



Kempiński Andrzej Michał, *Rośliny i zwierzęta w wierzeniach frygijskich (szkic problematyki na tle indoeuropejskim i bliskowschodnim)*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia” 1995, t. 7, s. 47–68.

<https://doi.org/10.14746/bp.1995.7.5>

<https://pressto.amu.edu.pl/index.php/bp/article/view/54201>

Instytucją przechowującą materiały źródłowe jest Biblioteka Collegium Historicum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

<http://bch.amu.edu.pl>

Zadanie zostało zrealizowane w ramach konkursu „Społeczna odpowiedzialność nauki II – Wsparcie dla bibliotek naukowych”. Projekt zatytułowany „Digitalizacja archiwalnych wydań czasopism naukowych zgromadzonych przez Bibliotekę Coll. Historicum UAM”. Projekt dofinansowany ze środków budżetu państwa, przyznanych przez Ministra Nauki w ramach Programu Społeczna odpowiedzialność nauki II. Wsparcie dla bibliotek naukowych (umowa nr BIBL/SP/0092/2024/02 z dnia 05.12.2024). Całkowita wartość projektu: 247 236,00 zł. Kwota dofinansowania: 220 836,00 zł.

The institution storing the source materials is the Library of the Collegium Historicum of the Adam Mickiewicz University in Poznań.

<http://bch.amu.edu.pl>

The task was carried out within the framework of the competition “Social Responsibility of Science II – Support for Scientific Libraries”. The project entitled “Digitization of archival editions of scientific journals collected by the Library of the Coll. Historicum of Adam Mickiewicz University”. The project was co-financed from state budget funds granted by the Minister of Science within the framework of the Programme Social Responsibility of Science II. Support for Scientific Libraries (agreement no. BIBL/SP/0092/2024/02 of 05.12.2024). Total value of the project: PLN 247,236.00. Amount of co-financing: PLN 220,836.00.



UNIwersytet
IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Społeczna
Odpowiedzialność
Nauki II

ANDRZEJ M. KEMPIŃSKI

Considerations of the semantics and function of plants and animals that appear in Phrygian beliefs with special emphasis on the possible presence of some Phrygian elements in Greek mythology.

Frygowie byli tym peryferyjnym wobec Greków etnosem, który na ich wczesną kulturę wywarł największy bodaj wpływ, także w dziedzinie religijnej, choć problemy związane właśnie z wierzeniami frygijskimi nie znalazły dotąd godnego miejsca w pracach badawczych. Artykuł niniejszy nie rości sobie też prawa ani do zakreszenia ram tego miejsca, ani tym bardziej do wyczerpania zagadnienia: stawia sobie jedynie za cel zwrócenie uwagi na ogólne tło wierzeń Frygów, głównie w aspekcie ich przypuszczalnego wpływu na mitologię i religię grecką.

Spostrzeżono już, że na wierzenia frygijskie składają się dwie warstwy¹: pierwotna, indoeuropejska (mimo rozlicznych wątpliwości etnolingwistyczna przynależność Frygów do rodziny indoeuropejskiej nigdy nie była kwestionowana) i wtórna, anatolijska (szerzej: bliskowschodnia). Stratyfikacja taka ma charakter jedynie orientacyjny, warstwa bowiem indoeuropejska obejmuje zarówno składniki rodzime, jak i obce, późniejsze; pokład zaś bliskowschodni

¹ R. D. Barnett, *Phrygia and the peoples of Anatolia in the Iron Age*, CAH II, chapter XXX, Cambridge 1967, s. 21; M. Popko, *Religie starożytnej Anatolii*, Warszawa 1980, s. 253.

jest tak dalece skomplikowany, że nawet geneza niektórych jego elementów jest dotąd niejasna, czy też zgoła nieznana (np. *taurobolium*).

Dla indoeuropejskiego, rodzimego stratusu wierzeniowego najwłaściwszy byłby przymiotnik „brygijski”, pochodzący od etnikonu Βρύγες², który stanowił samookreślenie Frygów, choć dla Greków, a po nich Rzymian, oznaczał zawsze północnobalkański ich odłam: zarówno ten najstarszy, jak i znacznie później ponownie zasiedlający tamtejsze tereny (po tzw. „powrocie Frygów”³). Dla ostatecznej natomiast wersji religii omawianej populacji etnicznej najodpowiedniejsze zdają się być powszechnie stosowane derywaty od terminu Φρύγες, *Phryges*, czyli „frygijski, -a, -e”.

Nagłosowe *bh- w rekonstruowanej pierwotnej formie *Bhrūg(h)es⁴ (> b/fryg. Βρύγες, mac. Βριγες, trac. Βρύες, gr. Φρύγες⁵, pelazg. Βερεχύνται, Βερέκυντοι⁶) realizowało się dwojako i niezależnie od siebie na gruncie dwóch indoeuropejskich języków znanych z wczesnej historii południowej części Półwyspu Bałkańskiego, mianowicie greckiego /φ-/ i pelazgijskiego /b-/. Oznacza to, że w odległej przeszłości trzy etnosy – helleński, pelazgijski i b/frygijski – musiały wspólnie zasiedlać tereny południowobalkańskie. Sytuacja taka istniała wówczas, gdy w języku B/Frygów funkcjonowało jeszcze *bh. Niemożliwe jest uchwycenie tego okresu w ramy chronologii bezwzględnej, ale cały ów trójosadniczy kompleks wystąpić musiał przed XV w. p.n.e., która to data, bardzo ostrożnie wyznaczona przez V. I. Georgieva, stanowi *terminus ante quem* dla języka Pelazgów w Egeidzie⁷. Z drugiej strony dysponujemy nader ważnymi informacjami źródeł antycznych, które świadczą o uporczywości tradycji greckiej utrzymującej, jakoby Frygowie byli najstarszą etnolingwistyczną populacją na ziemi⁸. Dane takie zdają się potwierdzać tezę wysuniętą przez P. Kretschmera i ostatnio wznowioną przez J. V. Otkupščikova, że Frygów zaliczać należy do przedhelleńskiej – i dodajmy: czysto indoeuropejskiej

² Procl., *Chrest.*, II; St. Byz., 187, 17; por. *Brygas* (Plin., *NH*, V, 41).

³ Eugamm. ap. Procl., *Chrest.*, II; App., *De bel. civ.*, II, 39; Hyg., *Fab.*, 127. Zob. W. Pająkowski, *Ilirowie, 'ΙΛΛΥΠΙΟΙ, Illyrii proprie dicti. Siedziby i historia. Próba rekonstrukcji*, Poznań 1981, s. 83.

⁴ W. Tomaschek, *Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung*, I, *Übersicht der Stämme*, Sitzungsberichte Akad., Wien 1893, 128, s. 29; I. I. Russu, *Die Sprache der Thrako-Daker*, Bucuresti 1969, s. 113.

⁵ V. I. Georgiev, *Issledovanija po sravnitel'no-istoričeskomu jazykoznaniju. (Rodstvennyje otnošenija indoevropskich jazykov)*, Moskva 1958, s. 141; idem, *Trakite i tehnikat ezik*, Sofija 1977, s. 223.

⁶ Zob. Βερεχύνται Φρυγῶν τι γένος oraz πρότερον Βερεχύντια ή Φρυγία (Hesych.); zob. określenie Midasa – *berecynthus heros* (Ovid., *Met.*, XI, 106) oraz synopejską (tj. pelazgijską: Strab., XII, 3, 11; Paus., IV, 36, 1; por. określenie Argonautów jako Pelazgów: Ovid., *Met.*, VII, 133; *Her.*, XII, 30) nazwę wiatru wiejącego z terenów Frygii – Βερεχύντιας (Aristot., *De vent.*, 973 a; Hesych., s.v.).

⁷ Na temat przynależności pelazgijskiego do rodziny indoeuropejskiej zob. Georgiev, *Issledovanija*, s. 92 sqq.

⁸ Hdt., II, 2; Paus., I, 14, 2; Apul., *Met.*, XI, 5; por. Origen., *C. Cels.*, IV, 36.

– warstwy osadniczej na terenie Grecji kontynentalnej⁹. Ponieważ osadnictwo b/frygijskie prawdopodobnie wyprzedziło helleńską penetrację zachodnich wybrzeży Azji Mniejszej¹⁰, co stało się przyczyną wczesnego odcięcia anatolijskiego interioru od geograficzno-kulturowej świadomości Greków, zasadne jest stwierdzenie, że wpływ B/Frygów na kulturę grecką był znacznie większy, niż ocenić by to można tylko na podstawie stosunkowo dobrze znanych informacji o kulcie Attisa i Kybele w Grecji i Rzymie.

W przetrwałej literackiej spuściźnie starożytnych nie zachowało się ani jedno dzieło w całości poświęcone B/Frygom. Wiadomo tylko, że prace takie istniały¹¹, wśród ich autorów wymienia się Teodotosa z Tarsos¹², Agatarchidesa z Samos¹³, Hermesjanaksa Cypryjskiego¹⁴, Aleksandra Korneliusa (Polihistora)¹⁵, Aretazesa (Aretadesa z Knidos?)¹⁶, Timolaosa¹⁷, Diagorasa Ateistę z Melos¹⁸ i Metrofanesa¹⁹. Wiadomo też, że o Frygach zamieszkujących okolice jeziora Askania pisał Skylaks z Karyandy²⁰, a nadto pewne raczej wydaje się, iż interesujące nas dane zawierał zaginiony *Traktat frygijski* Demokryta²¹ oraz zaprzepaszczone dzieło *Midas* (?) Antystenesa z Aten²², a być może również stracona tragedia Eurypidesa *Frygijczy*²³.

Różnorodne wiadomości o B/Frygach, w tym – acz nader rzadko – także o ich wierzeniach, spotykamy natomiast na całym literackim obszarze antycznym od Homera poczynając, aż do czasów bizantyńskich (Focjusz, Konstanty Porfirogeneta, *Liber Suda*). Taka sytuacja zmusza do interpretacji posiadanych, skromnych przecież najczęściej, faktów za pomocą lingwistyki i mniej pewnej metody znajdowania analogii w wierzeniach innych – indoeuropejskich i nieindoeuropejskich – ludów.

