

## *El oráculo de Agamenón en la propaganda atálida*

Ángel RUIZ PÉREZ

### Summary

Study of an epigraphical oracle in its historical context (the relations of the Attalid kingdom with Delphi, with the ruler cult and with the orphism) to clarify a Dionysiac epithet: the proposal is *Λυσίδιος*.

A principios de siglo se encontró en Delfos un texto epigráfico de interés tanto para la tradición oracular literaria como para la historia de las relaciones entre este santuario y la monarquía helenística de los atálidas de Pérgamo, una respuesta oracular délfica, dirigida presumiblemente a Agamenón antes de su partida a Troya, en la que se le aconseja que sacrifique a Dioniso Esfaleotas, como medio de evitar el ataque de Télefo, el rey de Misia (v. 8-14 de la inscripción; texto en Daux-Bousquet 1942. Parte ya Pomtow 1917; cf. Peek 1944, *SEG* VIII, 399, oráculo *PW* 408, *Fl.* 100)

[φρά]ζεο, δι' Ἀγάμεμνον, δῖπῳς μὴ σ' εἶς χθόνα Μυ|σῶν  
[ἐ]λθόντ' ἀφραδίησι ἀν|ήρ δηλήσε|ται Ἑλλαν  
[β]αρβαρόφωνος, ὃν [...]|γειν Σφαλεώται ἄ|νακτι  
[Μ]υσιδίωι θύσαντα, ἐπὶ τ' ἀγλαά μηρία θέντα  
[ἔ]ντοσθεν μυχάτοιο δάμον τόθι πρώτον ἐσῆλθεσ  
[ἐ]λθῶν ἐς Πυθῶνα κεχρημένος ὄσσαν ἀκοῦσαι  
[Λ]οξία ἐξ ἀδύτοιο, θεμιστοπόλων ἀπὸ σηκῶν

Daux y Bousquet (1943:25) la fecharon entre el 153-116 a.C. Está recompuesta a partir de dos fragmentos, con el texto repetido en las dos caras. Pertenece a la base de un monumento consagrado por Heraclidas y Pista, su mujer, sacerdotes, en la que nos informan de que han hecho donación a Dioniso Esfaleotas de un terreno junto a un muro, de una capilla y un pórtico,

cerca del conjunto de construcciones realizadas por los atálidas, quizá en un lugar de paso por el este hacia el santuario de Apolo.

El lenguaje del oráculo es una amalgama de estratos diversos: hay una imitación consciente de Homero: *φράξω* (v. 8), en un verso incluso junto a *διε* y un nombre propio (*Il.* XIV, 3); otras palabras en la misma posición son *ἀφραδίησιν* (v. 9), *βαρβαρόφωνος* (*Il.* II, 867), *ἄρακτι* (v. 10), *ἀγλαά* (v. 11), *ἔντοσθεν* (v. 12), *ἐξ ἀδύτου* (final de verso en *Il.* V, 512) (v. 14). Hay también expresiones muy similares, como *μυχῶ δόμον ὑψηλοῖο / μυχῶ ἄντρον θεσπεσίοιο* (*Il.* XXII, 40; *Od.* XIII, 363 y XXIV, 6), *ἐπὶ μηρία θέντες* (*Od.* XXI, 267), que son modelo de las de la inscripción (v. 11-12); en Hesíodo aparece *ἐπὶ δ' ἀγλαὰ μηρία καίειν* (*Op.* 337). También son importantes por su relación con el oráculo otros dos versos de Hesíodo: *φράξεσθαι· πρῶτον μὲν, ὅτ' ἂν δόμον εἰσαφίκηαι* (F 283. 2 M.-W), de contenido similar al v. 8, y el final de verso *ῥσσαν ἀκούσαι* (*Th.* 701) (v. 14). Hay que señalar también que en Empédocles (F 112, 10) aparece *μαντοσυνῶν κεχηρημένοι*, expresión cercana a la de nuestro texto (v. 13).

