

RAFAŁ MATUSZEWSKI
(Warszawa)

KULTY I MITY ARGOS*

„Wśród ludów Hellady – pisze Pauzaniasz¹ – z Ateńczykami najbardziej współzawodniczą Argiwiowie w zakresie starożytności i darów otrzymanych, ich zdaniem, od bogów [...]”². Periegeta poświadcza w ten sposób niezwykle interesujący stan rzeczy: przynajmniej w jego epoce panowało przekonanie, że Argos, podobnie jak Ateny, było polis grecką, której założyciele lub pierwsi mieszkańcy mieli bezpośredni kontakt z bogami. Według pewnego mitu argińskiego Argolida miała być krainą, z którą wiązano początek ludzkości.

Mit ten streszcza Pauzaniasz pisząc, że rzeka Inachos dała początki Argolidzie i jej mieszkańcom³. Otóż Inachos był w myśl tej wersji nie człowiekiem, lecz „rzeką i ojcem Foroneusa”, uważanego już w V wieku w części tradycji mitycznej za pierwszego człowieka⁴. To właśnie od Inachosa, który miał być rozjemcą w sporze Posejdona i Hery, datuje się, według tradycji antycznej, szczególne znaczenie kultu tej bogini w Argos. Poświadcza to Pauzaniasz w tym samym ustępie. Pisze bowiem, że oprócz Inachosa rozsądzały spór dwie inne rzeki, Kefizos i Asterion⁵, zaznaczając z kolei, że trzy córki potoku Asterion były piastunkami Hery⁶. Kraina, reprezentowana przez swoje rzeki, opowiedziała się zatem od początku po stronie bogini. Jednakże kultem w Argos obdarzono również Posejdona. Znajdował się tam bowiem w czasach Pauzaniaza przybytek Posejdona z przydomkiem *Prosklystios* – „zalewający ląd falami”. Wskutek wstawiennictwa Hery Posejdon, który zatopił w gniewie całą krainę, cofnął żywioł morski⁷. Z kolei od Foroneusa, syna Inachosa, wywodzi się pierwsza dynastia królewska w Argos. Eponimem miasta i krainy był wprawdzie Argos, syn jego córki. Jednak pierwszym królem był sam Foroneus⁸.

* Artykuł ten powstał na podstawie pracy napisanej w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego w roku akademickim 2006/2007 pod kierunkiem prof. dr. hab. Ryszarda Kuleszy, któremu w tym miejscu autor składa serdeczne podziękowania. Niestety dopiero po złożeniu do druku niniejszego artykułu autor dotarł do ważnej monografii: Pierre Sauzeau, *Les partages d'Argos. Sur les pas des Danaïdes*, Belin, Paris 2005.

¹ Paus. I 14, 2.

² Wszystkie miejsca z Pauzaniaza w przekładzie Janiny Niemirskiej-Pliszczyńskiej.

³ Paus. II 15, 5.

⁴ Acusilaus, *FGrHist* 2 F 23a.

⁵ Paus., loc. cit.

⁶ Paus. II 17, 1.

⁷ Zob. Paus. II 22, 4.

⁸ Zob. Paus. II 16, 1.

Mit o Inachosie był z pewnością dobrze znany w epoce archaicznej, stanowił może osnowę eposu *Phoronis*, z którego pozostało tylko kilka fragmentów⁹, oraz występował w *Ehoiai* Hezjoda¹⁰.

Opowieść o Inachosie i Foroneusie była mitem poniekąd konkurencyjnym w stosunku do innych historii o początkach ludzkości czy raczej o kontynuacji rodzaju ludzkiego po potopie. U Pseudo-Apollodora pojawia się ona po omówieniu potomstwa Deukaliona i Pyrry, poprzedzona zapowiedzią: „Skoro opowiedzieliśmy o rodzie Deukaliona, omówmy zaraz po nim ród Inachosa”¹¹. Pozwala to przypuszczać, że mamy tu inną wersję historii ludzkości. Inachos jest w niej synem Okeanosa i Tethys, a Foroneus pierwszym władcą Peloponezu. Klemens Aleksandryjski, znający epos *Phoronis*, uważa, że przedstawiona tam historia Argos jest „ze wszystkich historii helleńskich najstarsza” (παλαιάτατα δὲ τῶν Ἑλληνικῶν τὰ Ἀργολικά, τὰ ἀπὸ Ἰνάχου λέγω)¹². Cytuje on fragment eposu, w którym Foroneus uznany był za „ojca ludzi śmiertelnych” (πατέρα θνητῶν ἀνθρώπων)¹³, i powołuje się na świadectwo Platona, u którego również wspomina się argińskiego bohatera jako pierwszego człowieka¹⁴. Zapewne źródłem znajomości opowieści o Inachosie i Foroneusie był i dla Platona, i dla autorów późniejszych przede wszystkim Akusilaos, ale ten z kolei opierał się chyba właśnie na *Foronidzie*, co jest jedyną wskazówką pozwalającą datować ten utwór. Tradycja antyczna nie przekazała prawie żadnych informacji o tym eposie, brak nawet imienia autora.

Najistotniejsze dla zrozumienia funkcji tego mitu jest wskazanie na Inachosa jako sędziego w sporze o Peloponez między Herą a Posejdonem oraz uczynienie z Foroneusa, pierwszego człowieka, władcy całego półwyspu. Pierwsza okoliczność wiąże się z pewnością z rolą kultu Hery w Argos, druga z pretensjami Argos do politycznej hegemonii na Peloponezie, dlatego ogromnie ważne byłoby ustalenie, z jakiego okresu pochodzi taka opowieść. Odpowiedzi trzeba szukać w historii argińskiego Herajonu.

Pauzaniusz wyróżnia trzy okresy dynastyczne w Argos¹⁵:

- 1) dynastia Inachosa i Foroneusa aż do Gelanora¹⁶;
- 2) okres władzy Danaosa, jego zięcia Lynkeusa i jego potomków¹⁷, następnie podział władzy między trzy dynastie królewskie¹⁸;
- 3) okres zapoczątkowany przez Temenosa z dynastii Heraklidów¹⁹.

⁹ Zob. A. Bernabé, *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta.*, cz. I, Teubner, Leipzig 1987, s. 118–120 (fr. 1–6).

¹⁰ Hes., fr. 10 b Merkelbach-West. Zob. T. Gantz, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, t. I, The John Hopkins University Press, Baltimore – London 1993, s. 198.

¹¹ Ps.-Apollod. 2, 1.

¹² Clem. Alex. *Strom.* I 102, 1, przeł. Janina Niemirska-Pliszczyńska. Także w nauce nowożytnej uważa się czasem historie argiwskie za należące do najstarszej tradycji greckiej. Por. H. J. Rose, *Griechische Mythologie. Ein Handbuch*, Beck, München 1988 (wyd. VII, pierwodruk oryginału angielskiego 1928), s. 267.

¹³ Fr. 1 Bernabé ap. Clem. Alex. *Strom.* I 102, 6.

¹⁴ Pl. *Tim.* 22 a ap. Clem. Alex. *Strom.* I 103, 1.

¹⁵ Por. M. Piérart, *Pour une approche du panthéon argien par la mythologie: le bouclier d'Athéna*, Kernos 9, 1996, s. 171–194.

¹⁶ Paus. II 15, 4 – 16, 1.

¹⁷ Paus. II 16, 1–2.

¹⁸ Paus. II 18, 4–5.

¹⁹ Zob. następny przypis.

W rozdziale 18 księgi drugiej Pausaniasz przedstawia historię późniejszą, aby w następnym przejść do początków mitycznych, czyli historii Danaosa.

Wedle Pausaniasza Argos zostało przyłączone do Sparty za Orestesa, po którym władzę nad całym tym obszarem objął jego syn Tysamenos, wygnany w końcu z Lacedemonu i Argos przez powracających Heraklidów (Temenosa, Kresfontesa i synów Arystomachosa). Na tronie Argos zasiadł zięć Temenosa, Dejfontes²⁰.

