰὲ Παιάν, ἴθι σωτήρ,
εὔφρων τάνδε | [πόλιν φύλα]σσ'
εὐαίωνι σὺν ὕλ[βωι]. |
- V
- 35 ὦν [μὲν] ἀπ' ὀλβίας χθονός
Θεο[σαλίας] ἔκελ[σας ἄσ]-
τη τέμενός τε Ὀλύμπι[ον]
Πιερίαν | τε κλειτάν
: εὐοῖ, ὦ Ἰόβακχ', [ὦ ἰὲ Παι]άν· |
Μοῦσαι δ' ἀντίκα παρθένοι
κ[ισσῶι] στε|[φ]άμεναι κύκλωι σε πᾶσαι
- 60 μ[έλψαν] ἀθάνα|[τον] ἐς ἀεῖ,
Παιᾶν' Εὐκλέα τ' ὀπ[ι κλέο]υ-
40 σαι | [κα]τάρξε δ' Ἀπόλλων.
Ἰὲ Παιά[ν, ἴθι σ]ωτήρ, |
εὔφρων τάνδε πόλιν φύλ[ασσ']
65 εὐαί[ωνι] | [σὺν] ὕλβωι.
- IX
- 105 Ἐκτελέσαι δὲ πρ[ᾶ]ξιν Ἀμ-
φικτύ[να] ςθ[εός] | κελεύ-
ει τάχος, ὡς [Ἐ]καβόλος
μῆν' ἰκέ[τας] | κατὰσχη·
: εὐοῖ, ὦ [Ἰόβ]ακχ', ὦ ἰὲ Παιάν·
- 110 70 δε[ῖξαι] | δ' ἐγ ξενίοις ἐτεί-
οις θεῶν ἱερῶι γένει | συναίμωι
τόνδ' ὕμνον, θυσίαν τε φαί-
νει[ν] | σὺν Ἑλλάδος ὀλβίας:
πα[ν]θῆμοις ἰκετε[ί]αις.
- 115 Ἰὲ Παιάν, ἴθι σωτήρ,
εὔφρων τάνδε π[ό]λιν φύλασσ'
εὐαίωνι σὺν ὕλ[βωι]. |

- [X] 75 ὦ μάκαρ ἄλβια τε κεί-
νων γεν[εά] βροτῶν | ἀγῆ-
ρων ἀμίαντον ἂ κτίση
120 ναδ[ν ἄ]νακ[τι] | Φοίβωι·
: εὐοῖ, ὦ Ἴόβακχ', ὦ ἰὲ Παι[άν]
- - χρύσειον χρυσεῖς τύποις
πα[στῶν - -]αν θεαί ἴγκυκλοῦ[νται]
125 80 [αἰώ]ρῶ[ντα κλά]δου, κόμαν
δ' ἀργαίνοντ' ἐλεφα[ντί]νωι
σὸν | δ' αὐτόχθονι κόσμωι.
ἴε Παιάν, ἴθι [σωτήρ, |
εὐφρων τάνδε πόλιν φύλασ[σ']
130 εὐαί[ωνι] | σὸν ἔλβωι.

X [XI]

- Πυθιάσιν δὲ πενθετή-
ροις [π]ροπό[λοις] | ἔταξε Βάκ-
χου θυσίαν χορῶν τε πα[ι-
85 δωγ] | κυκλίαν ἀμιλλαν·
135 : εὐοῖ, ὦ Ἴ[ό]βακχ', [ὦ ἰὲ Παι]άν:
τεύχειν, ἀλιοφεγγέσ[ι]ν
δ' [ἀ]ρχο[ύσαις] | ἔσον ἀβρὸν ἄγαλμα Βάκχου
ἐν[ἐξέυγει] | χρυσεῶλ λέον-
τῶν στήσαι, ζαθέωι τε τ[εῦ- |
140 ξαι θεῶι πρέπον ἄντρ[ον].
90 ἴε Παιά[ν, ἴθι σω]τήρ,
εὐφρων τάνδε πόλ[ιν φ]ύλασ[σ']
εὐαί[ωνι] | σὸν ἔλβωι.

