

Arkadiusz Bednarczuk

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza,  
Wydział Pedagogiczno-Artystyczny w Kaliszu

## KULTUROWE ZNACZENIE BIŻUTERII HELLENISTYCZNEJ OZDOBIONEJ WĘZŁEM HERAKLESA

Węzeł Heraklesa (*Ηρακλειωτκόν άμμα*) stanowił jeden z najbardziej charakterystycznych elementów zdobniczych w biżuterii hellenistycznej. Nadana temu węzłowi nazwa była niewątpliwie wtórna i miała na celu podkreślenie przypisywanej mu szczególnej siły<sup>1</sup>. Stanowił on znak, który był obecny w kręgu różnych kultur basenu Morza Śródziemnego, a w sztuce greckiej pojawił się na długo przed okresem hellenistycznym, choć dopiero w tym okresie zyskał większą popularność w złotnictwie.

Najwcześniejsze przykłady zastosowania węzła Heraklesa w złotnictwie, poza obszarem Grecji, pochodziły z początku II tysiąclecia, z terenu Egiptu. W grobie księżniczki w Dahszur odkryta została grupa biżuterii, wśród której występowała złota zawieszka w kształcie splecionego z łodyg papirusu węzła Heraklesa<sup>2</sup>. Z tego samego grobu pochodził naszyjnik o rozdzielaczach w kształcie węzłów Heraklesa<sup>3</sup>. Również w innych pochówkach z okresu Średniego Państwa zostały znalezione podobne ozdoby<sup>4</sup>. Poza egipskim rzemiosłem artystycznym węzeł ten ukazywano jako mocujący taśmy, które przepasywały postaci wyobrażone w rzeźbie z okresu V i VI dynastii<sup>5</sup>.

Obecność motywu węzła Heraklesa w sztuce i złotnictwie egipskim doprowadziła badaczy do przekonania, że motyw ten przeniknął do złotnictwa greckiego w okresie

<sup>1</sup> K. Keysner, *Nodus*, [w:] *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. XVII.1, red. E. Pauly, G. Wissowa, Stuttgart 1936, kol. 807.

<sup>2</sup> B. Segall, *Zur griechischen Goldschmiedekunst des vierten Jahrhundert v. Chr.*, Wiesbaden 1966, s. 38 i n., tabl. 47b.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 38, tabl. 47b.

<sup>4</sup> C. Aldred, *Die Juwelen der Pharaonen*, München 1976, s. 158, 189 i n., tabl. 12, 34, 36, 44.

<sup>5</sup> H. Fechheimer, *Die Plastik von Ägypten*, Berlin 1920, tabl. 28, 32, 36b, 39, 41.

hellenistycznym, za pośrednictwem rozwijającej się na terenie Azji Mniejszej sztuki grecko-perskiej, która początkowo przejmowała wiele motywów egipskich<sup>6</sup>. Teza taka była skorelowana z przeświadczeniem, że wpływy wschodnie miały decydujące znaczenie w kształtowaniu się rozwiązań formalnych biżuterii w tym okresie<sup>7</sup>. Poglądy takie są mało wiarygodne, gdyż w złotnictwie hellenistycznym pojawiło się wprawdzie wiele nowych elementów dekoracyjnych, ale zdecydowana większość z nich funkcjonowała już wcześniej w architekturze, rzeźbie czy malarstwie greckim. W okresie hellenistycznym przeniknęły one do złotnictwa i pojawiły się w nowych zestawach. Jedynie kilka motywów można traktować jako ewidentne zapożyczenia ze złotnictwa wschodniego<sup>8</sup>.

Węzeł Heraklesa występował już w złotnictwie minojskim, o czym świadczy znaleziony w Eginie pierścień<sup>9</sup>. Z tego samego okresu pochodzą, znalezione na terenie pałacu w Knossos, wykonane z fajansu amulety w kształcie węzłów Heraklesa, które Arthur Evans nazwał *sacred knot*<sup>10</sup>. W sztuce greckiej, poza złotnictwem, węzeł Heraklesa pojawiał się często jako sposób mocowania opaski wyobrażonej na głowach posągów z VII i VI wieku. Na podstawie przywołanych zabytków można stwierdzić, że węzeł Heraklesa dość wcześnie cieszył się popularnością w Grecji i przejście go do złotnictwa hellenistycznego z repertuaru form wschodnich wydaje się mało prawdopodobne.

W nauce funkcjonowały trzy koncepcje kulturowego znaczenia węzła Heraklesa, z których dwie koncentrowały się na sensach kulturowych biżuterii ozdobionej tym węzłem. W myśl koncepcji autorstwa Michaela Pfrommra, biżuteria ozdobiona węzłem nawiązywała do sfery polityki<sup>11</sup>. Druga koncepcja została stworzona przez Bertę Segall, która upatrywała w biżuterii z węzłem Heraklesa manifestacji udziału w misteriach Wielkiej Bogini<sup>12</sup>. Wreszcie Hedwig Kenner, autorka trzeciej koncepcji,

<sup>6</sup> B. Segall, *Museum Benaki. Katalog der Goldschmiede- Arbeiten*, Athen 1938, s. 47 i n.

<sup>7</sup> H. Hoffmann, P. Davidson, *Greek Gold Jewellery from the Age of Alexander*, Boston 1965, s. 154 i n.

<sup>8</sup> Do elementów wschodnich, np. w naszyjnikach greckich, można zaliczyć m.in. wyobrażenie gwiazdy, półksiężycy i półksiężycy z półkulą, paciorki z kuleczek, trójkąty granulowane oraz wisioriki w kształcie motyli, zob. M.S. Ruxer, J. Kubczak, *Naszyjnik grecki w okresie hellenistycznym i rzymskim*, Warszawa-Poznań 1972, s. 99 i n.