Historię objęcia władzy przez Temenidów w Argos przedstawia dokładniej Diodor. Według niego Temenos, prawnuk Hyllosa, przy losowaniu królestw Peloponezu otrzymał Argos. Władzę w Argos pozostawił jednak Dejfontesowi (w tej kwestii zgadza się Diodor całkowicie z Pausaniaszem), co wywołało bunt synów Temenosa, którzy wygnali ojca z miasta. Wydaje się, że istniały różne tradycje co do losów Temenidów – tę część dzieła Diodora znamy tylko z ekscerptów – w każdym razie królestwo miało tam przetrwać pięćset czterdzieści dziewięć lat, licząc od powrotu Heraklidów²¹.

Zwraca uwagę, że okres Heraklidów nie odgrywa w historii mitycznej Argos żadnej roli, gdy idzie o organizację życia religijnego. Najstarsze kulty, Hery i Posej-dona, wywodzą się przecież jeszcze z czasów Inachosa. Jak będzie mowa dalej, ogromne znaczenie miały wydarzenia z czasów Danaosa. A przecież Temenidzi mieli, według zgodnej tradycji antycznej, opanować także inne miasta Peloponezu (wśród nich Sikyon²²), a okręg święty Temenosa (Temenion) znajdował się koło Lerny, czyli na terenie podległym Argos²³. Wydawałoby się, że Temenos, potomek Heraklesa, który otrzymał w dziale Argos, nadawałby się doskonale na herosa szczególnie ważnego i czczonego w tej polis. Powstaje zatem pytanie o miejsce mitu Heraklidów w ideologii, życiu religijnym i wręcz polityce Argos okresu archaicznego i klasycznego. Marcel Piérart uważa, że Argos nie odegrało żadnej roli w kształtowaniu się opowieści o Heraklidach, która pozostała bez znaczenia dla kultów tej polis, a nawet poczucia jej tożsamości²⁴. Jest dość symptomatyczne, że Pausaniasz nic nie pisze o jakichkolwiek formach kultu Temenosa.

Można przyjąć, że w Argos mit powrotu Heraklidów nie miał znaczenia opowieści o początkach polis, znacznie przecież dawniejszych, według miejscowej tradycji. Natomiast znaczący wydaje się określony element tej historii, mianowicie obalenie Tysamenosa, króla Sparty władającego także w Argos. Mity o Heraklidach w Argos można by więc wiązać z tradycją świadomego przeciwstawiania się dominacji Sparty na Peloponezie.

Podkreślmy raz jeszcze, że początki wszystkich miejsc kultowych w Argos wywodzą się z okresu królów panujących przed Heraklidami, dotyczy to także wszelkich

²⁰ Paus. II 18, 5 – 19, 1.

²¹ Diod. VII 13–14.

²² Paus. II 6, 7.

²³ Paus. II 36, 6.

²⁴ M. Piérart, «Argos assoiffée» et «Argos riche en cavales»: provinces culturelles à l'époque proto-historique, [w:] *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'Etat classique*, oprac. id., de Boccard, Paris 1992, s. 119–148 (non vidi). Cyt. za: A. Schnapp-Gourbeillon, *Aux origines de la Grèce (XIII^e-VIII^e siècles avant notre ère). La genèse du politique*, Les Belles Lettres, Paris 2002, s. 171.

innych konstytuujących polis elementów topografii miasta. Z tego punktu widzenia dynastia ta jest w Argos zupełnie nieobecna, brak jest w opisie Pauzaniaśa jakichkolwiek miejsc związanych z jej działalnością²⁵. Wszystko to może tylko potwierdzać tezę o inności, niezależności i opozycji tradycji argińskiej w stosunku do spartańskiej tradycji Heraklidów i podkreśla dawność i starszeństwo pochodzenia Argiwów²⁶.

W świadomości mitycznej Argiwów właściwym twórcą ich porządku religijnego i twórcą tożsamości argińskiej, innej niż pozostałych Peloponezyjczyków, był Danaos.

To od Danaosa datuje się najważniejszy i ciągle żywy kult (i świątynia) Apollona Lykiosa: według Pauzaniaśa „najokazalszym budynkiem w mieście Argos jest świątynia Apollona *Lykios*”²⁷. Znaczenie tej świątyni zwiększa być może to, że znajdowała się tam zapewne także wyrocznia²⁸, ale fakt ten poświadcza tylko Plutarch pisząc o wieszczce (προφήτις) Apollona *Lykios* w Argos²⁹. Nie można wykluczyć, że myli on wyrocznię w tej świątyni z dobrze poświadczonym *manteion* Apollona *Deiradiōtēs*, czyli w Dejras – był to Apollon Pytyjski, bo jego przybytek został rzekomo założony przez syna Apollona, Pythaeusa z Delf, a sam bóg nosił też zapewne przydomek *Pythaeus*³⁰. O tej świątyni będzie mowa niżej.

Przydomek Apollona z agory występuje w dwóch postaciach: Λύκτιος i Λύκειος. Pierwszą formę należy rozumieć jako „likijski”, „pochodzący z Likii” (krainy w Azji Mniejszej); druga oznacza „wilczy”. W dawniejszej nauce panowało przekonanie, że przydomek ten pochodzi istotnie od krainy Likii i wskazuje na pochodzenie kultu Apollona z Azji Mniejszej³¹, ale już Martin Nilsson dopuszczał, że Λύκτιος „w etymologii ludowej był rozumiany jako Λύκειος i że z tego powodu powiązano boga z wilkiem”³². Wydaje się bardzo prawdopodobne, że jednak pierwotną formą był Λύκειος i że mamy do czynienia z kultem Wilczego Apollona, dawnego bóstwa pasterzy, a raczej, jak chce Walter Burkert, bóstwa opiekuńczego związków mężczyzn („Männerbund”) od którego imienia w formie *Apellōn* pochodzi też nazwa instytucji *apellai*³³. Przypuszczać można, że kult Apollona *Lykios* w Argos jest bardzo starym kultem doryckim i wywodzi się z końca drugiego tysiąclecia p.n.e., jeżeli przyjąć hipotezę o migracji Dorów w tym właśnie okresie.

Pauzaniaś wywodzi początek tego kultu z czasów Danaosa, czyli z okresu znacznie wcześniejszego niż powrót Heraklidów, a Apollon jest bogiem, który w przeko-

²⁵ Por. F. Viret Bernal, *Argos, du palais à l'agora*, Dialogues d'histoire ancienne 18, 1992, s. 61–80.

²⁶ Schnapp-Gourbeillon, op. cit., s. 170–171.

²⁷ Paus. II 19, 3.

²⁸ Por. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, t. I, Beck, München 1967, s. 536.

²⁹ Plut. *Pyrrh.* 31, 7.

³⁰ Paus. II 24, 1. Por. Telesilla ap. Paus. II 35, 2. Z powodu milczenia Pauzaniaśa podaje się w literaturze przedmiotu w wątpliwość informację Plutarcha: por. E. Kadletz, *The Cult of Apollo Deiradiotes*, TAPhA 108, 1978, s. 99.

³¹ Por. Nilsson, op. cit., s. 537.

³² Ibid.

³³ W. Burkert, *Apellai und Apollon*, RhM 118, 1975, s. 1–21, oraz id., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, s. 227.

naniu założyciela świątyni, Danaosa, „sprowadził na stado krów wilka” (ten omen przekonał Argejczyków, by uznali Danaosa za króla)³⁴. Wbrew Nilssonowi wolno się domyślać, że wilk był nawet niegdyś epifanią Apollona (ślady zwierzęcych postaci bóstw uważa się czasem za pozostałości bardzo dawnych, pierwotnych kultów³⁵). Mielibyśmy wobec tego w tej postaci boga istotnie do czynienia z kultem wywodzącym się z bardzo dawnych czasów, co zresztą sugeruje Pausaniasz.

Drugim ośrodkiem kultu Apollona w Argos była „dzielnica” (τόπος) Dejras, siedło na wysokości 54 m n.p.m. między dwoma wzniesieniami – Larysa (289 m n.p.m.) i Aspis (100 m n.p.m.)³⁶, również być może bardzo stare miejsce święte, ponieważ znajdowały się tam groby z okresu mykeńskiego³⁷. Wygląda więc na to, że bardzo wcześnie (drugie tysiąclecie?) kult Apollona zyskał w Argos szczególne znaczenie i był ważniejszy od kultu Dzeusa o przydomku *Larisaios* i Ateny, będących bóstwami opiekuńczymi miasta przynajmniej w czasach Pausaniasza, ponieważ to ich świątynie znajdowały się na akropolu Larysa³⁸.