Todas estas relaciones con Homero y Hesíodo no impiden ocultar algunos elementos mucho más recientes dentro del lenguaje arcaizante del texto, como el uso particular de *θεμιστοπόλων σηκῶν* (v. 14), en referencia a centros oraculares, algo que sólo aparece documentado en otra inscripción de Delfos (*SIG* 247 K1, II 55), de época tardía: en la épica antigua se refiere a *βασιλεύς* con el sentido tradicional de 'impartidor de justicia'; también el uso de *μύχας* (v. 12), superlativo irregular de *μυχός*, documentado sólo en época helenística, en contextos similares, fundamentalmente poéticos. El epíteto *Λοξίας* no se encuentra antes de época clásica, y menos con un genitivo como *Λοξία*, dorio en origen, pero común en la *koiné* y también en las inscripciones delficas (Moralejo 1973: 103-7).

A todo ello se pueden añadir paralelos de otros textos oraculares: es muy común por ejemplo comenzar un oráculo con *φράξω*. También *μυχάτων* aparece en otro tardío (*PW* 470/FQ 259), así como *βαρβαρόφωνος*, en un oráculo atribuido a Bacis que nos transmite Heródoto (VIII, 20). Aparte de esto hay otros rasgos comunes a los oráculos, como el uso del *oxymoron* \**Ἐλλαν βαρβαρόφωνος* (v. 9-10), el eco etimológico de *φράξω* y *ἀφραδίησι* (v. 8-9), la repetición de términos *-ἐλθόντα, ἐσηλθες* y *ἐλθῶν* (v. 9, 12, 13).

El argumento de la historia se crea evidentemente a partir del único oráculo delfico conservado en Homero, que por lo mismo era especialmente prestigioso, en el que se mencionaba una estancia de Agamenón en Delfos antes de comenzar la expedición troyana, conectándola con la historia de Télefo, hijo de Heracles y Auge, que llega a convertirse en el soberano de Misia después de diversos avatares. Rey ya de aquel territorio, tiene que enfrentarse a la flota griega que ataca su país creyendo hallarse frente a Troya; sólo Patroclo y Aquiles podrán contener su ataque; éste le hiere y los griegos vuelven de allí al continente, a esperar que pasen los diez años de plazo necesarios, según una profecía de Calcante, para que se lleve a término la conquista de la ciudad de Troya. Télefo llegará a su vez a Grecia para ser curado por Aquiles y se convertirá en el que guíe definitivamente a la flota griega hasta el campo de batalla. Pseudo-Apolodoro (*epit.* 3, 17) precisa que Télefo, perseguido por Aquiles, se hace daño con una vid. Para este oráculo es importante sólo decir que la expedición a Teutrania se conoce con certeza en los *Cantos Ciprios* y que el episodio al que se refiere el oráculo sólo está testimoniado mucho más tarde, en Licofrón, con el protagonismo de Dioniso y el oráculo a Agamenón; sin embargo, en una representación artística datada en el 510 a.C. aparece ya el dios en la batalla, como aparecerá también en el relieve del Altar de Pérgamo (*cf. LIMC* s.v. *Telephos* n. 48; Bauchhenss 1971: 16-8, 57 y Kertesz 1982). Es probable, por lo tanto, que el episodio de la participación de Dioniso

ayudando a los griegos tenga un origen preclásico, también sería posible una interpretación muy amplia de la mención de Pindaro a las llanuras llenas de vides de Misia -ἀμπελόεν πεδίων I. VIII, 50- en las que es herido Télefo. El oráculo se documenta exclusivamente a partir de Licofrón (V. 206-15):

σώτηρα Βάκχον τῶν πάροιθε πημάτων  
Σφάλτην ἀνευάζοντες, ᾧ ποτ' ἐν μυχαῖς  
Δελφινίον παρ' ἄντρα Κερδῶου θεοῦ  
Ταύρω κρυφαίας χέρνιβας κατάρξεται  
ὁ χιλιάρχος τοῦ πολικραίστου στρατοῦ.  
ᾧ θυμάτων πρόσκαιον ἐκτίνων χάριν  
δαίμων Ἐνόρχης Φιγαλεῦς Φανστήριος  
λέοντα θοίνης ἶχνος πρόρριζον ἄστώσαι στάχυν  
κείροντ' ὀδόντι καὶ λαφυσταῖς γνάθοις.