<sup>9</sup> F.H. Marshall, *Catalogue of the Jewellery, Greek, Etruscan, and Roman in the Departments of Antiquities British Museum*, London 1911, s. 56, tabl. VIIB.

<sup>10</sup> A.J. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, London 1921, s. 430, fig. 308.

<sup>11</sup> M. Pfrommer, *Untersuchungen zur Chronologie früh- und hochhellenistischen Goldschmucks*, Tübingen 1990, s. 5 i n.

<sup>12</sup> B. Segall, *Museum Benaki...*, s. 125 i n.

wiązała popularność węzła w sztuce greckiej ze swoiście rozumianą sferą religijną oraz „wewnętrzną naturą bóstwa”<sup>13</sup>.

W myśl pierwszej koncepcji, źródeł popularności motywu węzła Heraklesa w biżuterii hellenistycznej można upatrywać w czynnikach politycznych. Węzeł Heraklesa pojawił się w rozbudowanej formie dopiero w biżuterii z IV wieku, na terenie Macedonii. Pozwoliło to wysnuć wniosek, że eksponowanie tego motywu stanowiło nawiązanie do mitycznego pochodzenia macedońskiej dynastii Argeadów. W tej samej perspektywie można umieścić zniknięcie tego motywu z repertuaru złotnictwa na terenie Italii po drugiej wojnie punickiej. W ostatecznie zdominowanej przez Rzymian Wielkiej Grecji, węzeł Heraklesa, jako symbol światowego znaczenia Macedonii, nie miał bowiem racji bytu. Równocześnie, ostateczne zniknięcie z biżuterii hellenistycznej węzła Heraklesa, co następuje w czasie zbliżonym do okresu, w którym została podbita przez Rzymian Macedonia, miało świadczyć jednoznacznie o kojarzeniu go z potęgą i politycznym znaczeniem tego królestwa.

Trzeba przyznać, że postać Heraklesa była w Macedonii bardzo popularna. Wynikało to przede wszystkim z genealogii Argeadów, którzy w Heraklesie upatrywali swego przodka<sup>14</sup>. Według legendy, Argeadzi mieli się bowiem wywodzić od pochodzącego z Argos Temenosa, który należał do rodu Heraklidów<sup>15</sup>. Wizerunek Heraklesa pojawiał się niezmiernie często na monetach bitych przez Aleksandra i jego następców. Zresztą już wcześniej na monetach Filipa II występowały symbole związane z postacią herosa<sup>16</sup>. Heroizowany po śmierci Aleksander był przedstawiany na monetach jako Herakles<sup>17</sup>. Echa popularności herosa pobrzmiwały w napisie, który Aleksander miał umieścić na granicy swojego imperium: *Ojcu Ammonowi, bratu Heraklesowi, Atenie Pronoi, Zeusowi Olimpijskiemu, Kabirom z Samotraki, Heliosowi Indyjskiemu i Apollonowi Delfickiemu*<sup>18</sup>. Należy zwrócić uwagę na znaczenie, jakie Aleksander nadał tu postaci boga Ammona. Według późniejszych opowieści, Filip w noc poczęcia Aleksandra miał zobaczyć Olimpias odbywającą stosunek z węzem, w którym upatrywano inkarnację Ammona<sup>19</sup>. W starożytności Ammona identyfikowano również z Zeusem z Dodony. Popularna była też legenda o założeniu wyroczni w Libii przez kapłanki z Teb<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> H. Kenner, *Die Apollo vom Belvedere*, „Sitzungsberichte Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse” 1972, Bd. 279, Abh. 3, s. 1-39.

<sup>14</sup> Por. K. Nawotka, *Aleksander Wielki*, Wrocław 2004, s. 33 i n.

<sup>15</sup> Hdt. VIII, 137-139.

<sup>16</sup> B. Segall, *Museum Benaki...*, s. 122.

<sup>17</sup> L. Müller, *Numismatique d’Alexandre le Grand, suivie d’un appendice contenant les monnaies de Philippe II et III*, Copenhague 1855, poz. 480.

<sup>18</sup> Vita Apollonii, II.43.

<sup>19</sup> K. Nawotka, *op. cit.*, s. 15.

<sup>20</sup> Hdt. II, 54-57.

Charakterystyczna w północnej Grecji predylekcja do używania wieńca z liści dębu była przez badaczy interpretowana jako wpływ dominującej roli, jaką na tym terenie miało sanktuarium Zeusa w Dodonie<sup>21</sup>. Nawet Pfrommer dostrzegł popularność dębowego wieńca na terenie Macedonii<sup>22</sup> i na tej podstawie wiązał znaleziony w Pergamonie wieniec z kręgiem kultury macedońskiej<sup>23</sup>. Podążając za tokiem myślenia Pfrommera, możemy odnaleźć zatem, oprócz węzła, więcej motywów zdobniczych, które mogły być kojarzone z Macedonią i stanowić czynnik jakiejś „politycznej propagandy”. Wydaje się jednak, że rozumowanie niemieckiego badacza jest przejawem potocznego myślenia, którego istotą jest przypisywanie kulturze starożytnej parametrów współczesnej cywilizacji. Trudno bowiem wiązać popularność węzła Heraklesa w złotnictwie hellenistycznym od Macedonii, poprzez Państwo Bosporańskie, Azję Mniejszą, aż po Egipt i Wielką Grecję, z jakimiś konkretnymi czynnikami politycznymi. W tym okresie polityka nie stanowiła jeszcze na tyle wyspecjalizowanego, oddzielnego od innych sfer kultury, czynnika aktywności ludzkiej, a tym samym, nie mogła być samodzielnym nośnikiem powszechnie obowiązujących idei. Jeżeli chcielibyśmy odnaleźć jakiś czynnik, który przenikał w owym czasie wszystkie sfery kultury, to była to bez wątpienia religia.