Na terenie Dejras i Aspis prowadzili wykopaliska badacze francuscy i ostatecznie dosyć dobrze zlokalizowali wspomniane przez Pausaniasza świątynie³⁹. Na podstawie tych badań pewne jest jednak tylko tyle, że początki ich sięgają okresu archaicznego. Znaleziona i opublikowana przez Wilhelma Vollgraffa inskrypcja⁴⁰ (datowana przez wydawcę na połowę IV wieku⁴¹) dowodzi bez wątplenia istnienia w tym sanktuarium wyroczni, w której jakąś funkcję pełnili także kapłani lub wróżbici (προμάντιες), których dokument wymienia dwóch. Zarazem występują dwaj sekretarze (γραφέε). Nieco późniejsza inskrypcja wymienia oprócz dwóch προμάντιες także kobietą wieszczkę, πρόμαντις, tożsamą według Edwarda Kadletza z γυνῆ προφητεούσας Pausaniasza⁴². Wpływ Delf jest niewątpliwy (zakaz kontaktów seksualnych wieszczki), ale do specyfiki mantyki argiwskiej należała nocna ofiara z baranka, składana według Pausaniasza przez wieszczkę raz w miesiącu. Udzielała ona odpowiedzi po napiciu się krwi zwierzęcia⁴³. Jediną paralełą jest picie krwi przez kapłankę Ge w Ajgaj w Achai, ale akt ten miał inną funkcję⁴⁴. Rola krwi w czynnościach wieszczki argiwskiej przywodzi na myśl rytę nekromancji, co prowadzi do pytania o genezę wyroczni w tym miejscu. Praktyki nekromantyczne mogły być starsze niż wpływy Delf i kult Apollona Pytyjskiego i pochodzić nawet z drugiego tysiąclecia (*nekyomanteia* jest przecież dobrze znana Homerowi czy raczej autorowi jedenastej pieśni *Odysei*).

³⁴ Paus. II 19, 4.

³⁵ Por. Burkert, *Griechische Religion...*, s. 24 i 112–115.

³⁶ Zob. E. Meyer, *Argos*, [w:] *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, t. I, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1979, kol. 541.

³⁷ Zob. Viret Bernal, op. cit., s. 64.

³⁸ Paus. II 24, 3.

³⁹ Por. G. Roux, *Le Sanctuaire d'Apollon Pythéen*, REG 70, 1957, s. 474–487.

⁴⁰ Zob. Kadletz, op. cit., s. 94.

⁴¹ Zob. Roux, op. cit., s. 482, ale por. Kadletz, loc.cit.

⁴² Paus. II 24, 1. Zob. Kadletz, op. cit., s. 95.

⁴³ Paus. loc. cit.

⁴⁴ Zob. Kadletz, op. cit., s. 97.

Problem wędrówki Dorów należy uznać za dotąd nierozstrzygnięty⁴⁵, ale zamiana Dejras z nekropoli mykeńskiej w sanktuarium Apollona może świadczyć o przerwaniu dotychczasowej tradycji i pojawieniu się ludności doryckiej. Być może podobnie można interpretować powstanie sanktuariów na akropolu Larysa, gdzie wcześniej znajdowała się cytadela mykeńska⁴⁶. Prawdopodobnie osada dorycka powstała u stóp Larysy⁴⁷. Dla kształtującej się polis zapewne od początku najważniejsze stały się trzy miejsca święte: Larysa, Dejras i świątynia Apollona Lykiosa na agorze, gdzie znajdował się również grób Danaosa⁴⁸. Trudno powiedzieć, który z tych kultów stał się konstytutywny dla wspólnoty politycznej, ale miejsce, które zajmuje Danaos w historii mitycznej Argos, wskazuje na szczególną rolę Apollona.

Danaos, wedle Strabona, założył nawet akropol Argos⁴⁹, a była to wersja znana w V wieku, skoro Strabon cytuje Eurypidesa⁵⁰, wykazując, że to właśnie ze względu na znaczenie i potęgę Danaosa powstała nazwa Danaów (Δαναοί) na określenie wszystkich Greków. Nie miejsce tu, by wchodzić tu w rozważania na temat pochodzenia tego homeryckiego etnikonu, ale wydaje się, że przynajmniej od V wieku istniało przekonanie o szczególnej i niezwyklej wielkości Argos w czasach heroicnych. Zapewne wiązało się to z faktem, że Mykeny wcześniej straciły znaczenie, a w V w. zostały zburzone i zajęte przez Argos (Ajschylos uczynił Agamemnona królem Argos). Podsumowując możemy powiedzieć, że od czasu powstania Argos jako polis (IX–VIII w. p.n.e.)⁵¹ mit Danaosa stał się najważniejszym elementem argiwskich wyobrażeń o własnej przeszłości, co wiązało się także ze znaczeniem kultu Apollona. Stawia to przed nami pytanie o miejsce w argiwskim *imaginaire* innych miejsc świętych i związanych z nimi kultów. Przede wszystkim chodzi tu o Herajon i Lerne.

Pauzaniusz opisuje Herajon położony w odległości 15 stadiów (ok. 3 km) od Myken przy drodze do Argos⁵². Strabon podaje odległość mniej niż 50 stadiów z Myken do Argos i zaznacza, że sanktuarium znajdowało się *πρὸς ταῖς Μυκῆνας*⁵³.

⁴⁵ Por. Schnapp-Gourbeillon, op. cit., s. 131–182.

⁴⁶ Zob. Viret Bernal, op. cit., s. 65–66.

⁴⁷ Zob. R. Kulesza, *Argos: szkice z dziejów politycznych miasta w V wieku p.n.e.*, Mada, Warszawa 2004, s. 19.

⁴⁸ Zob. Strab. VIII 6, 9.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Eur., fr. 228a Kannicht.

⁵¹ Kwestia powstania polis argiwskiej nie jest do końca jasna. Na wzgórzu Aspis mamy do czynienia z kontynuacją osadnictwa mykeńskiego, natomiast u podnóża Larysy powstała (po najeździe Dorów) osada dorycka, która w pewnym momencie podporządkowała sobie osadę achajską. Tak jak i w innych częściach greckiej *oikumenē*, istotne znaczenie dla rozwoju Argos miał wiek VIII, kiedy nastąpił znaczny wzrost liczby ludności, a także zamożności. Por. J. M. Hall, *How Argive Was the „Argive” Heraion? The Political and Cultic Geography of the Argive Plain, 900–400 B.C.*, *AJA* 99, 1995, s. 591; R. A. Tomlinson, *Argos and the Argolid. from the End of the Bronze Age to the Roman Occupation*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1972, s. 69; Kulesza, op. cit., s. 18–22.

⁵² Paus. II 17, 1.

⁵³ Strab. VIII 6, 10. 50 stadiów to ponad 9 km. Droga współczesna liczy 12 km. Por. komentarz francuskiego wydawcy Strabona: *Strabon, Géographie*, t. V, wyd. i przeł. R. Baladié, Les Belles Lettres, Paris 1978, s. 234.

Periegeta widział świątynię z V wieku, wybudowaną przez Eupolemosa z Argos⁵⁴. Tymczasem wedle tradycji antycznej pierwszą świątynią Hery miał tam wybudować Doros, syn Hellena⁵⁵; byłoby to świadectwem wagi przypisywanej temu przybytkowi, będącemu w ten sposób najstarszą świątynią dorycką. Zauważmy, że tradycja ta konkuruje z omówioną wcześniej wersją, wedle której najważniejszym kultem w Argos był kult Apollona Lykiosa, ale z drugiej strony świątynia Dorosa należałaby pierwotnie do Myken, a nie Argos, chociaż Strabon uważa, że na początku (κατ' ἀρχάς) Argos panowało nad całą krainą łącznie z Mykenami i Herajonem, a Mykeny uzyskały supremację dopiero za Pelopidów⁵⁶.