XI [XII]

- Ἄλλὰ δέχεσθε Βακχ[ια]σ-
145 τὰν Δι[ό]νυσον, [ἐν] δ' ἀγυ-
αῖς ἅμα σύγ[χορ]οῖσι κ[ι]-
κλήισκετε | κισσο[χ]αίταις·
95 : ε[ὐο]ῖ, ὦ Ἴόβακχ', ὦ ἰὲ [Παιάν, |
πᾶσαν [Ἐλ]λάδ' ἄν' ἔλβ[ι]αμ.
150 παν[νοχί]ετ' ἐ[πι] | πολ[υθ]ύ[του]ς τε Ἀ[θά]νας,

χαῖρ' ἄ]ναξ ὕγειας.

Ἰὲ Παιάν, [ἴ]θι σω[τήρ,

155 100 εὔφρων] τάνθε πόλιν φύλασσ'

εὐαίω[νι σὸν ὄλβωι.

Θεός.

Δελφοὶ ἔδωκαν Φιλοδάμ[ωι Ἰν]ησιδάμου Σκαρφεὶ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς Ἐπ[ι]γένης[ι] . . ντίδαι, ἀντοῖς καὶ ἐκ[γόνους], προξενίαν προμαντείαν, προσδρίαν, προδικ[ίαν, | ἀτέ]λειαν, ἐπι[τιμ]άν καθ'ἅπερ Δε]λφοῖς. ἄρχοντας Ἐτυμώνδα, βουλευόντων — c. 5 l. — |

5 Πλ]εῖστωνος, Καλλικρά[τεος — lacune de deux lignes —

ἐπεὶ Φιλόδαμος καὶ τοὶ ἀδελφο]ὶ τὸμ παιάνα τὸν εἰς τὸν

Διόνυσον [ἐποίησαν . . . | vac. 20 l. κατὰ τὰ]ν μαντείαν τοῦ Θεοῦ ἐπαγγείλατ[ο vac. 11 l. — | — vac. 25 l. — χ]ρησ[θ]αι. Τύχ' ἀγαθαῖ.

Notes critiques. 1 rest. W. — 2 rest. Vol. Copie de H. B. ΠΕΣΒΡΑΙΤΑ, revision — ΠΕΣΒΡΑΙΤΑ; θυρση]ρες βραϊτά W., Βάσσαρ<ε> ὀ]ρεσ[ι]βραϊτα Val. — 3—4 rest. W. — 6 ἄ]ν Vol. — 7 rest. W. — 8 rest. W., entre I et O il y a place pour deux lettres. — 9—10 rest. Vol., χ[άρησαν W., χ[άριν D. — 14 Copie de H. B. ΠΝ, ἦ]ν W., ἄ]ν Vol. — 15 rest. W. — 16—17 rest. W., Εὐβό]ια Vol. — 20 rest. Rouss., Δ[ε]λφῶ]ν W., Ἰ]σκραίων Val. — 27 rest. Vol., οἶνοθα]λές W., νοκτιφ]αές D., πυρσοφ]αές? Val. — 28 rest. Vol., δ[έπ]ας W., δ[έμ]ας D. — 30 rest. W. — 32 rest. W. — 33 — 36 rest. W.

La strophe IV (voir lignes 25—33 de la copie) est restituée par M. Vallois :

25 Παννοχίσιν] ΔΕ ΚΑΙ ΧΟΡΟΙΣ Γ[άθετο Μα]ΛΙΣ

ἄχ]ι ΧΡΗ[σων ἴκε'] ΕΚΓ[όνουιν ἔπ' αἴνους ἄλι]Σ

Οἴ]ΛΕΑΔ[λφειν: εἶοι ὦ Ἰόβακχ' ὦ ἰὲ Παιάν ὦ]Ν

τ'] ΑΝ ΔΕ[ξάμενος — — — — .