Zważywszy, że większość badaczy podkreślała silne związki bizuterii greckiej ze sferą religijną, Segall uznała bizuterię ozdobioną węzłem Heraklesa, a zwłaszcza diademy, za symbol udziału w misteriach Wielkiej Bogini<sup>24</sup>. Interpretację swoją oparła na przekazie Atenagorasa, który pisał, że gdy Rea przemieniła się w zmięję, to Zeus również zamienił się w węzła i skrupowawszy ją węzłem Heraklesa, odbył z nią stosunek płciowy<sup>25</sup>. Trzeba zaznaczyć, że misteria, których popularność wydatnie wzrosła w okresie hellenistycznym, miały też pewne znaczenie dla macedońskiej rodziny królewskiej. Dowodziła tego legenda na temat zapłodnienia Olimpias, matki Aleksandra, przez węzła oraz związki jej i Filipa z samotrackim Kabirionem<sup>26</sup>.

Punktem wyjścia trzeciej koncepcji była interpretacja rzeźby Apolla belwederskiego, gdzie bóg jest przedstawiony z lokami związanymi w węzła Heraklesa. Tego typu fryzura występowała również na innych przedstawieniach bóstwa, które pochodziły

<sup>21</sup> P.M. Fraser, T. Rönne, *Boeotian and West Greek Tombstones*, Lund 1957, s. 184; M. Blech, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin-New York 1982, s. 96, przyp. 71.

<sup>22</sup> M. Pfrommer, *op. cit.*, s. 44.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 241 i n.

<sup>24</sup> B. Segall, *Museum Benaki...*, s. 125.

<sup>25</sup> Athenagoras, *Presbeia* 20.

<sup>26</sup> Plu. *Alex.* 2; na temat różnorodnych opowieści o narodzinach Aleksandra por. m.in. K. Nawotka, *op. cit.*, s. 15-20; I. Worthington, *Aleksander Wielki. Człowiek i bóg*, tłum. A. Wypustek, Wrocław 2007, s. 40 i n.; R. Kulesza, *Aleksander Wielki*, Warszawa 2009, s. 24 i n.

z wcześniejszego okresu. Można tu wymienić rzeźbę Apolla Chatsworth<sup>27</sup> oraz znalezioną w Benewencie rzymską kopię późnoklasycznej rzeźby, również przedstawiającą Apolla<sup>28</sup>. W tym ostatnim zabytku, sposób kształtowania fryzury nasuwał myśl o niezrozumieniu przez kopistę pierwowzoru, którym był węzeł Heraklesa. Jak twierdziła Kenner, w czasach hellenistycznych, fryzurę męską z węzłem Heraklesa można odnaleźć wyłącznie w naśladownictwach rzeźby Apolla belwederskiego<sup>29</sup>. Wyobrażenie węzła pojawiało się także na późnych kopiach rzeźby Apolla z Belwedera, które Kenner uznała za dzieła starożytne<sup>30</sup>. Interpretacja materiału zabytkowego pozwalała wysnuć wniosek, że fryzura męska z węzłem Heraklesa pojawiała się przede wszystkim w przedstawieniach Apolla, już od okresu klasycznego. Natomiast sam motyw węzła Heraklesa występował od okresu archaicznego, jako sposób mocowania taenii, które ozdabiały głowy posągów mężczyzn<sup>31</sup>. Wnioski dotyczące materiału zabytkowego, które formułowała Kenner, należy traktować z dużą ostrożnością, gdyż przywołane przez nią kopie głowy Apolla – jedna z Mälmo, a druga z londyńskiego rynku antykwarecznego – zostały ostatecznie uznane za nowożytne falsyfikaty<sup>32</sup>. Nie ulega natomiast wątpliwości, że w okresie archaicznym i klasycznym węzeł Heraklesa, na początku jako sposób mocowania teanii, a potem jako ułożony z włosów, występował przede wszystkim w przedstawieniach mężczyzn. Dopiero w IV wieku oraz w okresie hellenistycznym fryzura z węzłem Heraklesa zaczynała się często pojawiać w wizerunkach kobiet i w przedstawieniach Afrodyty.

Szczegółowa analiza materiału zabytkowego pozwoliła Kenner sformułować wniosek, że oprócz Apollina i postaci z jego kręgu węzeł pojawiał się w przedstawieniach Afrodyty i był noszony przez kobiety związane ze sferą wyobrażeń sepulkralnych, hetery oraz panny młode. Użycie węzła Heraklesa przez kobiety, w kontekście sepulkralnym, miało wynikać z magicznego charakteru znaku, czego potwierdzeniem były znaleziska diademów z węzłem Heraklesa w scytyjskich kurhanach (sic!). Następnie węzeł z kręgu przedstawień sepulkralnych miały przejmować bóstwa chtoniczne. Kenner zauważyła, że panny młode i hetery nosiły ten znak jako grupa osób „zagrożona przez Afrodytę i Erosa”. Zresztą pojawienie się węzła Heraklesa w przedstawieniach Afrodyty stanowiło wyłącznie wyniki posługiwania się tym znakiem przez hetery i panny młode<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> H. Kenner, *op. cit.*, s. 8, il. 6.

<sup>28</sup> *Ibidem*, il. 7.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 9 (Apollo Giustiniani i Apollo w Uffizi).

<sup>30</sup> *Ibidem* (głowa Apolla w Muzeum w Mälmo i kopia antycznej rzeźby na londyńskim rynku antykwarecznym).

<sup>31</sup> H. Kenner, *op. cit.*, s. 7.

<sup>32</sup> O.R. Deuber, *Die Gott mit dem Bogen. Das Problem des Apollo im Belvedere*, „Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts” 1979, 94, s. 225.