⁹ P. Kretschmer, *Invasion der Phryger in Hellas*, Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse, 87, 1950; J. V. Otkupščikov, *Frakijiskij, frigijskij i karijskij*, w: *Antičnaja balkanistika*, 2. *Predvaritel'nye materialy*, Moskva 1975, s. 23; idem, *Frakijcy, frigijscy i karijscy v doistoričeskoj Ellade*, w: *Antičnaja balkanistika. Predvaritel'nye materialy k meždunarodnomu simpoziumu*, Moskva 1984, s. 32-33; idem, *Dogrečeskij substrat*, Leningrad 1988, s. 36-37.

¹⁰ Por. L. A. Gindin, *Drevnejšaja onomastika Vostočnyh Balkan. (Frako-hetto-luvijskie i frako-maloazijskie izoglossy)*, Sofija 1981, s. 161.

¹¹ Strab., X, 3, 7.

¹² Schol. Ap. Rhod., II, 122.

¹³ Ps.-Plut., *De fluv.*, X, 5.

¹⁴ Ps.-Plut., *De fluv.*, XII, 4.

¹⁵ Ps.-Plut., *De fluv.*, X, 1.

¹⁶ Ps.-Plut., *De fluv.*, XII, 2; por. Plut., *Paral. min.* XI, 27.

¹⁷ Ps.-Plut., *De fluv.*, IX, 1.

¹⁸ *Liber Suda*, s.v.

¹⁹ St. Byz., 285, 4 sqq.

²⁰ Strab., XII, 4, 8.

²¹ Diog. Laert., IX, 49.

²² Diog. Laert., VI, 18.

²³ Diog. Laert., II, 18; Telecl., fr. 39-40.

Starożytni znali Frygów jako lud rolniczy i pasterski²⁴. Co się tyczy rolnictwa, to przypisywali im nawet stworzenie całej kultury rolnej²⁵, znane były także pewne ich wyniki w hodowli zwierząt²⁶. Zajęcia te narzucały na polu osiadły, na polu koczowniczy tryb życia²⁷, a mimo istnienia wielkich ośrodków miejskich (Gordion, Ankyra, Pessinus), stanowiących centra administracyjne, handlowe i religijne, we Frygii zawsze było więcej wiosek niż miast²⁸. Wszystko to razem niewątpliwie determinowało charakter wierzeń frygijskich: musiały się one wiązać z płodnością ziemi, zwierząt i ludzi, a można się w nich także domyślać elementów eschatologicznych. Na korzyść tego przypuszczenia przemawia istnienie epichorycznie poświadczonych formuł klątwowych, zamieszczanych na frygijskich nagrobkach. Miały one zapobiegać naruszaniu przez ewentualnych intruzów spokoju pochowanego, co jest tu mniej interesujące jako zabieg magiczny, a bardziej jako świadectwo funkcjonowania wiary w możliwość negatywnej ingerencji żywych w pośmiertne bytowanie zmarłego. Napisy grożą przestępcom głodem²⁹, przekleństwem ludzi (bóstw ziemi?) i niebian, Attisa oraz Astii³⁰ i wreszcie prozaicznie – choć zapewne skutecznie – grzywną³¹.

I

Centralne miejsce w fitomitologii frygijskiej zajmuje **sosna**, drzewo Attisa (stfryg. Ἀτες, Ἀτας³²). Na jej temat istnieje obszerna literatura, tu więc zwrócimy uwagę na jeden aspekt mitu z nią związanego. Otóż bardzo ciekawy jego wariant spotykamy w Attyce, gdzie sosna odgrywa znaczącą rolę w kulcie Erigone, kochanki ściśle z Frygią związanego Dionizosa³³. Antroponim ten pojawia się także w rodzie uznawanego za Fryga Pelopsa³⁴ (tu oznacza córkę

²⁴ Hdt., V, 49.

²⁵ Lucret., *De rer. nat.*, II, 612 sq.

²⁶ Plin., *NH*, XI, 45.

²⁷ Cic., *De divin.*, I, 94.

²⁸ Curt. Ruf., *Hist. Alex. Mag.*, III, 1, 2.

²⁹ Nfryg. inskrypcja z Geinik: βα /α/ οι βροχοι με βρεα 'ziemia ... niech mu chleba nie przyniesie'.

³⁰ Nfryg. inskrypcje nr 14 (z Hüsrevpaşa) i 53 (z Sarayönü).

³¹ Grecka część nfryg. inskrypcji nr 92 (z Icikli).

³² Co do formy fryg. por. stfryg. inskrypcje: nr 33 (z Wielkiego Tumulusu w Gordionie), nr 45-47, 50, 51 (graffiti na glinianych naczyniach) oraz liczne inskrypcje nfryg. Zgreycyzowane warianty tego imienia zob. w: Hdt., VII, 27; Scymn., 220; D. Hal., I, 27; Strab., V, 2, 2; Arr. Tact., XXXIII, 3; Paus., VII, 17, 9 sqq.; Luc., *Icaromenip.*, 27; *Disp. deor.*, XII, 1; Apd., III, 12, 5; Arnob., *Adv. nat.*, V, 6 et al.

³³ Apd., III, 14, 7; Ovid., *Met.*, VI, 125; Et. Mag., 62, 4. O ścisłych związkach Dionizosa z Frygią zob. np. Apd., III, 5, 1; Eurip., *Bacch.*, 68 sq.

³⁴ Hdt., VII, 8; VII, 11; Sophocl., *Ajax*, 1292; *Antig.*, 825; Bacchyl., VII, 53; Strab., XII, 8, 2.

Ajgistosa i Klytajmestry³⁵). Imię ojca Erigone – Ikarios³⁶ – oznacza tyle, co 'Przybywający/Pochodzący z Morza Ikaryjskiego', a ściślej: 'z Cyklad'. Wyspa Ikaros jest najdalej na zachód wysuniętym lądem w archipelagu Sporad³⁷ i mogła dzięki swemu położeniu stanowić niegdyś główną bazę do skoku z Azji Mniejszej na Cykladę i Grecję kontynentalną. Przypuszczenie takie potwierdza trasa, którą wybrała flota perska pod komendą Datisa i Artafernesa, wysłana rozkazem Dariusza przeciw Atenom i Eretrii³⁸: Samos – Morze Ikaryjskie (Ikaros) – Naksos – Renaja (Delos³⁹) – wyspy aż do Karystos na Eubei (ostatni odcinek mógł ulegać modyfikacjom dyktowanym potrzebą chwili). Zdaje się, że perska armada skorzystała ze szlaku, którym dawni czciciele sosny (*resp.* Frygowie) przebyli, a raczej przebywali Morze Egejskie i lądowali w Argolidzie, Attyce lub Beocji (ślady obecności Frygów na tych terenach są wyjątkowo liczne)⁴⁰. Na pojawienie się tą drogą nowego komponentu etnicznego w Argolidzie za czasów Perseusza wskazują źródłowe dane o inwazji armii pod wodzą Dionizosa⁴¹. Mimo zwycięstwa syna Danae „doszło do pojednania”⁴², co oznacza, że przybysze osiedlili się na Peloponezie. Mniemanie, że była to inwazja frygijska, wspiera wiadomość, iż syn Perseusza, Elektryon, związał się z Frygijką Mideą⁴³. Armii Dionizosa towarzyszyły kobiety⁴⁴, a to pozwala przyjąć, że mamy tu do czynienia z wielką migracją osadniczą.

W ściśle z Frygią związanej legendzie o Filemonie i Baucydzie *expressis verbis* wskazany został kult dębu i lipy⁴⁵. Święte drzewa otaczano murem wyznaczającym krąg sakralny, a na gałęziach wieszano wieniec konsekrujące moce przez drzewa uosabiane. Zdaje się, że – jeśli uwzględnić analogię istniejącą wśród Bałtów⁴⁶ – dąb był obiektem kultu męskiego, podczas gdy lipę czciły kobiety, zapewne ze względu na lecznicze własności jej kwiatu.

³⁵ Paus., II, 18, 6; Hyg., *Fab.*, 122; Dict., VI, 4; *Mar. Par.*, 25.

³⁶ Apd., III, 14, 7; Hyg., *Fab.*, 130; Ael., *Nat. anim.*, VII, 28; Et. Mag., 62, 5; Luc., *De salt.*, 40.

³⁷ Por. Ικαρος, νῆσος μία τῶν Κυκλάδων (St. Byz., 329, 12).

³⁸ Hdt., VI, 94 sqq.

³⁹ Nazwa wyspy uważana jest za frygijską (W. Pająkowski, *Frygowie na Półwyspie Bałkańskim*, „Eos” LXVIII, 1980, s. 209). Por. fryg. nom. propr. *Delas*, Δηλάς (Theophrast., ap. Plin., *NH*, VII, 197; Clem. Alex., *Strom.*, I, 16).

⁴⁰ Zwracał na to uwagę P. Kretschmer, *Die phrygische Episode in der Geschichte von Hellas*, *Miscellanea Academica Berolinensia. Gesammelte Abhandlungen zur Feier des 250. Jahrges Bestehens der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, II/1, Berlin 1950, s. 186, ale przytoczone przez niego dane można z łatwością pomnożyć.

⁴¹ Paus., II, 20, 4; II, 22, 1; August., *De civ. Dei*, XVIII, 13.

⁴² Paus., II, 23, 7.

⁴³ Apd., II, 4, 5.

⁴⁴ Paus., II, 20, 4; II, 22, 1.

⁴⁵ Ovid., *Met.*, VIII, 620.