δ]ΩΡΑΔ[— — — —

30 . . π]Υθ[ίω]Υ Ρ[υδὸν ἀνδριάντας στή — ?

σ]α[ν]ΤΟ [προ]Ν[αίους? Ἰ]ὲ ΠΑ[ιάν ἴ]θι σωτήρ,

ΕΥΦΡΩ]ν τάνθε π](ὄλ)[ιν] ΦΥΛΑΣ[σ' εὐαίωιν

σ]Υ[ν ὄλβωι.

La restitution n'est pas bonne. La copie de H. B. ne donne que quelques lettres des lignes 30—32; au-dessus, M. Vallois place le fragment IXPH — ΩΡΑΔ. Sur la pierre, dans les lignes 25—29, j'ai vu des traces de lettres. Je donne la transcription, mais elle n'est pas sûre, puisque les lettres sont presque complètement effacées. D'autre part à la ligne 26 je vois EX' au lieu de EKI (copie de H. B.). X est absolument sûr. M. Vollgraff a voulu mettre ici le fragment, $\text{II} \Sigma \text{E} \Lambda \Sigma$ — /OPONNE. Je le suis sans hésiter: cela donne le sens X $\text{II} \Sigma \text{E} \Lambda \Sigma$ = $\chi[\rho\nu]\sigma\acute{\epsilon}\alpha\varsigma$; $\epsilon\beta\omicron\iota$ correspond à $\pi\alpha\iota\acute{\alpha}\nu$; le mot $\mu\alpha\kappa\alpha\iota[\rho\alpha\varsigma?$ indique qu'il s'agit d'un pays visité par Dionysos. — Vs. 53 rest. Vol., 'E]ν[θεν ἐ]π' W. — 54—55 rest. W., 'Ιταλ]ίαν D. — 59 — 62 rest. W.

La strophe VI (lignes 43—50 de la copie) est restituée par M. Vallois:

Ἄ λ ι ο] Σ Ε Υ [ι] Ο [υ] Ε ρ Α Σ Τ α Τ Ι Μ [ὰ σ τ ρ ί τ α] ι Σ Ο Ρ Ι
 φ ε ι ἐ] ν Α Ν Ε [σ] Ε Σ Ι Π Υ Θ Ο Χ Ρ Η [σ τ ο ν τ <ε>] Ι Α Χ Α Ν
 ἄ ν α] Ν Ε Α Ι : Ε Ὑ Ο Ι Ω Ι Ο Β Α Κ Χ ' [ὄ ι ἐ Π α ι] ἄ Ν
 τ ὸ θ] Ε Μ Ι σ [τ ὸ ν] ῆ Ε [μ α] Δ Α Ι Δ [ὸ σ ' Ι ν ω π ο] ὀ Π Ι Σ [χ ι
 ε ρ ο ὀ φ λ έ γ ω ν ἰ α τ ' ἄ ν τ ρ ο ν ?]

La restitution se base sur la copie de H. B., l'estampage de M. Vollgraff et la communication de M. Plassart. Les lettres sur la pierre sont effacées; je donne sur ma copie la transcription qui me paraît la plus probable. Au-dessus du décret honorifique, j'ai trouvé quelques lettres; à la ligne 49 la copie H. B. donne ΝΦΟ, M. Plassart (probablement une ligne plus haut) a vu ΣΕΙ. Je mets ici un fragment qui n'existe plus, mais dont la transcription se trouve dans l'inventaire épigraphique du musée de Delphes (B 1789 № 12.). Si cette transcription est exacte, e'est l'unique place pour un fragment comme celui-ci (je crois que les lettres Ω, Α, Ε forment le commencement des lignes).