W nauce nowożytnej sądzi się na ogół, że Herajon (świątynia) powstał w VII, a nawet, zdaniem niektórych, w VI wieku. Kwestię chronologii poddał pod rozwagę niedawno Alexander Mazarakis Ainian, przesuwając budowę świątyni na początek VII w. p.n.e.⁵⁷ Przypomniawszy on także dawniejsze poglądy o początkach jakiegoś sanktuarium w tym miejscu jeszcze w okresie mykeńskim. Trzeba pamiętać, że w postaci Hery szukano dawnej wielkiej bogini Peloponezu, czczonej być może w drugim tysiącleciu w Olimpji⁵⁸. Ma ona, zdaniem Waltera Burkerta, wszelkie cechy Wielkiej Bogini, a zwraca też uwagę, że jej świątynie (poza Herajonem argińskim – te w Koryncie i na Samos) należą do najstarszych w Grecji⁵⁹. W Herajonie argińskim budowę świątyni poprzedzała konstrukcja tarasowa („Old Temple Terrace”), starsza niż sama świątynia⁶⁰. Z kolei Herajon był zapewne w okresie niepodległości Myken wspólnym sanktuarium dzielonym przez nie przynajmniej z Argos, jeśli nie z całą Argolidą⁶¹. Kusi przypuszczenie, że mamy tu do czynienia z miejscem świętym dawniejszym niż struktury polis, wywodzącym się jeszcze z drugiego tysiąclecia. Na potwierdzenie można by wysunąć argument wywodzony z imienia i charakteru tej bogini. Wyżej wspomniano o jej cechach Wielkiej Bogini, co pozwalałoby łączyć ją z boginią lub boginiami czczonymi w basenie Morza Śródziemnego w trzecim i drugim tysiącleciu p.n.e.⁶² Z kolei etymologię jej imienia jeden z najwybitniejszych znawców przedmiotu uważa za „préhellénique”⁶³.

⁵⁴ Paus. II 17, 3.

⁵⁵ Vitr. IV 1, 3.

⁵⁶ Strab., loc. cit.

⁵⁷ A. Mazarakis Ainian, *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*, Paul Åströms Förlag, Jonsered 1997, s. 156–158.

⁵⁸ Zob. H.-V. Hermann, *Prähistorisches Olympia*, [w:] *Agäische Bronzezeit*, oprac. H.-G. Buchholz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, s. 428–429.

⁵⁹ Burkert, *Griechische Religion...*, s. 208.

⁶⁰ Zob. Mazarakis Ainian, loc. cit.

⁶¹ Zob. Ch. Auffarth, *Das Heraion von Argos oder das Heraion der Argolis? Religion im Prozeß der Polisbildung*, [w:] *Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik* (Historia Einzelschriften 189), oprac. K. Freitag, P. Funke, M. Haake, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2006, s. 79.

⁶² Por. Burkert, *Griechische Religion...*, s. 76–88.

⁶³ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. II, Klincksieck, Paris 1970, s.v. Ἡρα.

Oddzielnym zagadnieniem jest pytanie o kontynuację kultów żeńskich bóstw na całym Peloponezie⁶⁴.

W każdym razie pewne jest, że Herajon odgrywał ważną rolę w polis argińskiej już w VII wieku. Pausaniasz⁶⁵ opisuje grupę z kamienia, płaskorzeźbę, przedstawiającą Kleobisa i Bitona, którzy zaprzężeni do wozu wiozą swoją matkę do przybytku Hery. Znajdowała się ona obok posągu Dzeusa Meilichiosa, naprzeciwko przybytku (*hieron*) Dzeusa Nemejskiego. Jest to kolejne miejsce święte Argos, skoro wedle Pausaniasza tu właśnie „Palamedes złożył w ofierze wynalezione przez siebie kostki sześciennie do gry”, a w pobliżu znajduje się także grób Foroneusa. Nie ma świadectw o heroicznym kulcie Kleobisa i Bitona w Argos, ale musieli zostać zaliczeni do najważniejszych postaci z legendarnej przeszłości.

Najwcześniejszą opowieść o ich heroicznym czynie przynosi Herodot⁶⁶, a zachowane do dziś archaiczne posągi przedstawiające obu braci (Muzeum w Delfach), dzieło Polymedesa, pochodzą z okresu około 600 r. p.n.e.⁶⁷ Były to wota Argejczyków dla Delf, a całe opisane przez Herodota zdarzenie może wskazywać na historię po części prawdziwą, acz ukształtowaną wedle zasad myśli mitycznej. Plutarch dodaje jeszcze ten szczegół, że matka obu młodzieńców była kapłanką Hery⁶⁸. Istotą tej opowieści jest niezwykły wyczyn obu braci, miłość do matki, a także wedle Solona u Herodota szczęśliwa, spokojna śmierć. Wszystko to obaj zawdzięczali Herze. Niezależnie od tego, czy było to wydarzenie rzeczywiste, historia musiała ukształtować się jeszcze w VII czy w początkach VI wieku (to znaczy najpóźniej za życia Solona) i przynajmniej pośrednio wskazuje na związek Herajonu z Argos, obaj przecież mieli zawieźć matkę z miasta do świątyni Hery. W związku z tym wydaje się prawdopodobne, że Argos uzyskało dominację nad tym sanktuarium właśnie gdzieś w tej epoce, być może, jak chce François de Polignac, w związku z roszczeniami terytorialnymi⁶⁹. W takim razie moglibyśmy przypuszczać, że rosnące w potęgę i uwikłane w wojny ze Spartą Argos podporządkowało sobie Herajon i rzeczywiście pierwsza świątynia archaiczna byłaby budowlą argińską. Nie można wykluczyć, że dążenia do opanowania Herajonu były nawet wcześniejsze, a w każdym razie, że bardzo wcześnie kult Hery, usytuowany poza terenem właściwej polis, ale związany z miejscem świętym bogini czczonej w drugim tysiącleciu, zyskał w Argos szczególne znaczenie, wypierając kult Apollona Lykiosa, który może przynieśli z sobą dopiero doryccy przybysze.

Czyn obu młodzieńców miał miejsce według Herodota w czasie święta (ὄρτή) Hery. Zauważmy jednak, że spotykane w różnych tekstach określenie Ἡραῖα

⁶⁴ Zob. R. Stiglitz, *Die grossen Göttinnen Arkadiens. Der Kultname ΜΕΓΑΛΑΙ ΘΕΑΙ und seine Grundlagen*, Österreichisches Archäologisches Institut, Wien 1967.

⁶⁵ Paus. II 20, 3.

⁶⁶ Hdt. I 31.

⁶⁷ Zob. W. Fuchs, *Die Skulptur der Griechen*, Hirmer, München 1993, s. 327–328.

⁶⁸ Plut. *Mor.* 108 ef (*Consolatio ad Apollonium* 14).

⁶⁹ F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, Editions La Découverte, Paris 1984, s. 49–66.

niekoniecznie musi się odnosić do jednego i tego samego święta⁷⁰. Pausaniasz⁷¹ wspomina „igrzyska na cześć Dzeusa Nemejskiego i Hery” odbywane na stadionie znajdującym się obok świątyni Apollona *Deiradiōtēs*. Agon ten zapewne wiązał się ze świętem *Hēraia*, nazywanym także *Hekatombaia*⁷², i miał być może znaczenie panhelleńskie⁷³. Z historii Kleobisa i Bitona wynika, że najważniejsze obrzędy świąteczne musiały odbywać się na terenie Herajonu.

Pausaniasz opisuje posąg Hery autorstwa Polikleta, w którym zwraca uwagę to, że bogini trzyma w jednej ręce owoc granatu⁷⁴. Periegeta nie wyjaśnia znaczenia tego przedstawienia, powołując się na obowiązek zachowania milczenia w tej sprawie (ἀπορρητότερος γάρ ἐστιν ὁ λόγος). Użycie terminu *aporrhēteros* wskazuje, że wie on o jakichś misteriach (*aporrhēta*), związanych być może z wierzeniami dotyczącymi Hery chtonicznej, gdyż owoc (lub pestki) granatu jest wyraźnie wiązany z tą właśnie sferą: spożycie pestki granatu (ροῖης κόκκος) spowodowało, że Kore pozostała na zawsze związana z Podziemiem jako małżonka Hadesa⁷⁵. Jest zatem prawdopodobne, że w misteriach argiwskich, znanych Pausaniaszowi, Hera była czczona jako małżonka Dzeusa Podziemnego (*Chthonios* lub *Katachthonios* czy *Meilichios*).