Es ésta la primera mención de un epíteto de Dioniso, Esfaltes, que encontraremos después en el oráculo, algo modificado. Se trata de un término transparente, referido a la función de Dioniso en el mito según la cuenta Licofrón, modificado en el oráculo quizá por razones métricas, de un modo artificial, a partir de epítetos del mismo dios como Φουταλιώτης o Εἰραφιώτης, según opinan Daux y Bousquet 1942: 121 n. 1), más que, creemos, por un sustrato minorasiático, como piensa Peek (1944: 235). Según Daux y Bousquet (1943:37), ese Dioniso al que hay que venerar se hallaría en el propio templo de Apolo, en la sala de los consultantes, como lo muestran las referencias de diversos autores antiguos al lugar de su tumba; así, Agamenón habría entrado a hacer una consulta oracular al templo de Apolo; allí se le respondió que realizara sacrificios a Dioniso en el lugar de la consulta y que depositara posteriormente las ofrendas en un altar, bien de Dioniso (Daux-Bousquet 1942:124) o de Apolo (Roux 1976:87). El lugar propio de veneración de ese nuevo Dioniso Esfaleotas podría hallarse en la zona situada entre el santuario de Apolo y la nueva zona erigida por los atálidas: de hecho, hay testimonios epigráficos con menciones de Dioniso en esa zona, entre las termas del este y el Ágora romana, desde el siglo IV a.C., que testimoniarían la existencia de un lugar de culto al dios y pudieron haber sido reutilizados para el culto de Dioniso Esfaleotas en el ámbito arquitectónico de los lugares erigidos por la dinastía atálida en Delfos: el *oikos* encontrado podría ser el lugar de culto del nuevo Dioniso (cf. Daux/Bousquet 1943:26, Lerat 1951:138-9, Roux 1952, 1987 y Jacquemin-Laroche 1992:246). Hay que entender aquí la introducción de un nuevo culto, más que la muestra de un antiguo culto a Dioniso que reverdece con un nuevo epíteto (*pace* Amandry 1950:198).

La fundación del lugar de culto y la historia recogida en la inscripción la ponen Daux y Bousquet (1942:124-5) en relación con la dinastía de Pérgamo, los atálidas. Átalo I, que vivió a finales del siglo III a.C., se había enfrentado a los gálatas y llevó ofrendas a Delfos, construyendo además un grupo de edificios allí; sus sucesores continuarán estas donaciones y los habitantes de Delfos y los miembros de la liga etolia, dominantes entonces en la región, llegaron a erigir las estatuas de los benefactores en el recinto y a procurarles otras distinciones honoríficas. se llegó incluso a crear juegos parecidos a los píticos en su honor, los juegos Atalios y Eumenios, desde mediados del siglo II a.C. (cf. SIG 672). La dedicación de Heraclidas y Pista tendría así el objetivo de complacer a los soberanos, en un lugar cercano al conocido como pórtico de los atálidas; esta dinastía, creada por un advenedizo, sólo en parte de origen griego,

que creó en Pérgamo un dominio independiente, se afaná, como se testimonia por doquier, por adquirir prestigio en el mundo helénico, y estas contribuciones a Delfos son muestra de ello.

Veamos ahora los pasajes discutidos en la inscripción: Daux y Bousquet proponen completar el verso 10 con algunas sugerencias de Mazon:  $\delta\nu$  [ἐστὶ φν]γείν y  $\delta\nu$  [ἐστὶ κρσ]τρίν (la gamma no se ve bien y podría ser una tau: Daux/Bousquet 1942:121-2). Todas las restituciones parten de la construcción  $\delta\nu$  + ἐστὶ/εἶη + inf.: recuerda Peek (1944:234) una construcción similar en *PW* 487 y observa que no hay tanto espacio en la inscripción, por lo que propone  $\delta\nu$  [ἐστ' ἀλέ]ειν, aunque el término es muy inusual, sólo atestiguado así en una glosa de Hesiquio: ἄλεε' φύλασσε. En el v. 11 su propuesta es [ρ]υσιδίωι, a partir de ῥύσις, apoyándose en su igualdad de significado con el epíteto σωτήρα de Dioniso del pasaje de Licofrón. Otra vez el problema es la rareza de este término, que Peek justifica con paralelos formales, pero sin encontrar otros casos documentados. Daux y Bousquet (1942:132) proponían [M]υσιδίωι, forma tampoco atestiguada, pero con un ejemplo paralelo, Μυσάδιος, que se hallaría en distribución complementaria con el que proponen, a partir de Μυσίς, -ιδος, aunque, como señala Peck, hay otra vez problemas de espacio. A ello añadimos nosotros que en el propio Licofrón (v. 1246) aparece mencionado el Μυσῶν ἄναξ, pero en referencia a Télefo, y además el término Μυσῶν se encuentra en el primer verso del oráculo; se podría atribuir esta repetición a las especiales características de la poesía oracular, patentes también en esta inscripción, pero creemos que tiene más argumentos en su haber la hipótesis de Peek, que a su vez reformaremos, si consideramos otros datos de importancia, referidos a los cultos de Pérgamo y a las características peculiares de la dinastía de los atálidas.