<sup>33</sup> H. Kenner, *op. cit.*, s. 17 i n.

W przedstawieniach Apolla – jak sądziła Kenner – węzeł Heraklesa pojawił się ze względu na „wewnętrzzną naturę bóstwa”, a u Afrodyty był motywem drugorzędny i zostaje przejęty z ubioru jej czcicielek<sup>34</sup>.

Przytoczony powyżej sposób wnioskowania, obarczony dodatkowo błędami w rozpoznaniu materiału zabytkowego, należy uznać za nader wątpliwy. Dualizm natury boga – karzącego i błogosławiącego, groźnego i łaskawego – nie był wyłącznie właściwością postaci Apolla, ale rudymenarną cechą chyba każdego wyobrażenia o istocie bóstwa. Afrodyta również posiadała szereg komplementarnych cech tego typu, które były widoczne w jej „wewnętrznej naturze”. Inna sprawa, że „wewnętrzna natura bóstwa” jest na tyle pojemnym określeniem, że trudno je w jakikolwiek sposób zwerfikować w odniesieniu do każdego wyobrażenia istoty boskiej.

Omówione koncepcje znaczenia węzła Heraklesa w starożytnej Grecji stale pomijały problem jego polisemantyczności i historycznie zmiennych sensów. Znaczenie węzła Heraklesa kształtowało się bowiem w ramach rytuałów, jeszcze w obrębie społeczeństwa indoeuropejskiego. Do podstawowych terminów, które oznaczały moce magiczne w społeczeństwie indoeuropejskim, należały: ie. *\*sakros* ‘święty’ > łac. *sacer* oraz *\*weik* ‘dzielić, poświęcać, pokazywać, widzieć’ > łac. *victima* ‘ofiara’, goc. *weihan* ‘poświęcać’, ang. *witch* ‘czarownica’. Indoeuropejski termin *\*sakros* można wyprowadzać z morfemu *\*sek* ‘ciąć’, a w terminie *\*weik* widoczny jest rdzeń *wei-* ‘wiązać’. Na podstawie analizy przytoczonych terminów można przypuszczać, że sens pierwotnych rytuałów obejmował z jednej strony wiązanie, a z drugiej rozdzielanie. Oba te znaczenia zawierał leksem *\*jewes* ‘prawo, reguła’, wyprowadzony z praindoeuropejskiego *\*jew-* ‘wiązać = rozcinać’<sup>35</sup>. Również dwa prastare terminy, które oznaczały gesty obrzędowe, były bliskoznaczne i zawierały znaczenie wiązania: ie. *\*legs* ‘to co zgromadzone, związane’ (> łac. *lex*) i ie. *\*jewos* ‘norma rytualna, to co magicznie związane’<sup>36</sup>. Na podstawie danych lingwistycznych można wnioskować, że działania protoprprawne i rytualne, w zakres których wchodziły wszelkiego rodzaju paktety pomiędzy ludźmi (np. sojusz wojowników albo plemion) oraz pomiędzy ludźmi oraz bogami, były utrwalane magicznymi węzłami<sup>37</sup>. Dla Indoeuropejczyków bogiem, którego magiczną broń stanowiły więzy, był Waruna. Istotą działań ziemskiego władcy czy czarownika była kontynuacja boskich czynów, a zatem wiązanie i rozwiązywanie układów za pomocą węzłów, którym nadawano znaczenie środka gwarantującego trwałości owych układów<sup>38</sup>. Węzeł Heraklesa, który był przedstawiany, jako mocujący teanie na głowach archaicznych

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> A. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, Poznań 2001, s. 146 i n.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 166.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> A. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999, s. 53.

kurosów, odwoływał się zapewne do tych właśnie znaczeń. Prawdopodobnie, to właśnie wojownicy, stanowiący grupę, która najczęściej zawierała sojusze, zaakceptowali węzeł Heraklesa, jako znak manifestujący przynależność do stowarzyszenia w typie tzw. *Männerbunde*. Przynależność mężczyzn do tego rodzaju stowarzyszeń była typową cechą w obrębie kultury indoeuropejskiej. Udział w takim stowarzyszeniu był manifestowany różnego rodzaju strojem, tatuażem, czy też fryzurą<sup>39</sup>. Wydaje się, że w przedstawieniu Apolla z Belwederu widoczne jest odwołanie się do tradycyjnego sposobu prezentowania wojowników. Bóg został ukazany bowiem jako łucznik, który może zadać gwałtowną śmierć, co też niejednokrotnie mu przypisywano.

W innym polu znaczeniowym należy umieścić stosowanie węzła Heraklesa przez hetery. Przedstawione w malarstwie wazowym hetery często noszą opaski z węzłem Heraklesa. Na niektórych z waz, ukazane w czasie odbywania stosunku płciowego, hetery mają zawiązaną węzłem opaskę na odsłoniętej nodze<sup>40</sup>. Sam sposób noszenia owych opasek – zwykle ukrytych pod suknią – pozwala zatem przypuszczać, że nie mamy tu do czynienia z ozdobami, ale z amuletami, które mają chronić osobę, która ich używała. Nieco abstrakcyjnie brzmi interpretacja Kenner, która sądziła, że hetery należały do osób chroniących się przed czarem Afrodyty i Erosa<sup>41</sup>. Wydaje się, że w tym przypadku badaczka sama uległa czarowi romantycznego toposu, gdyż szukała emocji tam, gdzie rządziły pieniądze. W przypadku heter najistotniejsza była zapewne szczególna moc, jaką przypisywano węzłowi Heraklesa. Posiadanie dzieci przez hetery nie było pożądane, a węzeł miał je przed tym uchronić. Wydaje się, że w tym przypadku mamy do czynienia z zachowaniem motywowanym przekonaniem o szczególnej mocy samego węzła. Wiara w moc węzła, rozpoznana praktycznie i ugruntowana w rytuale, doprowadziła do przeświadczenia, że znak ten stanowił skuteczny amulet ochronny.