W Argos jednak znajdowała się jeszcze świątynia Hery *Antheia* (Kwietnej)⁷⁶. Zapewne na jej cześć odbywała się choreja dziewcząt niosących kwiaty z towarzyszeniem aulosów wykonujących melodię zwaną *hierakion*⁷⁷. Składano jej także jakieś ofiary z płodów rolnych⁷⁸. Nie jest jasne, jaki jest związek tych obrzędów ze świętem, które wspomina Herodot⁷⁹. Być może choreja *anthesphoroi* była elementem wielkiej procesji do Herajonu, ale równie dobrze można sądzić, że było to święto związane z dojrzewaniem czy też osiągnięciem wieku małżeńskiego przez panny, które nie mało nic wspólnego z Herą z Herajonu.

W każdym razie na podstawie historii Kleobisa i Bitona można przypuszczać, że na święcie *Hēraia* odbywała się procesja, w której brała udział, albo może którą prowadziła, jadąca na wozie kapłanka. W opisie Herajonu u Pausaniasza zwraca uwagę, że w świątyni znajduje się łożo (*klinē*) Hery. Być może elementem święta był więc *iepodēs gamos*⁸⁰, a w takim razie obrzęd *anthesphoroi* raczej by tu nie pasował.

⁷⁰ Zob. M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Teubner, Leipzig 1906, s. 42.

⁷¹ Paus. II 24, 2.

⁷² *Schol. Pind. Ol.* 7, 152, zob. Nilsson, *Griechische Feste...*, s. 43.

⁷³ Por. Th. F. Scanlon, *Eros and Greek Athletics*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 30.

⁷⁴ Paus. II 17, 4.

⁷⁵ Zob. *Hymn. Hom.* 2 (*in Cererem*) 412.

⁷⁶ Paus. II 22, 1.

⁷⁷ Poll. IV 78.

⁷⁸ *Etym. Magn.* 108, 47.

⁷⁹ Hdt. I 31, zob. Nilsson, loc. cit.

⁸⁰ Zob. Nilsson, *Griechische Feste...*, s. 44.

Niewykluczone, że czczona w Herajonie bogini przedstawiana była bądź wyobrażana w postaci krowy, lub też w krowie widziano po prostu jej epifanię, na miejscu znaleziono bowiem pozostałości figur krowy, jednej z brązu, drugiej z kości słoniowej, a na terenie zwanym *Euboia* wokół świątyni mogło być wypasane poświęcone bogini stado krów⁸¹. Niestety pozostaje w mocy stwierdzenie Nilssona: „Leider ist also unser Wissen von dem wichtigsten und größten Herakult überaus dürftig und sind wir allzusehr auf das Raten hingewiesen”⁸². Nie wiemy nawet, jak były zorganizowane igrzyska na jej cześć, zresztą wydaje się, że przyćmiły je nemejskie, odbywane na tym samym stadionie po opanowaniu Nemei przez Argos, co wynika z dwóch wzmianek Pausaniasza⁸³.

Trzecim bóstwem, szczególnie ważnym w Argos, był, jak się zdaje Dionizos. Poza nocnymi *drōmena* nad jeziorem Alkyonia⁸⁴, Pausaniasz pisze, niestety bez szczegółów, o argiwskim święcie (*heortē*) tego boga pod nazwą *Tyrbē*⁸⁵. Kult Dionizosa w Argolidzie wydaje się wart szczególnej uwagi. Świątynia Dionizosa w Argos przy drodze zwanej *Koilē* zajmowała z pewnością ważne miejsce w topografii świętej miasta, skoro tuż przy niej położone było „domostwo (*oikia*) Adrastosa” oraz *hieron* Amfiaraosa i *mnēma* Eryfili⁸⁶. Świątynia wedle znanej Pausaniaszowi tradycji mitycznej była nieco późniejsza niż wyprawa Siedmiu, bo założyli ją Argiowowie wracający po wyprawie trojańskiej. Przywieźli oni z sobą drewniany posąg Dionizosa, znaleziony w grocie na przylądku Kafareus na Eubei. Jest to być może świadectwo, że argiwski kult Dionizosa pochodził z Eubei, która była, najpóźniej w V wieku, znana jako ważny ośrodek kultu dionizyjskiego⁸⁷. Pausaniasz zna zresztą jeszcze inny mit o przybyciu Dionizosa. O tym micie będzie jeszcze mowa.

Święto *Tyrbē* odbywało się nie w samym mieście, lecz „u źródeł Erazynu wytryskujących z podnóża góry” przy drodze z Argos do Tegei. Martin Nilsson przypuszcza, że miała tam miejsce *choreia*, której uczestnicy przebrani byli za satyrów⁸⁸, i dlatego składane tam ofiary przeznaczone były również dla Pana, jako bóstwa dzikiej natury. Taki sam charakter mógł mieć czczony tam Dionizos, ale w chorei nad Erazynem wykonywano dytyramby, jak można sądzić na podstawie Polluksa: *τυρβασιάν δ' ἐκάλουον τὸ ὄρχημα τὸ διθυραμβικόν*⁸⁹. Rodzi się pytanie o inne formy kultu Dionizosa w samym mieście, gdzie była jeszcze jedna świątynia Dionizosa z przydomkiem *Krēsios*. To byłby z kolei Dionizos Kreteński, nazwany tak, ponieważ zyskał ten przydomek po pochowaniu tu Ariadny⁹⁰. Możliwe więc, że

⁸¹ Zob. *ibid.*, s. 42–43.

⁸² *Ibid.*, s. 45.

⁸³ Paus. II 15, 2 i 24, 2.

⁸⁴ Paus. II 37, 6.

⁸⁵ Paus. II 24, 6.

⁸⁶ Paus. II 23, 1–2.

⁸⁷ Por. Soph. *Ant.* 1131–1145 wraz z komentarzem: W. D. Furley, J. M. Bremer, *Greek Hymns: Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, t. II, Mohr, Tübingen 2001, s. 277.

⁸⁸ Nilsson, *Griechische Feste...*, s. 303.

⁸⁹ Poll. 4, 104.

⁹⁰ Paus. II 23, 7–8.

na terenie całej Argolidy kult dionizyjski miał różną genezę. Sprawę komplikuje jeszcze bardziej świadectwo Diodora Sycylijskiego. Zna on bowiem mit dionizyjski odbiegający od najbardziej rozpowszechnionych wersji, w których Dionizos jest synem bądź to Semele, bądź to Persefony. Wśród wymienionych przez niego postaci Dionizosa na drugim miejscu po synu Amona (Dzeusa) i Amaltei pojawia się Dionizos – syn Dzeusa i Io, córki Inachosa⁹¹. Być może znana Diodorowi wersja jest późna i wiąże się z ożywionym w okresie hellenistycznym, a zapoczątkowanym przez Herodota, przekonaniem o egipskim pochodzeniu Dionizosa utożsamianego z Ozyrysem. Ale w innym miejscu Diodor podkreśla, że to dopiero Orfeusz uczynił z Semele matkę Dionizosa, a postąpił tak, żeby odwdziżyć się za uznanie, jakim cieszył się w Tebach⁹². Diodor opowiada więc mit, który bardzo silnie łączy pochodzenie Dionizosa z Argos poprzez Inachosa. Z innymi opowieściami o pochodzeniu Dionizosa łączy tę wersję motyw zazdrości Hery i pochodzenie boga ze związku „pozamałżeńskiego”, który okazuje się podstawą macierzyństwa w odróżnieniu od związku Dzeusa z Herą, który jest praktycznie jałowy (symptomatyczne, że Hera nie jest dobrą matką ani dla Hefajstosa, ani dla Aresa)⁹³. Mit o argiwskim pochodzeniu Dionizosa może być znacznie starszy niż epoka hellenistyczna i jeśli wziąć pod uwagę jego przydomek *Krēsios* (kreteński), to kuszące wydaje się przypuszczenie, że był to w drugim tysiącleciu młodzieńczy bóg, być może jeszcze przedgrecki, przejęty następnie przez mieszkańców Argolidy, którzy w pewnym momencie połączyli go z własną tradycją, czyli mitem autochtonicznym, w którym tak wielką rolę odgrywał Inachos.