La strophe VII (voir lignes 51—58 de la copie) est restituée:

Π Α Λ [λ ὸ μ ε ν ο σ δ ' ὀ μ ο] (Γ Χ Ο) [ρ ο ἰ σ ἐ ν ι ἄ χ ο ι σ ι ? Β α σ σ ἄ
 Ρ Ω Ν Φ Ι Α [τ ρ α τ ε χ] Ι Ι Σ Ε Λ Σ [τ α λ ἄ σ σ ω ν β ο τ ρ ὸ -

ΩΝΓΡΟΦΗ [ταις] : ΕΥΟΙΩΙ [όβακχ', ὄϊ ἐ Παιάν
 ΝΟΜΟΘΕΤ [εἰσόθε] ΟΣΜΑΚΑΙ [ρασδ ι' αἰγὸς? ἐν ἐδίαις
 55 ΠΑΛΛΑΙΣ [τραίς] ΤΑΣΟΙΠΡΣ [τόγονοι Σατρᾶν
 ΩΣ [ίωσαν ὄπερ' ἐρ] ἸΨΟΝΝΕ [στου πλατίον ὄχ-
 [θον. Ἰ ἐ Παιάν, ἔθισω τήρ, ε ὕφρω ντάνδεπύ]
 [λινφύλασσεῖαίω νισὸν ὄ λβω ι].

Cette restitution n'est pas exacte non plus que celle de la strophe IV. A la ligne 51, au lieu de ΠΑΛ (copie de H. B), je vois ΕΛΛΑ; E est absolument sûr. Le fragment ιι ΣΕΑΣ — /ΟΡΟΝΝΕ doit être logé dans la strophe IV. De plus, le fragment ΙΧΡΗ — ΩΡΑΔ appartient à la strophe VII—VIII et non à la strophe IV, comme le veut M. Vallois. C'est presque sûr du point de vue de la disposition des lettres et du point de vue du sens (voir la copie: l. 56 ΩΣΙΧΡΗ, l. 58 τ]ΑΝΔΕ [πόλιον, l. 59—60 δ]ΩΡΑΔ [ε—] | πέμπει).

Strophe VIII restituée par M. Vallois:

[Παις δὲ θεοῦ κλύων, Ἄλέξανδρος ἄρ' ἀκρόθι-
 ΝΑΠΕΜΠΕ [ι ποτὶ μάντιν ὄν βροτοσί τ' ἡ δὲ θε-]
 ΟΙΣΕΒΟΥΣ [ι ν. : ε ὄοι ὄ' Ἰόβακχ', ὄϊ ἐ Παιάν]
 ΩΣΔΥΣΑΝΤ [ραμὰ θη ι τ'] (Α ΠΟΛ) [λωνοσ ὄπλα?]]
 ΣΙΝΕΧΡΟΟΠΟ [ι ἐνε γκεῖν Μοῖρ' ἐ αἰσφ' ὄπόσαν]
 ΤΕΧΩΡΑΝΠΛΕ [ι ν' Ἀσιάδ', ἀνιόν τ' ἐ νστί βοισι]
 ΠΑΤΡΩΙ [ο ι] ΣΙΕ [Παιάν, ἔθισω τήρ, ε ὕφρων]
 ΤΑΝΔΕΠΟΛΙΝΦΥΛΑ [α] ΣΣ ΕΥΑΙΩΝΙΣ [ὄ] ΝΟΛ [βω ι].

Vs. 105-106 rest. W. — 107 rest. Rouss. — 108 μῆν' ἰκέτ[αι Val., Μῆν' ἰκέ[ταις Vol. — 110 rest. W. — 114 rest. W., πα[μμ.] ἡνοῖς Vol. — 122 (ligne 77) après παι[άν] je vois .. P, peut-être ἄκρ[ον? — 124 ἄ' βέ- νινον] ν θεαί Vol., ὦν πρύτανι] ν Val. — 125 rest. Val., [ἀγέταν] Vol. — 127 rest. D. — 132 copie de H. B. ΠΟΠΑΙ, τ]ροπαι[ς W., ἄρ' ὄ παι[ς Vol. Je ne vois pas sur la pierre les deux dernières lettres. Après avoir bien des fois examiné la pierre, je crois discerner après Π une lettre ronde O ou Ω. Au-dessus de la lettre en question apparaît une trace de forme √, mais c'est n'est que la rasure de la pierre. Je restitue π]ροπό[λοις. — 137 rest. Val.,