⁴⁶ A. Brückner, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi, Szkice historyczne i mitologiczne*, Olsztyn 1985, s. 132, 136, 175; J. Powierski, *Bogini Kurko i niektóre aspekty społeczno-gospodarcze wierzeń*

Nie jest wykluczone, że w legendzie o Filemonie i Baucydzie przetrwał jakiś ślad pierwotnych, brygijskich wierzeń w pośmiertną inkarnację człowieka w drzewo. Z przypuszczeniem takim korespondują mitologiczne przekazy o transformacji Atasa/Attisa w sosnę⁴⁷ oraz odnoszące się do Tracji (która szeroko pojęta stanowi bałkańską ojczyznę B/Frygów) wiadomości, jakoby zabójczynie Orfeusza zostały zamienione w drzewa⁴⁸. Szczególne jednak znaczenie zdaje się mieć opowieść o córce króla trackich Bisaltów – Fyllidzie, która, nieszczęśliwie zakochana w Akamasie, zmarła z tęsknoty za nim i zamieniona została w Enneahodoj w drzewo migdałowe⁴⁹. Imię królewny jest zhellenizowanym odpowiednikiem b/frygijskich imion Βιλη, Βιλλιος⁵⁰, a o obecności sfrygizowanych Edonów⁵¹ w okolicach Enneahodoj-Amfipolis donosił Tukidydes⁵². Z kolei imię Akamas znajduje swoją paralelę we frygijskiej nazwie miejscowej Ἀκαμάντιον⁵³.

Para drzew odpowiadająca w aspekcie mitologicznym relacji mężczyzna-kobieta (uwzględnić tu należy rozpowszechniony motyw splecionych ze sobą drzew/krzewów/kwiatów rosnących na mogiłach nieszczęśliwych kochanków) może być interpretowana jako religijna alegoria kontynuacji życia po śmierci.

Mitologiczna semantyka dębu ujawnia ściśle związki z niebiańskim bóstwem piorunów (burzy, gromów, błyskawic, chmur, deszczu). Drzewo to poświęcone było w wierzeniach różnych ludów wedyjskiemu Indrze, greckiemu Zeusowi, rzymskiemu Jowiszowi, skandynawskiemu Thorowi, litewskiemu Perkunasowi itp.; było też ich fitomorficzną postacią. Tak rzecz się miała – dla przykładu – w sławnej wyroczni Zeusa w Dodonie. Nie jest wykluczone, że kult dodoński wchłoniął elementy brygijskie, skoro, zdaniem Strabona, wywodził się ze Skotussy⁵⁴ (jedno z miast o tej nazwie leżało nad brygijskim Strymonem⁵⁵), a nadto Geograf wyraźnie stwierdza obecność b/frygijskich Pajonów⁵⁶ na terenie Epiru aż do Dolopów i Acheloosu (hydronim ten jest prawdopodobnie

pruskich, Prace Komisji Historii, t. XI, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, seria C, nr 16, 1975, s. 9 sqq.; W. Szafranski, *Religia Bałtów*, w: *Religie Bliskiego Wschodu i dawnej Europy. Zarys dziejów*, Warszawa 1981, s. 257.

⁴⁷ Ovid., *Met.*, X, 104 sqq.

⁴⁸ Ovid., *Met.*, XI, 67 sqq.

⁴⁹ Luc., *De salt.*, 40; Serv. de Verg., *Id.*, V, 10; Hyg., *Fab.*, 59.

⁵⁰ L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen*, Prag 1964, § 169-1, 3, s. 123-124.

⁵¹ Edonów w poczet ludów frygijskich liczył Hesychios (*Onom.*, 336). Por. W. Pająkowski, *Pochodzenie Pajonów: historia i stan badań. Perspektywy badawcze*, Balcanica Posnaniensia I, Poznań 1984, s. 60; idem, *Frygowie na Półwyspie Bałkańskim*, s. 201.

⁵² Thuc., I, 100.

⁵³ Agathocl. ap. Athen., I, 30 a.

⁵⁴ Strab., VII, 7, 12.

⁵⁵ Strab., VII, fr. 36.

⁵⁶ Strab., VII, fr. 38. Zob. A. M. Kempinski, *Zagadnienie pochodzenia Frygów i problem datacji ich pojawienia się na obszarach bałkańskich i małoazjatyckich*, Balcanica Posnaniensia I, Poznań 1984, s. 44-45; idem, *Etnos frygijski*, Balcanica Posnaniensia V, Poznań 1990, s. 53-56.

pochodzenia b/frygijskiego: por. fryg. $\alpha\kappa\alpha\lambda\alpha$ 'woda'⁵⁷); Pajonowie mieli tu sąsiadować z dodońskimi Sellami⁵⁸. Bóstwo pioruna niewątpliwie czczone było na obszarze Frygii: neofrygijska inskrypcja nr 88 (z Bağlıcy) wspomina „ogień niebiański” ($\pi\omicron\upsilon\rho \dots \sigma\upsilon\rho\alpha\nu\iota\omicron\nu$). Zresztą niektórzy badacze uważają, że dodońskiemu Zeusowi $\Phi\eta\gamma\omega\nu\alpha\iota\omicron\varsigma$ ściśle odpowiada imię najwyższego boga frygijskiego – $\beta\alpha\gamma\alpha\iota\omicron\varsigma$ ⁶⁰ (ie. **bhāg*- 'dąb; buk')⁶¹.

O ile można sądzić, pewną rolę w wierzeniach b/frygijskich odgrywała **jemiola**. Zdaje się za tym przemawiać imię jednego z synów beockiego Amfiona i uchodzącej za Frygijkę Niobe⁶², mianowicie $\Lambda\mu\alpha\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ ⁶³. O pochodzeniu tego *nomen proprium* świadczy potwierdzone dla Frygii izolowane imię $\Lambda\mu\mu\alpha\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ ⁶⁴. Znaczy ono najprawdopodobniej „Jemiola” (por. lit. *āmalas*, łot. *āmuls*, strpus. *emelno* 'jemiola'⁶⁵). Z jemiolą bardzo wyraźnie związany jest Eneasz⁶⁶. Frygijskość trojańskiego bohatera ujawnia tradycja genealogiczna: jego matką była Afrodyta, która uwodząc na Idzie Anchisesa, przedstawiła mu się jako Frygijska, córka króla Otreusa⁶⁷.

Nie jest łatwo ustalić, jakie funkcje pełniła jemiola w wierzeniach b/frygijskich. Treść VI księgi *Eneidy* wskazuje na jej ambiwalentną łączność ze śmiercią i życiem, światem podziemnym i światem podniebnym. Potwierdza to również śmierć Niobidy Amaleusa, zabitego strzałą Apollona, opiekuńczego boga frygijskiej Troi. Jeden z przydomków Apollona brzmiał Ἰξίος ⁶⁸, a epikleza ta pochodzi z gr. ἰξία 'jemiola' (por. śmierć Baldra w mitologii skandynawskiej). Antytetycznie wiecznie zielona jemiola mogła jednak symbolizować nieśmiertelność lub tylko ciągłość życia (do dziś przetrwały jej – związane ze wspomnianą symboliką – konotacje seksualne, jak eufemistyczny zwyczaj całowania pod jemiolą).

⁵⁷ Georgiev, *Issledovanija*, s. 97; idem, *Trakite*, s. 66. Warto podkreślić, że dobrze zorientowany Wergiliusz używa nazwy *Acheloius* metonimicznie do słowa *aqua* (Verg., *Georg.*, I, 9). Niezależnie od tego odnotujmy, że hydronim Ἀχελῷος (pogranicze Etolii i Akarnanii) był pochodzenia superstratalnego: jego wcześniejsza nazwa brzmiała $\Theta\acute{\omicron}\alpha\varsigma$ (Strab., X, 2, 1).

⁵⁸ Strab., I, 2, 20; VII, fr. 41; por. Eupol. ap. St. Byz., 432, 17-18; Aeschyl., *Suppl.*, 250 sqq.

⁵⁹ Schol. Hom., II, XVI, 223.

⁶⁰ Hesych., s.v.

⁶¹ G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig 1879; P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896, s. 198 sq.; inaczej: V. P. Neroznak, *Paleohalkanskie jazyki*, Moskva 1978, s. 138.

⁶² Strab., XII, 8, 2.

⁶³ Schol. Hom., *Od.*, XIX, 518.

⁶⁴ Zgusta, o.c., § 57, s. 65. Por. też fryg. $\Lambda\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\omicron\nu$ (dat.?).

⁶⁵ O związkach b/frygijsko-bałtyjskich zob. Kempniński, *Zagadnienie pochodzenia Frygów*, s. 41-44 (tu także podstawowa literatura).

⁶⁶ Verg., *Aen.*, VI, 136 sqq.; VI, 190 sqq.

⁶⁷ Hom. h. ad *Aphrod.* (IV), 111-112. Zob. też $\text{Ἀφροδίτην ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Λυδῶν Κυβήβην λέγεσθαι}$ (Hesych.).

⁶⁸ Artemid. *Ephes.* ap. St. Byz., 333, 2.

Przypuszczalnie ważną funkcję w wierzeniach b/frygijskich pełnił **derień**. Owidiusz wspomina o jego owocach jako składniku pożywienia ubogich Frygów⁶⁹, ale dla prezentowanych tu rozważań istotniejszy niewątpliwie jest fakt, że z dereniowego łyka spleciony został węzeł łączący jarzmo i wóz Gordio/asa⁷⁰ ('węzeł gordyjski'). Mityczno-folklorystyczne funkcje węzła obszernie i niemal wyczerpująco przedstawił J. G. Frazer⁷¹; pominiemy je więc tutaj na korzyść samego derenia. Konstatujemy tylko, że węzeł semantycznie łączył się z kultem płodności, derień również asocjował z tym pożądanym zjawiskiem ze względu na swoje, znane starożytnym, właściwości⁷², a na związek taki szczególnie wyraziście wskazuje oboczna wersja podania mówiąca, że węzeł gordyjski wykonany był z łoży winnej⁷³, czytelnego symbolu płodności, znanego z licznych ikonograficznych wyobrażeń, na których towarzyszy przede wszystkim Dionizosowi, satyrom i menadom.

Niewątpliwie dalszym etapem rozwoju wierzeń związanych z roślinami było przeniesienie akcentu kultowego na ich owoce – oczywiste symbole płodności. Świadczy o tym legenda o Atasie/Attisie, zrodzonym przez Nanę, córkę Sangariosa, boga frygijskiej rzeki Sangarios⁷⁴, zapłodnionej przez **owoc drzewa migdałowego** (czy też **drzewa granatu**), wyrosłego z narządów męskich skastrowanego biseksualnego demona Agdistis⁷⁵.