Rozumowanie to może być wzmocnione przez dodatkowe argumenty. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w Argos (lub w Argolidzie) znane były mity o Dionizosie (związane także ze szczególnymi obrzędami), odbiegające od tradycyjnych o nim opowieści. Dionizos tebański był przez Herę prześladowany i przed nią ukrywany, Dionizos „orficki”, czyli syn Persefony, miał być rzeczywiście zabity i nawet pożarty przez Tytanów, ale jako małe dziecko. Tymczasem Dionizos argiwski znalazł śmierć w wodach jeziora Alkyonia.

Nie jest rzeczą do końca jasną, kiedy ostatecznie ukształtowała się opowieść o Dionizosie zabitym przez Tytanów. Pełną wersję tego mitu znamy bowiem dopiero z bardzo późnych źródeł (Olimpiodoros i Damaskios⁹⁴). Nie ulega jednak wątpliwości, że opowieść o zbrodni Tytanów znana była znacznie wcześniej, czego dowodem

⁹¹ Diod. III 74, 1.

⁹² Diod. I 23, 2–7.

⁹³ Zob. C. Acker, *Dionysos en transe: la voix des femmes*, L'Harmattan, Paris 2002, s. 34–51.

⁹⁴ Olympiod. *Comm. in Plat. Phaed.* 1, 3; Damasc. *In Phaed.*, versio I, 4–5. Wszystkie teksty dostępne w: *Le religioni dei misteri*, vol. I: *Eleusis, Dionisismo, Orfismo* oprac. P. Scarpi, Mondadori, Milano 2004, s. 358–366. Por. też L. Brisson, *Le corps «dionysiaque». L'anthropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (I, par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?*, [w:] id., *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Aldershot 1995, s. 481–499.

są aluzje Pindara⁹⁵ i Platona⁹⁶, oraz liczne od czasów Kallimacha wzmianki o grobie Dionizosa w Delfach czy na Parnasie⁹⁷.

Jednak w Argos, i to nie tylko według świadectwa Pauzania, spotykamy zupełnie inną historię, chociaż i on opowiada pewien dziwny mit⁹⁸. Przez jezioro Alkyonia czy też w jego okolicy miał wstąpić do Hadesu Dionizos, aby wyprowadzić stamtąd swoją matkę Semele. Drogę wskazał mu niejaki Polymnos, występujący gdzie indziej pod imieniem Prozymnos (*Prosymnos*)⁹⁹. W obu wypadkach jest to imię znaczące, związane z rzeczownikiem *hymnos*. Oznacza ono w pierwszym wypadku „wielce opiewany”¹⁰⁰, a w drugim „ten, któremu towarzyszą hymny”¹⁰¹. Wskazuje ono wobec tego na mit aitiologiczny wyjaśniający pochodzenie jakichś obrzędów, podczas których odbywała się procesja ze śpiewaniem hymnów. Pauzaniusz nie podaje szczegółów, które zna Klemens Aleksandryjski. Polymnos (Prozymnos) zażądał od Dionizosa zapłaty za wskazanie drogi. Bóg miał się zgodzić na odbycie z nim stosunku. Obiecał to Prozymnosowi, z tym, że uczyni to w drodze powrotnej. Tymczasem, gdy wracał, okazało się, że Prozymnos już nie żyje. „Żeby jednak spłacić należny dług kochankowi, Dionizos udał się na mogiłę. Poczul tam żądę. Znalazłszy gałąź figową, uformował ją na kształt męskiego członka, usiadł na niej i spełnił obietnicę daną zmarłemu”¹⁰². Nilsson łączy ten mit z wyjaśnieniem procesji fallicznych¹⁰³, ale dodatkowym i wymagającym wyjaśnienia aspektem tej historii jest zejście Dionizosa do Hadesu. Przypomnieć należy, że nigdy żaden inny bóg (Herakles udając się po Cerbera nie był jeszcze bogiem, lecz tylko herosem) nie zstąpił do Podziemi. Zejście tam jest śmiercią co najmniej w wymiarze symbolicznym. Dionizos poniósł więc śmierć, by następnie wrócić na Ziemię, i być może tego dotyczyły *δρώμενα ἐν νεκτὶ κατὰ ἔτος ἑκάστων*, o których Periegeta nie chce nic pisać¹⁰⁴. Być może te *drōmena* ma na myśli Plutarch, kiedy pisze, że Argiowowie wywołują Dionizosa „z wody dźwiękiem trąb, wrzuciwszy w przepaść jagnię jako ofiarę dla «Stróża bram»”¹⁰⁵. Podstawową treścią mitu jest wobec tego zejście bóstwa do krainy śmierci (śmierć boga? śmierć symboliczna w rytuale przejścia?) i jego powrót, umożliwiony dzięki specjalnym obrzędom odprawianym przez ludzi. Trzeba zauważyć, że podobny mit znany był chyba i w Trojdenie, bo również tam

⁹⁵ Pind., fr. 133 Snell-Maehler.

⁹⁶ Pl. *Leg.* III 701 c.

⁹⁷ Por. A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, t. II, Cambridge University Press, Cambridge 1925, s. 218–220.

⁹⁸ Paus. II 37, 5.

⁹⁹ Clem. Alex. *Protrep.* II 34, 3–4.

¹⁰⁰ Por. K. Kerényi, *Mitologia Greków*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 214.

¹⁰¹ Przydomek *Prosymnē* ma Demeter czczona wraz z Dionizosem w gaju w okolicach Lery (zob. niżej, przyp. 109).

¹⁰² Clem. Alex., loc. cit., nieco zmieniony przekład ks. Jana Sołowianiuka.

¹⁰³ Nilsson, *Geschichte...*, s. 591.

¹⁰⁴ Paus. II 37, 6.

¹⁰⁵ Plut. *Mor.* 364 f (*De Is. et Os.* 35), przeł. Anna Pawlaczyk.

pokazywano miejsce, w którym Semele miała wyjść z Podziemi, wyprowadzona przez Dionizosa¹⁰⁶.

Śmierć Dionizosa w Argos znana jest jeszcze z innego mitu. W scholiach do Homera znajdujemy krótką wzmiankę o tym, że Perseusz zabił Dionizosa wrzucając go εις τὴν Λερναίαν λίμνην¹⁰⁷. Musiało się to zdarzyć w czasie kilkakrotnie wspomianej przez Pauzanasza¹⁰⁸ wielkiej wyprawy Dionizosa, który podbił Argos i dopiero wtedy zaczął być tam czczony.

Dionizos ma w pobliżu świąty gaj, w którym czczony jest wyraźnie z Demeter *Prosymnē*¹⁰⁹. W samej Lernie zaś τελετὴν Λερναία ἄγουσιν Διμήτρι¹¹⁰. Tamtędy bowiem „Pluton porwawszy jakoby Kore zstąpił do swego domniemanego królestwa podziemnego”¹¹¹. Z tego względu Martin Nilsson uważał, że w Argolidzie (Argos?) występował mit (i związany z nim obrzęd), w którym Dionizos tworzył parę z Demeter, zastępując niejako Kore¹¹². Ale w obrzędzie, o którym mówi Plutarch¹¹³, chodzi o Dionizosa z przydomkiem Βουγενής, czyli „zrodzony z byka”. Jest to niewątpliwie ślad chtonicznego bóstwa, niezależnego od Demeter, choć może później z nią połączonego¹¹⁴. Byłoby to bóstwo chtoniczne czczone w szczególnym obrzędzie fallicznym: „Jeżeliby Dionizosowi nie czyniono uroczystej procesji i nie czczono go fallicznymi pieśniami, postępowano by nader haniebnie. Dionizos, dla którego ludzie wpadają w szal¹¹⁵ i obchodzą święto Lenajów, jest identyczny z Hadesem”¹¹⁶. Nie da się jednoznacznie wskazać ani genezy czy chronologii, ani charakteru kultu Dionizosa chtonicznego, czy to w Argos, czy gdzie indziej. Kusi jednak połączenie go ze wspomnianym wyżej Dionizosem Kreteńskim czczonym w V wieku i utożsamianym, jak się zdaje, z Zagreusem¹¹⁷, a ten z kolei uważany był za syna Hadesa¹¹⁸, a zarazem za najwyższego boga¹¹⁹. Zagreus jest prawdopodobnie imieniem niegreckim lub przedgreckim¹²⁰. Nie da się powiedzieć, czy czczony był w drugim tysiącleciu pod tym imieniem w Egei, ale chtoniczne bóstwo przywoływane po śmierci przez ludzi może być wspomnieniem dawnego kultu młodzieńczego

¹⁰⁶ Paus. II 31, 2.