δ' ἀ[ντ]ο[λαίς Vol., ἀ[ρχ]ό[ντων D. — 137 rest. Vol. — 146—147 rest. W. — 149—150 (ligne 96 de la copie), je vois nettement ΜΠΑΝ; Μ et Π sont absolument sûrs. ὁ[λβί]αν γὰν Vol., peut-être παν- [νοχί]ετε? — 151 et 152 restitués d'après M. Vallois: [ᾄδ]ρ' ἐπί[στεφε] δῶ[ρ' ἰὼν | ὦ 'γά]ν[ων π]ρό[σ]ε[δρε] κυκλί[ων.

Décret honorifique. 1 Μα]ντιδαί ou Λια]ντιδαί W. — 4 Πιλ]εί- στωνος Καλλικρά[τεος B. — 6 rest. P., [γεγράφατι Val. — 7 καὶ Φιλό- δαμος κατὰ τ]ὰν μ. P., ὅν Βασιλεὺς Ἀλέξανδρος κατὰ τ]ὰν μ. τ. θ. ε. [Θεοξένιους Val. — 8 χ]ρῆ[σθ]αι P., εἰσάξειν κατὰ ἔτος τὰι αὐτοῦ χο]ρη[γί]αι Val.

Il existe encore quelques fragments du péan dont la place ne peut pas être fixée:

a) Λ Ι	b) Ε Ρ Ο Γ	c) Α Γ Ο /	d) ' Ε
Ο Ξ Γ	e) Ν Φ	f) Υ Χ Ο	
Ι Γ Ε	. Ο . . Ο		

J'ai vu les fragments *a*, *b-c* [publiés dans le BCH XXI 1897, p. 513] et *d*. Le fragment *e* est copié dans l'inventaire du musée de Delphes (B 1786 nr. 11), le fragment *f* est publié dans le BCH XXI 1897, p. 511.



Spis rzeczy.

Wstęp	1
I. Geneza kultu	4
II. Historia kultu	13
III. Organizacja kultu	19
IV. Mantyka	40
V. Religia	43
VI. Zabytki sztuki	47
VII. Apollon i Dionysos	50
VIII. Paian Philodamosa	52
Zakończenie	53
Bibliografia	65
Résumé	71
Tablica	89