Podobne, choć, jak się zdaje, szersze pole semantyczno-symboliczne wiązali B/Frygowie z **sosnowymi szyszkami**. Ich łączność z Atase/Attisem wyraźnie podkreślają ikonograficzne jego wyobrażenia, co stanowi paralele do figuralnych i literackich przedstawień Dionizosa, z którym Attisa zresztą identyfikowano⁷⁶. Wieńcząca tyrs szyszka ujawnia asocjacje falliczne, będące jednym z kodów kultu męskich sił płodności natury.

Jeśli szyszka symbolizowała męskie siły przyrody, to jej dopełnienie stanowiła **róża**. Samosiejny ten kwiat o 60 płatkach rosnąć miał w wielkiej ilości w sławnych ogrodach Midasa, leżących u stóp góry Bermion w (późniejszej) Macedonii⁷⁷, bałkańskiej ojczyźnie Frygów. Poprzez związek z Sylenem⁷⁸ źródła sugerują łączność róży z orgiastycznym kultem Dionizosa, a dzięki jej obecności w kręgu mitologii Midasa – z orgiami Kybele, za syna której Midas

⁶⁹ Ovid., *Met.*, VIII, 665.

⁷⁰ Plut., *Alex.*, 18; por. Arr., *Anab.*, II, 3; Curt. Ruf., *Hist. Alex. Mag.*, III, 14 sqq.; Just., *Epit.*, XI, 7, 3 sqq.

⁷¹ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1962, s. 216 sqq.

⁷² Theophr., III, 12, 23.

⁷³ Schol. Eurip., *Hippol.*, 671.

⁷⁴ Ap. Rhod., II, 722 et Schol.

⁷⁵ Paus., VII, 17, 10-12; Arnob., *Adv. nat.*, V, 5-7; Porphy., *De rat. deor.*; Euseb., *Praep. Evang.*, III, 11, 12; August., *De civ. Dei*, VII, 25.

⁷⁶ Socrat., *Hist. eccl.*, III, 21.

⁷⁷ Hdt., VIII, 138. O ścisłym związku frygijskiego i macedońskiego pisał I. Pudić, *Die Sprache der alten Makedonen*, Studia Balcanica V, 1971, s. 223.

⁷⁸ Hdt., I.c.; Ovid., *Met.*, XI, 86 sqq.

uchodził⁷⁹. Jest to okoliczność decydująca dla rozumienia róży jako symbolu waginalnego, przez co stawiała się ona jednym z kodów pierwiastka żeńskiego w naturze. Wcześniej też kwiat ten skojarzony został ze śmiercią: pojmany w różanym ogrodzie Sylen miał przedstawić Midasowi pesymistyczno-orficką interpretację wartości życia ludzkiego⁸⁰, która koresponduje ze znanym obyczajem Traków płaczących nad noworodkiem i radujących się przy łożu zmarłego⁸¹.

II

Rolnictwo stanowiło ekonomiczną podstawę potęgi królestwa Frygów w okresie przedkimmerskim, a później decydowało o randze terenów frygijskich w granicach kolejno po sobie następujących mocarstw bliskowschodnich od imperium perskiego poczynając. Dowodnie świadczy o tym sierp jako atrybut uosobionej Frygii na monetach z okresu hellenistycznego i rzymskiego⁸². Na pierwszy rzut oka podobną funkcję pełni legenda o przyczynach, dla których mrówki składać miały ziarna pszenicy do ust śpiącego małego Midasa⁸³. Wrażenie takie pozornie wzmacnia istnienie nieco późniejszych, acz typologicznie zbieżnych przekazów mówiących o słowiku śpiewającym na ustach Stesichorosa⁸⁴ i pszczołach siadających na ustach Platona⁸⁵, gdy obaj ci dostojni mężowie byli jeszcze niemowlętami.

O ile jednak dwie ostatnie informacje czynią wrażenie dość mechanicznie powielonego wzorcowego – całkowicie zresztą czytelnego – literackiego pomysłu skonstruowanego wedle osławionego prawidła *vaticinia post eventum*, o tyle zdaje się, że **mrówka** nieprzypadkowo została połączona w wierzeniach b/frygijskich z Midasem oraz płodnością ziemi i urodzajem zbóż; w ogóle istnienie takiego związku potwierdza Owidiusz⁸⁶.

Źródła z epoki rzymskiej, oparte na starszych przekazach, łączyły mrówki z eksploatacją złota w Indii⁸⁷, ale rewelacje takie nigdy nie wyparły ze świadomości starożytnych wcześniej im znanego i w różnym duchu komentowanego związku pomiędzy Midasem a bogactwem⁸⁸; w węższym sensie to ostatnie pojęcie bliskie lub tożsame było z pojęciem „złoto”.

⁷⁹ Diod., III, 59; Plut., *Caes.*, 9; Hyg., *Fab.*, 191; Arnob., *Adv. nat.*, V, 7.

⁸⁰ Aristot., fr. 44; Cic., *Tuscul.*, I, 48; Eurip., *Cresphont.*, fr. 425.

⁸¹ Hdt., V, 4; Archias in *Antol. Palat.*, IX, 111; Mela, II, 2, 18-19.

⁸² W. H. Roscher, *Lexikon*, II, 2, col. 2104.

⁸³ Cic., *De divinac.*, I, 78; II, 66.

⁸⁴ Plin., *NH*, X, 43.

⁸⁵ Plin., *NH*, XI, 18.

⁸⁶ Ovid., *Met.*, VII, 625 sqq.

⁸⁷ Hdt., III, 102; Strab., XV, 1, 44; Plin., *NH*, XXXIII, 66.

⁸⁸ Już najwcześniejsza w literaturze greckiej wzmianka o Midasie nawiązuje do jego bogactw

Nikłe są jednak szanse na zrekonstruowanie zakresu symbolicznych funkcji mrówki w wierzeniach b/frygijskich, jeśli takowe rzeczywiście istniały. Niezależnie jednak od tych wątpliwości odnotujmy, że mrówka była świętym owadem bóstw atmosferycznych: w *Rygvedzie* gromowładnego Indry⁸⁹, a w Grecji – gromowładnego Zeusa⁹⁰. Kontekst atmosferyczny pozwala zaryzykować obecność mrówek w magii deszczu zgodnie z zasadą „ile mrówek – tyle kropel”, tak, jak to było na przykład u południowych Słowian⁹¹. Tradycja antyczna ujawnia także liczne, choć niezupełnie jasne związki Midasa ze źródłami⁹².

W mitach entomologicznych wszystkich bodaj ludów najważniejszą rolę pełni **pszczola**⁹³. Szczególnie wartościowy dla interesujących nas badań jest areal bliskowschodni, na którym motyw tego owada śledzić można od okresu neolitycznej osady w Çatalhöyük⁹⁴. Przede wszystkim znana jest rola, jaką pszczoła odegrała w hetyckim micie o Telipinu; wynika z niego, że związana była ona z boskimi siłami odpowiedzialnymi za początek cyklu wegetacyjnego, czy też za początek życia w ogóle.

Kapłanów frygijskiej Matki Bogów – Kybele – nazywano „pszczołami”⁹⁵ aż do epoki hellenistycznej. Podobnie było w Efezie: kapłanki Artemidy (uważanej czasem za boginię frygijską⁹⁶) nosiły nazwę μέλισσαι, podczas gdy kapłanów-eunuchów zwano ἑσσηνείς⁹⁷. Mitologiczna semantyka pszczoły w najważniejszym kulcie frygijskim pozwala na wysunięcie z należytą ostrożnością sformułowanej hipotezy co do niejasnego dotąd genetycznie i etymologicznie antroponimu Midas. Na gruncie bałtyjskim (o wyraźnych związkach bałto-frygijskich była już kilkakrotnie mowa) wyraz ten (*midas*) oznacza ‘miód sycony’⁹⁸. Jeśli nie jest to tylko przypadkowa zbieżność, to imię Μίδας,

(Tyr., *El.*, fr. 9, 6). Później na ten temat zob. Aristoph., *Plut.*, 287 et Schol.; Plat., *Resp.*, III, 408 B; *Leg.*, II, 660 C; Luc., *Navig.*, 21; Theophyl. Sym., *Epist.*, 19. O zdolności transformowania przez Midasa w złoto każdego dotkniętego przedmiotu zob. Aristot., *Pot.*, I, 3, 16; Callisthen. ap. Stob., *Flor.*, III, 7, 66; Plut., *Paral. min.*, 5; Joan. Lyd., *De mens.*, 164; Ovid., *Met.*, XI, 85; Hyg., *Fab.*, 191; Polyhist. ap. Ps.-Plut., *De fluv.*, X, 1. Zob. też T. A. Moiseeva, *Midas kak simvol bogatstva v antičnoj tradicii*, VDI 4, 1984, s. 12-29; A. Twardecki, *Król Midas – antyczna tradycja literacka a badania archeologiczne*, I, *Studia i materiały archeologiczne* 8, 1991, s. 65-87.

⁸⁹ *Rygveda* I, 51, 9.

⁹⁰ Apd., III, 12, 6; Ovid., *Met.*, VII, 164 sqq.; Hyg., *Fab.*, 52.

⁹¹ *Mify narodov mira. Enciklopedija*, II, Moskva 1982, s. Muravej.

⁹² Theop., fr. 74; Xenoph., *Anab.*, I, 2, 13; Philostrat., *Vit. Apol. Tyan.*, VI, 27.

⁹³ J. P. Glöck, *Die Symbolik der Bienen und ihrer Produkte in Sage, Dichtung, Kultus, Kunst und Bräuchen der Völker*, Heidelberg 1891; H. N. Ransome, *The Sacred bee in ancient times and folklore*, London 1937; V. N. Toporov, *K objasneniju nekotorych slavianskich slov mifologičeskogo haraktera v svjazi s vozmožnymi drevnimi bližnevostočnymi parallelami*, w: *Slavianskoe i balkanskoe jazykoznanie*, vyp. 1, Moskva 1975, s. 3-49.