¹⁰⁷ *Schol. Hom. Il. XIV 319*. Zob. M. Piérart, *La Mort de Dionysos à Argos*, [w:] *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 16–18 October 1992*, oprac. R. Hägg, Paul Åströms Förlag, Stockholm 1996, s. 144.

¹⁰⁸ Paus. II 20, 4; 22, 1 i 23, 7.

¹⁰⁹ Paus. II 37, 1.

¹¹⁰ Paus. II 36, 7.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Nilsson, *Griechische Feste...*, s. 288–290.

¹¹³ *Plut.*, loc. cit.

¹¹⁴ *Por. Piérart, La Mort de Dionysos...*, s. 150.

¹¹⁵ Użyty tu czasownik μάίνομαι kojarzy się z menadami i ich szałem bakchicznym.

¹¹⁶ *Heraclit.*, fr. 15 Diels-Kranz ap. *Clem. Alex. Protrep.* II 34, 4, zmieniony przekład Kazimierza Mrówki.

¹¹⁷ *Por. Eur.*, fr. 472 *Kannicht* (z tragedii *Kreteńczycy*); zob. Scarpi, op. cit., s. 300 i 320.

¹¹⁸ *Etym. Gud.* 227, 40–41.

¹¹⁹ *Alcmaeonis*, fr. 3 Bernabé.

¹²⁰ *Por. H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch*, C. Winter, Heidelberg 1960, s.v., oraz Chantraine, op. cit., s.v.

i umierającego boga kreteńskiego. W takim razie specyfika kultu Dionizosa w Argos polegałaby przede wszystkim na tym, że na bardzo stare kultury i wierzenia Argolidy nałożyły się w którymś momencie greckie mity i wyobrażenia.

Trzeba pamiętać, że Lerna była ważnym ośrodkiem w epoce brązu, mieszczącym być może sanktuarium, w którym odbywały się nieznane bliżej obrzędy z niespotykaną potem ofiarą z psów, jak się wydaje, jedzonych podczas uczty ofiarnej¹²¹.

Kalendarz liturgiczny Argos jest praktycznie nieznany i nasze wiadomości są dość przypadkowe¹²². Nie wiemy nawet, w jakiej porze roku obchodzono wspomniane uprzednio *Hēraia*.

Pauzaniusz praktycznie wymienia tylko dwa argiwskie święta: zainicjowane przez legendarnego Nikostratosa obrzędy (*drōmena*) nad studnią w pobliżu sanktuarium Demeter¹²³ oraz wspomnianą wyżej *Tyrbē*, święto (*heortē*) dionizyjskie przy źródłach rzeki Erazynos¹²⁴. W obu wypadkach powstaje pytanie, czy są to istotnie święta poliadcyczne. *Drōmena* Nikostratosa to raczej misteria, a *Tyrbē*, zdaniem Nilssona, „gehört in die Reihe der nordpeloponnesischen Volksbelustigungen”¹²⁵.

Niewiele da się powiedzieć ani o studni Demeter, ani o odprawianym tam obrzędzie, o którym Pauzaniusz pisze: „do dnia dzisiejszego wrzucają jeszcze do tej studni zapalone pochodnie na cześć Kory, córki Demetry”¹²⁶. Sama studnia może być śladem kultu chtonicznego, pochodnie wskazują zaś na nocne obrzędy, być może związane z poszukiwaniem Kore. Jako interesującą paralelę można przytoczyć kult Demeter i Kore w Potnij, gdzie spuszczano do pomieszczeń zwanych *megara* młode prosięta w gaju bogiń i gdzie w pobliżu znajdowała się świątynia Dionizosa Ajgobolosa, któremu kiedyś składano jakoby ofiarę z człowieka. Usytuowana była tam również studnia, z której woda wywoływała szal kłaczy¹²⁷. Podobnie jak w Argos, mamy tu połączenie Dionizosa z Demeter oraz wyraźny aspekt chtoniczny obu postaci, a także odbywanych na ich cześć obrzędów. Sprawę jednak komplikuje możliwość wpływu Eleuzis, gdzie zresztą w V wieku Dionizos też stał się ważnym bóstwem.

Kult Demeter w Argos wywołuje wiele pytań, które pewnie musiał sobie zadawać i Pauzaniusz, przedstawiając inną niż mit eleuzyjski wersję opowieści o jej wędrówce: „wśród ludów Hellady – pisze Pauzaniusz – z Ateńczykami najbardziej współzawodniczą Argiwiowie w zakresie starożytności i darów otrzymanych, ich zdaniem, od bogów [...]. Mówią więc, że Demetrę przybyłą do Argosu przyjął do swego domu Pelazgos i że Chryzantis opowiedziała Demetrze to, co jej było wiadome o porwaniu Kory [...]”¹²⁸.

¹²¹ Zob. Mazarakis Ainian, op. cit., s. 298 i 395.

¹²² Por. A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, Beck, München 1972, s. 90.

¹²³ Paus. II 22, 3.

¹²⁴ Zob. wyżej, przyp. 85.

¹²⁵ Nilsson, *Griechische Feste...*, s. 304.

¹²⁶ Paus., loc. cit.

¹²⁷ Paus. IX 8, 1–2.

¹²⁸ Paus. I 14, 2.

Natrafiamy na ślad argiwskiej historii o wędrowce Demeter, a co więcej, o pochodzeniu z Argos misteriów eleuzyńskich, Pauzaniusz pisze bowiem dalej, że „Trochilos, kapłan misteriów, uciekłszy z Argosu z powodu nienawiści żywionej względem niego przez Agenora, przybył do Attyki”. Dwie inne postacie mitu eleuzyńskiego, Eubuleus i Triptolemos, są argiwskiego pochodzenia, bo są synami Trochilosa i kobiety z Eleuzis. Być może w tych historiach widać rywalizację o to, gdzie najpierw – w Eleuzis czy w Argos – powstał misteryjny kult Demeter. Na terenie Argolidy zwraca także uwagę zupełnie wyjątkowy obrzęd na cześć Demeter o przydomku Chthonia. Otóż w Hermionie w czasie święta, zwanego również *Chthonia*, odbywano zadziwiający ryt ofiarny. Uczestnicy procesji zaganiali krowę do świątyni i zamykali za nią drzwi. Zabić ją zaś musiały schowane wewnątrz „cztery starsze niewiasty”. Było to złamanie zasady, że zabija zwierzę ofiarne zawsze mężczyzna (*mageiros*), na dodatek ubój rytualny odbywał się zupełnie inaczej, niż w trakcie typowego obrzędu ofiarnego: kobieta podrzynała krowie gardło sierpem i w ten sam sposób zabijano kolejne trzy krowy¹²⁹. Zdaniem Nilssona *Chthonia* były głównym świętem Hermionu i zawierały podstawową symbolikę rytów płodności. Jednak wydaje się, że widoczny jest w nich także element obrzędu na cześć świata podziemnego, czyli krainy śmierci. Jak wiadomo, Demeter ma związki z tym światem, by przypomnieć chociażby słynne zdanie Plutarcha: καὶ τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρείουσις ὀνόμαζον τὸ παλαιόν¹³⁰, oraz dziwną i na ogół zapomnianą w literaturze przedmiotu wzmiankę Herodota o władcy Egiptu Rampsynicie, który „żywcem zstąpił do tego miejsca, które Hellenowie mieniają Hadesem, i tam grał z Demetrą w kostki”¹³¹. Wygląda ona tutaj na królową Podziemia. Niewykluczone, że w Argos (może w Argolidzie?) Demeter to prastara bogini chtoniczna, królowa świata zmarłych.