Se entiende bien que para dar un tono de antigüedad al Dioniso que se quiere comenzar a venerar se recurra a la historia de Télefo en Misia, de tradición homérica y el más antiguo testimonio de la helenidad de la zona en el mito heroico; que sea Agamenón el destinatario del oráculo es algo que se comprende también bien por la mención de su estancia en Delfos en la *Odisea*. Lo único que no se acaba de aclarar es el porqué de la mención a un nuevo Dioniso. Hay una cuestión clara, y es que los atálidas no pueden verse directamente favorecidos por la mención de un Télefo, su supuesto antepasado, derrotado por Aquiles; el oráculo tiene como protagonista a Dioniso, que -y esto es lo fundamental- también se pone en relación con los atálidas ya desde Éumenes II (según Müller 1988:541 desde Átalo I).

En la ciudad había tradicionalmente cultos a Zeus y Atena Nicéforo. En principio Dioniso era una divinidad secundaria respecto a ellos, pero con el paso del tiempo se va viendo un progresivo aumento de su veneración (p. ej. *IP* n° 163 y 236); en la época de datación del oráculo es esto especialmente patente (cf. *IP* I, 248; Protz 1902; Ohlemutz 1940:92 y Müller 1988; en contra Taeger 1957:338-52), con el epíteto de Καθηγεμῶν. Sabemos también de la introducción del culto del dios Sabazio en Pérgamo por parte de la reina Estratonice, que se casó con Éumenes II en el 188 a.C. (*OGI* 331, 50 ss. cf. Allen 1983:200-6). Este dios era denominado Zeus Sabazio, pero sus rasgos son profundamente dionisiacos, y se le llama Zeus por su función principal en el panteón frigio. Según Diodoro Siculo, Zeus y Deméter son padres de Core; con ésta, su hija, es Zeus padre de Dioniso-Zagreos-Sabazio (D.S. IV, 4. Cf. Johnson 1984:1587-8 y Hansen 1972:401). Esta relación entre Zeus Sabazio y Dioniso se hace más evidente si nos fijamos en una mención a Διὶ καὶ Διὶ Βάκχωι, en una inscripción de Pérgamo del II d.C. (*IP* II, p. 240, 32). Es éste un momento de especial trascendencia para nuestro estudio, pues supone un paso adelante en el proceso de divinización de la dinastía atálida: afirman ahora su relación con Télefo, como según parece se representaba en el friso interior del Gran Altar de Pérgamo, con Dioniso contemplando la lucha entre éste y Aquiles, lo cual sería un testimonio

paralelo al del oráculo, de la misma época además -a partir del 168 a.C.- (cf. Daux/Bousquet 1942:117 n. 3, *LIMC* s.v. *Dionysos* n° 802 y las interpretaciones de Robert (favorable) y la de Scharader (contraria) en Winnefeld 1910:220 y 224). Picard (1949/51:46-51) intentó demostrar que la llamada Crátera Médicis (*LIMC* s.v. *Agamemnon* 6, cf. O. Touchefeu *ad loc.*) tenía una representación paralela al texto de la inscripción, con argumentos bastante convincentes. Télefo sería pues el héroe colonizador que hizo griegos a los habitantes de la zona, reconociendo a la vez su carácter extranjero; es además hijo de Heracles, y los reyes gustaron que se les llamara linaje de Heracles por su medio (cf. *IP* n° 156 y Schalles 1985:132-4; ya desde Átalo I, según Kertesz 1982:205-6): con ello se resaltaba su proveniencia en último término de Zeus. El oráculo muestra que se busca también por otro medio la relación con los dioses, ahora en concreto con Dioniso. Von Prott, que no conocía el texto del oráculo, lo explica bien: hay un origen divino por una parte en Zeus (Heracles-Auge-Télefo) y por otra en Dioniso; Télefo se enfrenta con Dioniso al enfrentarse con Aquiles, y por ello la relación se encontrará seguramente en su boda con una habitante de Misia, Hiera o Argiope, la hija de Teutranter, relacionada con un Dioniso local. Ejemplo de ello son los relieves del templo de la reina Apolonis en Cízico: en uno se muestra la llegada de Sêmele al Olimpo y en el otro la entrada en los Campos Elisios de Alcmena con Heracles y su boda con Radamante (cf. Prott 1902:188).