⁹⁴ V. V. Ivanov, *Çatalhöyük i Balkany. Problemy etničeskich svjazej i kulturnyh kontaktov*, w: *Balkanica. Lingvističeskie issledovanija*, Moskva 1979, s. 19-20.

⁹⁵ Lactan., *Inst.*, I, 22.

⁹⁶ Ap. Rhod., IV, 330; IV, 470.

⁹⁷ Hesych., s. ἑσσην; Paus., VIII, 13, 1.

⁹⁸ O. Kolberg, *Litwa*, w: *Dzieła wszystkie*, 53, Wrocław-Poznań 1966, s. 92.

z **me(i)dh-a-* 'pieniący się, słodki/miodny napój', mogłoby wyjaśnić jego doniosłą rolę jako twórcy orgii frygijskich⁹⁹, koneksje z Kybele i jej klerem, a nawet dokonywaną przez niego cudowną przemianę napoju i jadła w złoto.

III

Grecka i rzymska puścizna literacka przekazała nam niewiele danych na temat znaczenia i funkcji ptaków w wierzeniach b/frygijskich. Wiadomo jednak, że odgrywały one pewną, być może nawet znaczną, rolę w życiu religijnym Frygów. Świadczy o tym przekaz, że znali oni i stosowali wróżby z lotu ptaków¹⁰⁰, choć sami nie byli twórcami tej sztuki¹⁰¹; ornitomancja cieszyła się wielką popularnością i dużym autorytetem wśród Hetytów już od okresu starohetyckiego¹⁰².

Literackie i ikonograficzne źródła wskazują na sakralny charakter orla i koguta w wierzeniach Frygów.

Orzeł jest nosicielem znaczeń związanych z wyobrażeniami o naturze władzy królewskiej i symbolice majestatu władcy. Wyznacza Frygom monarchę¹⁰³ i w ten sposób ustanawia na ziemi społeczną hierarchię odpowiadającą hierarchii niebiańskiej. Ptak jest tu reprezentantem, atrybutem bądź ornitomorficzną postacią najwyższego bóstwa b/frygijskiego. Zgadza się to z faktem, iż orzeł w mitologiach wielu ludów był symbolem pana nieba, bóstwa gromu: np. u Hellenów – Zeusa, u Rzymian – Jowisza. Związek orla z naczelnym bóstwem Frygów dobrze ilustruje legenda o porwaniu przez Zeusa, ukrytego pod postacią tego ptaka, trojańskiego Ganymedesa. Uchodził on za Fryga¹⁰⁴, a takie istotnie jego pochodzenie stwierdza imię przypisywanego mu syna – Ballenajos¹⁰⁵, które odpowiada ściśle wyrazowi βαλληναῖος, oznaczającemu (królewskie) święto obchodzone we Frygii¹⁰⁶; nazwa ta jest zresztą derywatem fryg. βαλ(λ)ήν 'król'¹⁰⁷ (tj. naczelnik rodu). Sposób porwania Ganymedesa i uczynienie zeń olimpijskiego podczaszego ma swoją paralelę w tradycji wedyjskiej, wedle której orzeł kradł somę dla Indry.

⁹⁹ S. Hammer, *Baśń o Midasie w wersji antycznej i nowogreckiej*, Meander 4, 1948, s. 222.

¹⁰⁰ Cic., *De divin.*, I, 92.

¹⁰¹ Cic., *De divin.*, II, 38.

¹⁰² M. Ůnal, *Zum Status des „augures“ bei den Hethitern*, Revue hittite et asianique 31, 1973, s. 27-58; Popko, o.c., s. 89; idem, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982, s. 143.

¹⁰³ Arr., *Anab.*, II, 3, 3; T. A. Moiseeva, *Carskaja vlast' u frigijcev. (K interpretacii legendy o Gordievom uzle)*, VDI 1, 1982, s. 125.

¹⁰⁴ Eurip., *Iph. Aul.*, 1053; Apollonid. in *Anthol. Palat.*, XVI, 49.

¹⁰⁵ Ps.-Plut., *De fluv.*, XII, 3.

¹⁰⁶ Ps.-Plut., l.c.

¹⁰⁷ Hesych., s.v.; por. Sext. Emp., *De mathem.*, 313.

Z kultem frygijskiego boga księżyca, Mena, sprawującego opiekę nad płodnością ziemi i zdrowiem ludzi, obrońcy słabych i patrona mogli¹⁰⁸, związany jest kogut. Dwie epiklezy Mena, mianowicie Uranios („Niebiański”) i Tiamu (por. luv. *tijammi*- 'ziemia') świadczą najpewniej o rozróżnianiu dwu postaci boga¹⁰⁹. Stanowić to mogło o dwojakim charakterze kultu koguta: miał on zapewne cechy i uraniczne, i chtoniczne. Wiadomości na ten temat dostarczają ikonograficzne wyobrażenia Mena, przedstawiające go jadącego wierzchem na kogucie¹¹⁰ (aspekt uraniczny). Z kolei pokrywa pewnej kamiennej urny, zawierającej prochy jednego z archigallów, ozdobiona została wizerunkiem koguta z ogonem z kłosów zboża¹¹¹ (aspekt chtoniczny). Wyrażony tu związek ptaka z odradzaniem się życia (powtarzalnością cyklu wegetacyjnego) koresponduje z rozpowszechnionymi wyobrażeniami o kogucie jako symbolu potencji seksualnej. W ujęciu eufemistycznym analogie do tak pojętego kultu znajdujemy, dla przykładu, w wierzeniach greckich, gdzie kogut jest świętym ptakiem boga-wskrzesiciela Asklepiosa, i na gruncie bałtyjskim: tu w postaci staropruskiego bóstwa wegetacji o charakterze lunarnym – Kurke ('kurek, kogut')¹¹².

IV

W centrum mitologii indoeuropejskiej¹¹³ znajdowała się sakralna opowieść o pojedynku Gromowładcy z pretendującym do panowania nad płodnością natury – upostaciowanej najpierw w wodzie, później w bydle i w końcu w kobiecie – przeciwnikiem wcielonym w węża (ie. **ng(h)u-*). Później, na gruncie samodzielnych fragmentów praindoeuropejskiej wspólnoty, mit ten podlegał regeneracji w mutacjach zdegradowanych, a jego bohaterami byli: hipostaza Gromowładcy i węzokształtna istota miksantropiczna (por. pojedynek Indry z Walą, Thora z Midgardsormem, Zeusa z Tyfonem, Heraklesa z Geryonem, Perseusza z potworem morskim itp.). Warstwę fabularną pierwotnego mitu organizowało kilka motywów, a mianowicie kradzież bydła przez Węża, jego konflikt z bóstwem gromu i kara (razenie piorunem i śmierć). Wariant frygijski stanowi podanie o Anchisesie: zob. etymologię jego imienia – z **ng(h)u-* kradzież koni, tajny romans z Afrodytą, związek

¹⁰⁸ P. Perdrizet, *Mên*, BCH XXX, 1896, s. 106.

¹⁰⁹ Popko, *Religie starożytnej Anatolii*, s. 258.

¹¹⁰ M. M. Kobylina, *Изображения восточных божеств в северном Причерномор'е в первые века н.е.*, Moskva 1978, s. 84-87, il. 29-32.

¹¹¹ Por. Frazer, o.c., s. 295.

¹¹² H. Ringgren, *Baltowie*, w: H. Ringgren, Å. V. Ström, *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa 1975, s. 508.

¹¹³ *Mify narodov mira. Enciklopedija*, I, Moskva 1982, s. 530, s. *Indoeuropejskaja mifologija*.

z pasterstwem, epifanię w postaci węża, konflikt z Zeusem, rażenie piorunem i jego skutki¹¹⁴.

Niezależnie od tego wąż w wierzeniach b/frygijskich przetrwał jako reminiscencja dawnego ustroju rodowo-totemistycznego. Świadczy o tym przekaz o Ofiogenach ('Οφιogeneῖς 'Zrodzeni z Węża'), frygijskim rodzie, którego praprzodkiem był chłopiec poczęty przez pewną kobietę po stosunku z wężem w świętym gaju Artemidy¹¹⁵. Związek kobiety z wężem przywodzi na myśl znane cypryjskie i kreteńskie wyobrażenia kapłanki/bogini z wężem (wężami) w rękach, łączone z kultem płodności i śmierci. W licznych systemach religijnych omawiany gad konotuje moce chthoniczne związane z odradzającym się życiem czy nieśmiertelnością (por. epos o Gilgameszu; zob. też węża będącego atrybutem Asklepiosa i węzową boginię płodności i urodzaju ziarna w mitologii egipskiej – Renenutet itp.), a nadto jego obecność jest sygnałem pojawienia się kontekstu seksualnego (w tradycji biblijnej wąż objawia pierwszej parze ludzkiej pryncypialną zasadę płciowości – nagość). W postaci węża występował b/frygijski Σαβάκιος¹¹⁶, identyfikowany z Dionizosem-Zagreusem, synem Zeusa-węża i Persefony¹¹⁷, albo Demeter¹¹⁸ lub Semele¹¹⁹, której imię jest zgrecyzowanym substytutem fryg. *ζεμελων 'ziemia'¹²⁰, co bardzo wyraźnie podkreśla chthoniczny charakter kultu tego gada wśród B/Frygów.

Nader interesujące jest, że jeszcze w czasach historycznych, wyjątkowo dobrze znanych ze źródeł, przekonanie o prokreacyjnej mocy węża, czy – ściślej – bóstwa węń wcielonego, występowało właśnie tam, gdzie tradycje b/frygijskie mogły odgrywać istotną rolę. Mowa o znanych powszechnie okolicznościach towarzyszących poczęciu Aleksandra Macedońskiego¹²¹.