Niewątpliwie charakter poliadcyczny miały niewspomniane przez Pauzaniusza *Hybristika*, w czasie których mężczyźni przebierali się w stroje kobiece, a kobiety w męskie¹³². Zdaniem Poliajnosa obrzęd ten odprawiano na pamiątkę czynów poetki Telesilli, którą w trakcie wojny z królem Sparty Kleomenesem „uzbroiła kobiety argejskie i poprowadziła je do boju”¹³³. Nilsson widzi tu przebieranie, które miało na celu zmylić „die bösen Mächte”¹³⁴, ale nie uwzględnił przy tym istotnie zbyt lakonicznej wzmianki Pseudo-Plutarcha o świętach w Argos zwanych *Endymatia*¹³⁵. Być może oba obrzędy są raczej związane z dawnymi praktykami inicjacyjnymi (podobnie jak omówione przez Nilssona *ekdysia* w Fajstos), w czasie których następowało na przemian ukrywanie i okazywanie płci biologicznej¹³⁶. Niestety o dokładniejszym przebiegu obu świąt, czy tylko obrzędów, w świetle naszych źródeł niczego nie da się powiedzieć.

¹²⁹ Paus. II 35, 4–7.

¹³⁰ Plut. *Mor.* 943 b (*De facie in orbe lunae* 28).

¹³¹ Hdt. II 122, przeł. Seweryn Hammer.

¹³² Plut. *Mor.* 245 ef (*Mul. virt.* 4) i Polyæn. *Strat.* VIII 33.

¹³³ Polyæn., loc. cit., przeł. Małgorzata Borowska.

¹³⁴ Nilsson, *Griechische Feste...*, s. 372.

¹³⁵ Ps.-Plut. *Mor.* 1134 c (*De musica* 9).

¹³⁶ Por. M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Presses Universitaire de France, Paris 1958, s. 5–27.

W niewiele lepszej sytuacji jesteśmy w przypadku święta *Agriania*, obchodzonego w Argos na pamiątkę jednej z cór Projtosa¹³⁷. Miało ono charakter dionizyjski. Dionizos zesłał szala na córki Projtosa¹³⁸, a porządek przywrócić miał dopiero Melampus dokonawszy oczyszczeń, przy czym śmierć poniosła jedna z Projtyd – Ifinoe. Niezależnie od wiązania szału Projtyd z Herą¹³⁹ zwraca tu uwagę kwestia śmierci Ifinoe, którą interpretować można jako ofiarę z ludzi. Nilsson uważa argiwickie *Agriania* za „Totenfeier”¹⁴⁰, a w interpretacji Waltera Burkerta najważniejsza w micie jest ofiara dziewczęcia jako cena za uśmierzenie szaleństwa wszystkich kobiet¹⁴¹.

Pytanie, czy to tylko przypadek, że z Argos (z Argolidy?) mamy tyle poświadczeń kultów i obrzędów chtonicznych, które wiążą się z wierzeniami o świecie zmarłych.

Od czasu ukazania się książki François de Polignaca, niezależnie od późniejszych dyskusji¹⁴², nie ulega wątpliwości, że miejsca święte i związane z nimi kultury stanowiły czynnik konstytutywny dla kształtującej się polis greckiej, będącej zawsze *sui generis* wspólnotą religijną. Dorycka polis Argos powstawała zapewne w ciągu IX i VIII wieku u stóp wzgórza Larysa, wchłaniając stopniowo Dejras i Aspis¹⁴³. Jeszcze przed powstaniem polis ludność dorycka (o ile rzeczywiście Dorowie byli przybyszami na tym terenie) poznawała i przyswajała miejscowe kultury. Pośrednim dowodem zjawiska może być trwałość wielu miejsc świętych Grecji, wykazujących kontynuację kultu od epoki brązu po czasy polis (Olimpia, Eleuzis, Samos, zapewne też Akropol ateński).

Ubóstwo i niepewność materiału źródłowego nie pozwala jednak ani na odtworzenie wierzeń i form kultu okresu mykeńskiego (zresztą dotyczy to całego Peloponezu), ani na definitywne rozstrzygnięcie problemu „continuity versus discontinuity”. Trzeba zresztą pamiętać, że od czasu klasycznego już artykułu Johna Chadwicka¹⁴⁴ kwestionuje się w ogóle wędrówkę Dorów, co w innym świetle stawia także zagadnienie kontynuacji wierzeń. W obecnym stanie badań można pokusić się co najwyżej o przypuszczenia i hipotezy, tym mniej pewne, że punktem wyjścia do nich jest relacja Pauzaniaśa, a więc źródła późnego i autora posługującego się pojęciami i świadomością czasu mitycznego.

W świetle analizowanego wyżej materiału wydaje się jednak, że najważniejszym bóstwem powstającej polis doryckiej stał się Apollon *Lykeios* (*Lykios*), któremu

¹³⁷ Hesych. s.v. Ἀργάτια i Ἀργιάτια. Zob. S. T. Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1999, s. 66–67.

¹³⁸ Ps.-Apollod. 2, 26–29 (na podstawie Hezjoda).

¹³⁹ Bacch. *Epin.* 11, 43–54 Campbell. Por. R. A. Seaford, *The Eleventh Ode of Bacchylides: Hera, Artemis, and the Absence of Dionysus*, JHS 108, 1988, s. 118–136.

¹⁴⁰ Nilsson, *Griechische Feste...*, s. 271.

¹⁴¹ W. Burkert, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, przeł. P. Bing, University of California Press, Berkeley 1983, s. 168–179.

¹⁴² Zob. Ch. Sourvinou-Inwood, *Early Sanctuaries, the Eight Century and Ritual Space. Fragments of a Discourse*, [w:] *Greek Sanctuaries. New Approaches.*, oprac. N. Marinatos, R. Hägg, Routledge, London – New York 1995, s. 1–17.

¹⁴³ Por. Kulesza, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 47), s. 19–20.

¹⁴⁴ J. Chadwick, *Who Were the Dorians?*, *Parola del Passato* 31, 1976, s. 103–117.

„oddano” Dejas i zbocza Aspis. Jego znaczenie, jeśli przyjąć wspomniane wyżej ustalenia Waltera Burkerta, pochodziło może stąd, że jako bóstwo zgromadzeń i inicjacji nadawał się znakomicie na opiekuna wspólnoty. Z tego też względu powiązano z nim Danaosa budując zarazem historię mityczną powiązaną z dziejami poprzedniej dynastii. Trudno powiedzieć, na ile „dorycki” i „argiwski” jest mit o autochtoniczności ludności Argolidy pochodzącej od Foroneusa, pierwszego człowieka. Być może, jak wskazywaliśmy wyżej idąc za wyrażonymi w literaturze przedmiotu sądami, historia mityczna Argos kształtowała się już w polis argiwskiej niejako w opozycji do mitu o powrocie Heraklidów, tak ważnego w Sparcie.

Wydaje się jednak, że specyfiką wierzeń Argos była z jednej strony rola bóstw żeńskich (Hera, Demeter), z drugiej zaś postać wiążanego z jedną z nich młodzieńczego boga (Dionizos). Tu być może przejęto rzeczywiście bardzo dawne wierzenia, nawet jeszcze przedgreckie, związane ze sferą chtoniczną i kultami płodności przyrody. Przetrwanie w pamięci jakiegoś dawnego kultu bogini (Hera? Demeter?) i jej męskiego *paredros* (Dionizos?) mogłoby też tłumaczyć widoczne u Pauzania-sza przekonania Argiwczyków o ich pierwszeństwie, gdy idzie o misteryjny kult Demeter, przed attycką Eleuzis.

Przykład Argos może stanowić istotny punkt w dyskusji nad kontynuacją w Grecji dawnych wierzeń z epoki brązu, ale oczywiście materiał ten może czegoś dowodzić tylko przy zastosowaniu starannej analizy porównawczej.

ARGUMENTUM

Ex notitiis, quas de Argivorum sacris eorumque fabulis de deis deabusque narratis habemus, clare patet primitus ea in urbe praecipue Iunonem, Cererem, Bacchum et Apollinem cultos esse.