Należy wspomnieć, że również panny młode nosiły pas zawiązany na węzeł Heraklesa. Pas ten był rozwiązywany w czasie zaślubin, co w późnych źródłach interpretowane było jako gwarancja posiadania dzieci<sup>42</sup>. W tym przypadku kulturowe znaczenie węzła zdaje się bardziej skomplikowane, niż sugerują to źródła. Przed ślubem dziewczęta składały ofiary Herze oraz Artemidzie. Składanie darów przed zamążpójściem Herze, która była opiekunką małżeństwa, wydaje się oczywiste. Pauzaniasz wspominał nawet Herę-Afrodytę, której dary przynosiły matki w czasie zaślubin swoich córek<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> G. Dumézil, *Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen*, Darmstadt 1964.

<sup>40</sup> W. Suder, J. Ziomecki, *Contraception et magie. A propos de représentations de hétaires sur les vases grecs*, „Études et Travaux, Centre D'Archéologie Méditerranéenne de L'Académie Polonaises des Sciences” 1990, XV, ryc. 1, 2.

<sup>41</sup> H. Kenner, *op. cit.*, s. 15.

<sup>42</sup> Paul. *ex F.*, s.v. *cingillo*.

<sup>43</sup> Paus. III 13, 9.



Natomiast Artemida była nie tylko boginią narodzin, ale i śmierci<sup>44</sup>. Do przybytku Artemidy braurońskiej zanoszono w darze suknie po szczęśliwym porodzie<sup>45</sup> oraz strój należący do kobiet, które zmarły w połogu<sup>46</sup>. Również lakońska Artemida Orthia uchodziła za boginię pomocną w czasie porodu<sup>47</sup>. Artemidzie Brauronia, młode mieszkanki Aten, przed ślubem, ofiarowywały swój pas, obcięty warkocz oraz zabawki<sup>48</sup>. Określenie zabawki jest zresztą w pewnym stopniu uproszczeniem – chodzi tutaj o tak zwaną Kore. Te wykonane z gliny, bezrękie i często przedstawiane tylko do pasa lub bez stóp idole, należały do często spotykanego wyposażenia w grobach dzieci. Ich wyobrażenia można odnaleźć również na stelach nagrobnych dziewczynek<sup>49</sup>. Boginią, którą przedstawiano tylko do pasa lub bez stóp, mogła być występująca z podziemi Persefona lub wyłaniająca się z morza Afrodyta. Terakotowa figurka hellenistyczna z terenu Dolnej Italii ukazywała w ten sposób Afrodytę, gdy charakterystycznym gestem sięgała ku włosom<sup>50</sup>. Więcej światła na problem identyfikacji figurek Kore rzucają zabytki malarstwa wazowego. Na fragmentarycznie zachowanej czarze w Jenie przedstawiony został *anodos* młodej kobiety, która wyłaniała się z ziemi, a stojący obok satyr, krusząc ziemię młotem, pomagał jej wyjść. Dzięki zabytkom znalezionym w Galaxidi, na których przedstawienie takie opatrzone było napisem, stało się jasne, że postacią tą była Afrodyta<sup>51</sup>. Ukazana na czarze z Jeny Afrodyta była boginią, której zakres kompetencji obejmował narodziny i śmierć. Związki bóstwa płodności ze sferą śmierci były zresztą dość naturalne, a w Grecji sfery te nigdy nie były rozdzielane. Idea płodności ludzi była mocno związana z płodnością ziemi<sup>52</sup>. Z traktowaniem ziemi jako łona dla zmarłych korespondował zresztą stary ateński zwyczaj rzucania ziarna na świeży grób<sup>53</sup>. Najdobitniej związki te wyjaśniał Ajschylos, który pisał: „[...] ziemia matka, ta co wszystko rodzi, hoduje, potem chłonie, by począć na nowo”<sup>54</sup>.

<sup>44</sup> M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion. Bis zur griechischen Welt-herrschaft*, München 1941, s. 453.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 465.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 456.

<sup>47</sup> S.K.A. Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893, s. 113 i n.

<sup>48</sup> L. Deubner, *Hochzeit und Opferkorb*, [w:] *idem, Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde*, Königstein/Ts. 1982, s. 308; C. Reinsberg, *Obyczaje seksualne starożytnych Greków*, tłum. B. Wierzbicka, Gdynia 1998, s. 52.

<sup>49</sup> B. Segall, *Zur griechischen...*, s. 37 i n., tabl. 25a.

<sup>50</sup> *Ibidem*, tabl. 25b.

<sup>51</sup> V. Paul-Zinserling, *Studien zur attischen Vasenmalerei in der Krise der Polis. Der Jena-Maler und sein Umkreis. Aphrodite-darstellungen*, [w:] *Kultur und Forschrit in der Blütezeit der Griechischen Polis*, red. E. Kluwe, Berlin 1985, s. 255, tabl. III.

<sup>52</sup> A. Dieterich, *Mutter Erde*, „Archiv für Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten” 1905, 8, s. 38 i n.

<sup>53</sup> Cic. *Leg. IIc*, 25, 63.

<sup>54</sup> Aesch. *Choe*. 139 i n., tłum. S. Srebrny.