Ród Aleksandra wywodził się po mieczu od legendarnego Karanosa¹²², który ze swoimi Argiwami miał wyprzeć Midasa z okolic góry Bermion (późniejsza Macedonia); według wersji alternatywnej przyczyną migracji Brygów stał się konflikt Midasa z innym Temenidą, mianowicie Perdikasem¹²³. Jakkolwiek było, trudno nawet wyobrazić sobie, że wszyscy

¹¹⁴ Kradzież koni – Hom., *Il.*, V, 265 sqq.; romans z Afrodytą – Hom. *h. ad Aphrod.* (IV), 53 sqq.; por. Hom., *Il.*, V, 313; epifania – Verg., *Aen.*, V, 84 sqq.; kara – Hom. *h. ad Aphrod.* (IV), 287; Serv. de Verg., *Aen.*, II, 649; Apd., III, 12, 2. Zob. V. L. Cymburskij, *Anhiz v Troade i v „Eneide”*, w: *Antičnaja kul'tura i sovremennaja nauka*, Moskva 1985, s. 140-143.

¹¹⁵ Ael., *Hist. anim.*, XII, 39; Varr. ap. Prisc., X, 894; Crat. Perg. ap. Plin., *NH*, VII, 2.

¹¹⁶ Theophr., *Char.*, 16.

¹¹⁷ Diod., IV, 4, 1.

¹¹⁸ Diod., III, 62, 6.

¹¹⁹ Just., *Dial. c. Tryph.*, 69; Joan. Lyd., *De mens.*, IV, 51; Hyg., *Fab.*, 167.

¹²⁰ Hesych., s. ζεμελεν.

¹²¹ Plut., *Alex.*, 2 (dopatrywano się tu także wpływów edońskich; zob. przyp. 51); o kulcie węża u Macedończyków zob. Luc., *Alex.*, 7.

¹²² Just., *Epit.*, VII, 1, 7-11; por. Plut., *Alex.*, 2.

¹²³ Hdt., VIII, 138.

Brygowie opuścili swoje macedońskie siedziby i podjęli wędrówkę do Azji Mniejszej. W pozostałej na dawnych obszarach części ich populacji upatrujemy Pajonów¹²⁴, którzy odegrali pewną rolę w dziejach północnej części Półwyspu Bałkańskiego.

Co się tyczy niezwyklego poczęcia Aleksandra przypomnijmy, że jego matka, Olimpias, była uczestniczką samotrackich misterii ku czci Kabirów (Κάβειροι)¹²⁵, tajemniczych bóstw falliczno-chtonicznych. Ich nazwę Stesimbrotos z Tasos wywodził od góry Κάβειρα w Berekyntii-Frygii¹²⁶; zresztą, mimo sprzecznych świadectw, (hetycko?-)frygijska proveniencja Kabirów zdaje się nie ulegać wątpliwości¹²⁷. Podczas świętych obrzędów przysła królowa macedońska wykonywała rytualny taniec z węzem, fallicznym zwierzęciem kultowym płodnej ziemi.

Nie bez znaczenia jest także fakt, że ojczyzną Olimpiady był Epir, na terenach którego zarówno źródła antyczne¹²⁸, jak i nauka współczesna¹²⁹ zgodnie stwierdzają obecność etnicznego komponentu b/frygijskiego.

Wpływ b/frygijskich tradycji na Aleksandra został najdobitniej potwierdzony jego wyczynem zimą 333 r. p.n.e. w dawnej stolicy królów frygijskich, Gordionie, gdzie wielki zdobywca uporał się ze słynnym węzem. Zdaje się, że w swym osobistym przekonaniu Macedończyk miał znacznie większe prawa do monarszej schedy po Midasie, niż sugeruje to najnowsza interpretacja gordyjskiego epizodu wyprawy Aleksandrowej, skoncentrowana na politycznym aspekcie omawianego aktu¹³⁰, co bardziej upraszcza aniżeli wyjaśnia całe zagadnienie.

W uzupełnieniu poruszonych tu kwestii konieczne podjąć trzeba próbę rozstrzygnięcia problemu, który to mianowicie z bogów dokonywał – wedle wierzeń b/frygijskich – aktu epifanii w postaci węża. Nie wdając się już w szczegóły stwierdzić należy, iż najprawdopodobniej był nim b/frygijski odpowiednik Dionizosa. Rozpowszechniana przez Aleksandra wersja, jakoby jego ojcem był Zeus czy też Ammon¹³¹, nie jest tu istotną przeszkodą, ponieważ

¹²⁴ Zob. przyp. 56.

¹²⁵ Plut., *Alex.*, 2.

¹²⁶ Stesimbrot., (FHG II) fr. 14 = Strab., X, 3, 20; por. Strab., fr. 50. Zob. też przyp. 6.

¹²⁷ Por. Strab., X, 3, 19.

¹²⁸ Zob. przyp. 57, 58.

¹²⁹ W. Pająkowski, *Starożytny Epir i jego mieszkańcy. Studia*, Poznań 1970, s. 96-98; idem, *Frygowie na Półwyspie Bałkańskim*, s. 199, 208-209, 212.

¹³⁰ Moiseeva, *Carskaja vlast'*, s. 121-122. Z naszego punktu widzenia nie jest konieczna akceptacja przypuszczenia, jakoby Aleksander miał poznać historię Midasa dopiero z ust Arystotelesa w Mieza, w latach 343/2-340 p.n.e. (E. A. Fredricksmeyer, *Alexander, Midas and the oracle at Gordium*, *Classical Philology* 1961, XVI, 3, s. 160 sqq.; Moiseeva, *Carskaja vlast'*, s. 121).

¹³¹ Zeus – Plut., *Alex.*, 2; 27; Ammon – Arr., *Anab.*, III, 3; Plut., *Alex.*, 27.

właśnie Dionizosa identyfikowano i z jednym, i z drugim z wymienionych bogów, przy czym oni sami także stanowili jedność¹³².

V

Rejestr ssaków odgrywających pewną (nie zawsze zupełnie jasną) rolę w wierzeniach b/frygijskich jest stosunkowo obszerny i obejmuje byka, krowę, konia, psa, dziką, świnię, lwicę (lub lamparta), osła i kozła.

W historycznym okresie przedfrygijskim na terenie Mezopotamii i w Azji Mniejszej byk stanowił element kultu bóstw uranicznych, głównie lunarnych (por. sumeryjskie wyobrażenia Sina) i gromowładnych (w mitologii huryckiej byki Hurri „Ranek”, tj. „Wschód”, i Szerri „Wieczór”, tj. „Zachód” w orszaku boga burzy). O ile można sądzić, B/Frygowie widzieli w byku przede wszystkim zoomorficzne upostaciowanie chtonicznych sił płodności. Wiadomo, że za zabicie byka we Frygii groziła kara śmierci¹³³, a jednocześnie wykopaliska z okolic Gordionu (Yassihüyük) ujawniają figurki tych zwierząt wchodzące w skład wyposażenia grobowców: odkryto je w Megaronie 3 (według nomenklatury R. S. Younga zwanego „pałacem”) i w Tumulusie P¹³⁴. Bardzo wyraźnie na związek byka ze śmiercią i światem pozagrobowym wskazuje znana informacja o zgonie Midasa, który miał popełnić samobójstwo przez wypicie byczej krwi¹³⁵. Przekonanie o śmiertcionośnych właściwościach tego napoju istniało na pofrygijskich terenach jeszcze przynajmniej w V w. p.n.e.¹³⁶ Tradycja o bezpośredniej przyczynie śmierci Midasa – w kontekście wszystkiego co powiedziano wyżej – zdaje się korespondować ze zwyczajem ścisłej przemienności imion w obrębie królewskiej dynastii frygijskiej (Gordio/as – Midas – Gordio/as – Midas etc.), co interpretowane być może z kolei jako echo hetyckiej (hatyckiej) wiary w „odnawianie się”, czy też „powtórne rodzenie się” króla, por. formułę: „bóg Słońca i bóg Burzy (...) po raz drugi powołali go [tj. króla – A. M. K.] do życia, końca lat jego nie ustanowili”¹³⁷.

¹³² Z Zeusem – Ael. Aristid., I, p. 49, 10; Just., *Coh. ad Graec.*, 15; Macrobi., *Sat.*, I, 23; z Ammonem – Mart. Cap., XLVIII, 30; Zeus identyczny z Ammonem – Curt. Ruf., *Hist. Alex. Mag.*, IV, 7, 32; VI, 10, 39.

¹³³ Ael., *De nat. anim.*, XII, 34; Nic. Dam., fr. 123 (FHG III, 461); por. Varr., *De rer. rust.*, II, 5, 4.

¹³⁴ R. S. Young, *The Gordion Campaign of 1956. Preliminary Report*, AJA 1957, LX, 4, s. 326, pl. 92, fig. 21; idem, *The Gordion Campaign of 1959. Preliminary Report*, AJA 1960, LXIV, 3, s. 240; Moiseeva, *Carskaja vlast'*, s. 125.

¹³⁵ Strab., I, 3, 21; Plut., *De superst.*, 8.

¹³⁶ Plut., *Them.*, 31; Cic., *Brut.*, XI, 42-43; Ptol. Heph., 148 b.

¹³⁷ KUB XXIV, 1, III, 6-8; por. KUB XXIX, 1, II, 48-51; KBo XXI, 22, vs. 25-27.

Można przyjąć, że w pewnej części kult byka należy do przyswojonego stratusu wierzeniowego (B?) Frygów. Trudniej jednak odpowiedzieć na pytanie, kiedy i gdzie nastąpiło jego włączenie w obręb religii (b?) frygijskiej. Nie chodzi tylko o to, że badacze ciągle jeszcze spierają się o datację brygijskiej migracji z Bałkanów na obszary małopazatyckie. Ważniejsze jest to, że byk – wyobrażany także wedle zasady *pars pro toto* – wchodził w bogaty (od motyla do steatopygicznych figurek kobiecych) repertuar obiektów kultowych występujących na areale obejmującym neolityczną i wczesnochalkolityczną Anatolię (reprezentowaną przez osady Çatalhöyük i Hacilar) oraz tereny bałkańskie, przy czym ich część południowa znalazła się w granicach wpływów małopazatyckich już od połowy VI tysiąclecia, a rejony północne – od przełomu VI i V tys. p.n.e.¹³⁸

W różnorodnych religiach krowa była symbolem płodności i obfitości (por. w mitologii indyjskiej krowę Surabhi-Kāmadhenu), zoomorficzną postacią ubóstwionego nieba (w kosmogonii heliopolitańskiej Nut-Hathor) i cielesnym wyobrażeniem (naj)wyższej bogini niebiańskiej (por. mit o Zeusie i Io lub Zeusie i argiwskiej Herze). W wierzeniach (b?) frygijskich rola krowy jest dość niejasna. Wedle tradycji przekazanej przez Apollodora¹³⁹ uważany za Fryga Ilos¹⁴⁰ założył Ilion/Troję korzystając z krowy jako wieszczonego zwierzęcia, przy czym postąpić tak miał za radą jakiegoś nie znanego z imienia króla Frygów. Mit zdaje się wskazywać na istnienie w religii (b?) frygijskiej związku między przypisywanymi krowie własnościami a lokalizacją i przyszłym, przewidywanym dobrobytem zakładanego miasta.