El emparentamiento de los miembros de la dinastía atálida con los dioses se fue realizando de un modo progresivo; hay consenso en afirmar que se trató siempre de una divinización *post mortem*. Átalo I, que a consecuencia de su victoria sobre los gálatas tomó el título de rey, es relacionado con Dioniso en dos *vaticinia post eventum*: un oráculo délfico (*PW* 431), dirigido a él, le anuncia el fin de su dinastía llamándole *ταυρόκερως*, un epíteto exclusivo de Dioniso en la tradición literaria. Un oráculo paralelo de la Sibila Fennis (Paus. X, 15, 3) lo llama *διοτρεφής φίλον υἷον*; según Müller (1988:541) ya sería puesto en relación con Dioniso en un epigrama. Será Éumenes II quien ponga los medios para esa divinización por medio de tres expedientes: la adscripción a la familia real de una compañía de actores, la concesión a un miembro de la familia del sacerdocio de Dioniso *Categemón*, y la creación del grupo de los *Εὐμενισταί*, que luego con Átalo I serán *Ἀτταλισταί* (Prott 1902:177). Había en tiempos de Átalo I una compañía de Dioniso; con Éumenes II se crea otra de Dioniso *Categemón*, radicada en Pérgamo, una compañía para el palacio, a partir de un grupo de artistas dionisiacos de Teos (Prott 1902:169-70). Una inscripción hecha por el grupo se referirá al rey como *θεῶι Σωτῆρι καὶ Εὐεργέτῃ* (Allen 1983:151 n. 26). En otra, de la primera mitad del siglo II a.C., se menciona a Dioniso *Categemón* y se habla del rey Éumenes II y sus hermanos, benefactores del grupo; también se refieren a que han participado en Delfos en los Juegos Píticos y en los *Soteria* (Durrbach 1922: n° 75). Uno de ellos llegará a ser sacerdote del culto del dios: *ἱερέως βασιλέως Εὐμένου Νικοτέλους* según una inscripción (Allen 1983:150) que se debe fechar después del 188 (también hay testimonios de *mystai* de Filadelfia de Dioniso *Categemón*: Merkelbach 1988:20). Estos actores se adscriben a la familia real y al culto de Dioniso *Categemón*, cuyo epíteto explica von Prott como el de guía y protector familiar. De este dios pasarán a ser sacerdotes además algunos parientes de los atálidas; Von Prott estudia la inscripción (*IP* I, 248) que nos transmite esos datos, con varias cartas de Átalo II (una de ellas habla de que Sosandro ha sido nombrado sacerdote de Dioniso *Categemón* por su hermano Éumenes II) y de Átalo III. Por esta carta y por otra de Átalo III, del 135, se sabe que el hijo político de Sosandro, Ateneo, fue sacerdote de Zeus Sabazio y que cuando murió Sosandro se convirtió en sacerdote de los dos cultos, de Dioniso *Categemón* y de Sabazio: se trata de un sacerdocio hereditario; el sacerdote está emparentado con la familia real y, además, el rey dice el deseo del dios por su

propia boca: ὑπολαμβάνοντες καὶ αὐτὸν τὸν Διόνυσον οὕτως βεβουληῆσθαι ἄξιόν τε αὐτὸν εἶναι καὶ τῆς τοῦ θεοῦ προστασίας καὶ ἡμῶν τοῦ οἴκου... (l. 20 ss.). En la carta de Átalo III se explica la relación entre Dioniso y Sabazio (l. 49): πατροπαράδοτον αὐτὸν κομίσασα [Estratonice] εἰς τὴν πατρίδα ἡμῶν. Así Dioniso era el dios de los atálidas y Sabazio el de Estratonice: se precisa que el rey y la reina hacen el sacrificio juntos (l. 11; cf. Prott 1902:163-4). Se puede observar así que el culto divino a los atálidas comienza con Éumenes II: se consideran como un linaje de Dioniso, con relaciones además con Zeus, Atena y Asclepio. Allen (1983:148-152) considera como momento de inicio de la deificación de los atálidas el 188 a.C.; precisa con respecto a von Prott que el motivo cercano es el aumento del poder real y de autoridad de Éumenes II en aquel año. Átalo I es llamado también θεός, pero a partir de esa fecha. En una inscripción (*Éphesos* II, 201) conservamos una mención explícita a esa condición divina de Éumenes: βασιλέως θεοῦ [Εὐμέ]ρον Σωτήρος. Átalo I, antecesor de Éumenes, será por tanto dios a partir del reinado de éste, y a la vez otros miembros de la familia serán divinizados. Del año 100 a.C. es una inscripción de Delos (Durrbach 1922: n. 133, 134 y 137) que llama Dioniso a Mitridates VI, el hijo del que dominó el reino de Pérgamo después de Átalo III.