Afrodyta, przedstawiana nieraz jako kąpiąca się, z włosami ułożonymi w węzeł Heraklesa, miała zapewne jakieś znaczenie w rytuałach poprzedzających ślub. Bogini pojawiała się często na wazach z V wieku w przedstawieniach toalety panny młodej oraz w trakcie przygotowań do ślubu. Być może Afrodyta patronowała obrzędowej kąpieli narzeczonej w wodzie z lokalnego, świętego źródła (w Atenach było to źródło Kallirhoe) i stąd występowała często na wazach, towarzysząc toalecie narzeczonej. Ablucje, których przed ślubem dokonywały przygotowujące się do zamążpójścia dziewczęta, miały nie tylko znaczenie oczyszczające, ale uwidaczniały w płaszczyźnie mitycznej tajemnicę małżeństwa. Jest to czytelne w micie o Danaidach, które wydane za mąż, w noc poślubną pozabijały swoich mężów. Po śmierci zostały one ukarane – w głębi Tartaru miały czerpać wodę dziurawymi naczyniami i napełniać nią pozbawiony dna pitos. Zajęcie, na które zostały skazane Danaidy, stanowiło przykładowy przykład każdej bezcelowej pracy<sup>55</sup>. W malarstwie wazowym, jako zajęcie taką bezcelową pracą, ukazywano również *eidola* zmarłych<sup>56</sup>. Na znajdującym się w Delfach malowidle Polignota, na którym przedstawiona była Nekyia, grzesznicy zostali przedstawieni, jako skazani na niekończące się i bezcelowe noszenie wody w dziurawych naczyniach. Opisujący malowidło Pauzaniusz nazwał te postacie niewtajemniczonymi, *ἄμύητοι*<sup>57</sup>. Nieco dalej, Pauzaniusz pisał wprost, że w ten sposób przedstawiono osoby, które nie zostały wyświęcone w świętych misteriach, *τέλη*<sup>58</sup>. W Grecji nazywane były tak nie tylko misteria, ale również małżeństwo<sup>59</sup>. Jak zauważył George Thomson:

Obrzęd wtajemniczenia zwał się *teleté*, a wstępem do niego była *protéleia*. Tych samych słów używano do opisanie obrzędu zaślubin. Małżeństwo stale uważano za tajemnicę, a małżonków za wtajemniczonych. Wtajemniczonego określano jako *téleios*, tzn. „zupełny” lub „doskonały”, i ten termin stosowano do tych, którzy weszli w stan małżeński, jak również do Zeusa i Hery, jako patronów małżeństwa. Oba te znaczenia są pochodne. Pierwotne znaczenie *téleios* było: dojrzały lub dorosły. Wywodzą się więc one z czasów, gdy wtajemniczenia, zarówno jak i zaślubiny następowały z osiągnięciem dojrzałości płciowej<sup>60</sup>.

Danaidy zabijając mężów i pozostając *ἔγαμοι* (niezamężne), zasłużyły na los, jaki czekał niewtajemniczonych rezygnujących z możliwości poznania tajemnicy bytu<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> W.H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Bd. I, Leipzig 1884-1890, kol. 949.

<sup>56</sup> Na reprodukowanej przez Roschera ilustracji znajdują się przedstawienia uskrzydłych dusz zmarłych, które identyfikuje on z Danaidami, zob. *ibidem*, kol. 950.

<sup>57</sup> Paus. X 31.9.

<sup>58</sup> Paus. X 31.11.

<sup>59</sup> E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Bd. I, Freiburg 1898, s. 327.

<sup>60</sup> G. Thomson, *Aischylos i Ateny*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1956, s. 132.

<sup>61</sup> W. Dobrowolski, *Mity morskie antyku*, Warszawa 1987, s. 305 i n.

Jak sądził Erwin Rohde, zwyczaj ustawiania na grobach niezamężnych kobiet lutrofony pozbawionej dna nawiązywał do mitu o losie, jaki spotkał Danaidy. Lutrofora, w której noszono wodę na kąpiel panny młodej, poprzez pozbawienie funkcji użytkowej, ujawniała smutny, podobny do Danaid, los niezamężnej kobiety<sup>62</sup>. W perspektywie mitu o Danaidach, małżeństwo odpowiadało ziemi urodzajnej, a stan przedmałżeński glebie niepłodnej i bezużytecznej, tak jak bezużyteczna była czynność Danaid, które nieustannie napełniały wodą dziurawy pitos<sup>63</sup>.

Kojarzenie przez Greków małżeństwa z wtajemniczeniem w misteria prowadzi nas ku interpretacji Segall, która analizując fragment Atenagorasa, stwierdziła, że węzeł Heraklesa był symbolem świętych zaślubin Wielkiej Bogini<sup>64</sup>. Fragment ten jest dość niejednoznaczny. Atenagoras pisał, że gdy Rea przemieniła się w żmiją, Zeus również zamienił się w węża i skrupowawszy ją, tak zwanym węzłem Heraklesa, odbył z nią stosunek – laska Hermesa jest symbolem tego stosunku; następnie również w postaci węża zgwałcił swoją córkę, Persefonę, i miał z nią syna, Dionizosa<sup>65</sup>. Można powiedzieć zatem, że węzeł Heraklesa kojarzony był z seksualnością bóstwa. W ujęciu Waltera Burkerta obecność wątków seksualnych w misteriach wiązała się z podobieństwem wtajemniczenia w misteria z archetypicznym modelem zmian, które stanowiło przejście od dzieciństwa do dojrzałości płciowej i małżeństwa<sup>66</sup>. Nie można wprawdzie wszystkim misteryjnym wtajemniczeniom przypisywać rozbudowanych seksualnych znaczeń, ale opierając się na przeświadczeniu o zmianie statusu wyświęconego, mogły one kojarzyć się ze zwycięstwem życia nad śmiercią<sup>67</sup>. Biorąc pod uwagę, że misteria łatwo poddawały się alegoryzacji<sup>68</sup>, można przypuszczać, że ich sens mógł być manifestowany za pomocą znaczeń seksualnych. Seksualność ta wiązała się z narodzinami i śmiercią, z wzrastaniem i obumieraniem, czyli w pojęciu Greków z istotą bytu. Tak pojęty byt, jako samoregeneracja i samostanowienie, nie kolidował z ideą nieśmiertelności każdego bóstwa, wręcz podkreślał jej dynamiczny, ciągle dziejący się aspekt. Z nielicznych wzmianek starożytnych o istocie misteriów można przypuszczać, że w centrum zainteresowania uczestników misteriów znajdowała się problematyka bytu. Jak twierdził Burkert: misteria były *arreheta* (niewypowiadalne), nie w sensie sztucznego sekretu podtrzymywanego po to, by wywołać tym większą ciekawość, ale

<sup>62</sup> E. Rohde, *op. cit.*, s. 328.