Analogię do wspomnianej wyżej tradycji stanowi przekaz mówiący o fundacji beockich Teb przez Kadmosa¹⁴¹. Krowa wykorzystana w tym celu przez niego, zakupiona została u pastucha stad Pelagona, eponima Pelagonów, i miała na bokach białe łaty w kształcie pełnej tarczy księżycowej¹⁴². Pelagonów uważa się za lud b/frygijski¹⁴³, a połączenie krowy z księżycem potwierdza jej związek z płodnością. Jako zoomorficzna postać księżycy może być ona – zdaje się – traktowana również jako partnerka byka-Słońca, wyobrażenia przypuszczalnie także istniejącego w przyswojonej warstwie religii frygijskiej.

¹³⁸ V. Markotić, *Some aspects of neolithic religion in Southeast Europe*, w: *Networks of the Past: regional interaction in archaeology*, Calgary 1981, s. 151-169; M. Gimbutas, *Cult, myth and images of Old Europe c. 7000-3500 B.C.*, London 1975; byk: s. 91-93, 171, 181-183, 224; motyle: s. 186, rys. 150; figurki kobiet: s. 153, rys. 98, 99; pszczoły: s. 110, 181-190; magiczne dłonie: s. 152, 163.

¹³⁹ Apd., III, 12, 3.

¹⁴⁰ Paus., II, 22, 3; Herod. Ael., I, 11, 2.

¹⁴¹ Apd., III, 4, 1.

¹⁴² Paus., IX, 12, 1; Nonn., *Dion.*, IV, 293 sqq.

¹⁴³ Pająkowski, *Frygowie na Półwyspie Bałkańskim*, s. 203.

Koń, podobnie jak kogut, był świętym zwierzęciem Mena. Przedstawienia tego bóstwa w postaci konnego jeźdźcy („Jeździec Anatolijski”¹⁴⁴) są stosunkowo liczne na terenach pofrygijskich i pozwalają łączyć konia z wyobrażeniami eschatologicznymi. Tym też wyjaśnić można przekonująco obecność szczątków końskich w grobowcach frygijskich z okolic Gordionu¹⁴⁵.

W eschatologii b/frygijskiej znaczną rolę odgrywał **pies**: Frygijka Hekabe została po śmierci zamieniona w sukę, a miejsce jej pochówku nazwane zostało „Grobem Suki”¹⁴⁶ (Κυνός Σήμα, Κυνός σήμα). Związek psa/suki ze światem pozagrobowym jest rozpowszechniony: tu wyliczymy tylko psa będącego formą Siwy jako boga śmierci i psy pełniące funkcję posłańców Jamy (w mitologii indyjskiej), psy towarzyszące piekielnej Daenie (w mitologii irańskiej), psa stanowiącego atrybut lub fizyczną postać Anubisa, Chenti-Imenty, Isdesa i Wep-Wawet (w mitologii egipskiej), czy wreszcie psy/suki jako święte zwierzęta Hekate (w mitologii greckiej).

Przypuszczalnie w wierzeniach b/frygijskich suka, jako zwierzę ofiarne, pełniła istotną rolę w zwyczaju rytualnego oczyszczenia, polegającego na grupowym przejściu między jej rozciętym ścierwem. Posiadane na ten temat wiadomości pochodzą z Macedonii¹⁴⁷, gdzie owemu katartycznemu zabiegowi poddana została armia. Niewątpliwie suka występuje w obrzędzie jako substytut pierwotnej ofiary ludzkiej: między kawałami ciała wnuka niejakiego Atysa (por. fryg. Ατες/Ατας) przemaszzerowała armia Kserksesa we frygijskich Kelainai¹⁴⁸. Rytuał „przechodzenia” był rozpowszechnionym środkiem w magicznym repertuarze eurazjatyckim¹⁴⁹, ale warto tu zaznaczyć, że w całej mitologii greckiej jedyny jego przykład znajdujemy w tesalskim Jolkos, gdzie Peleus, zabiwszy Astydameję, żonę Akastosa, poćwiartował ją i między fragmentami jej zwłok wprowadził do miasta swoich Myrmidonów¹⁵⁰. (Uderzające, że właśnie w Jolkos funkcjonowała także b/frygijska wiara w zabójcze właściwości byczej krwi¹⁵¹). Suka, wykorzystywana do zabiegów magicznych, którym podlegało wojsko, potwierdza swoje związki ze światem pozagrobowym.

¹⁴⁴ Np. G. M. A. Hanfman, S. W. Jacobs, N. H. Ramage, *Sculpture from Sardis: the Finds thought 1975*, Cambridge Mass. 1978, nr 253, il. 436; L. Robert, *Hellenica IX: Inscriptions et reliefs d'Asie Mineure*, Paris 1950, I, s. 39, tabl. VI, 2.

¹⁴⁵ N. K. Sandars, *Thracians, Phrygians and iron*, Thracia III, Serdicae 1974, s. 198.

¹⁴⁶ Apd., *Epit.*, V, 23; Hyg., *Fab.*, 111; Dict., V, 16; Tzetz., *Lycophr.*, 1176; Ovid., *Met.*, XIII, 567 sqq.; Strab., XIII, 1, 28; Eurip., *Hec.*, 1273 et Schol.; Pollux, V, 45; Plin., *NH*, IV, 11; Amm. Marc., XXII, 8; Solin., X, 22.

¹⁴⁷ Curt. Ruf., *Hist. Alex. Mag.*, X, 9, 28; Liv., XL, 6.

¹⁴⁸ Hdt., VII, 39.

¹⁴⁹ O. Masson, *A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée*, Revue de l'histoire de religions 137, 1950, s. 5-25.

¹⁵⁰ Apd., III, 13, 7.

¹⁵¹ Apd., I, 9, 27.

Dzik pojawia się w lidyjskiej wersji mitu o śmierci Atasa/Attisa. Wersja ta, powstała – zdaje się – pod wpływem syryjskim, musiała być rozpowszechniona w samej Frygii, skoro dla Galatów z okolic Pessinuntu wieprzowina stanowiła ze względów religijnych konsumpcyjne tabu¹⁵². Dzik wiązany był z siłami płodności (por. „szable” jako symbole falliczne) i końcem cyklu wegetacyjnego, a z tego też powodu łączył się ze światem podziemnym. Analogiczne funkcje dzik pełnił prawdopodobnie w mitologii dawnych Bałtów (*Aestii*): o jego kulcie tutaj czytamy u Tacyty¹⁵³.

W religii b/frygijskiej istniał także kult **świni**: przekonująco zdaje się o tym świadczyć przydomek Frygijski Hekabe – Χοίριλη¹⁵⁴, pochodny od dwuznacznego rzeczownika χοῖρος ‘świnia; kobiecy organ płciowy’. Wiadomo również, iż w misteriach orfickich świnie właśnie nazywano ἐκάβη, a w osobie żony Priama starożytni podziwiali niezwykłą płodność; wszystko to wystarczająco jasno określa przyczyny kultu i jego związek z siłami natury. Według świadectwa Agatoklesa z Babilonu cytowanego przez Atenajosa¹⁵⁵, na Krecie świnia uchodziła za karmicielkę Zeusa: stąd też wynikał dla Kreteńczyków kultowy zakaz spożywania wieprzowiny. Wspomniany Agatokles przypisał nadto świni te same funkcje, które w bardziej znanej wersji mitu pełnili wobec niemowlęcego boga frygijscy Korybanci. Zbieżność pewnych obrzędów frygijskich i kreteńskich spostrzegł już Eurypides¹⁵⁶, a współczesna nauka w zamieszkujących zachodnią część wyspy Kydonach upatruje lud frygijski¹⁵⁷.

Lwica (lub **lampart**) ściśle wiąże się z kultem Kybele (i jej hipostazy – Artemidy Efeskiej). W obrębie jej mitologii jest świętym zwierzęciem i astralnym symbolem bogini. Antropomorficzne przedstawienia Kybele wyobrażają ją jako dostojną kobietę ubraną w powłóczyście szaty lub półnagą, siedzącą na lwicy (lamparcie). Heraldycznie ustawione te zwierzęta zdobiły także tzw. fasady kultowe (np. w Aslankaya), przypuszczalne miejsca kultu bogini; lwice w podwójnym jarzmie stanowiły również zaprzęg dwukołowego rydwanu będącego środkiem lokomocji Matki Bogów¹⁵⁸. Jeśli B/Frygowie – jak inni Indoeuropejczycy – czcili lwy, to z tego rodzimego kultu nic się nie zachowało: lwice (lamparty) Kybele zdominowały go całkowicie. W Azji Mniejszej odgrywały one centralną rolę w wierzeniach potwierdzonych jeszcze dla neolitu w Çatalhöyük, gdzie były kultowymi symbolami i świętymi zwierzętami bogini płodności, co przeciwstawiało je bykowi jako formie sił męskich; w rzeczy samej mamy tu do czynienia z zoomorficznie ujętym

¹⁵² Paus., VII, 17, 9-10.

¹⁵³ Tac., *Germ.*, 45.

¹⁵⁴ Philochor. in Schol. Eurip., *Hec.*, 3. O frygijskim pochodzeniu Hekabe zob. przede wszystkim Hom., II, XVI, 719.