Paralela con esto es la denominación del rey como *Soter*. Se reproduce en ello una práctica helenística: los atálidas son *Soter* desde Átalo I (*IP* I, n° 43-5, de datación insegura para Allen 1983:148n). Éumenes II empezó a llamarse *Soter* a partir del 184, tras su victoria sobre Prusias I, como se puede ver por un decreto de Telmeso de esa fecha (Allen 1983:79); en el propio Pérgamo se celebraban unas fiestas Soterias (*IG* IV, 300; cf. Robert 1967:68, Allen 1983:157-8); otra inscripción de Magnesia de Meandro recoge la aceptación por sus habitantes de las fiestas en conmemoración de la victoria del rey Átalo (*OGI* 319). El propio Éumenes hará dedicaciones en su patria a Zeus Soter (*OGI* 301), y conservamos otra inscripción de Átalo III, en la que se hace mención de ofrendas a Asclepio Soter, Zeus Soter y al dios Éumenes II Soter (*IP* I, 246). La relación con Delfos por medio de las fiestas Soterias se hace así evidente, y la relación con Dioniso por ese medio pasa por la identificación con Zeus Sabazio, llamado Soter, algo que como hemos visto ocurre en Pérgamo.

Todas estas relaciones entre los reyes, Dioniso, la divinización y la salvación se comprenden mucho mejor desde el punto de vista de las concepciones religiosas de lo que se ha venido en denominar *orfismo*. En el papiro de Derveni, que contiene una cosmogonía "órfica" muy antigua, Dioniso es el dios de la salvación con Core, salvación para el iniciado de la metempsicosis, a semejanza del proceso de muerte, despedazamiento y resurrección del nuevo Dioniso. En el papiro de Derveni, Dioniso reinaba en el mundo de ultratumba, recibiendo los sacrificios de los iniciados y concediéndoles la salvación (cf. West 1983:94-5, Müller 1988). En la tradición órfica (*H. Orph.* 48) Dioniso es llevado al Ida por Hipta, diosa de Asia Menor, asociada en el culto con Sabazio, algo que se explica por la identificación de Dioniso con este dios, especialmente en esta zona (cf. West 1983, Merkelbach 1988:30), y son muy frecuentes los epítetos de Soter en los *Himnos Órficos*, referidos a Ártemis, Rea, Ino, Palemón, y también Dioniso (I, 14 y 35, 13; 13, 8; 73, 4 y 9; 26, 12; 74, 4).

Esa conjunción de menciones a Soter -epíteto de los reyes, dioses descendientes de Dioniso, fiestas Soterias-, hace más creíble, con las dificultades evidentes que en sí misma tiene, la hipótesis de Peek sobre [ῥ]υσιδίωι, salvador, a partir de su relación con el pasaje de Licofrón en el que se menciona a Dioniso Soter. Podemos añadir nosotros que en los textos órficos hay menciones a ῥύω en ese sentido: a la Salud, esposa de Asclepio, se la invoca como ῥυομένη νούσων χαλεπῶν (*H. Orph.* 67, 13; cf. 74, 8).