<sup>63</sup> W. Dobrowolski, *op. cit.*, s. 306.

<sup>64</sup> B. Segall, *Museum Benaki...*, s. 125.

<sup>65</sup> Athenagoras, *Presbeia* 20, tłum. S. Kalinkowski.

<sup>66</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001, s. 182 i n.

<sup>67</sup> W. Burkert, *Eleusis*, [w:] *Antropologia antyku greckiego*, red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski, Warszawa 2011, s. 297, 310.

<sup>68</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury...*, s. 148.

w tym sensie, że to, co w nich najważniejsze i najbardziej istotne, zawsze pozostawało poza możliwościami werbalizacji<sup>69</sup>.

W takiej perspektywie kulturowego znaczenia węzeł Heraklesa można upatrywać w manifestowaniu sensów, które wtajemniczani mogli tylko przeczuwać.

Reasumując: węzeł Heraklesa początkowo był znakiem sojuszy, które zawierali pomiędzy sobą wojownicy. Następnie, zwaloryzowany semantycznie, jako węzeł o dużej mocy, co odzwierciedlało się w nadanej mu nazwie, zaczął uchodzić za szczególnie skuteczny amulet. Wreszcie, w okresie hellenistycznym, począł być postrzegany jako manifestacja tajemnicy misteriów, co nie wykluczało jego obocznego funkcjonowania jako amuletu. W odróżnieniu od ukrytych pod sukniami amuletów, które nosiły hetery, był on w biżuterii elementem wyeksponowanym, a widoczność symbolu jest podstawowym warunkiem powstania refleksji nad jego znaczeniem<sup>70</sup>. Interpretacja kulturowego znaczenia biżuterii ozdobionej węzłem Heraklesa prowadzi zatem do wniosku, że wyeksponowany w wyrobach złotniczych węzeł miał w okresie hellenistycznym znaczenie symboliczne. Umieszczony na osi diademów, wieńców, czy innego rodzaju biżuterii, odwoływał się on do skojarzeń z misteriami, których istotę najlepiej symbolizował. Prezentacja niewypowiadalnej tajemnicy bytu korespondowała z pojmowaniem istoty bóstwa, w którego zakresie kompetencji leżały narodziny i śmierć człowieka oraz jego płodność i brak potomstwa.

## Bibliografia

- Aldred C., *Die Juwelen der Pharaonen*, München 1976.
- Bednarczuk A., *Sensy kulturowe wieńca z Armento*, [w:] *Eurazja i antyk*, red. A. Bednarczuk, E. Bugaj, W. Rządek, Poznań 2007, s. 111-120.
- Blech M., *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin-New York 1982.
- Burkert W., *Eleusis*, [w:] *Antropologia antyku greckiego*, red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski, Warszawa 2011, s. 283-311.
- Burkert W., *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.
- Deubner L., *Hochzeit und Opferkorb*, [w:] Deubner L., *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde*, Königstein/Ts. 1982, s. 307-359.
- Deuber O.R., *Die Gott mit dem Bogen. Das Problem des Apollo im Belvedere*, „Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts” 1979, 94, s. 223-244.
- Dieterich A., *Mutter Erde*, „Archiv für Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten” 1905, 8, s. 1-51.
- Dobrowolski W., *Mity morskie antyku*, Warszawa 1987.
- Dumézil G., *Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen*, Darmstadt 1964.
- Evans A.J., *The Palace of Minos at Knossos*, London 1921.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 130.

<sup>70</sup> Szerzej na ten temat zob. A. Bednarczuk, *Sensy kulturowe wieńca z Armento*, [w:] *Eurazja i antyk*, red. A. Bednarczuk, E. Bugaj, W. Rządek, Poznań 2007, s. 119 i n.