· · · · · ΔΙΘΥΡΑΜΒΕΒΑΚΧΕ
· ΣΣΟΧΑΙΤΑΒΡΟΜΙΕΗΡΙΝΑ
ΙΕΡΑΪΣΕΝΩΡΑΙΣ· ΕΥΟΙΩΙΟ· ΚΧΩΙ· · · · · \N
ΟΝΘΗΒΑΙΣΠΟΤΕΝΕΥΓΙΑΙΣΙ· · · · · ΕΙΝΑ
5 ΚΑΛΛΙΠΑΙΣΘΥΩΝΑΠΑΝΤΕΣ· · · · · ΝΑΤΟΙ· · · · · Ο 55
ΡΕΥΣΑΝΠΑΝΤΕΣΔΕΒΡΟΤΟΙΧ· · · · · ΑΧΧΙΕ·
ΓΕΝΝΑΙΣΙΕΠΑΙΑΝΙΘΙΣΩΤΗ
ΠΟΛΙΝΦΥΛΑΣΣΕΥΓΑΙΩΝΙΣΥΝ
ΑΝΤΟΤΕΒΑΧΧΙΑΙΕΜΕΝΧΘΩ
10 ΤΕΚΑΔΜΟΥΜΙΝΥΑΝΤΕΚΟΛΠ· · · · · ΓΙΑΤΕ 60
ΚΑΛΛΙΚΑΡΠΟΣ· ΕΥΟΙΩΙΟΒ· · · · · ΠΑΙΑΝ
ΠΑΣΑΔΥΜΝΟΒΡΥΗΣΧΟΡΕΥΕ· · · · · ΝΙΕΡΑ
ΜΑΚΑΙΡΑΧΩΡΑΑΥΤΟΣΔΑΣΤΕ· · · · · ΕΜΑΣ
ΦΑΙΝΩΝΔΕΛΦΙΣΙΣΥΓΚΟΡΑΙ· · · · · ΑΣΣΟΥ
15 ΠΤΥΧΑΣΕΣΤΑΣΙΕΠΑΙΑΝΙΘΙΣΩ· ΡΕΥΦΡΩΝ 65
· · · · · ΙΝΦΥΛΑΣΣΕΥΓΑΙΩΝΙ· · · · · ΝΟΛΒΩΙ
· · · · · ΦΑΕΣΔΕΧΕΙΡΙΠΑΛΛΩΝΔ· · · · · ΑΣΕΝΘΕΟΙΣ
· · · · · <ΤΡΟΙΣΕΜΟΛΕΣΜΥΧΟΥΣ· · · · · ΎΣΙΝΟΣΑΝ
· · · · · ΔΕΙΣΕΥΟΙΩΙΟΒΑΚΧΩΙ· · · · · \N
20 · · · · · ΑΠΑΝΕΛΛΑΔΟΣΓΛΑΣ· · · · · ΝΝΑΕΤΑΙΣ· 70
· · · · · ΞΠΟ·ΤΑΙΣΟΡΓΙΩΝΟΣΙ· · · · · ΚΧΟΝ
· · · · · ΙΒΡΟΤΟΙΣΠΟΝΩΝΩΙΞ· · · · · ΜΟΝ
· · · · · ΙΕΠΑΙΑΝΙΘΙΣΩΤΗΡΕ· · · · · ΤΑΝΔΕ
· · · · · ΙΥ· · · · · ΣΣΕΥΓΑΙΩΝΙΣΥΝΟΛ· · · · ·
25 · · · · · Σ·ΑΔΣ· · · · · ΔΕΚΑΙΧΟΡΟΙΣ· · · · · \ΙΣ 75
· ΧΘΙΑΣΒΡ· · · · · ΕΧ· · · · · ΣΕΑΣ· · · · · Σ
· ΑΜΟΥΤΕ· · · · · ΕΥΟΙΩΙ· · · · · Ν