Factible nos parece también [λ]υσίδιωι, si nos fijamos en una inscripción beocia (Allen 1983 n° 19):

ιερά ἢ γῆ Διονύσου  
Λυσείου, ἀφ' ἀνέθη-  
κε βασιλεὺς Εὐμένης

otro testimonio del especial culto de Dioniso por parte de Éumenes (Frazer 1952 y la crítica de J. y L. Robert 1954:134-5 n. 129). Lo interesante de esta inscripción es que Éumenes hace una dedicación en Tebas a Dioniso Lisio y no al Dioniso Cadmeo, el más venerado allí (cf. Schachter 1981, s.v.); Frazer recuerda un culto particular en el Tmolos a Dioniso *Λυαῖος*, el "liberador", sirviéndose de una referencia de Nono (*D.* XL, 153 ss.) y de la mención que Arriano (*An.* V, 1, 2) hacía de un Dioniso *Θηβαῖος ἐκ Τμώλου*, que serviría además para establecer una relación entre el origen tebano de Dioniso y su culto en Asia Menor. Se puede mencionar el hecho de que Átalo II y Éumenes II fundaron Dionisópolis en Frigia: según la fuente que lo transmite, Esteban de Bizancio (s.v.; cf. Schalles 1985:108), lo hicieron por encontrar una imagen del dios allí. El parecido entre *Λυαῖος* y *Λύσιος/Λύσειος* (ya Farnell 1909:120) que se ve en Tebas lleva a pensar en la relación que pudo ver Éumenes, fiel entusiasta de Dioniso, con el culto de su patria, lo cual establecería un punto de apoyo vago pero efectivo para lo que buscaba, el entroncamiento con Dioniso (Frazer 1952:244). Añadimos nosotros que en el *Himno Órfico* 49 se invoca a Baco como *Λύσιε Δαίμων*, en el 52 Dioniso *Λύσειος* y un voc. *Λυσεῦ*; por ello sería factible pensar en una restitución [λ]υσίδιωι a partir de lo que conocemos del epíteto *Λυαῖος*; la significación que se busca es la de *Λύσιος* y con ello se hace referencia en el oráculo al Dioniso griego, tebano, pero en su realidad cultural de Asia Menor; la posibilidad del término se puede apoyar por casos paralelos de ampliación de un sufijo *-ιος* en *-ιδιος* (Schwyzer 1953 I:467), y en la existencia de términos como *ἀπολυσίδιον*, 'orden de entrega' (*PFior.* 131.7 y *PFay.* 133.14) y modelos similares en *λυτήριος* 'el que libra' y también nombres propios como *Λύσις*, *Λύσιδος/Λύσιτος* (Mayser 1970, I-2; 32, 11-15). Interesante es además el hecho de que Plutarco (*Mor.* 716c.) aluda a las cualidades mánticas de ese Dioniso Lisio y que Pausanias (II, 7, 5-6) nos transmita el dato de que un tal Fanes (por otra parte una figura de la teología órfico-dionisiaca) introdujo en Sición el culto de un Dioniso Lisio, por mandato de Delfos, un Dioniso claramente tebano. Burkert (1993; antes Müller 1988:545-6) ha resaltado la estrecha relación de los soberanos helenísticos -y en especial de los atávidas- con los misterios dionisiacos, en los que es esencial la idea de salvación; los soberanos asumen el patronazgo del culto dionisiaco y también de los misterios; Pérgamo es un centro especialmente importante en este periodo del culto dionisiaco.

De fondo está la búsqueda de divinización del linaje de los atávidas y más en concreto de Éumenes II. El mismo fenómeno podemos observarlo en las monedas helenísticas de Trales - *Διὸς τοῦ Λαρρασίου καὶ Εὐμένου*- y en una estela, con la inscripción *Διὸς τοῦ Λαρρασίου καὶ Διὸς Εὐμένου*, que no implica divinización de Éumenes II, pero, como precisa Robert (1934:280, l. 29; cf. Hansen 1972:414-15), da pie a ambigüedades entre el significado del nombre del rey y el significado estricto del término. Los atávidas se hacían pasar por hijos de Dioniso y el sacrificio de Agamenón es por tanto una muestra del reconocimiento de Grecia -por medio de Delfos- de ese nuevo Dioniso, y en consecuencia de la genealogía divina de los atávidas, ansiosos de legitimación, y deseosos de que se reconociera su propia condición divina.

Queda así más clara la inspiración de Licofrón en una tradición de Pérgamo dirigida al beneficio directo de los atávidas, por medio de la sanción délfica, que por otra parte había

recibido cuantiosos beneficios de esa dinastía; el propio oráculo se muestra como un instrumento de propaganda política de una monarquía helenística por intermedio de Delfos, santuario deudor de ella en muchos aspectos.