- Fechheimer H., *Die Plastik von Ägypter*, Berlin 1920.
- Fraser P.M., Rönne T., *Boeotian and West Greek Tombstones*, Lund 1957.
- Hoffmann H., Davidson P., *Greek Gold Jewellery from the Age of Alexander*, Boston 1965.
- Kenner H., *Die Apollo vom Belvedere*, „Sitzungsberichte Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse” 1972, Bd. 279, Abh. 3, s. 1-39.
- Keysner K., *Nodus*, [w:] *Real- Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. XVII.1, red. E. Pauly, G. Wissowa, Stuttgart 1936, kol. 803-809.
- Kowalski A., *Myslenie przedfilozoficzne*, Poznań 2001.
- Kowalski A., *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999.
- Kulesza R., *Aleksander Wielki*, Warszawa 2009.
- Marshall F.H., *Catalogue of the Jewellery, Greek, Etruscan, and Roman in the Departments of Antiquities British Museum*, London 1911.
- Müller L., *Numismatique d'Alexandre le Grand, suivie d'un appendice contenant les monnaies de Philippe II et III*, Copenhague 1855.
- Nawotka K., *Aleksander Wielki*, Wrocław 2004.
- Nilsson M.P., *Geschichte der griechischen Religion. Bis zur griechischen Welt- herrschaft*, München 1941.
- Paul-Zinserling V., *Studien zur attischen Vasenmalerei in der Krise der Polis. Der Jena-Maler und sein Umkreis. Aphrodite-darstellungen*, [w:] *Kultur und Forschrit in der Blützeit der Griechischen Polis*, red. E. Kluwe, Berlin 1985, s. 247-258.
- Pfrommer M., *Untersuchungen zur Chronologie früh- und hochhellenistischen Goldschmucks*, Tübingen 1990.
- Reinsberg C., *Obyczaje seksualne starożytnych Greków*, tłum. B. Wierzbicka, Gdynia 1998.
- Rohde E., *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg 1898.
- Roscher W.H., *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig 1884-1890.
- Ruxer M.S., Kubczak J., *Naszyjnik grecki w okresie hellenistycznym i rzymskim*, Warszawa-Poznań 1972.
- Segall B., *Museum Benaki. Katalog der Goldschmiede-Arbeiten*, Athen 1938.
- Segall B., *Zur griechischen Goldschmiedekunst des vierten Jahrhundert v. Chr.*, Wiesbaden 1966.
- Suder W., Ziomecki J., *Contraception et magie. A propos de représentations de bétaires sur les vases grecs*, „Études et Travaux, Centre D'Archéologie Méditerranéenne de L'Académie Polonaises des Sciences” 1990, XV, s. 391-396.
- Thomson G., *Aischylos i Ateny*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1956.
- Wide S.K.A., *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893.
- Worthington I., *Aleksander Wielki. Człowiek i bóg*, tłum. A. Wypustek, Wrocław 2007.

## Streszczenie

W artykule zostało omówione kulturowe znaczenie hellenistycznej biżuterii ozdobionej węzłem, który był zwany węzłem Heraklesa. Autor artykułu polemizuje z koncepcją autorstwa Michaela Pfrommery, który znaczenie węzła Heraklesa w okresie hellenistycznym wiązał ze sferą macedońskiej polityki. Krytyce została poddana także koncepcja autorstwa Hedwig Kenner, która źródła popularności węzła w sztuce greckiej upatrywała w sferze rozumianej sferze religijnej oraz „wewnętrznej naturze bóstwa”. Przeanalizowana została również uwaga Berty Segall, która upatrywała w biżuterii z węzłem Heraklesa manifestacji udziału w misteriach Wielkiej Bogini. Autor artykułu traktuje węzeł Heraklesa jako polisemantyczny znak, który pojawił się w Grecji na długo przed okresem hellenistycznym. Interpretacja danych lingwistycznych pozwoliła przypuszczać, że pierwotne działania prawne i rytualne, w zakres których wchodziły wszelkiego rodzaju pakti oraz umowy, były utrwalane rytualnie węzłami. Węzeł Heraklesa początkowo był między innymi znakiem sojuszy, które zawierali pomiędzy sobą wojownicy. Następnie, zwaloryzowany semantycznie, jako węzeł o dużej mocy, zaczął uchodzić za szczególnie skuteczny amulet. Wreszcie, w okresie hellenistycznym, począł być postrzegany jako manifestacja tajemnicy misteriów, co nie wykluczało jego obocznego funkcjonowania jako amuletu. W odróżnieniu od ukrytych pod sukniami amuletów w kształcie węzła, które nosiły hetery, był on jednak w biżuterii elementem wyeksponowanym, a widoczność symbolu jest podstawowym warunkiem powstania refleksji nad jego znaczeniem. Interpretacja kulturowego znaczenia biżuterii ozdobionej węzłem Heraklesa prowadzi zatem do wniosku, że wyeksponowany w wyrobach złotniczych węzeł miał w okresie hellenistycznym znaczenie symboliczne. Umieszczony na osi diademów, wieńców, czy innego rodzaju biżuterii, odwoływał się on do skojarzeń z misteriami, których istotę najpełniej symbolizował.

**Słowa kluczowe:** węzeł Heraklesa, biżuteria hellenistyczna, symbol, amulet, misteria.

THE CULTURAL IMPORTANCE OF HELLENISTIC JEWELRY  
DECORATED WITH A KNOT OF HERAKLES

## S u m m a r y

The article discussed the cultural importance of Hellenistic jewelry decorated with node, which was known as the knot of Heracles. The article speaks to the concept by Michael Pfrommery, meaning that a node of Heracles in the Hellenistic period was associated with the sphere of the Macedonian politics. Critique has been subjected to the concept by Hedwig Kenner, which sources popularity node in Greek art saw in specifically understood the religious sphere and the „inner nature of deity”. Consideration has also been attention Berta Segall, who saw in jewelry with a knot of Heracles manifestation participate in the mysteries of the Great Goddess. The article treats the knot of Heracles as sign with polysemantic character, that appeared in Greece long before the Hellenistic period. Interpretation of linguistic data allow to suppose that the original legal action and ritual, the scope of which included all kinds of pacts and agreements, were fixed ritually nodes. Heracles knot was initially among others sign alliances, which conclude among themselves warriors. Then, valorised semantically as a node in a high-power, he began to appear to be especially effective amulet. Finally, in the Hellenistic period, he began to be seen as a manifestation of the mystery of mysteries, which does not preclude the collateral function as an amulet. Unlike the hidden charms in the shape of dresses node, which bore hetaera, he was a prominent element of the jewelry, and the visibility of the symbol is a basic precondition for a reflection on its meaning. Interpretation of the cultural importance of jewelry decorated with a knot of Heracles therefore leads to the conclusion that the goldsmith node in the Hellenistic period had a symbolic meaning. Placed on the axis of diadems, wreaths, or any other kind of jewelry, he appealed to the associations with the mysteries, which symbolized the essence fullest.

**Keywords:** Heracles knot, Hellenistic jewelry, symbol, amulet, mysteries.