· ΙΟΣΟΙΣ· · · · · ΟΣΜΑΚΑΙ· · · · · ΘΙ·
· Γ·ΡΟΕΥΘ· · · · · ΙΑΣΟΙΠΡ· · · · ·
30 · · · · · ΕΙΡ· · · · · /ΟΡΟΝΝΓ· · · · · 80
· Α·ΤΟ·Ν· · · · · ΟΛΙ· · · · ·
ΕΥΦΡΩ· · · · · Ο· · · · · ΦΥΛΑΣ·
ΣΥ· · · · ·
· Ν· · · · · ΑΠΟΛΒΙΑΣΧΘΟΝΟΣΘΕΣ· · · · · ΕΚΕΛ
35 ΣΑΣΑΣΤΗΤΕΜΕΝΟΣΤΕΟΛΥΜΗ· · · · · ΡΙΑΝ 85
ΤΕΚΛΕΙΤΑΝ· ΕΥΟΙΩΙΟΒΑΚΧ· · · · · ΑΝ
ΜΟΥΣΑΙΔΑΥΤΙΚΑΠΑΡΘΕΝΟΙΚ· · · · · ΣΤΕ
· ΑΜΕΝΑΙΚΥΚΛΩΙΣΕΠΑΣΑΙΜ· · · · · ΑΘΑΝΑ
· · · · · ΙΕΣΔΕΙΠΑΙΑΝΕΥΚΛΕΑΤΟ· · · · · ΥΣΑΙ
40 · · · · · ΤΑΡΞΕΔΑΠΟΛΛΩΝΙΕΠΑΙΑ· · · · · ΩΤΗΡ 90
· · · · · ΦΡΩΝΤΑΝΔΕΠΟΛΙΝΦΥΛ· · · · · ΩΝΙ
· · · · · ΟΛΒΩΙ
· · · · · ΣΕΥ·ΟΓΕΙΑΣΤΑΤΙΜ· · · · · ΙΣΟΡΙ
· · · · · Κ·Ν·ΙΙΣΙΠΥΘΟΧΡΗ· · · · · ΙΑΧΑΝ
45 · · · · · Ν·Α· · · · · ΕΥΟΙΩΙΟΒΑΚ· · · · · ΑΝ 95
· · · · · Ε·ΙΣ· · · · · ΑΕΛ·ΔΑΙΔ· · · · · /ΠΙΣ
· · · · · ΟΚ· · · · ·
· ΑΙΙΟ· · · · · Σ· · · · ·
· Ε· · · · · ΑΝΚΑ·ΙΟΣ· · · · ·
50 · · · · · Σ· · · · ·
ΘΕΟΣ
ΔΕΛΦΟΙΕΛΩΚΑΝΦΙΛΟΔΑΜ· · · · · ΗΣΙΔΑΜΟΥΣΚΑΡΦΕΙΚΑΙΤΟΙΣΑΔΕΛΦΟΙΣΕΠ· ΓΕΝΕ
· · · · · ΝΤΙΔΑΙΑΥΤΟΙΣΚΑΙΕΚ· · · · · ΠΡΟΞΕΝΙΑΝΠΡΟΜΑΝΤΕΙΑΝΠΡΟΕΔΡΙΑΝΠΡΟΔΙΚ
· · · · · ΛΕΙΑΝΕΠΙ· · · · · ΑΝΚΛΘ· · · · · ΑΦΟΙΣΑΡΧΟΝΤΟΣΕΤΥΜΩΝΔΑΒΟΥΛΕΥΟΝΤΩΝ
· · · · · ΕΙΣΤΩΝΟΣΚΑΛΛΙΚΡ