Angel RUIZ PÉREZ

*Departamento de Filología Griega  
Universidad de Valladolid*

### **Bibliografía**

- R.E. Allen, *The Attalid Kingdom. A Constitutional History*, Oxford, 1983.
- P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes, essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, 1950.
- C. Bauchhenss-Thüriedl, *Der Mythos von Telephos in der antiken Bildkunst*, Würzburg, 1971.
- W. Burkert, "Bacchic Teletai in the Hellenistic Age" T.H. Carpenter / C. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca (N.Y.): 259-65 (1993).
- G. Daux / J. Bousquet, "Agamemnon, Télèphe, Dionysos Sphaleotas et les Attalides", *RA* 6<sup>e</sup> ser., 19:113-125 (1942).
- -- --, "Agamemnon, Télèphe, Dionysos Sphaleotas et les Attalides" *RA* 6<sup>e</sup> ser., 20:19-40 (1943).
- F. Durrbach, *Choix d'Inscriptions de Délos*, Paris, 1922.
- L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States V*, Oxford, 1909.
- J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley-Los Angeles, 1978 (=F).
- P. M. Frazer, "Dédicaces attalides en Beótie", *REA* 54:233-245 (1952).
- F. Graf, "Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions", T. H. Carpenter / C. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca (N.Y.): 239-58 (1993).
- E. V. Hansen, *The Attalids of Pergamon*, Ithaca (N.Y.), 1972.
- A. Jacquemin / D. Laroche, "La Terrasse d'Attale revisitée", *BCH* 116: 229-58 (1992).
- S. E. Johnson, "The Present State of Sabazios Research", en W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 17.3, Berlin-New York: 1583-1613 (1984).
- K. Kertesz, "Der Telephos-Mythos und der Telephos-Fries", *Oikumene*, 3: 203-15 (1982).
- L. Lerat, "Chronique des fouilles en 1950: Delphes", *BCH* 75: 138-9 (1951).
- L. Kahil (ed.), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (=LIMC), Zürich 1981 ss.
- E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Leipzig, 1970.
- R. Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, Stuttgart, 1988.
- J. J. Moralejo Álvarez, *Gramática de las inscripciones delficas (Fonética y morfología) (Siglos VI-III a.C.)*, Santiago de Compostela, 1973.
- H. Müller, "Ein neues hellenistisches Weihepigramm aus Pergamon", *Chiron*, 19:538-70 (1988).

*El oráculo de Agamenón en la propaganda atálida*

- E. Ohlemutz, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Würzburg, 1940.
- H. W. Parke / D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle* (=PW n°), Oxford 1956.
- W. Peek, "Delphische Gedichte", *MDAI(A)*, 67: 232-9 (1944).
- Ch. Picard, "La cratère Médicis et la consultation d'Agammemnon à Delphes", *BVAB*, 24/26: 46-51 (1949-51).
- R. Pomtow, "Neue Delphische Inschriften", *Klio*, 15: 48 n° 68 (1917).
- H. von Prott, "Dionysos Kathegemon", *MDAI(A)*, 27: 161-88 y 265-6 (1902).
- L. Robert, "Études d'épigraphie grecque. XXXVIII Decret de Tralles", *RPh*, 8: 279-91 (=Opera Minora Selecta II, Amsterdam: 1178-90, (1934).
- -- --, "Sur des inscriptions d'Ephèse", *RPh*, 41: 7-84 (=Opera Minora Selecta V, Amsterdam 1989: 347- 424 (1967).
- J. y L. Robert, "Bulletin Epigraphique", *REG*, 67: 134-5 n. 129 (1954).
- G. Roux, "La terrasse d'Attale I à Delphes", *BCH*, 76: 141-96 (1952).
- -- --, *Delphes. Son oracle et ses dieux*, Paris, 1976.
- -- --, *Fouilles de Delphes II. Topographie et architecture: la terrasse d'Attale I*, Paris, 1987.
- A. Schachter, *Cults of Boeotia I (BICS Suppl. 38.1)*, London, 1981.
- H. J. Schalles, *Untersuchungen zur Kulturpolitik der pergamenischen Herrscher im dritten Jahrhundert vor Christus*, Tübingen, 1985.
- E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, München, 1953.
- F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes I*, Stuttgart, 1957.
- M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983.
- E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 a.C.) I*, Nancy, 1979.
- H. Winnefeld, *Altertümer von Pergamon III, 2 Die Friese des grossen Altars*, Berlin, 1910.