¹⁵⁵ Agathocl. Babil., w: FHG IV, 289 = Athen., VII, 357 f-376 a.

¹⁵⁶ Eurip. ap. Strab., X, 3, 13.

¹⁵⁷ Kretschmer, *Die phrygische Episode*, s. 192.

¹⁵⁸ Lucret., *De rer. nat.*, II, 661.

stosunkiem komplementarnym. Należy odnotować, że znacząca rola układu binarnego w kulcie Kybele (dwukołowy rydwan, podwójne jarzmo, dwie lwice) ma związek z „dwójką” jako określonym pojęciem religijnym, będącym numerycznym symbolem cechy żeńskiej i ziemi. Dodajmy, że kultowe wyobrażenia byka w Çatalhöyük występują zawsze w układach nieparzystych¹⁵⁹.

Na zakończenie zaprezentowanych tu rozważań nad fragmentem wierzeń b/frygijskich wspomnieć trzeba o występujących w nich postaciach miksantropicznych. Do takich należy wyobrażenie Midasa z oślimi uszami¹⁶⁰ oraz obecność koźlonogiego Sylena i koźlonogich satyrów w orszaku Dionizosa, syna Semele. Miksantropizm jest tu śladem dawnej czci religijnej, jaką Frygowie otaczali osła i kozła.

Wedle powszechnie znanej legendy opowiadanej z punktu widzenia Greków, frygijski Midas ukarany został oślimi uszami przez Apollona za fatalny werdykt podczas muzycznej rywalizacji boga z Marsyasem (lub Panem)¹⁶¹. Hańbiąca i ośmieszająca kara Midasa, będąca efektowną pointą moralizatorskiej powiastki głoszącej wyższość dostojnej muzyki olimpijskiej nad ekstatyczną muzyką dionizyjsko-frygijską, stoi w jawnej sprzeczności z inną, nader przychylną opinią, jaką cieszył się Midas wśród Greków¹⁶². W królewskiej onokefalii widzieć należy raczej ślad b/frygijskiej wiary w sakralny charakter osła (Frygia była zresztą ojczyzną najprzedniejszych dzikich odmian tych zwierząt¹⁶³), dość rozpowszechniony w religiach różnych ludów. Osiół stanowił więc atrybut Priapa, był zaprzężony do rydwanu bliźniaczych Aświnów, bóstw płodności i obfitości oraz uzdrawiającej mocy, pojawiał się w związku z egipskim Setem, a w tradycji starotestamentowej jest wierzchowcem królów, sędziów i proroków. Procesję adorantów (?) w oślich skórach znamy także z miniaturowego malowidła mykeńskiego datowanego na okres późnoegejski III A (= późnomykeński I; 1400-1300 p.n.e.). Dla naszych rozważań najistotniejsza jest niewątpliwie informacja źródeł antycznych mówiących o osle jako obiekcie kultu religijnego w Kyme¹⁶⁴. Z tym eolskim miastem szczególnie związany był właśnie Midas, stąd bowiem pochodziła jego żona Hermodike (lub Demodike)¹⁶⁵; tu także mieszkali mężowie jego córek¹⁶⁶.

¹⁵⁹ V. V. Ivanov, *Istorijskij slawjanskij i balkanskij nazvanij metallov*, Moskva 1983, s. 69.

¹⁶⁰ Aristoph., *Plut.*, 287 et Schol.; Ovid., *Met.*, XI, 146 sqq.; Hyg., *Fab.*, 191; Athen., XII, 516 b. Dla Philostrata., *Vit. Apol. Tyan.*, VI, 27 osłe uszy Midasa świadczą o jego pokrewieństwie z satyrami.

¹⁶¹ Ovid., l.c.; Fulg., *Myth.*, III, 9; Myth. Vat., I, 90.

¹⁶² Por. np. Theop., fr. 76.

¹⁶³ Plin., *NH*, VIII, 69.

¹⁶⁴ Plut., *Quest. gr.*, 2; *Liber Suda*, s. ὄσος εἰς Κυμαίων.

¹⁶⁵ Aristot., fr. 611, 37; Heracl. Pont., XI, 3; Ps.-Plut., *De fluv.*, VII, 2; XIII, 1; Pollux, IX, 83.

¹⁶⁶ Ps.-Hdt., *Vit. Hom.*, 11.

Istniejąca hipoteza, że we Frygii panował kult osła jako ucieleśnienia bóstwa śmierci i niebios¹⁶⁷, pozwala przyjąć jego identyfikację z Apollonem¹⁶⁸, ale niezależnie od tego zwierzę, o którym mowa, odgrywało ważną rolę w ofiarnych rytuałach w liturgii Dionizosa-Zagreusa¹⁶⁹.

Kozioł jest w licznych mitologiach najbardziej typowym zoomorficznym adekwatem lubieżności, wybujałego seksualizmu i, co za tym idzie, obfitej płodności. Dzięki temu indoeuropejskie wyobrażenia religijne łączą go z greckim ityfalicznym Panem, staroindyjskim Puszanem i pruskim Pusch(k)aitisem (wszystkie te teonimy pochodzą prawdopodobnie z ie. *pus- 'rozkwitać; czynić płodnym') i dalej, ze słowiańskim Perunem, litewskim Perkunasem, skandynawskim Thorem, a więc z bóstwami związanymi z atmosferycznymi zjawiskami gwarantującymi płodność ziemi. Kontekst wodny, zdecydowanie rozszerzający religijną semantykę kozła, widoczny jest także w wierzeniach b/frygijskich: krew Marsyasa dała początek rzece o nazwie identycznej z imieniem satyra¹⁷⁰, a zdjęta z niego skóra wisiała we frygijskich Kelajnaj u źródeł Meandra¹⁷¹.

Wyobrażenia koźlonogich satyrów, mitologicznych postaci ze swej natury męskich, a w pewnym tylko stopniu zindywidualizowanych, symbolizują aktywną egzystencję falliczną, wywodzącą się z prądawnego promiskuityzmu. W uchwytym dla nas momencie wierzeniowego *continuum* b/frygijskiego cecha ta jest już jednak tylko rudymentem. Najbardziej zindywidualizowani satyrowie stają się nosicielami wybitnych, by nie powiedzieć wręcz wyrafinowanych, wartości intelektualnych: Marsyas w obecności Midasa staje do muzycznego konkursu z samym Apollonem, a *praeceptor* Dionizosa, Sylen, dzieli się z tymże Midasem swoją zadziwiającą wiedzą o świecie¹⁷².

*
* *
*

Przedstawione tu rozważania pozwalają charakteryzować religię b/frygijską jako zespół wierzeń ściśle zależnych od warunków bytowania wyznawców i jako kulturową jakość powstałą drogą absorpcji różnorodnych składników obcych. Ta druga cecha jest funkcją stosunków geograficzno-historycznych, uwarun-

¹⁶⁷ O. M. Frejdenberg, *V'ezd v Ierusalim na osle*, w: *Mif i literatura drevnosti*, Moskwa 1978, s. 502.

¹⁶⁸ O związkach Apollona z osłem zob. Pind., *Nem.*, X, 50 sqq.; Callim., fr. 187; 188; Ant. Liber., *Transform.*, 20.

¹⁶⁹ Just., *Dial. c. Tryph.*, 69.

¹⁷⁰ Ovid., *Met.*, VI, 400.

¹⁷¹ Hdt., VII, 26; Xenoph., *Anab.*, I, 2, 8; Ael., *Var. hist.*, XIII, 21.

¹⁷² Theop., fr. 76 = Ael., *Var. hist.*, III, 18.

kowanych centralnym położeniem Frygii i jej stolicy, Gordionu, na starojońskiej mapie świata¹⁷³.

Kwestie chronologii i zakresu wpływów kulturowego substratu, superstratu i adstratu stać się winny obiektem przyszłych studiów. Błędem byłoby wszelako traktowanie religii b/frygijskiej wyłącznie przedmiotowo. Teoretycznie rzecz ujmując stwierdzić wypada, że za niewątpliwą militarną potęgą B/Frygów okresu przedkimmerskiego powinno iść rozszerzenie się ich wpływów kulturowych, głównie religijnych. P. Kretschmer¹⁷⁴ przypisywał B/Frygom nie tylko zniszczenie kultury mykeńskiej, ale także wprowadzenie do panteonu achajsko-greckiego własnych bóstw, mianowicie Kronosa i Rei, oraz zaszczerpienie na gruncie greckim idei igrzysk olimpijskich. Również wobec niektórych fragmentów niniejszej pracy niepodobna zakwestionować istnienia b/frygijskich wpływów na wczesną mitologię grecką, co stanowi badawczy problem sam w sobie.

PLANTS AND ANIMALS IN PHRYGIAN BELIEFS (AN OUTLINE OF THE PROBLEMS SET AGAINST THE INDO-EUROPEAN AND NEAR EAST BACKGROUND)

Summary

The author discusses in broadest terms the semantics and functions of plants and animals which occur in Phrygian beliefs, pointing to various Indo-European parallels as well as non-Indo-European ones – those from the Near East. At the same time an attempt is made to localize objects indicated in the title of this work within the native and assimilated stratum of these beliefs. The register of plants and animals of sacral significance that was based on antique sources is relatively wide and includes: pine, oak, lime-tree; mistletoe, dogwood; almond tree fruit (pomegranate tree), pine cones; rose; ant, bee; eagle, rooster; snake; bull, cow, horse, dog, wildboar, pig, lioness (leopard), donkey and goat. The article signals numerous aspects of the problem with special emphasis on the supposed presence of some religious Phrygian elements in Greek mythology.

Translated by Andrzej Pietrzak

¹⁷³ Curt. Ruf., *Hist. Alex. Mag.*, III, 1, 2; Liv., XXXVIII, 18; F. Pfister, *Gordion als Mittelpunkt der altonischer Erdkarte*, *Philologus* 82, 2, 1927, s. 359-363.

¹⁷⁴ Kretschmer, *Die phrygische Episode*, s. 176-179; 181; 185; 193.