ΕΛΛΑ
ΡΩΝΦΙΑ
ΩΝΠΡΟΦ
ΝΟΜΟΘΕΤ
55 ΠΑΛΛΙ<
ΩΣΙΧΡΗ
· ΔΕΛΙ
· ΑΝΔΕ·
· ΩΡΑΔ·
60 ΝΑΠΕΜΠΙ
ΟΙΣΕΒΟΥΣ
ΩΣΔΥΣΑΝΤ
ΣΙΝΕΧΡΟΟΠ
· ΕΧΩΡΑΝΕΛΕ
65 ΠΑΤΡΩΙ· · · · · ΖΙΛ
ΤΑΝΔΕΠΟΛΙΝΦΥ· · · · · ΣΕΥΓΑΙΩΝΙΣ· ΝΟΛ
ΕΚΤΕΛΕΣΑΙΔΕΠΡ· ΞΙΝΑΜΦΙΚΤΥΟ· · · · · ΣΘ
ΚΕΛΕΓΕΙΤΑΧΟΣΩ· · · · · ΑΒΟΛΟΣΜΗΝΙΚΕΙ
ΚΑΤΑΣΧΗΙ· ΕΥΟΙΩ· · · · · ΑΚΧΩΙΕΠΑΙΑΝΔΕ
70 ΔΕΓΞΕΝΙΟΙΣΕΤΕΙΟΙΣΘ· ΩΝΙΕΡΩΙΓΕΝΕΙ
ΣΥΝΑΙΜΩΙΤΟΝΔΥΜΝΟΝΘΥΣΙΑΝΤΕΦΑΙΝΕΙ
ΣΥΝΕΛΛΑΔΟΣΟΑΒΙΑΣ· ΠΑ· \ΗΜΟΙΣΙΚΕΤΕ
ΑΙΣΙΕΠΑΙΑΝΙΘΙΣΩΤΕΡΕΥ· · · · · ΩΝΤΑΝΔΕΠ
ΛΙΝΦΥΛΑΣΣΕΥΓΑΙΩΝΙΣΥΝΟΛ· · · · · ΖΙ
75 ΩΜΑΚΑΡΟΛΒΙΑΤΕΚΕΙΝΩΝΓΕΙ· · · · · ΒΡΟΤΩΝ
ΑΓΗΡΩΝΑΜΙΑΝΤΟΝΑΚΤΙΣΗΙΝΑΟ· · · · · ΝΑΚ
ΦΟΙΒΩΙ· ΕΥΟΙΩΙΟΒΑΚΧΩΙΕΠΑΙ· · · · · Ρ
· · · · · ΑΝ·ΕΑΙΓΚΥΚΛΟΥ· · · · · ΡΩ
80 ΔΟΓΚΟΜΑΝΔΑΡΓΑΙΝΟΝΤΕΛΕΦΑΝΤΙ· · · · · Ν
ΔΑΥΤΟΧΘΟΝΙΚΟΣΜΩΙΙΕΠΑΙΑΝΙΘΙ
ΕΥΦΡΩΝΤΑΝΔΕΠΟΛΙΝΦΥΛΑΣΣΕΥΓΑΙ
ΣΥΝΟΛΒΩΙ
ΠΥΘΙΑΣΙΝΔΕΠΕΝΘΕΤΗΡΟΙΣ· ΡΟΠ
85 ΕΤΑΞΕΒΑΚΧΟΥΘΥΣΙΑΝΧΟΡΩΝΤΕΠΑ
ΚΥΚΛΙΑΝΑΜΙΛΑΝ· ΕΥΟΙΩΙ· ΒΑΚΧ
ΑΝ· ΤΕΥΧΕΙΝΑΛΙΟΦΕΓΓΕΣ· ΝΔ· ΟΧΟ
ΙΣΟΝΑΒΡΟΝΑΓΑΛΑΜΑΒΑΚΧ· /ΕΝ· · · · · Γ
ΧΡΥΣΕΩΛΛΕΟΝΤΩΝΣΤΗΣΑΙ· ΑΘΕΩΙΤΕΤ
90 ΞΑΙΘΕΩΙΠΡΕΠΟΝΑΝΤΡΩΝ· ΕΠΑΙΑΝΙ
ΤΗΡΕΥΦΡΩΝΤΑΝΔΕΠΟΛ· · · · · ΥΛΑΣΣΕΥ
ΣΥΝΟΛΒΩΙ
ΑΛΛΑΔΕΧΕΣΘΕΒΑΚΧ· · · · · <ΤΑΝΔΙΟΝΥΣ· ΟΝ
· · · · · ΑΙΣΑΜΑΣΥΓ· · · · · ΟΙΣΙΚ
95 ΚΙΣΣ· ΑΙΤΑΙΣ· Γ· · · · · ΙΩΙΟΒΑΚΧ· ΩΙΕ
ΠΑΣΑΝ· ΑΑΔΑΝΟ· ΑΜΠΑΝ· · · · · ΙΤΕ
ΠΟΛ· Γ· · · · · ΣΤΕΑ· ΝΑΣ· ΡΕΠ/
Α· · · · · Ν· · · · · Ι· · · · · ΚΥΚΛ
· ΝΑΞΥΓΙΕΙΑΣΙΕΠΑΙΑΝ· ΘΙΣ
100 ΙΑΝΔΕΠΟΛΙΝΦΥΛΑΣ· ΕΥΑΙΩ

ΙΤΟΜΠΑΙΑΝΑΤΟΝΕΙΣΤΟΝΔΙΟΝΥΣΟΝ
· ΝΜΑΝΤΕΙΑΝΤΟΥΘΕΟΥΕΠΑΓΓΕΙΛΑΤ
· ΡΗΣ· ΑΙΤΥΧΑΓΑΘΑΙ



S. 61



BIBLIOTEKA GŁÓWNA

Biblioteka Politechniki Krakowskiej



II-348358

PK 349/83 - 100 000 egz.

Biblioteka Politechniki Krakowskiej



10000213763